

## **Significado e intención: de la historia de las ideas políticas a la historia de la filosofía**

Significance and Intention: The History of Political Ideas and the  
History of Philosophy

*Serafín Vegas González*  
*Universidad de Alcalá*  
*Alcalá - España*

### **Resumen**

Se realiza un recorrido crítico con respecto a las ideas sobre la narrativa histórica de lo filosófico y lo político en diversos autores contemporáneos. Temas y problemas como el del contextualismo y el convencionalismo, así como el del neointencionalismo en la historia de las ideas son analizados.

### **Palabras clave:**

narrativa histórica de lo filosófico y lo político; contextualismo; convencionalismo; neointencionalismo.

### **Abstract**

In this article the author makes a critical perusal of different ideas about the historical narrative of philosophy and politics in various contemporary authors. Themes and problems such as those of contextualism, conventionalism and neo-intentionalism are examined herein.

### **Key words:**

historical narrative of philosophy and politics; contextualism; conventionalism; neointentionalism.

Es posible que ya no tenga sentido en nuestros días insistir en que se trata de una alternativa real y efectiva el que lo concierne a las ideas políticas o bien ha de continuar pasando de algún modo por el arco de las exigencias de la reflexión filosófica<sup>1</sup> o, por el contrario, el discurso acerca de lo político y el ámbito de la especulación filosófica han de verse ya como dos voces lo suficientemente diferenciadas como para ocupar espacios distintos y sin especial comunicación entre sí en el marco de la cultura de nuestro tiempo, como pretenden los seguidores de la *ciencia política*, constituida como disciplina plenamente emancipada de la «madre filosofía» desde comienzos del siglo XX.

La alternativa aludida fue gestada en su momento en dos universos de discurso contrapuestos e incompatibles entre sí. Uno de ellos buscaba asentarse en el hecho que desde su nacimiento la filosofía había venido haciendo suya la reflexión en torno a la naturaleza de lo político y de lo concierne a las relaciones de poder<sup>2</sup> de tal manera que,

Nuestra sospecha de que acaso no estemos ante una alternativa real sino meramente ante una disputa de intereses teóricos encontrados se basa en que toda alternativa efectiva exige, como Davidson lo ha dejado bien claro, un espacio mínimo de comunicación entre las propuestas presentadas que permita una decisión racional en la elección.

Esa comunicación parece faltar en los planteamientos actuales en torno a lo político y a lo filosófico o, si se quiere decirlo así, no resulta fácil descubrirla entre tales planteamientos habida cuenta de todo lo que se viene hoy día diciendo y escribiendo sobre estas cuestiones sin haber conseguido llegar a acuerdos aceptables entre las partes interesadas profesionalmente en ellas<sup>6</sup>.

### **La narrativa histórica de lo filosófico y de lo político**

Mientras se acentúa aquella carencia de diálogo entre profesionales de la cosa filosófica y de la cosa política, en otros terrenos más modestos, pero en cualquier caso no menos interesantes, como son los que preocupan a los actuales cultivadores de la *historia* de la filosofía y de la *historia* de las ideas políticas se está curiosamente poniendo de manifiesto la conveniencia de llegar a algún acuerdo. Prestar atención a este hecho acaso pueda llegar a convertirse en un saludable instrumento de aproximación entre los campos de la reflexión filosófica y de la ciencia política de nuestros días.

Este acuerdo buscado entre historiadores de las ideas políticas y los de la filosofía es ya ajeno al viejo tema de que una *supuesta*

condición epifenoménica de la filosofía y de la política obliga a remitir a ambas a la realidad de las estructuras de la historia de los modos y medios de producción.

Tampoco nos interesa aquí investigar las vicisitudes de una historiografía de índole hegeliano-marxista que, destacando la complejidad *dialéctica* de la historia de la filosofía, busca convertir esta particular historia en mero *reflejo* de la historia material y *política*<sup>7</sup>. Una postura que, digámoslo de paso, no hay que confundir sin más con la de aquellos que han buscado destacar la función conservadora que ha venido ejerciendo la historiación de lo filosófico entendida como tarea al servicio de la *continuidad* de una pretendida Razón absoluta que, a pesar de ello (o precisamente por ello), no dejaba de ser manifestación encubierta de los intereses del poder configurado en los moldes de la consolidación de la clase burguesa<sup>8</sup>.

En relación con ello conviene no perder de vista que una, aunque no la *única*, de las tendencias que dieron origen a la consolidación de la historia de la filosofía como *disciplina* académica se fraguó en el marco de la naciente Universidad alemana del XVIII que, inspirada en los intereses de la burguesía protestante, pretendía formar los modernos cuadros de *políticos* capaces de administrar la esfera pública en función de su configuración como espacio del nuevo *hombre de negocios*.

Ello está, por lo demás, en consonancia con el cambio de rumbo introducido por Lutero en lo concerniente al uso de las metáforas empleadas en la escritura filosófica y teológica. Mientras en los místicos alemanes anteriores a la Reforma los tropos puestos en juego son fundamentalmente contruidos a partir de sugerencias y semejanzas con los fenómenos celestes y naturales, con harta frecuencia Lutero construye sus metáforas a partir de las actividades de la vida civil y política, lo cual puede, por lo demás, servir de ayuda para explicar cómo un pensador tan directamente influido por las tradiciones pietistas como lo fue Kant abunde en el uso de metáforas contruidas explícitamente a partir de los valores *políticos* imperantes en su tiempo<sup>9</sup>.

La consolidación de la historia de la filosofía como disciplina autónoma no iba a ser ajena a la pujanza mostrada por la referencias históricas de la cosa política y en este punto acaso convenga dejar constancia de la originalidad de que hizo gala Hegel en su esfuerzo por llegar a una equiparación entre ambos tipos de historiación<sup>10</sup>. Hegel, en efecto, renunciando ya a seguir haciendo de lo político una provincia del discurso filosófico, confió en que la identificación de lo político y de lo filosófico podía seguir manteniéndose, pero ya no en función de sus *contenidos*, bien diferenciados ya en su tiempo, sino justamente atendiendo a su significación *histórica*. Así, mientras en la historia de

las ideas políticas se hacía presente el cumplimiento del devenir del Espíritu en el Estado, la realización de la Idea en la historia de la filosofía había de asentarse y encontrar su lugar concreto en aquella forma de Estado configurado de modo definitivo en el acontecer de la historia de lo político.

A partir de aquí, la equiparación hegeliana entre la historia de las ideas políticas y la historia de la filosofía se cumple en la referencia de ambas historias a la Historia universal, que es imagen y acto de la Razón en la medida en que manifiesta el espíritu del pueblo encarnado en el Estado, en el que se hace manifiesto el espacio de la libertad objetiva y de lo universal, es decir, de las determinaciones universales y racionales que se manifiestan en las leyes del Estado. Si en la Historia universal se revela la Razón en y por la que tiene significado el Estado, un pueblo no constituido todavía en Estado (y que sigue siendo, por ello, mera nación en la medida en que carece de auténtica «configuración política»), no tendrá aún historia en sentido riguroso.

Medio de unión entre lo individual y lo racional, el Estado, el pueblo configurado políticamente, es «el momento de la racionalidad» y, en definitiva, «la racionalidad sobre la tierra», una racionalidad que se construye en la dialéctica de la historia de las formas y de las *ideas políticas*, la cual proporciona el asentamiento efectivo del devenir de la *historia de la filosofía* en la medida en que esta historia es «lo más íntimo de la Historia universal».

Ninguna filosofía, por ello, ha podido darse más allá del espíritu de su tiempo, sino que, por el contrario, cada una de las filosofías que se han elaborado ha hecho consciente y ha comprendido conceptualmente la universalidad inherente a la racionalidad concreta operante en la presencia del devenir histórico de un Estado dado.

Con todo ello Hegel estaba dando cuerpo definitivo y sistemático a lo que Kant había dejado apuntado en sus consideraciones sobre la Historia universal. También para Kant esta Historia es revelación de lo racional que se cumple en el progresivo constituirse de la historia política y de la historia de las ciencias/filosofía.

La realización efectiva, terrenal, de la racionalidad cumplida aparecerá, así, al darse aquella ideal «paz perpetua» que se generará en la *unificación civil* de una sociedad universal, que comenzará a construirse a partir de una liga mundial de naciones. Pero esta dinámica de la historia política en su papel de motor de la Historia universal sólo puede cumplirse si al propio tiempo aquella *unificación política* se constituye de acuerdo con la *unificación racional* que se pone de manifiesto en el devenir histórico de la filosofía, en la historia de la filosofía. La historia de las ideas políticas y la historia de la filosofía

son, por ello, los dos momentos necesarios y complementarios que constituyen el sustrato efectivo de la regulación de la realidad, regulación encaminada teleológicamente tanto a su cumplimiento racional-filosófico como a su cumplimiento político.

