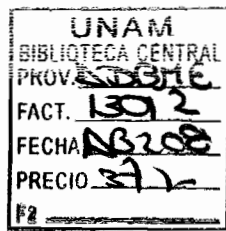


*Enrique Bocardo Crespo*  
(Editor)

# EL GIRO CONTEXTUAL

## CINCO ENSAYOS DE QUENTIN SKINNER, Y SEIS COMENTARIOS

RAFAEL DEL ÁGUILA  
JOAQUÍN ABELLÁN  
PABLO BADILLO O'FARRELL  
ENRIQUE BOCARDO CRESPO  
SANDRA CHAPARRO  
JOSÉ M.<sup>a</sup> GONZÁLEZ GARCÍA  
KARI PALONEN



*tecno*

# 1. SIGNIFICADO Y COMPRENSIÓN EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS\*

## I

La tarea del historiador de las ideas<sup>1</sup> consiste en estudiar e interpretar el canon de los textos clásicos. El valor que tiene escribir esta clase de historia surge del hecho de que los textos clásicos morales, políticos, religiosos, o de cualquier otra clase de pensamiento, contienen una «sabiduría inmemorial»<sup>2</sup> en la forma de «ideas universales»<sup>3</sup>. Como resultado de ello, esperamos aprender y sacar provecho de la investigación de esos «elementos eternos», al poseer una relevancia perenne<sup>4</sup>. Lo que, por su parte, sugiere que la mejor manera de acercarse a estos textos debe ser concentrarnos en lo que cada uno de ellos *dice*<sup>5</sup> sobre estos «conceptos fundamentales»<sup>6</sup> y «los perdurables problemas» de la moral, la política, la religión y la vida social<sup>7</sup>. En otras palabras, debemos de estar preparados para leer los textos clásicos «como si hubieran sido escritos por un contemporáneo»<sup>8</sup>. De hecho resulta esencial considerarlos de esa manera, centrándonos simplemente en sus argumentos y examinando lo que tienen que decir sobre los problemas perennes. Si en su lugar nos vemos desviados a exami-

\* Este ensayo es una versión más abreviada y extensamente revisada de un artículo que originariamente apareció bajo el mismo título en *History and Theory*, 8 (1969): 3-53.

<sup>1</sup> Para la confusa variedad de maneras en la que esta aparentemente ineludible frase se ha usado véase Mandelbaum, 1965.

<sup>2</sup> Catlin, 1959: x.

<sup>3</sup> Bluhm, 1965: 13.

<sup>4</sup> Merkl, 1967: 3.

<sup>5</sup> Jaspers, 1962; Nelson, 1962: 32-33. Cfr. Murphy, 1951: v sobre la necesidad de centrarse en «lo que Platón dijo»; Ryan, 1965: 219 sobre la necesidad de centrarse en «lo que dijo Locke».

<sup>6</sup> McCoy, 1963: 7.

<sup>7</sup> Sobre las cuestiones «perdurables» y «perennes» véase Morgenthau, 1958: i; Sibley, 1958: 133; Strauss y Cropsey, 1963: Prefacio. Sobre las cuestiones perennes como la (única) garantía de «relevancia» de los textos clásicos véase Hacker, 1954; McCloskey, 1957. Para una exposición más reciente de una posición similar véase Bevir, 1994.

<sup>8</sup> Bloom, 1980: 128.

nar las condiciones sociales o los contextos intelectuales en los que surgieron, perderemos de vista su sabiduría inmemorial y por lo tanto seremos incapaces de apreciar el valor y el propósito de estudiarlos<sup>9</sup>.

Éstas son las asunciones que me gustaría cuestionar, criticar y, si es posible, desacreditar en lo que a continuación sigue. La creencia de que cabe esperar interpretar a los teóricos clásicos sobre un conjunto determinado de «conceptos fundamentales» ha dado lugar, me parece, a una serie de confusiones y absurdos exegéticos que han plagado la historia de las ideas durante mucho tiempo. El sentido, no obstante, en que esta idea resulta ser confusa es difícil de precisar. Es fácil despacharla como un «error fatal»<sup>10</sup>, pero al mismo tiempo es difícil negar que las historias de las diferentes empresas intelectuales hayan estado marcadas por el empleo de un vocabulario relativamente estable y característico<sup>11</sup>. Incluso en el caso de aceptar la difusa presuposición de que es sólo en virtud de una cierta semejanza de parentesco gracias a la cual somos capaces de definir y distinguir esas diferentes actividades, aún así estaríamos comprometidos a aceptar *algunos* criterios y reglas de uso para que ciertas actuaciones se puedan ejemplificar correctamente, y excluir a otras, como ejemplos de una cierta actividad. De otra manera no tendremos medios —por no decir nada sobre la justificación— para delinear y hablar de, por ejemplo, la historia del pensamiento ético o político, como historias de actividades que se puedan reconocer de alguna manera. Es de hecho la verdad, y no lo absurdo, de reivindicar que todas esas actividades deben de tener algunos conceptos característicos lo que parece ser el origen principal de la confusión. Porque si tuviera que haber al menos alguna similitud de parentesco que conecte todas las instancias de alguna de esas actividades, que necesitamos en primer lugar comprender para reconocer la misma actividad, resultará imposible reconocer dicha actividad, o algún ejemplo de ella, sin tener algunas preconcepciones sobre lo que esperamos encontrar.

La relevancia de este dilema para la historia de las ideas —y en especial a la hora de reivindicar que todos los historiadores deberían centrarse en lo que los textos clásicos *dicen* sobre los temas

<sup>9</sup> Hacker, 1954; Bluhm, 1965: 13.

<sup>10</sup> MacIntyre, 1966: 2.

<sup>11</sup> Véase Wolin, 1961: 11-17 sobre «el vocabulario de la filosofía política».

canónicos — aparece ahora con claridad. Jamás será posible estudiar lo que algún escritor haya *dicho* (especialmente en una cultura ajena) sin poner en juego nuestras propias expectativas y prejuicios sobre lo que debe de estar diciendo. Es éste un dilema familiar para los psicólogos como un factor determinante de la *configuración* mental del observador. Por nuestra experiencia pasada «estamos configurados para percibir ciertos detalles de una manera determinada», y cuando este marco de referencia se ha establecido, «el proceso consiste en estar *preparado* para percibir o reaccionar de una cierta manera»<sup>12</sup>. El dilema que resulta se puede enunciar para mis propósitos presentes, en la forma de la proposición en la que los modelos y preconcepciones, en cuyos términos inevitablemente organizamos y ajustamos nuestras percepciones y pensamientos, tenderán por ellas mismas a actuar como determinantes de lo que pensamos y percibimos. Debemos de clasificar para entender, y sólo podemos clasificar lo que no nos es familiar en términos de lo que es familiar<sup>13</sup>. El peligro perpetuo, en nuestros intentos por aumentar nuestra comprensión histórica, resulta ser que nuestras propias expectativas sobre lo que alguien está diciendo o haciendo determinaran que entendamos que el agente esté haciendo algo que no habría aceptado —o incluso no podría aceptar— como explicación de lo que *está* haciendo.

Esta noción de la prioridad de los paradigmas ha sido ya explorada fructíferamente en la historia del arte<sup>14</sup>, donde ha producido una historia esencialmente historicista sobre el desarrollo del ilusionismo para obtener un lugar como contenido histórico en el despliegue cambiante de las intenciones y convenciones. Más recientemente, una exploración análoga no ha sido menos fructífera en la historia de la ciencia<sup>15</sup>. Aquí intentaré aplicar un conjunto simi-

<sup>12</sup> Allport, 1955: especialmente las páginas 239-240.

<sup>13</sup> Que esto debe de producir una historia concebida en términos de nuestros criterios filosóficos e intereses (¿de quiénes si no?) lo demuestra enteramente Dunn, 1980: 13-28.

<sup>14</sup> Véase Gombrich, 1962: especialmente 57-78 cuya noción de «paradigma» adopto yo. Gombrich también ha acuñado el relevante epigrama: «sólo donde existe un camino hay también una voluntad» (p. 75).

<sup>15</sup> Véase Khun, 1962: especialmente 43-51 donde desarrolla la noción de «la prioridad de los paradigmas». Cfr. la comparable insistencia en Collingwood, 1940: especialmente 11-48, de que el pensamiento de cualquier período se organiza de acuerdo con «constelaciones de presuposiciones absolutas». Para un análisis valioso de la teoría de la ciencia de Khun y de sus implicaciones para el historiador intelectual, véase Hollinger, 1985: 105-129.

lar de consideraciones a la historia de las ideas. Mi procedimiento será intentar descubrir hasta qué punto el estudio histórico actual del pensamiento ético, político, religioso y de otros modos de pensamiento se encuentra afectado por la aplicación inconsciente de paradigmas, cuya familiaridad para el historiador, disfraza una falta de aplicación esencial al pasado. No pretendo, desde luego, negar que la metodología que critico haya obtenido importantes resultados. Quiero insistir, no obstante, en las diversas maneras en las que el estudio de lo que cada uno de los escritores clásicos dice inevitablemente corre el riesgo de incurrir en varias clases de absurdos históricos, y al mismo tiempo de anatomizar diversas maneras en las que los resultados se pueden clasificar, no como historias, sino más apropiadamente como mitologías.

## II

La mitología más persistente ha sido creada por los historiadores que trabajan con la expectativa de que el escritor clásico (en la historia, por ejemplo, de la teoría moral o política) se encontrará enunciando alguna doctrina sobre los problemas que se consideran constitutivos de la materia. Es un pequeño paso peligroso para estar bajo la influencia (por inconsciente que sea) del paradigma de «encontrar» las doctrinas de un autor dado sobre los temas obligatorios. El resultado es una clase de discusión que se podría considerar como la mitología de las doctrinas.

La mitología adquiere varias formas. Primero existe el peligro de convertir algunas observaciones sueltas o casuales del teórico clásico en sus «doctrinas» sobre uno de los temas esperados. Lo que por su parte tiene el efecto de generar dos clases particulares de absurdos históricos. Una es más característica de las biografías intelectuales y de las historias sinópticas del pensamiento, en donde la atención se centra sobre los pensadores individuales (o la sucesión de ellos). La otra es más característica de las «historias de las ideas» en donde la atención se pone en el desarrollo de la misma «unidad de idea».

El peligro especial de la biografía intelectual es el del anacronismo. A un cierto escritor se le puede «descubrir» como si hubiera sostenido una cierta opinión, sobre la base de cierta semejanza casual en la terminología, sobre un argumento al que en principio

no tuvo la intención de hacer ninguna contribución. Marsilio de Padua, por ejemplo, en un punto de su *Defensor Pacis* ofrece una observación típicamente aristotélica sobre la función ejecutiva de los gobernantes a diferencia del papel legislativo del pueblo<sup>16</sup>. El comentarista moderno que se encuentre con este pasaje estará familiarizado con la doctrina, importante en la teoría y la práctica constitucional desde la revolución americana, de que una condición de la libertad política es la separación del poder ejecutivo, del legislativo. Los orígenes de la doctrina se pueden trazar a la sugerencia historiográfica (esbozada primeramente dos siglos después de la muerte de Marsilio) que mantenía que el colapso de la república romana, que dio paso al imperio, ilustra el peligro *para libertad* de los súbditos inherente a confiar cualquier autoridad individual al poder político central<sup>17</sup>. Marsilio no sabía nada de esa historiografía, ni de las lecciones que se habrían de sacar de ella. (Su propia discusión se deriva del libro IV de la *Política* de Aristóteles, que nada tiene que ver con el problema de la libertad política.) Nada de esto, no obstante, ha sido suficiente para prevenir un enérgico debate sobre la cuestión de si Marsilio tendría que haber dicho algo sobre la «doctrina» de la separación de poderes; y si así hubiera sido, si tendría que haber sido «considerado como el fundador de dicha doctrina»<sup>18</sup>. Incluso aquellos que le niegan a Marsilio la concesión de tal doctrina basan sus conclusiones en este texto<sup>19</sup>, sin señalar lo inapropiado de la suposición de que hubiera podido contribuir al debate en unos términos que no tenía a su disposición.

La misma clase de anacronismo marca la discusión que se centra sobre el *dictum* ofrecido por Sir Edward Coke sobre el caso de Bonham en el que el derecho común de Inglaterra pueda en ocasiones sobrepasar a ley positiva. El comentarista moderno (especialmente el americano) le confiere a esta observación la resonancia de la doctrina mucho más tardía de la revisión judicial. El mismo Coke no sabía nada de tal doctrina. (El contexto de su propia sugerencia es el de un político de partido que justifica ante Jaime I que la característica definitoria de la ley es la costumbre,

<sup>16</sup> Marsilio de Padua, 1951-6, vol. 2: 61-67.

<sup>17</sup> Véase Pocock, 1965; Bailyn, 1967.

<sup>18</sup> Marsilio de Padua, 1951-6, vol. 1: 232.

<sup>19</sup> Para más bibliografía, véase Marsilio de Padua, 1951-6, vol. 1: 234n. Para una impugnación puramente textual de la propuesta véase D'Entrèves, 1939: 58.

y no, como parece estar reclamando el rey, la voluntad del soberano.)<sup>20</sup> Ninguna de estas consideraciones históricas, sin embargo, han sido suficientes para prevenir la repetición de la absurda cuestión de «si Coke quería realmente defender la revisión judicial»<sup>21</sup>, o la insistencia de que Coke debió de haber tenido la intención de articular esta «nueva doctrina» y haber realizado así esta «significativa contribución a la ciencia política»<sup>22</sup>. Una vez más, aquellos expertos que han negado que a Coke se le tenga que reconocer tal aportación han basado sus conclusiones en la reinterpretación del texto de Coke, antes que admitir previamente el absurdo lógico que implica la explicación de las intenciones de Coke<sup>23</sup>.

Además de la cruda posibilidad de atribuirle a un escritor un significado que no tenía la intención de expresar, existe el peligro, más insidioso, de encontrar demasiado fácilmente las esperadas doctrinas en los textos clásicos. Consideremos, por ejemplo, las observaciones aristotélicas que Richard Hooker ofrece en el libro I de sus *Of The Laws of Ecclesiastical Polity* sobre la sociabilidad natural<sup>24</sup>. Podríamos creer que la intención de Hooker era simplemente —como ocurre con muchos abogados escolásticos de la época— la de presentar los medios con los que distinguir los orígenes divinos de la Iglesia de los orígenes más mundanos de las asociaciones civiles. El comentarista moderno, sin embargo, que ve a Hooker en lo alto de una «línea de descenso» que va «de Hooker hasta Locke y de Locke a los *Philosophes*» tiene poca dificultad en convertir las observaciones de Hooker en nada menos que en su «teoría del contrato social»<sup>25</sup>. Consideremos, de manera similar, las observaciones sobre el fideicomiso que John Locke ofrece en uno o dos pasajes de su *Two Treatises of Government*<sup>26</sup>. Podríamos también creer que Locke está apelando simplemente a una de las analogías jurídicas más familiares de los escritos políticos del período. Una vez más, sin embargo, el comentarista

<sup>20</sup> Pocock, 1987: especialmente 30-55.

