

¿Qué creía entonces? ¿Pensaba que la libertad y la monarquía eran incompatibles o no?

Los historiadores han tendido a pensar que él estaba confundido: afirma pero también niega que la libertad es posible sólo bajo una república.¹¹⁸ Yo sugiero, sin embargo, que antes de apoyar tal conclusión, debemos primero considerar si, de alguna manera, no lo estamos interpretando mal. Seguramente, si investigamos toda la gama de contextos en los cuales aparece el término *republicana*, descubriremos que para Maquiavelo puede denotar alguna forma de gobierno bajo la cual las leyes promuevan el bien común. De ahí que para Maquiavelo la cuestión de si la monarquía puede ser una *republicana* no es una paradoja vacía, como podría serlo para nosotros, sino una cuestión profunda del arte de gobernar. Pero, ¿se podía confiar en que los reyes aprobaran siempre solamente aquellas leyes que sirvieran al bien común? Esto nos da una lectura alternativa: Maquiavelo nos está diciendo que, bajo Rómulo y sus sucesores, las leyes romanas servían al bien común, por lo que el gobierno, a pesar de ser monárquico, constituía una forma de *republicana*. Así, se resuelve la contradicción, por lo que sugiero que se elija esta interpretación.

Pero, ¿qué sucedería si la contradicción inicial se hubiera rehusado a dar lugar a esos esfuerzos de reinterpretación? Ya he dado mi respuesta: en ese punto deberíamos admitir que no podemos decir lo que creía Maquiavelo. Antes de bajar los brazos, debemos asegurarnos de que realmente estamos gastando nuestro último cartucho. Pero si lo hacemos, no nos queda otra alternativa. Tampoco deberíamos sentir que lo podríamos haber hecho mejor. Pues buscar la total inteligibilidad implica adoptar un punto de vista excesivamente optimista sobre lo que esperamos traer desde las tierras extrañas del pasado.

¹¹⁸ Véase, por ejemplo, Colish, "The Idea of...", p. 330, sobre la supuesta "falta de univocidad" de Maquiavelo en este punto.

4 Significado y comprensión en la historia de las ideas*

I

La tarea del historiador de las ideas¹ es estudiar e interpretar un canon de textos clásicos. El valor de estudiar esta clase de historia reside en el hecho de que los textos clásicos sobre ética, política, religión y otros modos de pensamiento contienen una "sabiduría sin tiempo"² bajo la forma de "ideas universales".³ Como resultado, podemos esperar aprender y beneficiarnos directamente de la investigación de estos "elementos intemporales", puesto que ellos poseen una pertinencia perenne.⁴ A su vez, esto sugiere que la mejor manera de aproximarnos a este tipo de textos debe ser la de concentrarse en

* Este capítulo es una versión mucho más breve y extensivamente revisada de un artículo aparecido originariamente bajo el mismo título en *History and Theory*, 8, 1969, pp. 35-53.

¹ Acerca de la confusa diversidad de modos en que se ha utilizado esta expresión ineludible, véase Maurice Mandelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy", en *History and Theory*, 5, Middleton, Wesleyan University Press, 1965, p. 33 nota.

² G. E. G. Catlin, *A History of Political Philosophy*, Londres, 1950, p. x.

³ William T. Bluhm, *Theories of the Political System*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965, p. 13.

⁴ Peter H. Merkl, *Political Continuity and Change*, Nueva York, Harper and Row, 1967, p. 3.

lo que cada uno de ellos dice⁵ acerca de cada uno de los "conceptos fundamentales"⁶ y "cuestiones permanentes" sobre la moralidad, la política, la religión, la vida social.⁷ En otras palabras, debemos estar preparados para leer cada uno de esos textos clásicos "como si fuesen escritos por un contemporáneo".⁸ En efecto, es esencial aproximarnos a ellos de este modo, concentrándonos simplemente en sus argumentos y examinando lo que tienen para decirnos acerca de las cuestiones perennes. Si en cambio, llegamos a desviarnos y examinamos las condiciones sociales o los contextos intelectuales de los cuales surgen estas cuestiones, perderemos de vista su sabiduría sin

⁵ Karl Jaspers, *The Great Philosophers*, Londres, Harcourt, Brace and World, 1962, vol. 1, prólogo [traducción en español: *Los grandes filósofos*, 3 vols., Madrid, Tecnos, 1993-1998]; Leonard Nelson, "What is the History of Philosophy?", en *Ratio*, 4, 1962, pp. 32-33. Confrontese con N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. v, con respecto a la necesidad de concentrarse en "lo que dijo Platón"; Alan Ryan, "Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie", en *Political Studies*, 13, 1965, p. 219, con respecto a la necesidad de concentrarse en lo "lo que dijo Locke".

⁶ Charles R. N. McCoy, *The Structure of Political Thought*, Nueva York, McGraw-Hill, 1963, p. 7.

⁷ En cuanto a las "cuestiones permanentes", véanse Hans J. Morgenthau, *Dilemmas of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 1; Mulford Q. Sibley, "The Place of Classical Theory in the Study of Politics", en Roland Young (comp.), *Approaches to the Study of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 133; Leo Strauss y J. Cropsey (comps.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally, 1963, prefacio. Sobre las cuestiones perennes como la (única) garantía de la "pertinencia" de los textos clásicos, véase Andrew Hacker, "Capital and Carbuncles: The 'Great Books' Reappraised", en *American Political Science Review*, 48, 1954, y R. G. McCloskey, "American Political Thought and the Study of Politics", en *American Political Science Review*, 51, 1957. Para una exposición reciente de una posición similar, véase Mark Bevir, "Are There any Perennial Problems in Political Theory?", en *Political Studies*, 42, 1994, pp. 662-675.