Tanto en Hegel como en Kant, la equiparación de la historia de las ideas políticas y la de la historia de la filosofía en función de la Historia universal da pie a un atractivo programa, por el cual, sin embargo, hay que pagar un elevado precio: el de dar pábulo al supuesto de que, en palabras de Hegel, «la razón rige el mundo y por ello la Historia universal ha transcurrido racionalmente». Un supuesto tal es deudor de una metafísica de la historia que convierte a ésta en configuración apriórica del devenir histórico real, lo cual lleva, en el caso de Hegel, a que la manifestación del Espíritu Absoluto (la realización de la Idea en la Filosofía) sea el sentido profundo de la realización del Espíritu Objetivo en el Estado.

En el caso de Kant, tendríamos una análoga tesis y por ello la unificación cívico-política no pasa de ser la manifestación de la unificación racional-filosófica, meta y significado profundo de la construcción política pensada según los moldes de la doctrina kantiana. En el caso de Hegel y en el de Kant, en definitiva, la pretendida modernidad de la equiparación entre la historia de la filosofía y la historia política acaba convirtiéndose necesariamente en un encubierto alegato de la vieja aspiración de seguir considerando lo político supeditado y subordinado a lo filosófico<sup>11</sup>.

En la época de Kant y de Hegel querer seguir manteniendo la hegemonía incondicionada de lo filosófico sobre lo político chocaba con el hecho de que ya por entonces el tema de lo político había encontrado un discurso propio cuya creciente autonomía estaba propiciando una peculiar *configuración disciplinar* de la historia de lo político, en separación cada vez más manifiesta de las categorías y de las formulaciones de la historia de la filosofía. Por su parte, la historiación de lo filosófico estaba también por aquel entonces apostando decididamente por convertirse en una disciplina autónoma dispuesta a centrarse cada vez más en las exigencias de la historia efectiva de las realizaciones filosóficas del pasado.

Ello exigía que la historia de la filosofía dejara atrás los moldes de un pasado que había venido haciendo de la historiación de lo filosófico un mero instrumento de la especulación filosófica puesto al servicio de una filosofía determinada considerada como «definitiva» y encarnación de *la* filosofía, y a la que el historiador de la filosofía había de tomar como patrón y medida del valor de cualquier manifestación cultural que buscara ser tomada como «filosófica».

Puestas así las cosas, no tenía ya sentido pretender seguir aferrándose a la idea de que lo político y su historia habían de estar subordinados a lo filosófico y su historia. Se imponía, por el contrario, llegar a una analogía efectiva entre la historia de la filosofía y la historia política que, abandonando los planteamientos kantiano-hegelianos sobre esta cuestión, permitiera establecer entre ambos campos de historiación un diálogo que pudiera resultar fructífero para los intereses específicos que ambas disciplinas estaban tratando de delimitar y de dar una forma aceptable en consonancia con el auge que la *ciencia* de la historia estaba por aquel entonces adquiriendo de modo tan entusiasta como confiado.

### **De la historia política a la historia de las ideas políticas**

Que tal diálogo era posible ya lo había advertido tempranamente Jakob Brucker (1696-1770), padre de la historia de la filosofía entendida como disciplina autónoma. En la *Dissertatio praeliminaris* de su monumental *Historia critica philosophiae* (1742-1767), Brucker había, en efecto, defendido que la historia de la filosofía debía ser vista como una «ciencia positiva» en la que quedara a salvo la imparcialidad objetiva del historiador-filósofo, al modo de lo que ocurría en el caso de la historia del acontecer *político*, un tipo de historia que, por cierto, Brucker cultivó también con éxito.

La línea de Brucker iba a verse reforzada en el *Geist der spekulativen Philosophie* (Marburgo, 1791-1797), la extensa obra (seis volúmenes) por la que Dietrich Tiedemann (1748-1803) ha quedado con toda justicia consagrado como uno de los principales impulsores de la legitimidad de la autonomía historiográfica de lo filosófico. Buscando esa legitimidad, Tiedemann establece acertadamente la premisa de que el historiador de la filosofía ha de huir de buscar «las alabanzas que le pudieran prodigar los hombres de su tiempo» a condición de rendirse a la «moda» de hacer de la historiografía filosófica una simple manifestación de un tipo determinado de filosofía tenida por «definitiva y la única válida». Ceder a una moda equivaldría, según Tiedemann, rendirse al propósito de «imponer un despotismo intelectual a todos los ciudadanos del reino de la filosofía», despotismo incompatible con el quehacer que ha de llevar a cabo una auténtica *historiación* de lo filosófico.

En la construcción de un programa autónomo para la historia de la filosofía, no resulta ser en modo alguno irrelevante la metáfora *política* empleada por Tiedemann al hacer de los filósofos *ciudadanos* del reino de la especulación filosófica, desde el momento en que él va a hacer de la *historia política* el espejo en el que ha de mirarse la nueva *historia de la filosofía* que él pretende construir. Esta nueva historia, en efecto, ha de dar cuenta y ha de abordar las diferentes filosofías que han sido

elaboradas a lo largo del tiempo, situándolas en un plano de investigación capaz de ofrecer una relativa homogeneidad. Ello exige que el historiador de la filosofía no tome como punto de partida un concepto único de filosofía (el concepto de lo que *debe* ser la filosofía) que lleve a establecer como ésta únicamente lo que esté en consonancia con un *determinado* tipo de filosofía al que haya que tener, de entrada, como la «definitiva» y «verdadera».

En lugar de ello, el historiador de la filosofía ha de operar como riguroso *historiador*, haciendo objeto de sus investigaciones y admitiendo como «filosófico» lo que en todas las épocas y en todos los lugares se ha venido haciendo y considerando como filosófico. En relación con ello, Tiedemann está convencido de que la legitimidad de esta nueva manera de historiación de la filosofía queda justificada atendiendo precisamente a la práctica instituida por la *historia política* en la medida en que ésta se dedica a describir e investigar las cuestiones concernientes a los Estados sin prejuzgar previamente cuál haya de ser el concepto «definitivo» de Estado<sup>12</sup>.

Ello no quiere decir que la *historia* de la filosofía haya de convertirse en una mera *crónica* de todas y cada una de las filosofías del pasado. Se impone, por ello, un segundo paso, el de una selección que, no pudiendo ser ya efectuada atendiendo a un concepto previo de filosofía «definitiva», acuda a un criterio externo a la noción misma de «filosofía». Tal criterio es, para Tiedemann, el de un *progreso* que permita al historiador de la filosofía seleccionar y ordenar los materiales objeto de su estudio de una manera convincente y conveniente. También en este punto, el historiador de la filosofía ha de seguir el ejemplo del *historiador político*. Por lo mismo que este historiador no se ve obligado a citar a todos los ciudadanos sino solamente a los que han tenido una influencia contrastada en el desarrollo de la vida de los Estados, el historiador de la filosofía sólo se ocupará de aquellos filósofos que han producido un avance real de la ciencia, aunque ello suponga silenciar determinados pensadores que en su tiempo fueron tenidos como filósofos célebres<sup>13</sup>.

En un tercer aspecto, Tiedemann elabora su concepto de historia de la filosofía en íntima conexión y siguiendo los dictados de la historia política de los años finales del XVIII. Desde esta respectiva, Tiedemann establece que el significado profundo de las filosofías estriba en la íntima relación que guardan con las mentalidades y las formas culturales de la época en que cada filosofía concreta ha aparecido y de ahí que el espíritu (*Geist*) de la especulación filosófica sea un reflejo del espíritu de la cultura dominante en un tiempo dado. Ahora bien, no se trata con ello, como ocurrirá después en el caso de Hegel, de convertir a la historia de la filosofía en la historia de la evolución que el Espíritu ha hecho *desde sí mismo* ni del hacerse

consciente de sí mismo el Espíritu en la especulación filosófica, de tal modo que la filosofía venga a centrarse en dar cuenta de la *necesidad* del emerger temporal del espíritu. Las pretensiones de la historia de la filosofía tiedemanniana son mucho más modestas y se limitan a hacer del discurso filosófico un referente de las mentalidades de su tiempo en situación de paridad con el resto de las producciones espirituales que configuran la cultura de una época dada.

Por ello, cuando Tiedemann busca enmarcar la historia de la filosofía en el amplio espacio de la historia de la cultura no es para hacer, como pretenderá luego Hegel, de lo filosófico la explicitación del significado originario de lo cultural sino que, por el contrario, intenta descubrir simplemente el sentido de la filosofía acudiendo a la mentalidad reinante de un tiempo, tal como esa mentalidad se hace presente en la historia de la cultura.