<sup>21</sup> Gwyn, 1965: 50n.

<sup>22</sup> Plucknett, 1926-7: 68. Para la reivindicación de que fue «la propia intención» de Coke de articular la doctrina «que hoy en día aplican los tribunales americanos», véase también Corwin, 1928: 368 y cfr. Corwin, 1948: 42.

<sup>23</sup> Para un rechazo puramente textual véase Thorne, 1938.

<sup>24</sup> Hooker, 1989 I. 10.4: 89-91.

<sup>25</sup> Morris, 1953: 181-197.

<sup>26</sup> Locke, 1988 II. 149: 367; II. 155: 370-371.

moderno que ve a Locke al frente de una tradición del «gobierno por consentimiento» tiene poca dificultad en poner juntos los «pasajes diseminados» de la obra sobre ese problema, y hacer que Locke aparezca con la «doctrina» de la «confianza política»<sup>27</sup>. Consideremos asimismo las observaciones que James Harrington hace en *The Commonwealth of Oceana* sobre la función de los legisladores en la vida política. El historiador que esté investigando las supuestas opiniones de los republicanos ingleses de la década de los cincuenta del siglo XVII sobre la separación de poderes puede que momentáneamente quede desconcertado al hallar que Harrington («curiosamente») no diga nada sobre administradores públicos en este punto. Pero un historiador que «sepa» esperar la doctrina de este grupo tendrá escasa dificultad en insistir en que «ésta parece ser una vaga enunciación de la doctrina»<sup>28</sup>. En todos estos casos, donde un cierto escritor puede aparecer estar insinuando algo de esa «doctrina», nos vemos confrontando la misma cuestión exigida. Si el escritor tuvo la intención de articular la doctrina que se le quiere acreditar, ¿cómo es que fracasa tan señaladamente en ese empeño hasta el punto que al historiador se le deja con la reconstrucción de su supuesta intención a partir de conjeturas y pistas?

La mitología de las doctrinas se puede ilustrar de manera similar desde las «historias de las ideas» en sentido estricto. Aquí el fin (en las palabras de Arthur Lovejoy, pionero en la investigación) es trazar la morfología de alguna doctrina dada «a lo largo de todas las provincias de la historia en la que aparece»<sup>29</sup>. El punto característico de partida es establecer un tipo ideal de una doctrina dada —ya sea el de la igualdad, el progreso, la razón de estado, el contrato social, la gran cadena del ser, la separación de poderes y así sucesivamente—. El peligro de este estudio es que la doctrina que se ha de investigar de una manera tan expeditiva llega a ser una entidad al convertirse en una hipóstasis. Cuando el historiador se pone debidamente a buscar la idea que se caracteriza de esa manera, llega a ser demasiado fácil hablar como si la forma desarrollada de la doctrina haya sido siempre de alguna manera inmanente en la historia, aun cuando algunos historiadores no hubieran acer-

<sup>27</sup> Véase Gough, 1959: 47-72 (gobierno por consentimiento) y pp. 136-171 (fideicomiso político).

<sup>28</sup> Gwyn, 1965: 52.

<sup>29</sup> Lovejoy, 1960: 15.

tado «a dar con ella»<sup>30</sup>, o se hubiera «perdido de vista»<sup>31</sup> durante varias veces, o aun cuando toda una época no hubiese sabido «suscitar su percepción»<sup>32</sup>. El resultado es que la historia inmediatamente exhibe esa clase de lenguaje propio de la descripción del desarrollo de un organismo. El hecho de que las ideas presupongan agentes desaparece de inmediato tan pronto como las ideas se disponen a hacer la guerra en su propio nombre. Se nos dice, por ejemplo, que el «nacimiento» de la idea de progreso fue bastante fácil, *porque «transcendió»* los «obstáculos a su aparición» alrededor del siglo XVI<sup>33</sup>, y de esta manera «ganó terreno» en los siglos siguientes<sup>34</sup>. Sin embargo, la idea de la separación de poderes vino al mundo con mayores dificultades. Si bien estuvo a punto de «emerger» durante la guerra civil inglesa, «nunca llegó del todo a materializarse», así que se tomó otro siglo «desde la guerra civil inglesa hasta la mitad del siglo XVIII para que emergiera enteramente dividida en las tres partes y adquiriera su forma»<sup>35</sup>.

Estas objetivaciones dan lugar a dos clases de absurdos históricos, que no son prevalecientes simplemente en este tipo de historia, sino que parecen más o menos inevitables cuando se sigue esta investigación<sup>36</sup>. La tendencia a buscar por la aproximación al tipo ideal produce una forma de historia que casi enteramente se centra a señalar anteriores «anticipaciones» de posteriores doctrinas, y por consiguiente a felicitar a los escritores individuales por la extensión de su clarividencia. Marsilio de Padua es notable por su «extraordinaria anticipación» de Maquiavelo<sup>37</sup>. Maquiavelo es notable porque «pone los cimientos para Marx»<sup>38</sup>. La teoría de los signos de John Locke como una «anticipación de la metafísica de Berkeley»<sup>39</sup>. La teoría de Joseph Glanvill es notable por «el alcance con el que se anticipaba a Hume»<sup>40</sup>. El tratamiento del problema de la teodicea de Shaftesbury es notable sólo

<sup>30</sup> Bury, 1932: 7.

<sup>31</sup> Weston, 1965: 45.

<sup>32</sup> Raab, 1964: 2.

<sup>33</sup> Bury, 1932: 7.

<sup>34</sup> Sampson, 1956: 39.

<sup>35</sup> Vile, 1967: 30.

<sup>36</sup> Para una defensa interesante del enfoque de Lovejoy véase Oakley, 1948: 15-40.

<sup>37</sup> Raab, 1964: 2.

<sup>38</sup> Jones, 1947: 50.

<sup>39</sup> Armstrong, 1965: 382.

<sup>40</sup> Popkin, 1953: 300.

porque «en un cierto sentido anticipaba a Kant»<sup>41</sup>. En ocasiones incluso la pretensión de que esto sea historia se deja de lado, y los escritores del pasado se alaban o se les condenan de acuerdo al esfuerzo de haber aspirado a la condición de ser ellos mismos. Montesquieu «anticipa las ideas del pleno empleo y del estado del bienestar»: esto demuestra su «luminosa e incisiva»<sup>42</sup> mente. Maquiavelo pensó la política esencialmente como nosotros lo hacemos: ésta es su «significación perdurable». Pero sus contemporáneos no lo hicieron: lo que hace que sus concepciones políticas sean «completamente irreales»<sup>43</sup>. Shakespeare («un autor eminentemente político») era escéptico sobre «la posibilidad de una sociedad interracial y multirreligiosa»: éste es uno de los signos de su valía como «texto en la educación moral y política»<sup>44</sup>. Y así con otros muchos ejemplos.

Encontramos un absurdo entrelazado en los debates sin fin sobre si se puede decir si una «idea unitaria» dada ha «emergido realmente» en un tiempo dado, y si estaba «realmente allí» en la obra de algún escritor dado<sup>45</sup>. Consideremos una vez más las historias de la idea de la separación de poderes. ¿Existe ya la doctrina «allí» en las obras de George Buchanan? No, porque no llegó a articularla enteramente, aunque «nadie llegó más cerca» en esa época. ¿Tal vez empero esté ya «allí» en el momento en que nos acercamos a las propuestas constitucionalistas que presentaron los realistas en la guerra civil inglesa? No, porque aún «no se trata de la doctrina pura»<sup>46</sup>. O consideremos las historias de la doctrina del contrato social. ¿Estaba ya la doctrina «allí» en los panfletos escritos por los hugonotes en las guerras francesas de religión? No porque sus ideas se han «desarrollado de una manera incompleta». ¿Estaría tal vez sin embargo en las obras de sus adversarios católicos? No porque sus enunciados son aún «incompletos», aunque sean «decididamente más avanzados»<sup>47</sup>.

La primera forma, pues, de la mitología de las doctrinas se puede decir que consiste, en estas varias maneras, en tomar equivocada-

<sup>41</sup> Cassirer, 1955: 151.

<sup>42</sup> Morris, 1966: 89-90.

<sup>43</sup> Raab, 1964: 1, 11. Para una crítica véase Anglo, 1966.

<sup>44</sup> Bloom y Jaffa, 1964: 1-2, 36.

<sup>45</sup> Gwyn, 1965: 9.

<sup>46</sup> Vile, 1967: 46.

<sup>47</sup> Gough, 1957: 59.

mente algunas observaciones sueltas y casuales de uno de los teóricos clásicos por sus «doctrinas» sobre los temas que el historiador está ya preparado a encontrar. La segunda forma, a la que volveré enseguida, supone la converso de este error. Un teórico clásico que no sepa producir una doctrina reconocible sobre algunos de los temas obligatorios se le critica por no estar a la altura de la tarea apropiada.

El estudio histórico de la teoría moral y política está en la actualidad poseído por una versión demoníaca de este error. Estas disciplinas, se nos recuerda en primer lugar, tratan o deberían de tratar de «verdades canónicas» eternas o por los menos tradicionales<sup>48</sup>. De esta manera se cree que es apropiado tratar la historia de estas materias en términos de «una decidida atenuación del tono» que se dice que es característico de la reflexión moderna «sobre la vida y sus propósitos» y tomar como foco de atención de esta historia la evaluación de la responsabilidad de este colapso<sup>49</sup>. Thomas Hobbes, en ocasiones Niccolò Maquiavelo, se presenta, pues, como el culpable de la primera desobediencia del hombre<sup>50</sup>. A sus contemporáneos se les elogia o se les condena según admitan o subviertan la misma «verdad»<sup>51</sup>. Leo Strauss, el principal proponente de este enfoque, en consecuencia, «no duda en afirmar» que, cuando se toma en consideración la obra política de Maquiavelo, merece que se la denuncie por «inmoral e irreligiosa»<sup>52</sup>. Tampoco duda en asumir que semejante tono de inculparción es propio de su declarado propósito de intentar «comprender» las obras de Maquiavelo<sup>53</sup>. En este caso el paradigma determina la dirección de toda la investigación histórica. La historia sólo se podría reinterpretar si se llega a abandonar el mismo paradigma.

La principal versión, sin embargo, de esta forma de la mitología de las doctrinas consiste en proporcionarles a los teóricos

<sup>48</sup> Strauss, 1957: 12.

<sup>49</sup> Bloom y Jaffa, 1964: 1-2. Para una crítica de esta creencia en la filosofía política como articulación o recuperación de ciertas «verdades finales», véase Kaufman, 1954. Para su defensa véase Cropsey, 1962.

<sup>50</sup> Para esta opinión de Hobbes véase Strauss, 1953; para esta opinión de Maquiavelo véase Strauss, 1958.

<sup>51</sup> Véase, por ejemplo, el ataque a Anthony Ascham y la defensa del conde de Clarendon en estos términos en Colman, 1962: 69-99, 197-242.

<sup>52</sup> Strauss, 1958: 11-12.

<sup>53</sup> Strauss, 1958: 14.

clásicos las doctrinas que se acuerdan propias de la materia, pero que inexplicablemente no son capaces de discutir. A veces ésta adquiere la forma de extrapolaciones a partir de lo que dicen estas grandes figuras hasta el punto de suministrarles las creencias adecuadas. Tomás de Aquino puede que no se haya pronunciado sobre la «insensata» doctrina de la «desobediencia civil», pero podemos estar seguros «que no la habría aprobado»<sup>54</sup>. Marsilio de Padua habría aprobado ciertamente la democracia, ya que «la soberanía que defendía pertenecía al pueblo»<sup>55</sup>. Richard Hooker, por el contrario, «no habría estado contento», ya que «su propia concepción, noble, religiosa y amplia de la ley habría sido diseada por el simple fiat de la voluntad popular»<sup>56</sup>. Semejantes ejercicios pueden que parezcan meramente pintorescos, sin embargo siempre pueden tener un trasfondo más siniestro, como quizá puedan sugerir los anteriores ejemplos: un medio para proyectar los prejuicios propios sobre los nombres carismáticos bajo el disfraz de una inocua especulación histórica. La historia, entonces, se convierte de hecho en un montón de trucos que le hacemos a los muertos.

La estrategia más común, no obstante, es apropiarse de alguna doctrina que un teórico dado tendría que haber mencionado, aun cuando no lo haya hecho, y después criticarlo por su incompetencia. Tal vez la evidencia más notable del ejercicio que practica este enfoque es que nunca fue cuestionado como método de discusión de las ideas políticas, ni siquiera por el teórico político más esencialista, T. D. Weldon. La primera parte de su libro *States and Morals* establece las distintas «definiciones del estado» que todos los políticos teóricos «formulan o bien dan por supuestas». Sabemos que todas las teorías del estado se dividen en dos grandes grupos. «Algunos las definen como una clase de organismo, otras como una clase de máquina». Armados con este descubrimiento, Weldon se vuelve «a examinar las principales teorías sobre el estado que se han propuesto». Pero en este punto se encuentra con que incluso «aquellos escritores que se consideran generalmente como los principales teóricos en la materia» nos dejan bastante mal parados, porque pocos de ellos se proponen

<sup>54</sup> Craston, 1964: 34-35.

<sup>55</sup> Marsilio de Padua, 1951-6, vol. I: 312.

<sup>56</sup> Shirley, 1949: 256.

exponer sus teorías sin «inconsistencias o incluso con contradicciones». Hegel resulta ser el único teórico «completamente fiel» a uno de los dos modelos estipulados que, se nos recuerda, es el «primer propósito» de cada teórico exponer. Un escritor menos confiado se puede preguntar, en relación con este punto, si la caracterización inicial de lo que estos teóricos pensaban que estaban haciendo podría haber sido correcta. Sin embargo, el único comentario de Weldon es que parece «bastante extraño, después de más de dos mil años de pensamiento reflexivo», que casi todo el mundo siga estando tan confundido<sup>57</sup>.