⁸ Allan Bloom, "The Study of Texts", en *Political Theory and Political Education*, Princeton, 1980, p. 128.

tiempo y por lo tanto, perderemos el contacto con el valor y el propósito de estudiarlas.⁹

Son estas afirmaciones las que quiero poner en cuestión, criticar y, si es posible, desacreditar a continuación. La creencia de que cabe esperar que los autores clásicos realicen comentarios sobre un conjunto específico de "conceptos fundamentales" ha sido, para mí, la fuente de una serie de confusiones y de absurdos exegéticos que han endemoniado la historia de las ideas durante mucho tiempo. Sin embargo, el sentido en que la creencia es engañosa no es fácil de identificar. Es fácil fustigar el supuesto como "un error fatal",¹⁰ pero a la vez, es difícil negar que las historias de diferentes actividades intelectuales están marcadas por el uso de algún "vocabulario bastante estable" de conceptos característicos.¹¹ Aun si adherimos a la teoría vagamente estructurada de que sólo podemos esbozar y delinear actividades tan diferentes en virtud de ciertos "parecidos familiares", nos comprometemos de todos modos a aceptar *algunos* criterios y reglas de uso, de modo tal que ciertos desempeños puedan objetivarse correctamente y otros excluirse como ejemplos de una actividad dada. De lo contrario, terminaríamos por carecer de medios —y ni hablar de justificaciones— para bosquejar y referirnos, digamos, a las historias del pensamiento ético o político como historias de actividades reconocibles. En realidad, lo que parece representar la principal fuente de confusión es la verdad y no el absurdo de la afirmación de que todas ellas deban tener

⁹ Andrew Hacker, "Capital and Carbuncles..."; William T. Bluhm, *Theories of the Political System*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965, esp. p. 13.

¹⁰ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1966, p. 2 [traducción en español: *Historia de la ética*, 2 vols., Barcelona, Paidós, 1982].

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

algunos conceptos característicos. Puesto que si debe haber al menos algún parecido familiar que vincule todas las instancias de una actividad determinada y que sea necesario aprehender antes que nada a fin de reconocer la actividad misma, resulta imposible para un observador considerar cualquiera de ellas o de sus instancias sin tener ciertas ideas preconcebidas sobre lo que espera encontrar.

La pertinencia de este dilema para la historia de las ideas —y en especial para la afirmación de que el historiador debe concentrarse en lo que los textos clásicos dicen acerca de temas canónicos— será, a esta altura, evidente. Nunca será posible, simplemente, estudiar lo que un autor dijo (en particular, en una cultura ajena) sin poner en juego algunas de nuestras propias expectativas y prejuicios con respecto a lo que debe haber dicho. Éste es un dilema familiar para los psicólogos, quienes lo conocen como el factor determinante del *equipamiento* mental del observador. Nuestra experiencia pasada “nos impone percibir los detalles de cierta manera”, y una vez establecido este marco de referencia, “el proceso consiste en estar *preparado* para percibir o reaccionar de una manera determinada”.¹² En lo que se refiere a mis objetivos actuales, el dilema resultante puede enunciarse bajo la forma propositiva de que estos modelos y preconceptos en cuyos términos organizamos y ajustamos de manera inevitable nuestras percepciones y pensamientos, tenderán a actuar como determinantes de lo que pensamos o percibimos. Debemos clasificar a fin de entender, y sólo podemos clasificar lo desconocido en términos de lo conocido.¹³ El riesgo constante, en los intentos de ampliar nuestra

¹² Floyd H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure*, Nueva York, Wiley, 1955, pp. 239-240.

¹³ John Dunn saca a relucir con toda claridad que esto debe resultar en una historia de la filosofía concebida en términos de nuestros (¿de quién, si no?) criterios e intereses filosóficos. En John Dunn, *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge, 1980, pp. 13-18.

comprensión histórica, es entonces que nuestras mismas expectativas sobre lo que alguien debe decir o hacer determinen que entendamos que el agente hace algo que él mismo no habría aceptado —o ni siquiera podría haber aceptado— como descripción de lo que *estaba* haciendo.

Esta noción de la prioridad de los paradigmas ya ha sido explorada de modo muy fructífero en la historia del arte,¹⁴ en la que generó una narrativa esencialmente historicista que describió el desarrollo del ilusionismo hasta ceder su lugar a una narrativa que se contenta con describir intenciones y convenciones cambiantes. Más recientemente, se realizó una exploración análoga con cierta plausibilidad en la historia de la ciencia.¹⁵ Aquí intentaré aplicar una gama similar de conceptos a la historia de las ideas. Mi método consistirá en revelar en qué medida el estudio histórico actual de ideas éticas, políticas, religiosas y otras semejantes está contaminado por la aplicación inconsciente de paradigmas cuya familiaridad, para el historiador, encubre un carácter esencialmente inaplicable al pasado. No pretendo negar, desde luego, que la metodología que me interesa criticar

¹⁴ Véase E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, Princeton, Princeton University Press, 1961, esp. pp. 55-78 [traducción en español: *Arte e ilusión: estudio sobre la psicología de la representación pictórica*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982], de quien tomo el lenguaje de los “paradigmas”. Gombrich también acuñó el epigrama pertinente: sólo donde hay un camino puede haber una voluntad (p. 75).

¹⁵ Véase Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 [traducción en español: *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992], en especial pp. 43-51, en donde adopta la noción de “la prioridad de los paradigmas”. Cf. con la comparable insistencia de que el pensamiento de cualquier período se organiza de acuerdo con “constelaciones de presupuestos absolutos”, en R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940, en especial pp. 11-48. Para un análisis valioso sobre la teoría de la ciencia de Kuhn y sus implicaciones para los historiadores de las ideas, véase David Hollinger, *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, 1985, pp. 105-129.