Llegados a este punto, lo que aquí hemos de subrayar es que, en el marco de la historia de la cultura, es la *historia política* la que guarda, según Tiedemann, un indiscutible protagonismo en la configuración de la mentalidad imperante de las diferentes épocas. Si la función del historiador de la filosofía consiste en explicitar la correspondencia entre la filosofía y la mentalidad dominante, la historia de la filosofía debe prestar una atención particular a «las costumbres, las leyes y los regímenes políticos», es decir, a aquellos elementos que se erigen en contenidos básicos de la *histórica política*, tal como el propio Tiedemann lo hará notar:

... hay que dar cuenta de la mentalidad de cada época y de su espíritu relacionándolos con la *constitución y gestión del Estado*. Conviene, por ello, que [la historia de la filosofía] tome en consideración la *historia política* en la medida en que ella es requisito indispensable para comprender las transformaciones en los principios generales, en los sentimientos dominantes y en las condiciones que favorecen o dificultan la vida intelectual<sup>14</sup>.

La preocupación de Tiedemann por conseguir que la historia de la *filosofía* se adentrara decididamente en los terrenos de la *historia* llevó a este autor no solamente a negarse a seguir haciendo de la historia política un elemento supeditado a los intereses de la historiación filosófica sino también a dar un paso más avanzado, el de tratar que la historia de la filosofía se mirara y siguiera el ejemplo de la historia de los *hechos* políticos. El ejemplo de Tiedemann no gozó en su momento de amplia aceptación por parte de los filósofos, la mayoría de los cuales iba a acabar, por el contrario, optando por tomar partido a favor de las propuestas de índole marcadamente neokantiana en pos de la

delimitación específica de una filosofía pretendidamente «pura». Ello equivalía a identificar la «filosofía moderna» a través del prisma de la *epistemología*, olvidándose y poniendo bajo sospecha cualquier otro contenido que no pudiera estar directamente relacionado con el tratamiento metafísico del problema del conocimiento.

Dando por sentado que la *autenticidad* de la filosofía consistía en las aportaciones, más o menos críticas, en torno al conocimiento y haciendo, de este modo, de la epistemología el hilo conductor de la dinámica del proceso de lo filosófico a lo largo del tiempo, los filósofos del siglo XIX favorecieron decididamente un modelo de historia de la filosofía centrada exclusivamente en las aportaciones que los pensadores del pasado pudieran haber ofrecido en lo concerniente al espacio epistemológico. Las *ideas políticas* (como, en general, las ideas no estrictamente filosófico-epistemológicas) de los filósofos de cualquier época dejaron de encontrar acogida en la historia de la filosofía<sup>15</sup>. Ello vino a favorecer que la vieja *historia política* se volcara a ocupar por sí sola y sin ataduras metafísicas el espacio de la historia de las *ideas políticas*.

En sus nuevas formulaciones, esta historia no encontró mejor camino sustitutorio de la *fundamentación* metafísica que acogerse a la *seguridad* que proporcionaban los avances y propuestas generadas por el desarrollo de la *ciencia* de la historia a todo lo largo del siglo XIX, el «siglo de la historia científica».

Todo este proceso no se llevaría a cabo sin traumas ni inconvenientes, especialmente el de que la *historia* de las ideas políticas hubiera de enfrentarse a la desconfianza generalizada de los teóricos de la *ciencia política*, una desconfianza análoga a la que la historia de la filosofía provocó entre los filósofos cuando a partir de la segunda mitad del siglo XIX la historiación de lo filosófico comenzó a reclamar insistentemente que le fueran reconocidos de modo definitivo sus derechos como disciplina autónoma. Una reclamación tal ponía de manifiesto la necesidad de que la historia de la filosofía volviera a contar con el marco sociopolítico en el que se hacían presente la cultura y la mentalidad de una época determinada, marco que constituía el contenido específico de la historia de las ideas políticas.

Lo que iba a ocurrir en este punto (dejando aparte los particulares avatares concernientes a las propuestas marxistas) es que los cultivadores de la *historia de las ideas políticas* no se mostrarían ya dispuestos a volver a recluirse en una postura ancilar con relación a la filosofía y a la historia de la filosofía. A lo largo de la primera mitad del siglo XX, fue tomando así cuerpo definitivo la convicción de que el espacio de la historia de la filosofía y el de la historia de las ideas políticas habían de estar claramente delimitados. A su vez, sin

embargo, esta delimitación sólo tendría un significado fecundo si ambos tipos de relato historiográfico se mostraban dispuestos a reconocer una amplia gama de interdependencias teóricas, ajenas empero a cualquier propósito de dependencia doctrinal, en la medida en que aquellos dos tipos de historiación habían de apelar en adelante a un mismo marco común, el de la *historia de las ideas*. Se dio con ello paso a un proceso que, a lo largo de la segunda parte del siglo XX, iba a propiciar un notable abanico de reflexiones dignas de ser tomadas en consideración tanto por el historiador de las ideas filosóficas como por el historiador de las ideas políticas.

### **La historia de las ideas políticas desde las intenciones ocultas del autor del texto**

Ya en los comienzos de aquella segunda mitad del siglo XX y mientras filósofos e historiadores de la filosofía seguían por lo general enzarzados en irreconciliables disputas internas, los teóricos de la ciencia política y los historiadores de las ideas políticas habían alcanzado, por el contrario, notables acuerdos y en este punto puede resultar interesante la referencia a los trabajos de Leo Strauss<sup>16</sup>. Si citamos a este teórico e historiador de las ideas políticas es porque con él va iniciarse un camino que enlaza, y hasta cierto punto radicaliza, con las viejas propuestas de Tiedemann en torno a las relaciones que puedan establecerse entre la historia de la filosofía y la historia de las ideas políticas. Pero también Strauss iba a poner sobre el tapete la cuestión, no convincentemente abordada por Tiedemann, de hasta qué punto el discurso historiográfico relacionado con las ideas políticas está necesitado de las aportaciones que puedan venirle dadas desde los cuarteles de la fundamentación filosófica de la historia de las ideas filosóficas.

El historiador de las ideas políticas y el de las ideas filosóficas se deben, ambos, a la tarea de comprender unos textos dados cuyo *significado* histórico remite a la *intención* que los autores pudieran haber tenido al dejar plasmado su pensamiento en el *lenguaje* impreso en aquellos textos. Resulta entonces que el historiador de las ideas (ya sean políticas o filosóficas) opera en un marco lingüístico-textual que, a su vez, no puede ser concebido separadamente del *contexto* lingüístico en el que se inscribe la obra entera del autor del texto que el historiador ha de aprender a leer de modo adecuado a las exigencias historiográficas.

Tales exigencias, según Strauss, no han de entenderse sujetas a la limitación inherente al historicismo clásico, sujeto a un contextualismo de hechos que convierte el discurso historiográfico en una mera aceptación relativista de valores de un tiempo y de una sociedad dadas<sup>17</sup>. El contextualismo lingüístico al que hace referencia Strauss se

nutre, por el contrario, de la idea de que este tipo de contextualismo ha de permitir al historiador ir más allá de las declaraciones explícitas (aunque sin renunciar a tomarlas en consideración) que los autores de los textos han hecho de sus propias intenciones para establecer las intenciones implícitas u ocultas de aquellos autores, convirtiendo el quehacer historiográfico en una lectura esotérica del significado de los textos historiados.

Al igual que el historiador de las ideas políticas, el historiador de las ideas filosóficas ha de ocuparse, así, en el desciframiento del juego de relaciones que puedan descubrirse entre lo dicho explícitamente en un texto y lo que implícitamente deja entrever el lenguaje de un texto del pasado, siendo justamente esta referencia a lo implícito del texto lo que permite al historiador poner de manifiesto la *carga de verdad* del texto en cuestión y, con ello, su sentido transcendental y universal, por encima de las contingentes y particulares exigencias de su efectiva producción en una sociedad y en un tiempo determinados, cuyos valores quedan reflejados en la declaración expresa y explícita del autor del texto, pero no en aquellas de sus ocultas intenciones que el historiador ha de descubrir.

La historia de las ideas políticas remite, de este modo, inevitablemente a un componente filosófico en la medida en que el historiador de las ideas políticas ha de seguir el ejemplo del historiador de la filosofía en la búsqueda de la verdad que pueda encerrar el texto historiado.

En función de todo ello y poniendo indistintamente en juego los planteamientos de la teoría política y los de la historia de las ideas políticas<sup>18</sup>, Strauss se muestra convencido de que las parcelas más relevantes de la historia de la filosofía sólo pueden comprenderse adecuadamente si el historiador acierta a poner de manifiesto el *significado* de las *ideas expresadas* en el texto filosófico mediante aquel específico «arte de escribir» gracias al cual el discurso historiado apela a una mezcla de «inteligencia y prudencia».

En esta mezcla, el significado público y explícito de los textos filosóficos del pasado no debe hacer perder de vista al historiador de la filosofía la existencia de un significado profundo y esotérico, en el que quedan plasmadas «entre líneas» aquellas *intenciones* del autor del texto filosófico que, aun quedando ocultas para un lector poco atento, no pasarán desapercibidas para el auténtico historiador.