La literatura exegética está llena de ejemplos semejantes de esta mitología de las doctrinas. Consideremos, por ejemplo, el lugar que ocupa en la teoría política las cuestiones sobre el voto y la toma de decisiones, y sobre el papel de la opinión pública de manera más general. Estas cuestiones han llegado a tener una importancia central en la teoría política democrática actual, aunque fueran de escaso interés para los teóricos que escribieron antes del establecimiento de las democracias representativas modernas. La advertencia histórica puede parecer a duras penas que merezca añadirse, pero no ha sido suficiente para detener a los comentaristas que critican *La República* de Platón por «omitir» la «influencia de la opinión pública»<sup>58</sup> o criticar a los *Dos Tratados* de Locke por omitir «toda referencia a la familia y a la raza» y no haber sido capaz de haber dejado «enteramente claro» su posición en relación al sufragio universal<sup>59</sup>. Resulta en verdad sorprendente, se nos asegura, que ninguno de «los grandes escritores de la política y del derecho» no hayan dedicado espacio a la discusión de la toma de decisión<sup>60</sup>. Consideremos, igualmente, la cuestión de hasta qué punto el poder político está sometido a la manipulación de los más favorecidos socialmente. Esto también representa una preocupación para los teóricos democráticos, aunque sea una cuestión de escaso interés para quienes carezcan de compromiso con el gobierno popular. Una vez más la advertencia histórica es obvia, pero de nuevo no ha sido suficiente para evitar que los comentaristas critiquen a Maquiavelo, Hobbes y

<sup>57</sup> Weldon, 1946: 26, 63-64.

<sup>58</sup> Sabine, 1951: 67.

<sup>59</sup> Aaron, 1955: 184-185.

<sup>60</sup> Friedrich, 1964: 178.

Locke por no haber ofrecido ninguno de ellos una «genuina concepción» en este debate casi enteramente moderno<sup>61</sup>.

Una forma incluso más prevaleciente de mitología consiste, en efecto, en criticar los escritores clásicos según la asunción *a priori* de que cualquiera de los escritos que hubieran tenido la intención de producir tendrían que constituir la contribución más sistemática que eran capaces de hacer a su disciplina. Primero se asume, por ejemplo, que una de las doctrinas que Richard Hooker debió de haber intentado de enunciar en *The Laws* fue una explicación de «las bases de la obligación política», por consiguiente no hay duda de que es un defecto «de las opiniones políticas de Hooker» que no dedicara atención alguna a refutar la teoría de la soberanía absoluta<sup>62</sup>. De manera similar, si se asume previamente que una de las preocupaciones básicas de Maquiavelo en *Il Principe* era la de explicar «las características de los hombres en la política», entonces no es difícil para un científico político contemporáneo demostrar que el pobre esfuerzo de Maquiavelo es «extremadamente parcial y asistemático»<sup>63</sup>. Una vez más, si se asume primeramente que los *Dos Tratados* de Locke incluyen todas las doctrinas que podría haber querido enunciar sobre «la ley natural y la sociedad política», es indudable entonces que «se pueda preguntar» por qué no fue capaz de «defender un estado mundial»<sup>64</sup>. Y de nuevo, si se asume primeramente que uno de los objetivos de Montesquieu en *De l'Esprit des lois* debe de haber sido el de enunciar una sociología del conocimiento, entonces es indudable que sea «una debilidad» que no sea capaz de explicar sus factores determinantes, y no cabe duda que «debemos de acusarle» de no haber sido capaz de aplicar su propia teoría<sup>65</sup>. Pero con tantos supuestos «fallos», como se presenta la forma conversada de esta mitología, todavía nos vemos obligados a enfrentarnos con la misma cuestión exigida: si algunos de esos escritores alguna vez tuvieron la inten-

<sup>61</sup> Véase Plamenatz, 1963, vol. 1: 43 sobre la gran omisión de Maquiavelo; Russell, 1946: 578 sobre el error de Hobbes de «no percatarse de la importancia de la lucha entre diferentes clases»; Hacker, 1961: 192, 285, notando esta «gran omisión» en el pensamiento de Maquiavelo así como en el de Locke; Lerner, 1950: xxx sobre la ausencia en Maquiavelo de «una genuina comprensión de la organización social como fundamento de la política».

<sup>62</sup> Davies, 1964: 80.

<sup>63</sup> Dahl, 1963: 113.

<sup>64</sup> Cos, 1960: xv, 89.

<sup>65</sup> Stark, 1960: 144, 153.

ción, o pudieron haberla tenido, de hacer lo que se les reprocha de haber hecho.

### III

Quiero ahora considerar un segundo tipo de mitología que se tiende a crear por el hecho de que los historiadores estén inevitablemente predispuestos a investigar las ideas del pasado. Puede que resulte que algunos de los escritores clásicos no sean del todo coherentes, o que incluso no ofrezcan una explicación sistemática de sus creencias. Supongamos, sin embargo, que el paradigma para conducir la investigación se considere que sea una vez más el de elaborar las doctrinas de cada autor clásico sobre los temas más característicos de la materia. Resultará entonces peligrosamente difícil para el historiador considerar que su tarea sea la de otorgarle a esos textos la coherencia de la que parecen carecer. Semejante peligro se ve exacerbado por la notoria dificultad de preservar el énfasis y el tono apropiados de una obra al parafrasearla, y por la consiguiente tentación de encontrar un «mensaje» que se pueda abstraer y comunicar más fácilmente<sup>66</sup>.

La escritura de la historia de la filosofía moral y política está dominada por esta mitología de la coherencia<sup>67</sup>. Si la «opinión actual especializada» no puede ver coherencia en *Las Leyes* de Richard Hooker, la conclusión a sacar es que se debe de buscar con más ahínco, porque la coherencia debe de estar seguramente presente<sup>68</sup>. Si hay duda sobre los «problemas más principales» de la filosofía política de Hobbes, se convierte en deber del exegeta descubrir la «coherencia interna de su doctrina» leyendo textos como el *Leviathan* una y otra vez hasta que —en una frase reveladora— el argumento haya «asumido alguna coherencia»<sup>69</sup>. Si no existe un sistema coherente «inmediatamente accesible» al estu-

dante de la filosofía política de Hume, el deber del exegeta es «rebuscar en una obra tras otra» hasta que el «alto grado de consistencia de todo el cuerpo» sea exhibido debidamente (de nuevo en una frase reveladora) «a cualquier precio»<sup>70</sup>. Si las ideas políticas de Herder están «apenas elaboradas sistemáticamente», y se encuentran «sueltas en sus escritos, a veces dentro de los contextos más inesperados», el deber del exegeta se convierte en intentar «presentar esas ideas de una forma coherente»<sup>71</sup>. El hecho más revelador de semejantes revelaciones sobre la tarea del especialista es que las metáforas usadas habitualmente son las del esfuerzo y la búsqueda. La ambición es siempre «llegar» a «una interpretación unificada» para «alcanzar» una «visión coherente del sistema del autor»<sup>72</sup>.

Este procedimiento le otorga a los pensamientos de los principales filósofos una coherencia y un cierto aire general de sistema cerrado, que es posible que nunca hubieran querido conseguir o hubieran aspirado a tener. Si se asume en primera instancia, por ejemplo, que la tarea de interpretar la filosofía de Rousseau debe de centrarse en el descubrimiento de su «pensamiento más fundamental», dejará inmediatamente de parecer un asunto de importancia que hiciera grandes contribuciones durante varias décadas a diversos campos de investigación<sup>73</sup>. Si se asume en primer lugar que cualquier característica del pensamiento de Hobbes fue diseñada como una contribución a un sistema cristiano de grandes proporciones, dejará de parecer peculiar sugerir que podemos considerar su autobiografía para elucidar un punto tan importante como el de las relaciones entre la ética y la vida política<sup>74</sup>. Si se asume en primer lugar en el caso de Edmund Burke que «una coherente filosofía moral» subyace detrás de todo lo que escribió, entonces dejará de parecer problemático tratar «el corpus de sus escritos publicados como un “único cuerpo de pensamiento”»<sup>75</sup>. Una idea de la extensión que pueden tener esos procedimientos se puede encontrar en un influyente estudio del pensamiento político y social de Marx en el que se cree que es necesario justificar la exclusión

<sup>66</sup> Para una discusión reciente de los problemas relacionados véase Lemon, 1995: 225-237.

<sup>67</sup> Una observación similar sobre el problema de acomodar diferentes «niveles de abstracción» lo ha planteado Pocock, 1962. Para una crítica del planteamiento de Pocock y de mis opiniones sobre los mitos de la coherencia véase Bevir, 1997.

<sup>68</sup> McGrade, 1963: 163.

<sup>69</sup> Warrender, 1957: vii.

<sup>70</sup> Stewart, 1963: v-vi.

<sup>71</sup> Barnard, 1965: xix, 139.

<sup>72</sup> Watkins, 1965: 10.

<sup>73</sup> Cassirer, 1954: 46, 62.

<sup>74</sup> Hood, 1964: 28.

<sup>75</sup> Parkin, 1956: 2, 4.

de las contribuciones de Engels, para indicar que Marx y Engels eran «dos seres humanos distintos»<sup>76</sup>.

Ocurre a veces, desde luego, que los objetivos y éxitos de un cierto escritor son tan diversos que desafían incluso los esfuerzos de tales exegetas de extraer un sistema coherente de sus pensamientos. Frecuentemente, sin embargo, esto genera simplemente una forma converso de absurdo histórico: semejante ausencia de sistema se convierte en un motivo de reproche. Se cree, por ejemplo, que es un asunto, tanto de cierta urgencia ideológica como de conveniencia exegetica, que las diversas declaraciones de Marx deberían de ser accesibles a alguna ordenación sistemática. A pesar del esfuerzo de sus críticos, sin embargo, resulta difícil encontrar semejante sistema. Podemos atribuir este hecho a la preocupación de Marx en distintas ocasiones por una gran variedad de diferentes problemas sociales y económicos. Pero se ha convertido en una crítica habitual que nunca se pusiera a elaborar lo que se supone que es «su» teoría básica cualquier cosa que no sea de una «manera fragmentaria»<sup>77</sup>. Semejante crítica se presenta incluso de una manera más inmediata cuando los escritores se clasifican en primer lugar de acuerdo con el modelo al que se supone que aspiran. Si se asume primeramente que todos los pensadores conservadores deben de tener alguna concepción «orgánica» del estado, es indudable en ese caso que Lord Bolingbroke «tendría que haber tenido» tal concepción, y no cabe duda que es extraño que no organizara sus pensamientos de esta manera<sup>78</sup>. Si primeramente se asume que cualquier filósofo que escriba sobre la teoría de la justicia se espera que «contribuya» a las tres concepciones «básicas» sobre la materia, entonces no hay duda que el hecho que ni Platón ni Hegel lo hicieran se puede utilizar para demostrar que «parecen resistirse a tomar una posición» sobre el problema<sup>79</sup>. En todos estos casos, la coherencia, o su ausencia, que se descubre inmediatamente deja de ser una explicación histórica de los pensamientos que alguien alguna vez tuvo.

<sup>76</sup> Avineri, 1968: 3.

<sup>77</sup> Sabine, 1951: 642.

<sup>78</sup> Hearnshaw, 1928: 243.

<sup>79</sup> Adler, 1967: xi; Bird, 1967: 22; Adler, 1967: ix-xi declara la promesa (en su Prólogo a Bird, 1967) que el *Institute for Philosophical Research* continuará la «transformación del «caos» de diferentes opiniones sobre otras materias «en un conjunto ordenado de puntos claramente definidos». Los elementos que se habrían de ordenar propiamente incluyen el progreso, la felicidad y el amor.

La objeción es obvia, pero no ha demostrado en la práctica ser suficiente para anticipar el desarrollo de la mitología de la coherencia en dos direcciones que únicamente se pueden considerar metafísicas en su sentido más peyorativo. Primera, existe la asunción, que puede que resulte apropiada en el interés de extraer un mensaje de máxima coherencia, de descartar las declaraciones de intención que los autores mismos hacen sobre lo que están haciendo, o incluso la de rechazar obras enteras que parecen afectar a la coherencia de sus sistemas de pensamiento. La literatura exegetica sobre Hobbes y Locke se puede usar para ilustrar ambas tendencias. No se sabe si, en sus primeros escritos de teoría política, Locke estaba interesado en proponer y defender una posición marcadamente conservadora o incluso autoritaria<sup>80</sup>. Sin embargo es aun aparentemente posible a la luz de este conocimiento tratar la política de Locke como un cuerpo de concepciones que simplemente se la podría denominar como la obra de un teórico político «liberal», sin más consideración del hecho de que éstas fueron las opiniones que Locke sostuvo a los cincuenta años, y que él mismo habría repudiado cuando tenía treinta<sup>81</sup>. Locke a los treinta no es evidentemente todavía «Locke» —un grado de patriarcalismo al que incluso Sir Robert Filmer no aspiró—.

En cuanto a Hobbes, se sabe por sus declaraciones explícitas el carácter que quiso que tuviera su teoría política. Su *Leviathan*, tal y como nos informa en la Revisión y en la Conclusión, fue escrito «sin otro fin» que el de demostrar que el «Derecho Civil de los Soberanos, y el Deber y la Libertad de los súbditos» se puede fundar «sobre las sabidas Inclinaciones naturales de la Humanidad», y que una teoría así fundada se debe de centrar en «la Relación mutua entre Protección y Obediencia»<sup>82</sup>. A pesar de ello parece aún posible insistir en que esta «parte científica» del pensamiento de Hobbes no es nada más que un aspecto muy ineptamente desligado de un «todo religioso» transcendente. Además, el hecho de que el mismo Hobbes pareciera no ser consciente de este orden superior de coherencia no provoca ninguna retracción, sino reafirmación. Hobbes simplemente «no deja claro» que su discusión de la naturaleza humana «de hecho» subvierte el pro-

<sup>80</sup> Abrams, 1967, 7-10, 63-83.

<sup>81</sup> Seliger, 1968: 209-210.

<sup>82</sup> Hobbes, 1996: 489, 491.

pósito religioso. «Hubiera sido más claro» si Hobbes hubiera «escrito en términos de las obligaciones morales y políticas» y le hubiera dado la «unidad real» y el carácter básicamente religioso de todo su «sistema»<sup>83</sup>.

Retomo ahora la otra tendencia metafísica que da lugar la mitología de la coherencia. Puesto que se puede esperar que los textos clásicos exhiban una «coherencia interna» que es deber del intérprete revelar, cualquier supuesta barrera a esta revelación, constituida por aparentes contradicciones, no pueden ser barreras reales porque no pueden haber verdaderas contradicciones. La asunción, en otras palabras, es que la pregunta correcta que hay que hacer en caso de tal duda no es si el autor en cuestión era inconsistente, sino «¿cómo se pueden explicar sus contradicciones (o sus aparentes contradicciones)?»<sup>84</sup>. La explicación dictada por el principio de la navaja de Ockham (que una contradicción aparente puede que sea una contradicción) se deja explícitamente afuera. Tales incompatibilidades, se nos dice, no se deberían de abandonar a una situación sin resolver, sino que se debería de facilitar «un comprensión completa de toda la teoría»<sup>85</sup> —en la que las contradicciones, evidentemente, forman sólo una parte no sustantiva—. La idea misma de que las «contradicciones y divergencias» de un determinado escritor se pueden «suponer que prueban que su pensamiento había cambiado» ha sido rechazada por una influyente autoridad como un engaño más de la erudición del siglo XIX<sup>86</sup>.

Pensar en estos términos es dirigir al historiador de las ideas por el camino escolástico de la «solución de antinomias». Se nos dice, por ejemplo, que nuestro objetivo al estudiar la política de Maquiavelo no es necesario que se restrinja a algo tan sencillo como un intento de trazar el desarrollo que tuvo lugar en su pensamiento entre la terminación de *Il Principe* en 1531 y la de los *Discorsi* en 1519. La tarea apropiada que se considera en su lugar es la de construir para Maquiavelo un esquema de creencias suficientemente genérico para que las doctrinas de *Il Principe* sean capaces de ser *aufgehoben* en los *Discorsi* en donde se han resuel-

<sup>83</sup> Hood, 1964: 64, 116-117, 136-137.

<sup>84</sup> Harrison, 1955.

<sup>85</sup> Macpherson, 1962: viii.

<sup>86</sup> Strauss, 1952: 30-31.

to todas las contradicciones aparentes<sup>87</sup>. La historiografía del pensamiento social y político de Marx revela una tendencia similar. A Marx no se le permite haber desarrollado y cambiado su pensamiento desde los tintes humanistas de los *Manuscritos de Economía y Filosofía* hasta el sistema aparentemente mecanicista esbozado veinte años después en el primer volumen de *Das Kapital*. Otras veces se nos asegura, en cambio, que la tarea apropiada debe ser la de construir «un análisis estructural de todo el pensamiento de Marx», para que las diferentes divergencias se puedan entender como partes de «un cuerpo»<sup>88</sup>. Otras veces se nos informa, por el contrario, que la existencia de un material anterior demuestra que Marx estaba siempre «obsesionado con la visión moral de la realidad», y que éste se puede emplear para desacreditar sus posteriores pretensiones científicas, ya que «no aparece como el científico de la sociedad que pretende ser, sino como un moralista o un tipo de pensador religioso»<sup>89</sup>.

Esta creencia en la necesidad de resolver las antinomias ha obtenido incluso una defensa explícita. Ésta ha venido de la pluma de Leo Strauss, quien mantiene que la pista para entender todas las aparentes «equivocaciones» cometidas por los «maestros en el arte de escribir» se encuentra al reflexionar sobre la amenaza de persecución y de sus probables efectos en la publicación de sus pensamientos<sup>90</sup>. En el transcurso de cualquier «era de persecución» se hace necesario ocultar las creencias menos ortodoxas de uno «entre las líneas» de la obra publicada. («La expresión», se llega a saber con alivio, «es claramente metafórica».) Se sigue que, si «un escritor hábil» en tal situación parece contradecirse al proponer sus opiniones ostensible, entonces «podemos razonablemente esperar que las aparentes contradicciones han sido concebidas deliberadamente» como indicaciones para sus «fiables e inteligentes» lecto-

<sup>87</sup> Para un examen de este enfoque véase Cochane, 1961. La asunción aparece en la obra de Federico Chabod así como (y especialmente) en la de Friedrich Meinecke. Para un comentario crítico de tales asunciones véase Baron, 1961.

<sup>88</sup> Avineri, 1963: 2.

<sup>89</sup> Tucker, 1961: 7, 11, 21. Lo que permite la provechosa conclusión de que la «relevancia» que normalmente se da por sentada en los textos clásicos se queda corta para el caso de Marx, porque su obsesión religiosa significa que «tenía poco que decirnos» sobre el capitalismo (p. 233) y «no sólo no hizo ninguna contribución positiva, sino que prestó un gran prejuicio» sobre lo que tenía que decir sobre la libertad (p. 243).

<sup>90</sup> Strauss, 1952: 24-25, 30, 32.

res de que en realidad se está oponiendo a las opiniones ortodoxas que puede parecer que mantiene.

La dificultad con esta defensa es que depende de dos asunciones *a priori* que, aunque poco plausibles, no sólo se dejan simplemente sin justificar, sino que se tratan como si fueran «hechos». Primera, la investigación alcanza sus objetivos a partir de la asunción de que ser original es ser subversivo. Porque es éste el medio por el que sabemos en qué textos hay que buscar las doctrinas entre líneas. Segunda, cualquier interpretación basada en la lectura entre líneas está virtualmente protegida de la crítica por el «hecho» posterior de que «los hombres inconscientes son lectores poco atentos». Se sigue que no «ver» el mensaje entre líneas es ser inconsciente, mientras que verlo significa ser fiable e inteligente. Pero supongamos que preguntásemos por algunos criterios para verificar si nos encontramos o no con una de «las eras de persecución» relevantes y si en consecuencia deberíamos o no estar leyendo entre líneas. Se nos responde con dos argumentos obviamente circulares. ¿Cómo reconocemos las eras de persecución? Son aquellas en las que los escritores heterodoxos se ven obligados a cultivar esta «peculiar técnica de escritura». ¿Deberíamos de asumir que la técnica se halla invariablemente en juego? No deberíamos de asumir su presencia «cuando sería menos exacto no hacerlo». A pesar de esta defensa explícita, no obstante, se hace difícil comprender de qué manera la insistencia de que debemos buscar la «coherencia interna» de los pensamientos de un determinado escritor puede dar lugar a algo más que no sean explicaciones mitológicas de lo que realmente pensaron.

#### IV

Las dos mitologías que he estado discutiendo surgen del hecho de que los historiadores de las ideas estarán *predispuestos*, al examinar cualquier escritor, por algún prejuicio sobre las características definitorias de la disciplina a la que se supone que el escritor hace su contribución. Bien podría parecer, sin embargo, que incluso en el caso en que proliferen tales mitologías en este nivel de abstracción, apenas si se presentan —o será mucho más fácil detectarlas y rechazarlas— cuando el historiador se mueva simplemente en el nivel de la descripción de la economía interna y el argumento de alguna obra individual. Es común insistir en que no

puede haber nada problemático sobre la tarea de anatomizar los contenidos y los argumentos de los textos clásicos. Por consiguiente se hace más necesario insistir que incluso en este nivel aún nos enfrentamos con más dilemas generados por los paradigmas *a priori*, y en consecuencia aún enfrentados con un conjunto adicional de medios en los que la exégesis histórica puede precipitarse en una mitología.

Cuando se considera qué significación se puede decir que un texto particular tenga para nosotros, resulta bastante fácil en primer lugar describir la obra y su supuesta relevancia de tal manera que se deje sitio para el análisis de lo que el autor pudo haber querido decir o significar. El resultado característico de esta confusión es un tipo de discusión que se podría titular *la mitología de la prolepsis*, la clase de mitología que nos disponemos a generar cuando estamos más interesados en la significación retrospectiva de un episodio que en el significado que tuvo para el agente en esa época. Por ejemplo, se ha sugerido a menudo que con la ascensión de Petrarca al monte Ventoux, amaneció la era del Renacimiento. Ahora bien, se podría decir, de una manera más o menos romántica, que esto nos proporciona una verdadera explicación del sentido de la acción de Petrarca y del interés que tenga para nosotros. Pero ninguna explicación que caiga bajo esta descripción podría ser una explicación verdadera de la acción que quiso hacer Petrarca, y, por consiguiente, del significado de su acto<sup>91</sup>. La característica, en suma, de la mitología de la prolepsis es la refundición de la asimetría entre la significación que un observador puede reclamar justificadamente que encuentra en un episodio histórico determinado y el significado mismo de ese episodio.

Una de las prolepsis que se han expuesto constantemente, pero que constantemente se ha visto contestada, ha sido el intento de estigmatizar las concepciones políticas de Platón en *La República* como las propias de un «partido político totalitario»<sup>92</sup>. Otra ha sido la de intentar insistir en que las ideas políticas de Rousseau no sólo «proporcionaban la justificación filosófica para el estado nacional totalitario y democrático»<sup>93</sup>, sino que la fuerza de esta «dispo-

<sup>91</sup> Para estas consideraciones, y otros ejemplos de una clase similar, véase la discusión en Danto, 1965: 149-181.

<sup>92</sup> Popper, 1962, vol. I: 169.

<sup>93</sup> Bronowski y Mazlish, 1960: 303.

sición» era de tal naturaleza que a Rousseau se le «tendría que reconocer una *responsabilidad* especial ante la aparición del totalitarismo»<sup>94</sup>. En ambos casos una explicación que puede ser correcta de la significación histórica de una obra se ve fundida con la explicación de lo que el autor estaba haciendo, que en principio no puede ser verdadera.

Tales versiones crudas de la mitología se pueden poner (y han sido) puestas al descubierto. Pero no ha sido suficiente para prevenir que se incurra en el mismo tipo de prolepsis, de una manera menos apreciable, en las discusiones de otros teóricos políticos manifiestamente influyentes. A manera de ejemplo, consideremos los casos de Maquiavelo y Locke. Maquiavelo, se nos dice a menudo, «fue el fundador de la orientación política moderna»<sup>95</sup>. Con Maquiavelo «nos encontramos en las puertas del mundo moderno»<sup>96</sup>. Esto bien podría ofrecer una explicación correcta de la significación histórica de Maquiavelo (aunque parece presuponer una visión un tanto ingenua de la causalidad histórica). Pero tal reivindicación es utilizada con frecuencia para preceder a la discusión de los elementos modernos característicos del pensamiento de Maquiavelo, e incluso se ha propuesto como explicación de «la intención de la enseñanza política de Maquiavelo»<sup>97</sup>. El peligro aquí no está sólo en «ver» de manera inmediata los elementos «modernos» que el comentarista ha sido programado para encontrar. También existe el peligro que tal interpretación forme colación con lo que pudiera ser en principio una explicación plausible de lo que los escritos políticos de Maquiavelo tenían la intención de alcanzar.

Un problema similar ha plagado la discusión de la filosofía política de Locke. Se nos dice a menudo (sin duda correctamente) que Locke fue uno de los fundadores de la escuela moderna empírica y liberal del pensamiento político. Pero resulta demasiado frecuente que esta caracterización se escatime en la reivindicación de que el mismo Locke era después un teórico político «liberal»<sup>98</sup>. El efec-

<sup>94</sup> Chapman, 1956: vii. Las cursivas son mías. Para los juicios que allí se discuten, véase, por ejemplo, Cobban, 1941: 67 y especialmente Talmon, 1952 donde se reclama (p. 43) que Rousseau «dio origen a la democracia totalitaria».

<sup>95</sup> Winiarski, 1963: 247.

<sup>96</sup> Cassirer, 1946: 140.

<sup>97</sup> Winiarski, 1963: 273. Las cursivas son mías.

<sup>98</sup> Como se asume en Gough, 1950; Gough, 1957; Plamenatz, 1963 y Seliger, 1968.

to ha sido el de convertir una reivindicación sobre la significación de Locke, que puede ser cierta, en otra sobre el contenido de su obra que podría no serlo. Porque Locke difícilmente habría tenido la intención de hacer una contribución a una escuela de filosofía política cuyo logro, según sugiere esta misma interpretación, fue precisamente haberla hecho posible<sup>99</sup>. El indicio más seguro, en suma, de que nos encontramos ante la presencia de la mitología de la prolepsis es que la discusión estará expuesta a la más cruda forma de crítica que se pueda nombrar contra las formas teleológicas de explicación: el episodio ha de aguardar al futuro para comprender su significado.

Aun cuando se le den a estas precauciones el peso que se merecen, el, aparentemente simple, intento de describir los contenidos de un determinado texto clásico puede todavía dar lugar a comparables dificultades. Porque aún existe la posibilidad de que el observador pueda equivocarse al describir, debido a un proceso de escorzo histórico, el significado que expresa el texto. Este peligro se deja sentir en cualquier intento de comprender una cultura ajena o un esquema conceptual poco familiar. Si ha de haber alguna expectativa en que el observador comunique con éxito semejante comprensión dentro de su propia cultura, es obviamente peligroso, pero igualmente insoslayable, que tengan que aplicar sus propios criterios familiares de clasificación y discriminación. El peligro que comporta es que el observador pueda «ver» algo aparentemente familiar en el transcurso del estudio de un argumento que no le resulte familiar y pueda, en consecuencia, ofrecer una descripción manifiestamente equivocada.

La escritura de la historia de las ideas se distingue por dos formas particulares de semejante provincialismo. Primera, existe el peligro de que el historiador pueda que no sepa servirse de la ventaja de su punto de vista al describir la aparente *referencia* de algún enunciado en el texto clásico. Puede ocurrir que el argumento de una obra le recuerde al historiador otro similar de otra, o de alguna anterior, o puede parecer que lo contradiga. En ambos casos el historiador puede llegar equivocadamente a suponer que fue la intención del autor posterior referirse al anterior, y que llegue a hablar erróneamente de la «influencia» de la obra anterior.

<sup>99</sup> Para un análisis de esta confusión y su posible solución véase Dunn, 1969: 29-31, 204-206. Véase, también, Tully, 1993: especialmente 2, 3, 73-79.

Lo cual no significa sugerir que el concepto de influencia carezca de fuerza explicativa. El peligro se encuentra, sin embargo, en que es fácil utilizar el concepto de una manera aparentemente explicativa sin considerar si las condiciones suficientes o al menos necesarias para su aplicación han sido satisfechas. El resultado frecuente es una narración que se lee como los primeros capítulos del Primer Libro de las Crónicas, aunque carezca de la justificación genética. Consideremos, por ejemplo, la supuesta genealogía de las opiniones políticas de Edmund Burke. Su objetivo en *Thoughts on the Causes of the Present Discontents* era «contrarrestar la influencia de Bolingbroke»<sup>100</sup>. Se dice que el mismo Bolingbroke escribió bajo la influencia de Locke<sup>101</sup>. Locke por su parte se dice que fue influenciado por Hobbes, a quien debió de haber tenido «realmente» en mente en los *Dos Tratados*<sup>102</sup>, o cuando menos tuvo la intención de limitar la influencia de Hobbes<sup>103</sup>. Y Hobbes por su parte se dice que fue influenciado por Maquiavelo<sup>104</sup>, que aparentemente influenció a casi todo el mundo<sup>105</sup>.