Intentar descubrir, al modo de Strauss, las intenciones «ocultas» que se expresan en el significado esotérico de los textos objeto de consideración en la historia de la filosofía se convierte en una empresa deudora del supuesto básico de que la originalidad filosófica se hace

inevitablemente heterodoxia y objeto de persecución, en relación con el orden *político* instituido por las leyes y costumbres de un tiempo dado, de tal manera que «necesariamente *filosofía* y *política* entran en conflicto». Sirviéndose de la historia de las ideas políticas, Strauss ha podido así insistir en el inevitable componente político de la historiación de lo filosófico en la medida en que, siendo el discurso filosófico expresión por excelencia del «pensamiento independiente», pone inevitablemente en peligro el orden político socialmente instituido<sup>19</sup>.

Más allá de lo que dice expresamente en la superficie, el discurso filosófico tiene, por ello, un sentido oculto al que únicamente pueden acceder los iniciados y que el filósofo cuida de no mostrar al vulgo, el cual, inmerso en la ortodoxia del ordenamiento político y social establecido, no dudaría en hacer del filósofo objeto de persecución<sup>20</sup>.

Por más que los planteamientos de Strauss puedan ayudar a comprender la actitud de no pocos filósofos (y los casos de Maimónides y de al-Farabi, sobre los que ha insistido Strauss, pueden resultar aquí de lo más llamativo<sup>21</sup>), parece claro que aquellos planteamientos ofrecen una débil consistencia historiográfica, sobre todo si, como a veces ha pretendido hacer el propio Strauss, se les quisiera aplicar al conjunto general de la historia de la filosofía. Pero aquí no queremos detenernos en esta crítica. Lo que buscamos es destacar el hecho de que Strauss patrocinó un punto de vista tendente a convertir la historia de las ideas políticas en el punto de referencia que hace posible la historia de la filosofía, sobrepasando las limitaciones que en este punto había apuntado Tiedemann.

En este sentido, Strauss llegará incluso a sostener que la heterodoxia ideológica no es exclusiva de los filósofos sino que afecta igualmente a todos los que aportan novedades científicas de cualquier orden<sup>22</sup>. De este modo, la historia de las ideas políticas se vislumbra en Strauss como motor de la *historia de las ideas* en general y, por ello, de la historia de las ideas filosóficas, aunque los planteamientos concretos de Strauss no parecen exhibir la suficiente justificación teórica como para poder entrar en una satisfactoria armonía con las exigencias de la objetividad histórica<sup>23</sup>.

## **La historia de las ideas desde la teoría previa**

Dejando de lado las propuestas de Strauss, pero desde el convencimiento de que éste no andaba descaminado al destacar que la historia de las ideas políticas podía servir de punto de referencia a partir del cual podría abordarse convincentemente la cuestión acerca de la naturaleza y alcance de la historia de las ideas en general (incluyendo aquí a la historia de las ideas filosóficas), se dio pábulo a

interesantes polémicas teóricas, de las cuales merece la pena dejar aquí constancia de la que se centró en torno al pensamiento político de Locke<sup>24</sup>, especialmente a raíz de la obra de C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*<sup>25</sup>.

Para Macpherson, la historia de las ideas políticas, aplicada al caso de Locke, había de encargarse de explicar la contradicción inherente a la teoría política lockeana, contradicción que resultaba de la pretensión de Locke de convertir en exigencias universales y naturales lo que no pasaban de ser derechos y obligaciones concebidos por Locke en términos de clase y desde la perspectiva del capitalismo burgués de la sociedad occidental de finales del siglo XVII. Macpherson hizo hincapié en que la concepción lockeana de lo político era tributaria del supuesto de que la apropiación *ilimitada* era un derecho natural, del que la diferenciación de la propiedad resultaba ser un efecto *natural*, «independiente de sociedad y de pacto».

A partir de aquí, Locke podía concluir que la conducta racional estaba ligada a la adquisición de propiedades y a la posesión del dinero que pudiera necesitarse para hacer efectiva aquella adquisición y para aumentarla. La racionalidad en su acepción rigurosa sólo era, en este caso, posible para la clase de los propietarios, mientras que la clase de los desposeídos todo lo más a que podrían aspirar sería a una «racionalidad subordinada», de segundo orden.

Con ello, la doctrina política de Locke estaba justificando moralmente, a los ojos de Macpherson, el modo burgués de apropiación, estableciendo una teoría de la propiedad constituida en fundamento del derecho *natural* del individuo tanto a una propiedad desigualmente repartida como a una apropiación individual ilimitada en función de la cual el trabajo y la productividad carecen de función social significativa. De este modo, en la teoría política de Locke el consentimiento a un derecho ilimitado de propiedad acabaría primando sobre el consentimiento en que se edifica la sociedad civil.

Investigar la teoría política de Locke supeditándola, como hace Macpherson, a una *teoría previamente* aceptada (de filiación marxista, en este caso<sup>26</sup>), lleva inevitablemente a distorsiones *históricas* que poco tienen que ver o que incluso en determinados aspectos contradicen el discurso de los *textos* lockeanos en su objetividad histórica. Las críticas que por ello amplios sectores de los historiadores de las ideas políticas dirigieron a Macpherson en la década de los años sesenta, que fue cuando apareció la obra a la que nos venimos refiriendo, incidieron justamente en este aspecto.

Las críticas de este estilo venían a insistir en que la lectura histórica de los textos de la teoría política de Locke dejaba por sí

misma en evidencia la interpretación macphersoniana en la medida en que aquella lectura estrictamente histórica quería *hacer hablar* al Locke real, el Locke que hacía de la racionalidad el atributo esencial de *todos* los seres humanos adultos y el Locke que explícitamente dejó sentado que el ejercicio del derecho de propiedad debía ser visto, como cualquier otra actividad humana, a la luz de las exigencias de la salvación eterna, siendo, por ello, la teoría política lockeana inseparable de la religión y de las formulaciones teológicas de ésta, aceptadas por Locke de modo acorde con la tradición<sup>27</sup>.

Las aludidas críticas a Macpherson fueron un elemento importante de la configuración de la historia de las ideas políticas como discurso que había de ser elaborado en función de las reglas impuestas por el conocimiento histórico. No es de extrañar, por ello, que cuando en la década de los ochenta Neal Wood volviera a intentar una interpretación de la teoría política de Locke a la luz de los supuestos de la historiografía marxista<sup>28</sup>, los historiadores de las ideas políticas encontrarán ya suficientemente expedito el camino para la crítica de las tesis de Wood, incidiendo en el consenso existente acerca de que la objetividad histórica había de ser la exigencia primera a tener en cuenta en el ejercicio de la historiación de las ideas políticas<sup>29</sup>.

Al hilo de ello, los historiadores de las ideas políticas encontraron aquí el apoyo necesario para reclamar que la *historia de las ideas*, en general, abordara ante todo el tratamiento de sus contenidos específicos desde una perspectiva histórica y sin que la historia de las ideas *filosóficas* se considerara ajena a esta exigencia básica de todo relato historiográfico.

Aquel mensaje de los historiadores de las ideas políticas no dejó de tener una relevante significación para los historiadores de la filosofía o cuando menos para aquella parcela de ellos que consideraron normal escribir cosas como éstas: «el Locke macphersoniano no es el Locke *histórico* y por más que todo pensamiento del pasado tenga siempre algo que decirnos a los hombres de nuestro tiempo es siempre a condición de que la verdad histórica quede suficientemente salvaguardada, cosa que Macpherson no consigue, hasta el punto de ofrecernos, a veces, una caricatura del Locke real (...).

Ello, por lo demás, es lo que suele acontecer cuando nuestros intereses teóricos priman sobre los intereses de la investigación historiográfico-filosófica y los que estén dispuestos a refrendar este tipo de prácticas llevarán la penitencia en el pecado puesto que, de algún modo, han de autorizar otras imágenes que se han dado de Locke que nada tienen que ver con la ofrecida por Macpherson y que en modo alguno tienen el atractivo de la interpretación macphersoniana pero

que coinciden con ésta en hacer del *texto* lockeano un *pre-texto* para defender posiciones que, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, muy difícilmente pueden adscribirse (...) a Locke»<sup>30</sup>.

Apelando precisamente a las exigencias del conocimiento *histórico*, no pocos historiadores de la filosofía, a ejemplo de los historiadores de las ideas políticas, reforzaron la descalificación de aquellos planteamientos sociologistas que en la década de los setenta amenazaban con adueñarse de los dominios de la historiografía filosófica. Los defensores de tales planteamientos se sentían felices resucitando, por poner un ejemplo, las interpretaciones de Lukács acerca del joven Hegel y, de modo especial, las conclusiones a las que el mismo Lukács llegaba en su *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), identificando las filosofías no acordes con el modelo de racionalidad marxista con las premisas teóricas del imperialismo capitalista.