La mayoría de estas explicaciones son puramente metodológicas, como se puede inmediatamente apreciar, si consideramos qué condiciones necesarias tendrían que darse para facilitar la explicación de la aparición en un determinado escritor *B* de alguna doctrina cuando se invoca la «influencia» de un escritor *A* anterior<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> Véase Mansfield, 1965: 86 y cfr. también 41, 66, 80. Para la correspondiente reivindicación de que Bolingbroke «se anticipa» a Burke, véase Hart, 1965: 95, 149 *et passim*.

<sup>101</sup> Mansfield, 1965: 49 *et passim*. Los manuales sobre el pensamiento del siglo xviii encuentran «la tradición de Locke» indispensable por lo menos como un vehículo para explicar algunas de las características relevantes del periodo. Véase, por ejemplo, Laski, 1961: 47-53, 131.

<sup>102</sup> Para esta asunción véase Strauss, 1953 y Cox, 1960.

<sup>103</sup> Ésta es la teoría generalmente más extendida. Incluso Wolin, 1961: 26 insiste en que «un lector atento no puede dejar de ver» que Locke se estaba dirigiendo a criticar a Hobbes. Esta asunción se presenta en la mayor parte de los manuales sobre el pensamiento político de principios de la era moderna. Véase, por ejemplo, Martin, 1962: 120.

<sup>104</sup> Véase, por ejemplo, Strauss, 1957: 48 para la defender la asunción de que Hobbes «aceptaba» la «crítica de la filosofía política tradicional».

<sup>105</sup> Véase Raab, 1964; y cfr. Cherel, 1935 y Prezzolini, 1968.

<sup>106</sup> Para un análisis más completo de los problemas relativos a las «influencias» véase Skinner, 1966. Para los que reclaman que mi argumento en este punto es innecesariamente escéptico, incluso inválido, véase Oakley, 1999: 138-187. Sin embargo no niego que el concepto se puede utilizar de una manera provechosa (yo mismo lo uso en ocasiones). Sólo afirmo que debemos de tener alguna fe en que nuestras invocaciones del concepto hacen alguna cosa para verificar el test que he propuesto.

Semejante conjunto de condiciones debería de incluir al menos las siguientes: i) que se sepa que *B* haya estudiado las obras de *A*; ii) que *B* no hubiese podido encontrar las doctrinas relevantes en ningún otro escritor a excepción de *A*; y iii) que *B* no hubiera llegado a las doctrinas relevantes de forma independiente. Consideremos mi ejemplo anterior en términos de este modelo. Se puede discutir si la supuesta influencia de Maquiavelo sobre Hobbes, y la de Hobbes sobre Locke deja de satisfacer el test i). Ciertamente Hobbes nunca discute explícitamente a Maquiavelo, como tampoco lo hace Locke con Hobbes. Se puede demostrar que la supuesta influencia de Hobbes sobre Locke, y la de Bolingbroke sobre Burke tampoco satisfacen el test ii). Burke bien podría haber encontrado igualmente las doctrinas de Bolingbroke, por el que se dice que fue influenciado, en la gran variedad de panfletos políticos de comienzos del siglo xviii que eran hostiles al gobierno de Walpole<sup>107</sup>. Locke podría igualmente haber encontrado las doctrinas que se dicen que son características de Hobbes en los ejemplos de los escritos políticos *de facto* de la década de los años cincuenta del siglo xvii —que Locke cuando menos parece haber leído, aun cuando no esté muy claro hasta qué punto leyó la obra de Hobbes<sup>108</sup>. Finalmente, es evidente que ninguno de los ejemplos citados satisfacen el test iii). [Hasta se podría decir que no está muy claro de qué manera se podría satisfacer el test iii).]

La otra forma prevaleciente de provincialismo surge del hecho de que los comentaristas inconscientemente no sepan sacar partido a la ventaja de su posición, cuando se trata de describir el *sentido* de una obra dada. Existe siempre el peligro de que el historiador pueda conceptualizar un argumento de manera que sus elementos ajenos se diluyan en una familiaridad engañosa. Dos ejemplos obvios deben ser suficientes para ilustrar el problema. Consideremos en primer lugar el caso de un historiador que decide (quizá acertadamente) que la característica fundamental del pensamiento político radical de la Revolución Inglesa de mediados del siglo xvii fue la preocupación por la extensión del dere-

<sup>107</sup> Para un número más amplio y un resumen general véase Foord, 1964: especialmente 57-109, 113-159.

<sup>108</sup> Para los teóricos *de facto* de comienzos de la década de los cincuenta en el siglo xvii y su relación con Hobbes véase el vol. 3 de *Visions of Politics*, caps. 9 y 10. Sobre la lectura de Locke véase Laslett, 1965.

cho al voto. Tal historiador puede que llegue a conceptualizar esta demanda característica de los *Levellers* en términos de un argumento a favor de la democracia. El peligro se presenta cuando el concepto de la «filosofía de la democracia liberal»<sup>109</sup> es utilizado como paradigma de la descripción y comprensión del movimiento de los *Levellers*. El paradigma hace que resulte innecesariamente difícil explicar algunos de los aspectos más característicos de la ideología de los *Levellers*. Si nos programamos, por ejemplo, para pensar en términos del «republicanismo secular» del liderazgo de los *Levellers*, entonces no es sorprendente que sus vicisitudes con la monarquía y sus apelaciones a la emoción religiosa empiecen a parecer asombrosas<sup>110</sup>. El paradigma de la «democracia» también conducirá a la investigación histórica por direcciones poco apropiadas. Algún concepto anacrónico como «el estado del bienestar» se ha de encontrar en el pensamiento de los *Levellers*, así como la creencia en el sufragio universal que nunca llegaron a sostener<sup>111</sup>.

Consideremos, en una vena similar, al historiador que decide (de nuevo con bastante acierto<sup>112</sup>) que el argumento en los dos *Tra- tados* de Locke sobre el derecho a resistir al gobierno tiránico esté relacionado con su argumento sobre el papel del consentimiento en una comunidad política legítima. Semejante historiador se puede guiar por el uso de la noción de «gobierno por consentimiento» como si fuera un paradigma con el que describir el argumento de Locke. El mismo peligro se presenta. Cuando hablamos de gobierno por consentimiento, generalmente tenemos en mente una teoría sobre las condiciones que se deben de cumplir si las ordenaciones jurídicas de una asociación civil se han de considerar legítimas. Resulta así natural volverse con esta conceptualización a los textos de Locke y encontrar la debida teoría, aunque se halle expuesta de una manera torpe. Sin embargo, cuando Locke habla del gobierno por consentimiento no parece que se trate del que Locke tenía en su mente. El interés de Locke por el concepto de consentimiento se plantea en conexión con la explicación que da

<sup>109</sup> Véase Brailsford, 1961: 118 y cfr. Wootton, 1986: 38-58 sobre la «aparición» de la democracia en el siglo XVII en Inglaterra.

<sup>110</sup> Brailsford, 1961: 118, 457.

<sup>111</sup> Brailsford, 1961: 233; cfr. Woodhouse, 1938: 83.

<sup>112</sup> Como, por ejemplo, en Gough, 1950: 47-72.

sobre los orígenes de las sociedades políticas legítimas<sup>113</sup>. Esto difícilmente lo podríamos considerar como un argumento para justificar el consentimiento. Pero éste parece haber sido el argumento de Locke, y la única consecuencia de no empezar desde este punto será una descripción incorrecta de su teoría, y acusarle así de haber estropeado una explicación, que, en realidad, no estaba intentando dar.

La dificultad de la que me he ocupado hasta ahora consiste, pues, en que si bien es ineludible, no es menos peligroso para el historiador de las ideas enfocar sus materiales con paradigmas preconcebidos. Resulta, pues, evidente que del lugar de donde surgen tales dificultades es donde el historiador en efecto empieza a ignorar ciertas consideraciones generales que se aplican a la tarea de formular y entender los enunciados. Una observación sobre estos problemas me permitirá resumir las lecciones metodológicas sobre las que me he esforzado en insistir.

Una de estas consideraciones es que no se puede decir que ningún agente haya querido decir o conseguir algo sobre lo que nunca haya querido aceptar como una descripción correcta de lo que haya querido decir o lograr. Esta autoridad especial del agente sobre sus intenciones no excluye la posibilidad de que un observador se encuentre en posición de ofrecer una explicación más completa o más convincente de las acciones del agente de la que él mismo es capaz de ofrecer (en el psicoanálisis se puede hallar esta posibilidad). Pero no excluye que una interpretación aceptable de la conducta del agente pueda incluso prevalecer sobre la demostración de que dependía del uso de los criterios de descripción y de clasificación que no tenía el agente a su disposición. Porque si una emisión o cualquier otra acción la llevara a cabo un agente según su voluntad, y tuviera sentido para el agente, cualquier explicación plausible de lo que el agente quería decir debe necesariamente de caer bajo, y hacer uso de, la amplitud de descripciones que el agente podría en principio haber aplicado para describir y clasificar lo que estaba diciendo o haciendo. De otra manera, la explicación resultante, por necesaria que pueda parecer, no será una explicación de la emisión o de la acción del agente<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> Para esta reivindicación véase Dunn, 1980: 29-52.

<sup>114</sup> Hampshire, 1959: especialmente 135-136, 153-155, 213-216. Algunos problemas análogos se desarrollan en Taylor, 1964: especialmente 54-71.

Resultará evidente que es precisamente esta consideración la que tan fácilmente se olvida cada vez que los historiadores de las ideas le reprochan a los teóricos clásicos no haber enunciado sus doctrinas de una manera coherente, o haber elaborado sus doctrinas sobre algunos de los supuestos problemas perennes. Porque no puede constituir una apreciación correcta de ninguna acción del agente decir que no fuera capaz de hacer algo a menos que en primer lugar esté claro que pudiera haber tenido, y en realidad tuvo, la intención de llevar a cabo esa acción particular. Aplicar este test es reconocer que muchas de las cuestiones que he considerado (como la de si Marsilio enunció la doctrina de la separación de poderes y otras más) son, estrictamente hablando, vacuas ante la ausencia de referencia. No hay manera de formular tales cuestiones en términos que podrían en principio tener sentido para los agentes implicados. El mismo test hace que sea patente que las reivindicaciones sobre las «anticipaciones» que he estado examinando —reivindicaciones del tipo como el que «podamos considerar la teoría de los signos de Locke como una anticipación de la teoría de Berkeley»— son por lo mismo erróneas<sup>115</sup>. Carece de sentido considerar de esta manera la teoría de Locke si nuestra intención es decir algo sobre la teoría de Locke. (Difícilmente habría tenido Locke la intención de anticipar la metafísica de Berkeley.) Podemos elaborar tales teorías si nos gusta, pero escribir la historia (aunque sea una actitud de moda entre los filósofos) no puede consistir simplemente en narraciones: una característica posterior de las narraciones históricas es que se supone que hay que seguirle la pista a la verdad<sup>116</sup>.

Una consideración final digna de resaltar está vinculada con la actividad misma de pensar. Es necesario contar con el hecho de que pensar es una actividad hecha con esfuerzo, y no una simple manipulación del calidoscopio de imágenes mentales<sup>117</sup>. El intento de pensar nuestros problemas, como materia propia de introspección común y de observación, no parece que adopte la forma, o que sea reducible, a un patrón o incluso a una actividad intencional uniforme. Más bien nos vemos envueltos a menudo en una lucha intolérable con las palabras y los significados, bordeamos los límites

de nuestra inteligencia y nos confundimos, y con frecuencia hallamos que nuestros intentos por sintetizar nuestras opiniones revelan tantos desórdenes conceptuales al menos como doctrinas coherentes. Pero es precisamente esta consideración la que se olvida cada vez que un intérprete insiste en reunir los pensamientos lamentablemente «sueltos» de un escritor clásico para presentarlos de manera sistemática, o en descubrir algún grado de coherencia en el que los esfuerzos y confusiones que ordinariamente caracterizan la actividad de pensar se hagan desaparecer, y sea extinguida toda pasión.

## V

A estas alturas puede que parezca que existe una obvia objeción a la línea de argumento que he estado proponiendo. He estado anatomizando los peligros que surgen si uno examina los textos clásicos de la historia de las ideas como si fueran objetos auto-suficientes de investigación, concentrándose en lo que cada escritor *dice* sobre las doctrinas canónicas y pretendiendo en consecuencia recuperar el significado y la significación de sus obras. Se podría responder, no obstante, que con una atención necesaria y alguna investigación, tales peligros se pueden evitar seguramente. Pero si se pueden evitar, ¿en qué se convierte mi reivindicación inicial de que hay algo inherentemente erróneo en este enfoque?

A manera de respuesta, me gustaría avanzar una tesis complementaria, pero más fuerte, a la que hasta ahora he defendido. El enfoque que he estado discutiendo, argumentaré, no puede en principio capacitarnos para llegar a una adecuada comprensión de los textos que estudiamos en la historia del pensamiento. La razón fundamental es que, si queremos entender cualquiera de los textos, debemos de ser capaces de ofrecer una explicación no sólo del significado de lo que se dice, sino también de lo que el escritor en cuestión pudo haber querido decir al decir lo que dijo. Un estudio que se centre exclusivamente en lo que el escritor *dijo* sobre alguna doctrina dada no sólo será inadecuado, sino que en algunos casos puede ser positivamente erróneo, si se le considera una guía para entender lo que el escritor en cuestión intentó o quiso decir.

Consideremos en primer lugar la obvia observación de que los significados de los términos que usamos para expresar nuestros

<sup>115</sup> Armstrong, 1965: 382.

<sup>116</sup> Para la elaboración véase Mandelbaum, 1967.

<sup>117</sup> Dunn, 1980: 13-28 incluye una enunciación más amplia de este punto.

conceptos cambian a lo largo del tiempo, de manera que la explicación de lo que un escritor dice sobre un concepto dado puede producir una guía potencialmente errónea a la hora de comprender el significado de los textos. Tomemos como ejemplo la recepción de la doctrina del inmaterialismo del obispo Berkeley en las manos de sus críticos contemporáneos. Tanto Andrew Baxter como Thomas Reid inciden sobre el «egoísmo» del punto de vista de Berkeley, y fue bajo este encabezamiento como se discutió la obra en la *Encyclopedie*<sup>118</sup>. Así pues tiene ciertas consecuencias saber que, si los contemporáneos de Berkeley hubieran intentado acusarle de lo que tendríamos que considerar como egoísmo, hubiera sido más probable que se hubieran referido a su «hobbesianismo». Cuando hablan de egoísmo, lo que querían decir era algo más cercano a lo que consideraríamos como solipsismo<sup>119</sup>.

Una segunda, y más importante, razón para pensar que lo que un escritor dice sobre una doctrina dada puede resultar ser una guía errónea para entender lo que habría querido decir es que el escritor con frecuencia emplea deliberadamente una variedad de lo que se podría considerar como estrategias retóricas oblicuas. De éstas la más obvia es la ironía, cuyo uso tiene el efecto de disociar lo que se dice de lo que se quiere significar. Examinó alguno de los problemas planteados por esta estrategia en mi ensayo *Interpretación y la comprensión de los actos de habla*. Tomemos, por ejemplo, la doctrina de la tolerancia religiosa tal y como se presenta a los intelectuales ingleses en el tiempo de la *Toleration Act* de 1689. Hay buenas razones para decir que las diferentes contribuciones al debate reflejan en gran medida una concepción común. Pero sólo como consecuencia de una exhaustiva investigación histórica en la que pudiéramos llegar a reconocer, por ejemplo, que la forma de tratar con los disidentes del *Shortest-Way* de Daniel Defoe, la *Carta a Pope* de Benjamin Hoadly sobre el poder de la iglesia y la *Carta sobre la Tolerancia* de Locke todos transmiten un mensaje similar sobre el valor de la tolerancia religiosa disidente. Un estudio de lo que cada uno de los escritores dice sobre el problema garantizaría una rotunda falta de comprensión en el caso de Defoe y una considerable confusión en el caso de Hoadly. Sólo Locke parece decir algo que se asemeje a lo que quiere significar, y en

este caso jamás podríamos querer (recordando a Swift) hallar los medios de asegurarnos de que no existía la ironía. Resulta difícil, en suma, comprender de qué manera la voluminosa lectura de esos textos repetida «una y otra vez», como se nos aconseja hacer, nos pueda permitir en estos casos a llevarnos de lo que se dijo hasta la comprensión de lo que se quería decir.

Un problema adicional y más obstinado sobre las estrategias oblicuas puede plantearse inmediatamente. Puede que existan algunas razones para dudar si, como un especialista lo ha dicho, es «históricamente más creíble» decir de un cierto escritor que «creía lo que escribió» que suponer que no hubiera sido sincero<sup>120</sup>. Consideremos, por ejemplo, la manera en que se plantea este problema en la interpretación de las filosofías de Thomas Reid y Pierre Bayle. Cuando Hobbes discute las leyes de la naturaleza, la doctrina que enuncia incluye la reivindicación de que las leyes de la naturaleza son las leyes de Dios, y de que estamos obligados a obedecer las leyes de la naturaleza. Estos sentimientos declarados se han rechazado tradicionalmente como la obra de un escéptico que está forzando el vocabulario familiar en un uso heterodoxo. Pero un número de comentaristas revisionistas han tratado de insistir (la forma de las palabras es reveladora) que Hobbes, después de todo, debió de haber «querido decir muy en serio lo que a menudo dice, que la «Ley Natural» es el mandato de Dios, que tiene que obedecerse porque Dios lo manda»<sup>121</sup>. De esta manera el escepticismo de Hobbes se trata como un disfraz, cuando se le quita la máscara, aparece como el exponente de una deontología cristiana. Lo mismo ocurre con Bayle, cuyo *Dictionnaire* contiene la mayoría de las doctrinas propias de la clase de teología calvinista más rigurosa e implacable. De nuevo ha sido común rechazar su mensaje declarado insistiendo en que Bayle posiblemente no podría ser sincero. Pero una vez más un número de comentaristas revisionistas han querido argumentar que, lejos de ser el prototipo de *philosophe* desdeñoso, Bayle fue un hombre de fe, un pensador religioso cuyos escritos necesitan ser valorados si se han de entender sus argumentos<sup>122</sup>.

<sup>120</sup> Plamenatz, 1963, vol. I: x.

<sup>121</sup> Taylor, 1938: 418. Warrender, 1957 asume una posición semejante, mientras Hood, 1964 ofrece una enunciación más extrema. Para una versión más incisiva del argumento véase Martinich, 1992: 71-135.

<sup>122</sup> Véase Dibon, 1959: xv y cfr. Labrousse, 1964: 346-386, discutiendo los artículos de Bayle sobre David y el maniqueísmo.

<sup>118</sup> Baxter, 1745, vol. 2: 280; Reid, 1941: 120.

<sup>119</sup> Bracken, 1965: 25, 59-81.

No me ocupo de preguntar directamente qué líneas de interpretación se ha de preferir en el caso de Hobbes o Bayle. Pero sí me gustaría señalar la inadecuada metodología por la que se han guiado estas interpretaciones revisionistas. Se nos dice que «un estudio más atento de los textos», un enfoque en los textos «en sí mismos» será suficiente en cada caso para apoyar la pretensión revisionista<sup>123</sup>. No parece que se haya reconocido que una aceptación de estas interpretaciones implique la aceptación de algunas asunciones muy peculiares sobre Hobbes, Bayle y la época en la que vivieron. Los dos pensadores fueron aceptados por los *philosophes* como sus grandes predecesores en el escepticismo, y así fueron comprendidos por los críticos contemporáneos así como por sus simpatizantes, ninguno de los cuales pusieron alguna vez en duda que hubieran pretendido hablar tan demoledoramente de las ortodoxias religiosas prevalecientes. Es, desde luego, posible rechazar esta objeción insistiendo en que todos los críticos contemporáneos de Hobbes y Bayle estaban igualmente equivocados, y exactamente de la misma manera, sobre la naturaleza de las intenciones que subyacen en sus textos. Sin embargo aceptar esta hipótesis improbable significa meramente plantear más dificultades sobre las actitudes mismas de Hobbes y Bayle. Ambos tenían buenas razones para reconocer que la heterodoxia religiosa era un compromiso peligroso. Hobbes (de acuerdo con John Aubrey) temió durante un tiempo que los obispos presentaran «una moción para que el bueno del anciano caballero fuera quemado por hereje»<sup>124</sup>. Bayle fue despedido de su puesto de profesor en Rotterdam por no ser lo suficiente anticatólico. Si ambos escritores concibieron sus obras para propagar sentimientos religiosos, se hace imposible comprender por qué ninguno de ellos suprimió de las últimas ediciones de sus obras —como los dos podrían haberlo hecho, y como se le apremió a Bayle que lo hiciera— aquellas partes que aparentemente se habían confundido tan penosamente, y por qué ninguno de ellos se propuso corregir los aparentes errores que surgieron sobre las intenciones subyacentes de sus obras<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> Hood, 1964: vii; Labrousse, 1964: x.

<sup>124</sup> Aubrey, 1898, vol. 1: 339.

<sup>125</sup> Para estos detalles sobre Hobbes véase Mintz, 1962 y sobre Bayle véase Robinson, 1931.

En suma, los textos de Hobbes y Bayle plantean cuestiones que no podemos esperar resolver leyéndolos «una y otra vez» hasta que lleguemos a creer que los hemos entendido. Si decidimos ahora —como consecuencia de la reflexión sobre las implicaciones que he resaltado— que es dudoso que sus textos signifiquen lo que ellos dicen, eso será debido a la información que se encuentra más allá de los mismos textos. Si, por el contrario, aun nos sentimos capaces de insistir en que los textos dicen lo que significan, nos quedamos con el problema de explicar las implicaciones peculiares de este compromiso. Cualquiera que sea la interpretación que aceptemos, no podemos esperar defenderla refiriéndonos simplemente al aparente significado de los textos.

Más importante, sin embargo, que cualquiera de estas consideraciones está el hecho que, en el caso de cualquier emisión seria, el estudio de lo que alguien dice nunca puede ser una guía para comprender lo que quería decir. Para comprender una emisión dicha en serio, necesitamos entender no sólo el significado de lo que se dice, sino al mismo tiempo la fuerza con la que se tuvo la intención de emitirla. Es decir, necesitamos entender no sólo lo que la gente está diciendo, sino también lo que está haciendo cuando lo dice. Estudiar lo que los pensadores del pasado han dicho sobre los problemas canónicos de la historia de las ideas es, en suma, realizar sólo la primera de las dos tareas hermenéuticas, cada una de las cuales es indispensable si nuestra meta es la de alcanzar una comprensión histórica de lo que escribieron. Por lo mismo para entender el significado de lo que dijeron, necesitamos al mismo tiempo comprender lo que querían significar cuando lo dijeron.

Insistir en esta reivindicación es apoyarse en los argumentos de Wittgenstein sobre lo que se encuentra en la recuperación del significado y en el desarrollo de J. L. Austin de los argumentos de Wittgenstein sobre significado y uso. Ofrezco una descripción más completa de estas teorías y de su relevancia para la actividad de la interpretación textual en mis ensayos *Motivos, intenciones e interpretación e Interpretación y la comprensión de los actos de habla*. Aquí me limito a ilustrar la diferencia que introduce en el estudio de los textos individuales y en la «unidad de ideas», si nos tomamos en serio el hecho de que siempre se ha de plantear la cuestión sobre lo que los escritores están *haciendo* así como lo que están diciendo si nuestro objetivo es comprender sus textos.

A manera de ilustración de esta reivindicación, consideremos primero el caso de un texto individual. Descartes en sus *Meditaciones* cree que es vital ser capaz de vindicar la idea de un conocimiento indudable. Pero ¿por qué representaba esto un problema para él? Los historiadores tradicionales de la filosofía apenas si han reconocido la cuestión; generalmente han dado por supuesto que, ya que Descartes era epistemólogo, y puesto que el problema de la certeza es uno de los problemas centrales de la epistemología, no existe en este caso un problema especial en absoluto. De acuerdo con ello se han creído capaz de concentrarse en lo que han pensado que era su tarea básica de interpretación, la de examinar críticamente lo que Descartes dice sobre cómo llegamos a saber algo con certeza.

Mi insatisfacción con este enfoque —por expresarlo en los términos prácticos de Collingwood— surge del hecho de que no arroja sentido alguno sobre la cuestión específica de qué solución quería Descartes que aportase su doctrina sobre la certeza<sup>126</sup>. Nos deja, en consecuencia, sin comprensión de lo que podría haber estado haciendo al presentar su doctrina en la forma precisa que decidió presentarla. Siendo esto así, creo que ha sido un gran avance en la investigación de Descartes de los últimos años que un número de especialistas —Richard Popkin, E. M. Curley y otros— hayan empezado a hacerse precisamente estas preguntas sobre las *Meditaciones*<sup>127</sup>. A manera de respuesta, han sugerido que parte de lo que Descartes estaba haciendo era responder a una nueva y especialmente corrosiva forma de escepticismo que surge de la recuperación y propagación de los antiguos textos pirrónicos a finales del siglo XVI. Nos han habilitado para pensar de otra manera sobre por qué el texto se organizó de cierta manera, por qué se emplea un cierto vocabulario, por qué ciertos argumentos se aíslan y se acentúan, por qué en general el texto posee su identidad y forma distintiva.

Un conjunto similar de consideraciones se aplican al proyecto de Lovejoy de centrarse sobre la «unidad de las ideas»<sup>128</sup> y «seguirle la pista a los grandes y no menos escurridizos problemas» en

<sup>126</sup> Collingwood, 1939: 34-35.

<sup>127</sup> Véase Popkin, 1969, 1979 y Curley, 1978.

<sup>128</sup> Sobre la «unidad de ideas» como objetos de estudio véase Lovejoy, 1960: especialmente, 15-17.

un período dado o incluso «a lo largo de los siglos»<sup>129</sup>. Consideremos, por ejemplo, el proyecto de intentar escribir una historia de la idea de *nobilitas* en Europa a principios de la época moderna. El historiador puede empezar, muy apropiadamente, señalando que el significado del término fue dado por el hecho de que se utilizó para referirse a una cualidad moral particularmente meritoria. O el historiador puede, igualmente de manera apropiada, señalar que el mismo término se utilizó para denotar la pertenencia a una clase social particular. Es posible que en la práctica no esté claro el significado con el que se ha de entender en cada uno de los casos. Cuando Francis Bacon observa que la nobleza le añade majestad al monarca, pero que le quita poder, podemos (recordando su admiración por Maquiavelo) pensar en el primer significado tan inmediatamente como podemos (recordando su puesto oficial) pensar en el segundo. Un problema adicional surge del hecho de que esta ambigüedad es utilizada por el moralista de una manera deliberada. A veces el objetivo es insistir en que se puede tener cualidades nobles aun cuando uno carezca de una cuna noble. La posibilidad de que a alguien se le pueda llamar correctamente *noble* «más por el recuerdo de sus virtudes que por la disputa de sus propiedades» era una paradoja frecuente en el pensamiento moral del Renacimiento<sup>130</sup>. Pero a veces el fin es insistir en que, si bien la nobleza es algo que se ha de lograr, ocurre que esté vinculada con la nobleza de nacimiento. Esta afortunada coincidencia se señalaba incluso más comúnmente<sup>131</sup>. Siempre quedaba para el moralista, por lo demás, utilizar la ambigüedad básica contra el concepto mismo de *nobilitas*, contrastando la nobleza de nacimiento con la ruindad que acompaña al comportamiento<sup>132</sup>. Cuando Sir Thomas More en la *Utopía* describe el comportamiento noble de la aristocracia militar, es posible que haya estado intentando poner en entredicho el concepto de *nobilitas*.

«Mi ejemplo representa obviamente una excesiva simplificación, pero suficiente al menos, creo, para señalar dos insuficiencias inherentes al proyecto de escribir las historias de la «unidad de las ideas». La primera es que, si queremos comprender una idea dada,

<sup>129</sup> Lakoff, 1964: vii.

<sup>130</sup> Elyot, 1962: 104.

<sup>131</sup> Véase, por ejemplo, Humphrey, 1563: Sig. K, 4<sup>r</sup> y 5<sup>r</sup>.