Reaccionando en contra de este tipo de planteamientos, aquella justificada reacción antisociologista iba a llevar, sin embargo, a una parte importante de los historiadores de la filosofía de aquel tiempo al extremo contrario de dar pábulo a la vieja idea de que el contenido de su disciplina no había de centrarse en las cuestiones «puramente históricas» características de la historia general de las ideas. Poniendo el énfasis en su condición de *filósofos*, aquellos *historiadores* de la filosofía a los que aquí nos estamos refiriendo se mostraban convencidos de que el tratamiento de aquel tipo de cuestiones «históricas» conduciría inevitablemente a olvidar los significados «intrínsecamente filosóficos», de los que el historiador de la filosofía estaba llamado a dar cuenta. Así y por seguir en el caso de Locke, J.L. Mackie exigía que la historia de la filosofía sólo se ocupara de aquellas ideas de Locke que pudieran mostrarse como problemas de «permanente interés filosófico»<sup>31</sup>.

Ello no es sino el reflejo de uno de los argumentos más repetidos por parte de los que siguen reclamando para la historiación de lo filosófico un tratamiento ajeno, por principio, al que pudiera otorgarse al resto de los otros contenidos posibles de la historia de las ideas, entendida por ellos en un sentido marcadamente peyorativo y de una supuesta categoría inferior por comparación con la nobleza y profundidad de la historia de la filosofía<sup>32</sup>.

Por más que la polémica entre la historia «filosófica» y «no filosófica» de la filosofía siga suscitando no poco apasionados debates, resulta ya hoy día un tanto anómalo no admitir, cuando menos, que

... para el historiador de la filosofía el hecho filosófico es muy distinto de cómo lo es para el mismo filósofo, aunque un tópico de la historiografía filosófica

haya insistido en que el historiador ha de ser filósofo. En este sentido las funciones del historiador, sea cual sea el objeto que constituya el campo central de sus investigaciones, son siempre las mismas: el respeto a la realidad (el texto) y al horizonte que la define (el contexto)<sup>33</sup>.

Esta aceptación de las exigencias mínimas que deben presidir la tarea del *historiador* de la filosofía se está convirtiendo, de modo cada vez más acusado a medida que pasan los días, en la voluntad decidida de integrar la *historia de la filosofía* en el marco general de la *historia de las ideas*. En este proceso, lo acontecido en el marco de la actual historia de las ideas políticas se ha venido configurando como fructífero ejemplo a tomar en consideración, en la medida en que los más valiosos, en nuestros días, casos de la historia de las ideas políticas se ha mostrado capaces de dotar a la historia general de las ideas de la «dignidad» conceptual y temática que tanto echaban en falta los viejos historiadores «filosóficos» de la filosofía.

### **Contextualismo y convencionalismo en la historia de las ideas**

Si en un primer momento, en efecto, los historiadores de las ideas políticas pusieron el acento en el interés *histórico* que había de encerrar su trabajo en cuanto integrante de la historia general de las ideas, no tardaron en ver la necesidad de dar un nuevo paso que evitara convertir la historia de las ideas en una *historia general*, entendida en su clásica y no poco simplista acepción de «historia de hechos». Este nuevo paso ponía el énfasis, más allá de la mera distinción entre documentos y monumentos, en que el tratamiento que de los *hechos* había de hacer la historia general no podía ser sin más equiparable a la tesitura metodológica de la historia de las ideas en relación con sus «hechos» característicos, los «textos».

Con ello se ponía en primer término la consideración relativa al elemento *contextual* característico de la *comprensión* historiográfica. Si en lo relativo a los *hechos* históricos el contexto sociopolítico es el elemento determinante y la *causa* de tales hechos, en lo concerniente a los textos del pasado la comprensión que busca establecer el significado histórico de tales textos no puede alcanzarse con la mera determinación de las causas reales de esos textos puesto que la comprensión histórica de los textos está referida no tanto a lo que *dicen* tales textos sino a lo que *pretenden decir*.

En este punto, el referente contextual histórico, el contexto sociopolítico, puede ayudar a *explicar* el significado buscado, pero no alcanza a establecer las líneas a seguir en la *comprensión* de ese significado histórico, comprensión que pasa por hacer explícito lo que

los autores de aquellos textos intentaban y querían decir al escribir estos textos. Huyendo, por ello, de prestar demasiado pábulo a las tentaciones sociologistas, la historia de las ideas debía aprestarse a investigar los contextos específicos (lingüísticos) que dan cuerpo a los discursos definidos (políticos, literarios, científicos, filosóficos, religiosos...) del amplio campo de la historia general de las ideas<sup>34</sup>.

Intentando justificar esta tarea, J.G.A. Pocock se mostraba convencido, desde su particular observatorio de historiador de las ideas políticas<sup>35</sup>, de que, siendo los textos del pasado *discursos* elaborados en un tiempo dado, el significado histórico de esos textos y discursos estaba en función no de las intenciones *privadas y personales* de sus autores (intenciones incomprensibles, en sí mismas, para el historiador) sino de las estructuras teóricas y lingüísticas imperantes en el tiempo en el que los autores dieron forma a sus textos. A tales estructuras los autores inevitablemente habían de remitirse en la medida en que ellas hacen explícitas tanto las expresiones e ideas de los textos como la manifestación de las intenciones de los autores de los textos<sup>36</sup>.

Acudir a un tipo tal de *contextualismo lingüístico* como eje de la historia de las ideas políticas (y, en general, de la historia de las ideas) no dejaba de ser una apuesta arriesgada que ponía en juego una radical transformación de la idea y de la metodología de aquella historia., de lo que, por lo demás, Pocock era bien consciente. Ha sido, sin embargo, Quentin Skinner el que más amplia y convincentemente ha puesto de manifiesto las ventajas de la metodología lingüístico-contextualista, ventajas que el propio Skinner ha referido tanto a la historia de las ideas políticas como a la historia de las ideas filosóficas<sup>37</sup>.

Skinner ha insistido en que la comprensión del significado histórico de un texto del pasado ha de tener bien en cuenta que el texto en cuestión es resultado de la *acción* de un autor determinado que buscar dirigirse y enviar un mensaje a una audiencia concreta en una sociedad y en tiempo dados. El significado histórico de un texto del pasado sobrepasa así la autonomía del texto y se remite a la propia manifestación del texto como producto de la acción un autor determinado.

El historiador de las ideas, en este caso, lo que ante todo ha de investigar es la *intención* que animaba al escritor en el acto de producir el texto y para ello el historiador en cuestión ha de contar con que el descubrimiento de aquella intención está en función de su manifestación en el marco de las expresiones que configuran el texto historiado. De este modo, la historia de las ideas políticas y, como ella, la historia de la filosofía no pueden seguir estando atadas a lo que en el pasado constituía una decepcionante traba, a saber, la oposición entre texto y contexto. Si, en efecto, la historia de las ideas mira los textos

del pasado desde su condición de «actos» de escritura de un autor, aquella historia dejará de ver el texto y el contexto como direcciones encontradas para pasar a establecer entre ellas un fecundo diálogo. Según Skinner, considerar los textos del pasado en su condición de actos de escritura implica ver tales actos -al modo de lo que Austin exigía de los actos del habla- en función de su particular  *fuerza ilocucionaria*<sup>38</sup>.

Las expresiones de un texto no constituyen, por su parte, un espacio autónomo e independiente en sí mismo; antes bien, su significado sólo puede quedar delimitado por referencia al juego de *convenciones lingüísticas* en las que se inscribe el discurso del texto. El marco de estas convenciones es, en efecto, el que en última instancia traza y prefija el campo de los significados que constituyen el espacio característico de las posibilidades de las que se va a nutrir la forma concreta de aquel discurso textual del que el historiador de las ideas, *comprendiéndolo*, ha de dar cuenta<sup>39</sup>.

Skinner ha tenido en este punto la habilidad suficiente como para apuntar a algo que sólo Davidson ha elaborado en profundidad, a saber, que el autor de un texto tiene la intención de decir algo en ese texto en la medida en que tiene la intención de *comunicar* algo a alguien en un tiempo dado. En aras de esa comunicación el autor ha de atenerse a las convenciones que delimitan el alcance semántico del uso de los conceptos y los argumentos concretos puestos en juego por el autor<sup>40</sup>.

Aplicando lo dicho a lo concerniente a la tarea del historiador de las ideas políticas, aquí se está poniendo en juego un supuesto no poco optimista, el de que estableciendo con la suficiente evidencia histórica los marcos de convenciones lingüísticas en los que se han generado históricamente los diferentes textos y discursos políticos del pasado, el historiador de las ideas políticas tiene en su mano poder dar cuenta objetiva de las intenciones e intereses que movieron a un autor del pasado a decir-escribir el texto o los textos que el historiador de las ideas políticas busca comprender.