<sup>132</sup> En Hexter, 1964 se incluye un sutil examen de esta posibilidad.

incluso en una cultura y en un tiempo determinados, no nos podemos centrar simplemente en un estudio a lo Lovejoy para comprender los términos en los que se expresa. Porque posiblemente se han utilizado, como mi ejemplo sugiere, con distintas y contradictorias intenciones. No podemos siquiera esperar que el sentido del contexto de emisión resuelva necesariamente la dificultad, porque el mismo contexto puede que sea ambiguo. Más bien tendremos que estudiar todos los diversos contextos en los que se emplee las palabras —todas las funciones para las que se utiliza, todas las cosas diferentes que se pueden hacer con ellas—. El error de Lovejoy no se encuentra simplemente en buscar el «significado esencial» de la «idea» como algo que debe necesariamente «permanecer lo mismo», sino incluso en suponer que sea necesario que exista un significado esencial en absoluto (al que contribuyen los escritores individuales)<sup>133</sup>.

Un segundo problema es que, al escribir tales historias, nuestras narraciones casi instantáneamente pierden contacto con los enunciados que hacen los agentes. Cuando aparecen en esas historias, generalmente lo hacen sólo por la «unidad de idea» relevante —ya sea el contrato social, la idea de progreso, la gran cadena del ser y otras más— en sus obras, para que se pueda decir que han hecho alguna contribución a su desarrollo. Lo que no podemos aprender de semejantes historias es la función —ya sea trivial o importante— que ha desempeñado la idea dada en el pensamiento de cualquiera de los pensadores individuales. Tampoco podemos saber qué lugar —central o periférico— haya podido ocupar en el clima intelectual de una determinada época en la que apareció. Quizá podemos aprender que la expresión que se utilizó en diferentes ocasiones para responder una variedad de cuestiones. Pero no podemos aprender (recurriendo a la observación de Collingwood) qué cuestiones se quería responder usando esa expresión, y las razones que así había para continuar empleándola.

La objeción que se le plantea a tales historias no es sólo que parecen susceptibles continuamente de perder su sentido. Es más bien que, tan pronto como comprendemos que no hay una idea determinada a la que hacen su contribución los diversos escrito-

res, sino sólo una variedad de enunciados hechos por una gran variedad de agentes con una gran variedad de diferentes intenciones, lo que descubrimos es que no existe una historia de la idea que se tenga que escribir. Sólo existe la historia de sus diferentes usos y de la variedad de intenciones con las que se utilizó. Es difícil esperar que una historia de este tipo retenga siquiera la forma de la historia de la «unidad de idea». Porque la persistencia de expresiones particulares no nos dice nada fiable sobre la persistencia de aquellas cuestiones que se pueden responder utilizando las expresiones, no lo que los diferentes escritores que utilizaron las expresiones habrían querido decir cuando la utilizaron.

Resumiendo. Una vez que comprendemos que hay siempre una cuestión que se pueda responder sobre qué es lo que los escritores están haciendo al decir lo que dicen, me parece que ya no querríamos organizar nuestras historias siguiendo la «unidad de la idea» o centrándonos en lo que los escritores individuales dicen sobre «los problemas perennes». Afirmar esto no es negar que haya habido continuidades que han persistido en la filosofía moral, social y política occidental, y que éstas se hayan reflejado en un empleo estable de un conjunto de conceptos centrales y formas de argumento<sup>134</sup>. Significa solamente decir que existen buenas razones para no seguir organizando nuestras historias en torno a tales continuidades para acabar con más estudios del tipo en el que se exponen y comparan, por ejemplo, las opiniones de Platón, San Agustín, Hobbes y Marx sobre «la naturaleza del estado justo»<sup>135</sup>.

Una razón para mi escepticismo sobre esas historias, como he intentado acentuar en la primera parte de mi argumento, no es simplemente que cada pensador —por tomar el ejemplo que acabo de dar— parece responder a la cuestión sobre la justicia a su propia manera. También es que los términos empleados al formular la cuestión —en este caso los términos «estado», «justicia» y «naturaleza», tal y como aparecen en sus diferentes teorías, sólo lo hacen, si es que lo hacen de alguna manera, de forma divergente que parece una confusión obvia suponer que se haya elegido un conjunto permanente de conceptos—. El error, en suma, se haya en suponer que existe un conjunto de preguntas que los diferentes pensadores se proponen responder.

<sup>133</sup> Para estas asunciones véase Bateson, 1953.

<sup>134</sup> Sobre este punto véase MacIntyre, 1966: 1-2.

<sup>135</sup> Véase Lockyer, 1979 y cfr. Collingwood, 1939: 61-63.

Una razón más profunda para mi escepticismo es la que he procurado ilustrar en la sección presente de mi argumento. El enfoque que he estado criticando supone la abstracción de argumentos particulares a partir del contexto en el que ocurren con el fin de relocalizarlos como «contribuciones» a los supuestos debates perennes. Pero este enfoque nos impide preguntar lo que un escritor puede haber estado haciendo al presentar su particular «contribución», y por consiguiente nos priva de una de las dimensiones del significado que necesitamos investigar si el escritor en cuestión se ha de entender. Ésta es la razón por la que, a pesar de las largas continuidades que han marcado nuestros patrones heredados de pensamiento, sigo siendo escéptico sobre el valor de escribir las historias de los conceptos o de la «unidad de ideas». Las únicas historias de las ideas que se han de escribir son las historias de sus usos en los argumentos.

## VI

Si mi argumento hasta el momento tiene sentido, se puede decir que dos conclusiones positivas se siguen de él. La primera tiene que ver con el método apropiado que se ha de adoptar en el estudio de la historia de las ideas. La comprensión de los textos, he sugerido, presupone entender lo que tenían la intención de decir y con qué intención se expresó ese significado. Comprender un texto debe ser cuando menos comprender tanto la intención con la que se ha de entender, y la intención con la que se ha de comprender esa intención, que el texto, como un acto intencional de comunicación, debe de contener. La cuestión, que de acuerdo con ello debemos de afrontar al estudiar tales textos, es qué es lo que los escritores —cuando escribieron en la época en la que lo hicieron para la específica audiencia que tenían en mente— tuvieron la intención en la práctica de comunicar al emitir las emisiones dadas. Me parece, por lo tanto, que la manera más iluminadora de proceder debe ser empezar tratando de delimitar el rango completo de comunicaciones que convencionalmente se podría realizar en una ocasión dada al expresar una emisión dada. Después de esto, el siguiente paso debe ser trazar las relaciones entre la emisión dada y este contexto lingüístico más amplio como el instrumento que se ha de emplear para decodificar las intenciones de un escritor

determinado. Una vez que el enfoque apropiado del estudio se comprenda que es esencialmente lingüístico y qué metodología adecuada se vea en consecuencia que está relacionada con la recuperación de las intenciones, el estudio de todos los hechos relativos al contexto social de un texto dado adquiere entonces el lugar que le corresponde como parte de esta empresa lingüística. El contexto social figura como el marco último que nos ayuda a decidir qué significados convencionalmente reconocibles habrían estado en principio a disposición de alguien para que tuviera la intención de comunicarlos<sup>136</sup>. Como he intentado de demostrar en el caso de Hobbes y Bayle, el contexto mismo se puede utilizar como una especie de tribunal de apelación para evaluar la relativa plausibilidad de las adscripciones incompatibles de intencionalidad. No sugiero, desde luego, que esta conclusión sea particularmente novedosa<sup>137</sup>. Lo que sí reivindico es que el examen crítico que he conducido apunta de alguna manera en la dirección de apoyar esta metodología —no como una preferencia estética o como si fuera un ejemplo de imperialismo académico, sino como una tarea para comprender las condiciones necesarias para entender las emisiones—.

Mi segunda conclusión general tiene que ver con el valor del estudio de la historia de las ideas. La posibilidad más estimulante se encuentra en un diálogo entre el análisis filosófico y la evidencia histórica. El estudio de los enunciados emitidos en el pasado plantea problemas especiales que pueden dar lugar a importantes aportaciones de interés filosófico. Entre los problemas que se pueden iluminar con más claridad si adoptamos un enfoque marcadamente diacrónico, se puede pensar en particular en el fenómeno de la innovación conceptual y en el estudio de las relaciones entre el cambio ideológico y lingüístico. Yo mismo he empezado a intentar seguir algunas de estas implicaciones en mis trabajos *Moral principles and social change* y en *La idea de un léxico cultural*.

<sup>136</sup> Para una discusión de esta sugerencia sobre la primacía del contexto, especialmente del lingüístico, véase Turner, 1983; Boucher, 1985; Gunn, 1988-9; Zuckert, 1985; Spitz, 1989; Arnold, 1993: 15-21; King, 1995; Bevir, 2001.

<sup>137</sup> Para una breve descripción de un compromiso similar véase Greene, 1957-8. Cfr. también Collingwood, 1939 y Dunn, 1980: 13-28, dos discusiones con las que me siento profundamente en deuda. Véase Dunn, 1996: 11-38. Para una discusión de la influencia de Collingwood sobre los que empezaron a escribir sobre la historia de la filosofía política en la década de los años sesenta véase el valioso resumen de Tuck, 1993.

Mi conclusión principal, sin embargo, es que la crítica que he propuesto sugiere una observación más obvia sobre el valor filosófico del estudio de la historia de las ideas. Por una parte, me parece que es una causa perdida intentar justificar la materia en términos de la respuesta que puede proporcionar a los «problemas perennes» que supuestamente se plantean en los textos clásicos. Enfocar la materia en esos términos, según me he esforzado en demostrar, es hacerla gratuitamente ingenua. Todo enunciado es la encarnación inevitable de una intención particular, de una ocasión particular, que se dirige a la solución de un problema particular y por consiguiente está relacionado con su contexto de tal manera que resultaría ingenuo pretender trascenderlo. La implicación no es meramente que los textos clásicos están relacionados con sus propias cuestiones y no con las nuestras; también se trata —por revivir la formulación que hizo Collingwood del problema<sup>138</sup>— de que no existen problemas perennes en la filosofía. Sólo existen respuestas individuales a cuestiones individuales, y en potencia existen tantas cuestiones diferentes como lo puedan ser los que las preguntan. Antes que buscar «lecciones» que se puedan aplicar a la historia de la filosofía, deberíamos de aprender en su lugar a desarrollar nuestro pensamiento por nosotros mismos.

De ninguna manera se sigue, sin embargo, que el estudio de la historia de las ideas carezca en absoluto de valor filosófico. El mismo hecho, me parece a mí, de que los textos clásicos se preocupen de sus propios problemas, y no necesariamente de los nuestros, es lo que les da su «relevancia» y su significación filosófica actual. Los textos clásicos, especialmente los de la teoría moral, social y política, nos pueden ayudar a revelar —si dejamos que lo hagan— no una identidad esencial, sino más bien la variedad disponible de asunciones morales y compromisos políticos. Es justo aquí donde se puede afirmar que resida su valor filosófico o incluso moral. Existe una tendencia (que en ocasiones se exige explícitamente, como lo hace Hegel, a la hora de proceder) de suponer que la mejor posición de ventaja, y no sólo la más ineludible, con la que se puede investigar las ideas del pasado debe ser la que nos da nuestra posición actual, porque por definición es la más evolucionada. Tal reivindicación no puede resistir el reconocimiento del

<sup>138</sup> Collingwood, 1939: 70.

hecho de que las diferencias históricas sobre los problemas fundamentales pueden reflejar diferencias de intención y convención, antes que una cierta competencia sobre una comunidad de valores, y desde luego nada que se le parezca a la percepción evolutiva de lo absoluto.

Reconocer, por lo demás, que nuestra propia sociedad no se diferencia de otras en sus creencias específicas, sus ordenamientos sociales y en la vida política ya es alcanzar un punto de ventaja bastante diferente, y mucho más saludable, según me gustaría discutir. El conocimiento de la historia de tales ideas puede demostrar el alcance de estas características de nuestras propias concepciones, que podemos estar dispuestos a aceptar como verdades «atemporales»<sup>139</sup>, sean poco más que contingencias de nuestra historia local y de nuestra estructura social. Descubrir en la historia del pensamiento que no existen en realidad esos conceptos atemporales, sino que existen solamente una diversidad de diferentes conceptos que han desaparecido con las distintas sociedades, es descubrir una verdad general no sólo del pasado sino sobre nosotros mismos.

Se da por sentado —y en este punto todos somos marxistas— que nuestra propia sociedad impone restricciones no reconocidas sobre nuestra imaginación. Es necesario, por consiguiente, que se admita como obvio que el estudio histórico de las creencias de otras sociedades se tenga que emprender como un medio indispensable e irremplazable de imponer ciertos límites en esas restricciones. La alegación de que la historia de las ideas no consiste más que en «nociones metafísicas desfasadas» —que con frecuencia se avanza oportunamente, con un provincialismo aterrador, como una razón para rechazar esta clase de historia— se convertiría en la razón misma para considerar tales historias como indispensablemente «relevantes», no porque se pueda extraer «lecciones» de ellas, sino porque la historia misma puede proporcionar una lección en el autoconocimiento. Demandar de la historia del pensamiento una solución a nuestros problemas inmediatos significa cometer no simplemente una falacia metodológica, sino algo parecido a un error moral. Sin embargo aprender del pasado —y no podemos aprender de otra manera— la distinción entre lo que es

<sup>139</sup> Para la reivindicación de que «los problemas centrales de la política son atemporales» véase Hacker, 1961: 20.