Lo mismo, concluye Skinner, podría decirse del historiador de las ideas filosóficas en la medida en que éste no es capaz de llevar a cabo su función historiadora más que a través de la comprensión de los textos filosóficos del pasado, comprensión que pasa por encuadrar las intenciones de un filósofo en los espacios lingüísticos característicos de su tiempo y a los cuales aquel pensador no pudo ser ajeno.

Situándose en esta tesitura, tanto la historia de las ideas políticas como la historia de la filosofía (como cualquier otra manifestación de la historia de las ideas) establecen la cuestión de la *evidencia histórica* en función del inevitable condicionamiento del uso de un lenguaje

concreto en el que cobran cuerpo las *intenciones* que llevan a crear un texto determinado. *Comprender*, en efecto, de un modo adecuado a las exigencias de la historia de las ideas lleva ante todo, según Skinner, a tomar en consideración la *singularidad* individual del texto historiado, singularidad que está implicada en la consideración de dicho texto en función de la *acción* del autor que da vida a las expresiones concretas que configuran el texto en cuestión.

De lo que se trata entonces es de que la acción del autor sólo cobra sentido en función de lo que el autor *pretende llevar a cabo* (de su intención) mientras escribe su texto. Lo que el autor *dice*, el texto *expresado* de un modo determinado, incorpora, en efecto, «inevitablemente una intención concreta, en una ocasión concreta, dirigida a la solución de un problema concreto, siendo, por ello, específica de su propia situación, a la que resultaría simplemente una ingenuidad tratar de trascender»<sup>41</sup>.

La comprensión del significado histórico de un texto del pasado exige, en definitiva, atender no tanto al significado de las palabras del texto como a la *conjunción* de aquel significado lingüístico y de la intención del autor al escribir el texto del modo concreto como lo hizo. Es justamente esta intención la que anima y orienta en una dirección precisa al significado lingüístico, pero entendiendo aquella intención no como *motivación subjetiva* sino como *intención ilocucionaria* que dota a los significados convencionales de un texto dado de la capacidad de decir lo que el autor del texto quiso realmente decir<sup>42</sup>.

Las intenciones ilocucionarias serán, en este caso, *intenciones convencionales*. Sólo serán reconocibles en cuanto tales intenciones si se atiende a las convenciones que rigen y gobiernan los significados lingüísticos. Por más que un autor elige las palabras que considera más idóneas para expresar sus intenciones, no puede ir más allá de lo que tiene a mano y no puede sobrepasar el hecho de que el significado de aquellas palabras viene dado no por el mundo subjetivo e individual del autor sino por las convenciones previamente *establecidas* que ofrecen, prefijado, aquel significado.

Como consecuencia de ello, la historia de las ideas políticas ha de abandonar la pretensión de convertirse en campo de dilucidación de cuestiones y problemas intemporales, cuya vigencia sea independiente de la sociedad y el tiempo concretos en que un problema es planteado. Del mismo modo, la historia de la filosofía ha de ser ajena a los postulados de la historiografía neokantiana, renovados desde otra perspectiva por Hartmann<sup>43</sup>, de que el historiador de la filosofía ha de vérselas con problemas *perennes*, ajenos a su particular manifestación teórica y lingüística, siempre permanentes por más que los castillos de naipes de los sistemas concretos sean transitorios.

Eliminando de la historia de las ideas la ilusión de la supervivencia de unos problemas incesantemente repetidos a lo largo del proceso histórico, Skinner insiste, por el contrario, en que los problemas planteados y las respuestas dadas a estos problemas en un momento determinado de la historia de las ideas difieren necesariamente de los problemas y soluciones de otros tiempos, por muy similares que pudieran parecer a primera vista. Se trata, en efecto, de una disparidad esencial e ineludible habida cuenta de que siendo el marco primario de convenciones lingüísticas de una sociedad y de un tiempo dados un marco diferente de las convenciones de otra sociedad y de otro tiempo, las intenciones que se expresan en los textos a tenor de aquellas convenciones han de ser igualmente distintas entre sí.

Pretender desconocer y eliminar estas diferencias no significa más que querer ver la historia *real* de las ideas a la luz y bajo el velo de una *continuidad metafísica* estructurada, por lo general, a la luz del ejemplo hegeliano bajo el signo de un devenir *teleológico* de un progresivo desvelamiento de lo Absoluto.

Oponiéndose a estos planteamientos teleológicos, Skinner hace hincapié en que la única lección que podemos obtener de la historia de las ideas políticas y de la historia de las ideas filosóficas es la de que estos tipos de historia no pueden ofrecernos ninguna respuesta aplicable de modo directo a nuestros problemas actuales, los problemas cuyo *planteamiento* pasa inevitablemente por las convenciones lingüísticas de nuestra sociedad y de nuestro tiempo. Nos vemos, por ello, llevados a afrontar la *contingencia* tanto de nuestras propias construcciones políticas y filosóficas actuales como de las doctrinas políticas y filosóficas del pasado.

Ello ciertamente nos priva a nosotros, los hombres de este tiempo, de la herencia continuada del pasado y nos remite a una radical soledad en nuestros planteamientos teóricos pero, al mismo tiempo, esta negativa caracterización de nuestra condición histórica se convierte en una inapelable e inaplazable urgencia *moral* de aprender a resolver nuestros problemas intelectuales por nosotros mismos. Y es que «pedir a la historia del pensamiento una solución a nuestros propios problemas inmediatos es, por ello, no solamente cometer una falacia metodológica, sino también algo así como un error moral»<sup>44</sup>.

Dejando aparte lo que de insatisfactorio puedan tener los planteamientos skinnerianos<sup>45</sup>, lo que buscamos aquí destacar es que, desde su práctica como historiador de las ideas políticas<sup>46</sup>, Skinner ha podido elaborar una teoría desde su convicción de que una historia de las ideas políticas ha de ser tributaria de unas posturas *filosóficas* (que, en el caso concreto de Skinner, remiten a la filosofía analítica, vista sobre todo a la luz del segundo Wittgenstein y de Austin y, en menor

medida, de Strawson, Searle, Schiffer o de Holdcroft), sin que ello signifique renunciar a las exigencias rigurosamente historiográficas que han de diferenciar la *historia* de las ideas políticas de la *teoría* política. A partir de aquí, Skinner se verá legitimado para hacer del historiador de las ideas políticas un interlocutor privilegiado de las discusiones concernientes a lo que deba ser en nuestros días la historia de las ideas en general y, dentro de ella, la historia de las ideas filosóficas.

### **El neointencionalismo en la historia de las ideas**

Desde su condición de profesor de Teoría Política de la Universidad de Newcastle, Mark Bevir da por sentado, al unísono con Pocock y Skinner, que un adecuado tratamiento de las ideas políticas remite a la *historia* de las ideas políticas<sup>47</sup>, tratada desde una perspectiva acorde con aquella *objetividad* histórica que ha de regir los planteamientos de la historia general de las ideas. El historiador de las ideas es ante todo *historiador* que se apresta a investigar las reliquias del pasado que tiene a mano.

Dicho esto, hay que añadir que lo que caracteriza al historiador de las ideas en relación con el historiador sin más es que aquél estudia las huellas del pasado tratando de descubrir *significados históricos*, lo que para Bevir quiere decir significados relacionados con las intenciones y puntos de vista individuales de los autores de los textos del pasado que el historiador de las ideas ha de reconstruir sin dejarse llevar por anacronismos, por mucho que los discursos de aquellos textos nos resulten ajenos y extraños a nuestros actuales planteamientos<sup>48</sup>. Bevir puede, igualmente, suscribir la tesis de Skinner de que aquella reconstrucción histórica de las ideas de épocas pasadas no puede quedar reducida a una recuperación de las ideas y de la estructura argumentativa que las configura, recuperación que no va más allá de la mera *explicación* del texto que da forma a aquellas ideas y argumentaciones, sin hacernos adentrar en el *significado histórico* de ese texto.

Como Skinner, también Bevir es de la opinión de que una adecuada práctica de la historia de las ideas políticas pone de manifiesto que mantenerse en los límites autónomos de un texto del pasado para ofrecer una explicación plausible de ese texto, no cumple las exigencias de la recuperación *histórica* que ha centrarse ante todo en la *comprensión* del *significado* del texto en cuestión.

Como hemos venido señalando, aquella recuperación histórica era vista por Skinner en función de la intención del autor del texto, lo que exigía del historiador de las ideas políticas (y, en general, del historiador de las ideas) «recobrar... lo que el autor *pueda haber*

*querido decir* al argumentar en la forma precisa en que lo hizo. Es decir, debemos, pues, ser capaces de dar cuenta de lo que él *hacía* al presentar su argumentación... a lo largo de toda la gama de actos del habla encarnados en el ampliamente complejo acto de pretender comunicar que puede decirse que toda obra de razonamiento discursivo comprende»<sup>49</sup>. En este punto, sin embargo, Bevir es bien consciente de que el programa skinneriano resulta en exceso de unos supuestos incapaces de clarificar convincentemente las relaciones que puedan existir entre significado, creencia, intención y contexto. Bevir, por ello, ya no seguirá la apuesta skinneriana en pro de poner el énfasis en el marco lingüístico y semántico en que se inscriben y cobran forma las intenciones del autor.

En lugar de ello, Bevir establece que el historiador de las ideas ha de afrontar directamente cuáles sean, en sí mismas y sin referencia directa a las convenciones establecidas, los puntos de vista individuales de los autores de los textos del pasado que el historiador ha de manejar. Tales puntos de vista son las *creencias* de los autores que se hacen manifiestas en los textos del pasado, creencias que, a su vez, remiten a las *intenciones* y propósitos de los autores de dichos textos, cuya *comprensión* se convierte en el único punto de referencia que puede asegurar un conocimiento del *significado* histórico objetivo de los textos en cuestión. Si Skinner ponía el acento en la consideración de los textos del pasado como actos ilocucionarios y dejaba en segundo plano la cuestión del significado de aquellos textos, Bevir insistirá, por su parte, en que el historiador de las ideas ha de dar prioridad al quehacer tendente a la comprensión del pasado en la comprensión del significado del texto historiado en función de las intenciones de su autor.

En la equiparación beviriana entre significado e intención, no se trata, sin embargo, de que los significados históricos hayan de ser analizados en función de las intenciones en sentido riguroso, a saber, de los propósitos que el autor pudiera tener *previamente* a la redacción de sus textos<sup>50</sup>, sino de las intenciones consideradas como *creencias expresadas* y que se hacen manifiestas en los textos del pasado, creencias que el historiador ha de suponer, como punto de partida, sinceras, conscientes y consistentes con vistas a que la configuración disciplinar de la historia de las ideas pueda estar dotada de una estructura lógica adecuada.

Para Bevir, esta estructura lógica es compatible con sus declaraciones intencionalistas desde el momento en que las intenciones y creencias del autor de un texto vienen *condicionadas* (pero no *determinadas*, como ocurría en Pocock y Skinner) por los contextos sociales y lingüísticos que *explican* la aparición de aquellas intenciones

y creencias que dan forma a los puntos de vista individuales que el historiador de las ideas toma como objeto específico de su trabajo.

De este modo, acudiendo a los terrenos del intencionalismo, Bevir pretende dotar al historiador de las ideas de los medios necesarios para poder dar cuenta de los cambios y creaciones originales que un autor quiera acometer en un momento determinado, sin que el autor se tenga que ver necesariamente circunscrito a las ataduras convencionalistas y contextualistas de Pocock y Skinner, que exigen que todo lo que el historiador pudiera decir acerca del significado histórico de un texto dado está irreversiblemente limitado y predeterminado por el significado que las expresiones utilizadas por el autor del texto tienen en el marco lingüístico y semántico al que pertenecen tales expresiones.

En opinión de Bevir, la historia de las ideas no pasaría de ser un simple dar cuenta de los marcos sociales y lingüísticos que dan origen a unos textos, sin que en este caso el historiador tuviera la oportunidad de afrontar el texto del pasado como continente de las creencias de un autor, que es justamente lo que da cuerpo a la investigación *histórica* propiamente dicha.

Precisamente para salvar este escollo, Skinner había exigido del historiador de las ideas que prestara atención a la fuerza ilocucionaria de las expresiones de los discursos del pasado. Desde el momento, sin embargo, en que esta fuerza ilocucionaria está concebida como inseparable del significado semántico y lingüístico, difícilmente escapa a las objeciones que el contextualismo suscita a Bevir.

Éste, a su vez, no puede negar que los significados *lingüísticos* y *semánticos* sólo son reconocibles como tales en función del marco contextual en que se inscriben, por lo que se trata de significados *sociales* y *abstractos*. De ahí que a Bevir no le quede otra escapatoria que proponer que el historiador de las ideas pase a ocuparse de los significados *hermenéuticos*, los significados *particulares* y únicos que un autor pretende poner en juego acudiendo a unas expresiones y a unos textos concretos en una ocasión determinada<sup>51</sup>, significados que están ligados a las intenciones del autor y que por ello trascienden el marco de las convenciones semánticas y lingüísticas operantes en un contexto social y temporal dado.

Si bien la teoría historiográfica de Bevir parece poder responder en principio de modo más convincente que el contextualismo a las exigencias del conocimiento historiográfico, cabe, a pesar de todo, preguntarse si los planteamientos intencionalistas (aunque se trate del intencionalismo «débil» de Bevir) no estén acaso descuidando en demasía los flancos de la *objetividad* histórica, a la que el

contextualismo convencionalista de Pocock y de Skinner prestan una saludable atención. La respuesta de Bevir a estas sospechas no pasa de ser una actitud meramente defensiva, declarando que la objetividad de la historia de las ideas es sólo «tentativa y local» en la medida en que «constituye una *decisión* acerca de los méritos comparados de conjuntos rivales de teorías que tenemos normalmente a nuestra disposición»<sup>52</sup>.

Hacer depender la objetividad de lo histórico de la «decisión» que un historiador de las ideas (políticas o filosóficas) adopte no parece ser el mejor camino para poder justificar racionalmente la real valía de una postura historiográfica, a no ser que se pretenda confundir las esferas de lo racional y de lo subjetivo.

Para escapar a ello, Bevir se ha apresurado a destacar que la «decisión» a tomar está en función de la consistencia interna de la postura adoptada y de su coherencia con los «hechos» previamente admitidos como verdaderos. Ahora bien, la consistencia interna de una teoría sólo puede ser juzgada desde la teoría misma en cuestión y, de otro lado, la coherencia con los hechos a la que alude Bevir no parece acordarse con lo que el propio Bevir admite, a saber, que los «hechos» no son tales sino desde la justificación interna que proporciona una teoría dada, por lo que resulta absurdo remitirse a unos *hechos* pretendidamente neutros que sirvieran de patrón único y universal para todas las teorías y posturas que tuvieran relación con tales hechos. Una comparación objetiva entre teorías rivales no parece, en definitiva, ser lógicamente posible si partimos de los postulados de Bevir, cuya teoría historiográfica difícilmente escapa a los escollos irracionistas que Bevir tanto declara aborrecer<sup>53</sup>.

### **La conveniencia de un respetuoso diálogo**

Con lo que venimos diciendo, no pretendemos entrar en una crítica de los planteamientos actuales de la historia de las ideas políticas. Queremos, por el contrario, destacar la fecundidad de que estos planteamientos han dado muestras más que suficientes para poder elaborar una teoría concerniente a la historia general de las ideas, incluyendo en ellas a la historia de las ideas filosóficas, que tenga en cuenta las exigencias del conocimiento *histórico*.

En este punto, la historia de las ideas políticas que nuestro tiempo ha puesto en pie está contribuyendo decisivamente a subrayar que las pretensiones de seguir instalados en la reconstrucción racional o filosófica de la historia de la filosofía encierra el riesgo evidente de hacer de esta historia un instrumento al servicio de nuestros intereses filosóficos actuales, convirtiéndola en «espejo que nos devuelva reflejados nuestras propias creencias y supuestos»<sup>54</sup>. Este uso

interesado y falseante de la *historia* de la filosofía acaso pueda proporcionar algunos réditos *filosóficos*, pero a costa de renunciar a dar cuenta de lo *realmente acontecido* en el proceso histórico de la constitución de lo filosófico, dando por supuesto, en palabras de Skinner, que «debiera escribirse la historia de la filosofía como si no fuera realmente historia».

Las reconstrucciones racionales de la historia de la filosofía o, si se quiere, las historias *filosóficas* de la historia de la filosofía son consecuencia de querer supeditar aquella historia a la autonomía de la *especulación* filosófica, olvidando o poniendo entre paréntesis el papel sustantivo de la disciplina «historia de la filosofía»<sup>55</sup>, para destacar la unidad de la tradición filosófica a lo largo del tiempo.

Lo que entonces tiene que hacer el historiador de las ideas políticas y, en general, el historiador de las ideas es intentar justificar cómo sea posible establecer, sin renunciar a las exigencias del conocimiento histórico, una *continuidad* que relacione de algún modo las cuestiones del pasado con las del presente.

Como ya hemos destacado, la historia de las ideas políticas ha dejado suficientemente establecido que, en este punto, no nos es dado poder establecer una *continuidad positiva*, construida a partir de una supuesta *identidad* de problemas a partir de la cual los discursos políticos y filosóficos del pasado estarían hablando de aquellas cuestiones que conforman en contenido de la ciencia política y de la filosofía de nuestros días<sup>56</sup>.