necesario y lo que es el producto contingente de nuestras ordenaciones locales es aprender una de las claves de la misma autoconciencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- AARON, R. I. (1955): *John Locke*, 2.<sup>a</sup> ed., Oxford.
- ABRAMS, Ph. (1967): Introduction to John Locke, *Two Tracts on Government*, edición de Philip Abrams, C.: 3-111.
- ADLER, M. J. (1967): Prólogo a Otto A. Bird, *The idea of Justice*, Nueva York.
- ALLPORT, F. H. (1955): *Theories of perception and the concept of structure*, Nueva York.
- ARMSTRONG, R. L. (1965): «John Locke's "Doctrine of signs": A new Metaphysics», *Journal of the History of Ideas*, 26: 369-382.
- ARNOLD, Th. Cl. (1993): *Thoughts and Deeds: Language and the Practice of Political Theory*, Nueva York.
- AUBREY, J. (1898): «*Brief Lives*», chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey between the years 1669 & 1696, editado por Andrew Clark, 2 vols., Oxford.
- AVINERI, Sh. (1968): *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge.
- BARNARD, F. M. (1965): *Herder's Social and Political Thought*, Oxford.
- BATESON, F. W. (1953): «The function of criticism at the Present Time», *Essays in Criticism*, 3: 1-27.
- BAXTER, A. (1745): *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*, 3.<sup>a</sup> ed., 2 vols., Londres.
- BEVIR, M. (1994): «Are there any perennial problems in Political Theory?», *Political Studies*, 42: 662-675.
- (2001): «Taking Holism Seriously: A Replay to Critics», *Philosophical Books*, 42: 187-195.
- BIRD, O. A. (1967): *The idea of Justice*, Nueva York.
- BLOOM, A. y JAFFA, H. C. (1964): *Shakespeare's Politics*, Nueva York.
- BLUHM, W. T. (1965): *Theories of the Political System*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.
- BOUCHER, D. (1985): *Texts in contexts: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, Dordrecht.
- BRACKEN, H. M. (1965): *The early reception of Berkeley's Immaterialism, 1710-1733*, La Haya.
- BRAILS福德, H. N. (1961): *The Levellers and the English Revolution*, Londres.
- BRONOWSKI, J. y MAZLISH, B. (1960): *The Western Intellectual Tradition*, Londres.
- BURY, J. B. (1932): *The Idea of Progress*, Londres.
- CASSIRER, E. (1946): *The Myth of the State*, New Haven, Conn.
- (1954): *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, traducido por Peter Gay, Bloomington, Ind.
- (1955): *The Philosophy of Enlightenment*, traducido por Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove, Beacon ed., Boston, Mass.
- CATLIN, G. E. G. (1959): *A History of Political Philosophy*, Londres.
- COBBAN, A. (1941): *The crisis of Civilization*, Londres.
- COLLINGWOOD, R. G. (1939): *An Autobiography*, Oxford.
- (1940): *An Essay on Metaphysics*, Oxford.
- COLTMAN, I. (1962): *Private Men and Public Causes: Philosophy and Politics in the English Civil War*, Londres.
- CORWIN, E. S. (1928-9): «The "Higher Law" Background of American Constitutional Law», *Harvard Law Review*, 42: 149-185; 365-409.
- (1948): *Liberty against Government*, Baton Rouge, La.
- COX, R. H. (1960): *Locke on War and Peace*, Oxford.
- CRASTON, M. (1964): «Aquinas», en *Western Political Philosophers*, edición de Maurice Cranston, Londres: 29-36.
- CROPSEY, J. (1962): «A replay to Rothman», *American Political Science Review*, 56: 353-359.
- CURLEY, E. M. (1978): *Descartes against the Skeptics*, Oxford.
- CHAPMAN, J. W. (1956): *Rousseau - Totalitarian or Liberal?*, Nueva York.
- CHEREL, A. (1935): *La Pensée de Machiavel en France*, París.
- DAHL, R. A. (1963): *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.
- DANTO, A. C. (1965): *Analytical Philosophy of History*, Cambridge.
- DAVIES, E. T. (1964): *The Political Ideas of Richard Hooker*, Londres.
- D'ENTRÈVES, A. P. (1939): *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford.
- DIBON, P. (1959): «Redécouverte de Bayle», en *Pierre Bayle: Le Philosophie de Rotterdam: Etudes et documents*, edición de Paul Dibon, Amsterdam: vii-xvii.
- DUNN, J. (1969): *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge.
- (1980): *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge.
- (1996): *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge.
- ELYOT, Sir Th. (1962): *The Book Named the Governor [1531]*, edición de S. E. Lehmberg, Londres.
- FOORD, A. S. (1964): *His Majesty's Opposition, 1714-1830*, Oxford.
- FRIEDRICH, C. J. (1964): «On Re-reading Machiavelli and Althusius: Reason, Rationality and Religion», en *Rational Decision*, edición de C. J. Friedrich, Nueva York.
- GOMBRICH, E. H. (1962): *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, edición revisada, Londres.
- GOUGH, J. W. (1950): *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford.
- (1957): *The Social Contract*, 2.<sup>a</sup> ed., Oxford.
- GREENE, J. C. (1957-8): «Objectives and Methods in the Intellectual History», *Mississippi Valley Historical Review*, 44: 58-74.
- GUNN, J. A. W. (1988-9): «After Sabine, after Lovejoy: The language of Political Thought», *Journal of History and Politics*, 6: 1-45.
- HACKER, A. (1961): *Political Theory: Philosophy, Ideology, Science*, Nueva York.

- HAMPSHIRE, S. (1959): *Thought and Action*, Londres.
- HARRISON, W. (1955): «Texts in Political Theory», *Political Studies*, 3: 28-44.
- HART, J. P. (1965): *Viscount Bolingbroke, Tory Humanist*, Londres.
- HEARNshaw, F. J. C. (1928): «Henry St John, Viscount Bolingbroke», en *The Social & Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age A. D. 1650-1750*, edición de F. J. C. Hearnshaw, Londres, pp. 210-247.
- HEXTER, J. H. (1964): «The Loom of language and the Fabric of Imperative: the case of *Il Principe* and *Utopia*», *American Historical Review*, 69: 945-968.
- HOBBS, TH. (1996): *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill* [1651], editado por Richard Tuck, Cambridge.
- HOLLINGER, D. A. (1985): *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, Ind.
- HOOD, F. C. (1964): *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford.
- HOOKE, R. (1989): *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* [1594], editado por A. S. McGrade, Cambridge.
- HUMPHREY, L. (1563): *The Nobles, or Of Nobility*, Londres.
- JASPERS, K. (1962): *The Great Philosophers*, vol. 1, Londres.
- JONES, W. T. (1947): *Machiavelli to Bentham* en *Masters of Political Thought*, editado por Edward M. Sait, 3 vols., Londres, vol. 2.
- KAUFMAN, A. (1954): «The nature and function of Political Theory», *Journal of Philosophy*, 51: 5-22.
- KING, P. (1995): «Historical Contextualism: The new Historicism?», *History of European Ideas*, 21: 209-233.
- KHUN, Th. S. (1962): *The structures of Scientific Revolution*, Chicago, Ill.
- LABROUSSE, E. (1964): *Pierre Bayle*, vol. 2: *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haya.
- LAKOFF, S. A. (1964): *Equality in Political Philosophy*, Cambridge, Mass.
- LASKI, H. J. (1961): *Political Thought in England: Locke to Bentham*, Oxford.
- LASLETT, P. (1965): Introduction to *The Library of John Locke*, editado por John Harrison y Peter Laslett (Oxford Bibliographical Society Publications, 13), Oxford.
- LEMON, M. C. (1995): *The discipline of History and the History of Thought*, Londres.
- LERNER, M. (1950): Introduction to *Machiavelli, The Prince and The Discourses*, Nueva York.
- LOCKE, Jh. (1988): *Two Treatises of Government* [1690], editado por Peter Laslett, Cambridge.
- LOCKYER, A. (1979): «"Tradition" as Context in the History of Political Theory», *Political Studies*, 27: 201-217.
- LOVEJOY, A. O. (1960): *The great chain of being: a study of the History of an idea*, Torchbook (ed.), Nueva York.
- MACINTYRE, A. (1966): «A mistake about Causality in Social Science», en *Philosophy, Politics and Society*, 2.ª serie, editado por Peter Laslett y W. G. Runciman, Oxford: 48-70.
- MACPHERSON, C. B. (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford.
- MANDELBAUM, M. (1965): «The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy», *History and Theory*, 5: 33-66.

- MANSFIELD, H. (1965): *Statenmanship and Party Government: A study of Burke and Bolingbroke*, Chicago, Ill.
- DE PADUA, M. (1951-6): *The Defender of Peace [Defensor Pacis]*, 2 vols., editado y traducido por Alan Gewirth, Nueva York.
- MARTIN, K. (1962): *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Londres.
- MARTINICH, A. P. (1992): *The two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge.
- MCCLOSKEY, R. G. (1957): «American Political Thought and the Study of Politics», *American Political Science Review*, 51: 115-129.
- MCCOY, Ch. R. N. (1963): *The Structure of Political Thought*, Nueva York.
- MCGRADE, A. S. (1963): «The coherence of Hooker's Polity: the Books on Power», *Journal of the History of Ideas*, 24: 163-182.
- MERKL, P. (1967): *Political continuity and change*, Nueva York.
- MINTZ, S. I. (1962): *The Hunting of Leviathan*, Cambridge.
- MORGENTHAU, H. J. (1958): *Dilemmas of Politics*, Chicago, Ill.
- MORRIS, Ch. (1953): *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*, Oxford.
- (1966): «Montesquieu and the varieties of Political Experience», en *Political Ideas*, editado por David Thomson, pp. 79-94, Londres.
- MURPHY, N. R. (1951): *The interpretation of Plato's Republic*, Oxford.
- NELSON, L. (1962): «What is the History of Philosophy?», *Ratio*, 4: 122-135.
- OAKLEY, F. (1999): *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Leiden.
- PARKIN, Ch. (1956): *The moral basis of Burke's Political Thought*, Cambridge.
- PLAMENATZ, Jh. (1963): *Man and Society*, 2 vols., Londres.
- PLUCKNETT, Th. F. T. (1926-7): «Bonham's case and Judicial Review», *Harvard Law Review*, 40: 30-70.
- POCOCK, J. G. A. (1962): «The History of Political Thought: A Methodological Enquiry», en *Philosophy, Politics and Society*, 2.ª serie, editado por Peter Laslett y W. G. Runciman, Oxford, pp. 183-202.
- (1965): «Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century», *William and Mary Quarterly*, 22: 549-583.
- (1987): *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century: A reissue with a retrospect*, Cambridge.
- POPKIN, R. H. (1969): «The Skeptical Origins of the Modern Problem of Knowledge», en *Perception and Personal Identity*, editado por Norman S. Care y Robert H. Grimm, Cleveland, Ohio, pp. 3-24.
- (1979): *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, Cal.
- POPPER, K. R. (1962): *The open society and its enemies*, 4.ª ed., 2 vols., Londres.
- PREZZOLINI, G. (1968): *Machiavelli*, traducido por G. Savini, Londres.
- RAAB, F. (1964): *The English face of Machiavelli: A changing interpretation 1500-1700*, Londres.
- REID, Th. (1941): *Essays on the Intellectual Powers of Man*, editado por A. D. Woozley, Londres.
- ROBINSON, H. (1931): *Bayle the Sceptic*, Nueva York.
- RUSSELL, B. A. W. (1946): *History of Western Philosophy*, Nueva York.

- RYAN, A. (1965): «John Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie», *Political Studies*, 13: 219-230.
- SABINE, G. H. (1951): *A History of Political Theory*, 3.<sup>a</sup> ed., Londres.
- SAMPSON, R. V. (1956): *Progress in the Age of Reason*, Cambridge, Mass.
- SELIGER, M. (1968): *The Liberal Politics of John Locke*, Londres.
- SHIRLEY, F. J. (1949): *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, Londres.
- SIBLEY, M. Q. (1958): «The place of Classical Theory in the Study of Politics», en *Approaches to the Study of Politics*, editado por Roland Young, Chicago, Ill.
- SKINNER, Q. (1966): «The limits of Historical Explanations», *Philosophy*, 41: 199-215.
- STARK, W. (1960): *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Londres.
- STEWART, Jh. B. (1963): *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Nueva York.
- SPITZ, J. F. (1989): «Comment lire les textes politiques du passé? Le Programme méthodologique de Quentin Skinner», *Droits*, 10: 133-145.
- STRAUSS, L. (1952): *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill.
- (1953): *Natural Right and History*, Chicago, Ill.
- (1957): *What is Political Philosophy?*, Glencoe, Ill.
- (1958): *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Ill.
- STRAUSS, L. y CROUSEY, J. (1963): *The History of Political Philosophy*, Chicago, Ill.
- TALMON, J. L. (1952): *The origins of totalitarian democracy*, Londres.
- TAYLOR, A. E. (1938): «The Ethical Doctrine of Hobbes», *Philosophy*, 13: 406-424.
- TAYLOR, Ch. (1964): *The explanation of behaviour*, Londres.
- THORNE, S. E. (1938): «Dr Bonham's Case», *Law Quarterly Review*, 54: 543-552.
- TUCK, R. (1993): «The contribution of History», en *A companion to Contemporary Political Philosophy*, editado por Robert E. Goodin y Philip Pettit, Oxford, pp. 71-89.
- TULLY, J. (1993): *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge.
- TURNER, S. (1983): «"Contextualism" and the Interpretation of the Classical Sociological Texts», *Knowledge and Society*, 4: 273-291.
- VILE, M. J. C. (1967): *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford.
- WARRENDER, H. (1957): *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford.
- WATKINS, J. W. N. (1965): *Hobbes's System of Ideas*, Londres.
- WELDON, T. D. (1946): *States and Morals*, Londres.
- WINIARSKI, W. (1963): «Niccolo Machiavelli», en *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey, Chicago, Ill, pp. 247-276.
- WOLIN, Sh. S. (1961): *Politics and Vision*, Boston, Mass.
- WOODHOUSE, A. S. P. (1938): *Puritanism and Liberty*, Londres.
- WOOTTON, D. (1986): Preface and Introduction to *Divine Right and Democracy*, Harmondsworth, pp. 9-19, 22-86.

## 2. MOTIVOS, INTENCIONES E INTERPRETACIÓN\*

### I

Vivimos en la época *post-moderna* (no soy el primero en señalarlo) y uno de los aspectos más desafiantes de la cultura *post-moderna* ha sido un profundo escepticismo ante el proyecto humanista tradicional de interpretar los textos. Dado este desarrollo, parece que merezca la pena preguntarse de nuevo hasta qué punto resulta defendible hablar — como lo hecho con cierta confianza en mi ensayo *Significado y comprensión en la historia de las ideas* — de recobrar los motivos y las intenciones de los autores, de adscribir significados particulares a sus emisiones, y de distinguir entre las lecturas aceptables y las que no lo son de los textos literarios o filosóficos. Ésta es la tarea, estando lejos de ser modesta, que intentaré ahora darle su comienzo.

### II

No es difícil en retrospectiva elegir un número de escuelas diferentes de pensamiento que convergen en la conclusión de que las cuestiones sobre los autores, intenciones y significado de los textos no debería ya plantearse. Los exponentes de la Nueva Crítica lanzaron un influyente ataque contra la idea de recobrar la intencionalidad de la autoría cuando declararon que tal proyecto nos implicará ineludiblemente en una forma falaz de razonamiento. Como Wimsatt y Beardsley proclamaron en su ensayo clásico sobre la supuesta falacia de la intencionalidad, «el fin o la intención del autor ni está disponible ni es deseable» como guía para recobrar

\* Este trabajo está basado en gran parte en mi artículo «Motives, intentions and the interpretation of texts» que apareció originariamente en la *New Literary History*, 3 (1972), pp. 393-408 y en parte en mi trabajo «From Hume's intentions to deconstruction and back», en *The Journal of Political Philosophy*, 4 (1996), pp. 142-154.