Un supuesto tal acabaría deformando la historiación de las ideas políticas y filosóficas y poniendo en entredicho la autonomía disciplinar del discurso historiográfico referido a los textos filosóficos y políticos de otras épocas.

Ello no ha de significar necesariamente que la historia de las ideas políticas o la de las ideas filosóficas carezcan de relevancia contemporánea porque cabe hablar con sentido de una *continuidad negativa*, entendida ésta en el sentido de que la historia de las ideas puede servir de ayuda eficaz para que la ciencia política y la filosofía de nuestros días descubran que acaso estén utilizando determinados aparatos conceptuales que no resultan suficientemente justificados a la luz de lo que en otras épocas y en otros contextos del pasado fue dicho. Así, analizando los textos de Maquiavelo y sus relaciones con la teoría republicana clásica en torno a la libertad<sup>57</sup>,

Skinner ha creído poder demostrar que la historia de las ideas políticas deja claro, en este punto, que el tratamiento actual de la cuestión de la libertad adolece de notables confusiones y que algunos

enunciados actuales acerca de la libertad no deberían haberse planteado como se ha hecho si se hubiera, sido tenidas en cuenta las consideraciones que la teoría política de Maquiavelo ofrece en torno al concepto de libertad<sup>58</sup>.

La continuidad negativa que Skinner encuentra en el tratamiento histórico de las ideas políticas del pasado puede hallar aplicación en la historia de las ideas filosóficas:

...pueden ser precisamente los aspectos del pasado que a primera vista parecen carecer de relevancia contemporáneamente los que, examinados más de cerca, resulten poseer la significación filosófica más inmediata. Pues su relevancia puede residir en el hecho de que, en lugar de proporcionarnos nuestros placeres habituales y cuidadosamente amañados del *reconocimiento*, nos ponen en condiciones de *retroceder* en nuestras creencias y en los conceptos que empleamos para expresarlas, obligándonos quizás a *reconsiderar*, a *reformular* o aun... a *abandonar* algunas de nuestras convicciones actuales a la luz de esas perspectivas más amplias»<sup>59</sup>.

Vista de este modo, la historia de la filosofía pierde no pocas de las atribuciones que los filósofos han venido otorgando a la historiación de lo filosófico, que se convierte de este modo en uno de los elementos de la historia general de las ideas, en pie de igualdad con los otros contenidos de esa historia.

Se trata de una propuesta que acaso no satisfaga demasiado a los tradicionales historiadores de la filosofía pero que en todo caso no deja de ser un reto que la historia de las ideas políticas ha lanzado en nuestros días a la actual historia de la filosofía y que ésta no debe en modo alguno dejar de tomar en consideración, aunque sea para dar pie a otras más fecundas perspectivas que sean válidas tanto para la historia de la filosofía como para la historia de las ideas políticas. Si lo hace, la historia de la filosofía acaso pierda algo de consistencia *filosófica*, pero ganará, y no poco, en vigor *histórico*, algo que estamos seguros acabará siendo, en última instancia, beneficioso para poder instaurar un modo de hacer *filosofía* acorde con las exigencias de la cultura de nuestro tiempo.

## NOTAS:

1 Este «de algún modo» indica, claro está, en nuestros días múltiples variantes. Así, por poner algún ejemplo, puede optarse por intentar «restituir» a la filosofía, y aunque sólo fuere «en una pequeña parte», el «protagonismo» que en épocas pasadas

tuvo la especulación filosófica en el terreno de las cuestiones políticas, que hoy día parecen ser patrimonio exclusivo de los cultivadores técnicos o especializados en la ciencia política: *cfr.* CRUZ, M., «Acerca de cómo los filósofos ven las cosas», en CRUZ, M., comp., *Los filósofos y la política*. FCE, México, 1999, p. 7. Otras veces, se eligió seguir la senda de Foucault, abogando por una «especie de filosofía analítico-política» que tuviera encomendada la «modesta» misión de examinar las relaciones/juegos de poder en su más próxima presencia, pero despreocupándose de cualquier intento profético, pedagógico o legislador que buscara imponer al espacio político empírico las exigencias metafísicas y morales características de la concepción pura y dura de lo filosófico: *vid.* FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol III. Paidós, Barcelona, 1999, pp. 113-120. Desde otras perspectivas, N. Tenzer ha replanteado por su cuenta aquella *modesta* función que hoy día la filosofía ha de tener en relación con el marco de lo político y de la ciencia política: «la política es ante todo el arte de reconstruir lo político. Para ello no hay recetas y la filosofía sólo nos puede ayudar advirtiéndonos de los peligros – lo que no es poco»: *cfr.* La política y la filosofía política: ensayo de definición conjunta, en DEL AUILA, R. *et alii.* eds., *La Política. Ensayos de definición*. Edic. Sequitur, Madrid, 2000, p. 76.

2 La tan repetida (pero no por eso menos discutible) afirmación de que la filosofía nació con Tales de Mileto ha venido estando tradicionalmente condicionada por la autoridad de Aristóteles, el cual sólo se interesó por los presocráticos en la medida en que estos pudieran ser considerados como precursores de la *metafísica* aristotélica de las causas, por lo que carecemos de referencias expresas acerca de la filosofía *política* presocrática. A pesar de ello, hay que recordar que Tales, uno de los Siete Sabios, no dejó de estar relacionado con lo concerniente a la teoría y la praxis políticas, de hacer caso del testimonio de Heródoto I 75; I 170. Tampoco resulta pertinente dudar de que las ideas teológico-filosóficas de Jenófanes estuvieran vinculadas a sus planteamientos políticos. Así lo da a entender Heráclito, del que hay que recordar aquí que Diógenes Laercio (IX 5) le atribuye un libro que estaba dividido en tres secciones: sobre el universo, sobre la *política* y sobre la teología. De otro lado, parecen claros el trasfondo y las vinculaciones políticas de las doctrinas pitagóricas, tendentes a crear un característico estilo de vida, mientras que Parménides (según atestiguan Espeusipo, Estrabón, Plutarco y Diógenes Laercio) fue un elemento activo de la vida política de su ciudad, a la que dotó de un código «tan admirable que los magistrados juraban cada año a sus ciudadanos atenerse a las leyes de Parménides» y no es de extrañar, por ello, que su discípulo Zenón fuera, igualmente, un destacado teórico y un profesional de la política, si volvemos a confiar en el testimonio de Estrabón. De Meliso de Samos, otro discípulo de Parménides, parece estar confirmada tanto su condición de «varón filósofo» como de «varón político» (Diógenes Laercio, IX 24; DK 30 A 1), así como de su actividad política que le llevó a derrotar a la armada ateniense (Plutarco, *Peric.*, 26; DK 30 A 3). Por lo demás, en el *Poema* de Empédocles aparecen conjuntamente sus doctrinas filosóficas y políticas, mientras que en el proceso de impiedad que se incoa a Anaxágoras son inseparables las consideraciones filosóficas y las políticas, al igual que ocurrirá años más tarde con la acusación y condena de Sócrates, cuya relación con la vida pública de su tiempo y de su ciudad le equipara, más de lo que se ha querido destacar, con las preocupaciones sofísticas de formar y educar al hombre en el saber de la política (*politiké teché*) según *Prot.* 319a4: *vid.* SOLANA, J., *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*: Pressas Universitarias, Zaragoza, 2000, *passim*. No es de extrañar, por ello, que, a partir de Sócrates y de su concepción de lo político, Platón y luego Aristóteles dieran forma a la reflexión política como parte integrante y sustancial de la especulación filosófica.

3 En la segunda mitad del siglo XIX, la influencia del pensamiento de Hegel y de Comte vino a dar pie al supuesto de que cada época histórica, siendo

presenciación necesaria de la evolución progresiva bien del Espíritu o bien de la Humanidad, había de tener una filosofía determinada, del mismo modo que había de ofrecer, en paralelo con aquélla, un régimen político específico, siendo la filosofía y la política, de este modo, manifestaciones paralelas de la misma Realidad originaria. Aun cuando más tarde se desligara de las implicaciones metafísicas hegelianas o comtianas, este planteamiento siguió vigente en el primer tercio del siglo XX vinculado con la idea del progreso del espíritu humano a lo largo del tiempo, poniendo en estrecho paralelismo la identidad y continuidad de la historia de la filosofía y la identidad y continuidad de la historia de las ideas políticas, entendidas ambas historias desde su vertiente de contenidos disciplinares autónomos.

4 Un caso típico puede ser el historicismo de Gentile en *La filosofía de Marx*, donde se pretende dejar sentado que la equiparación entre la filosofía y la historia conduce inevitablemente a la identificación entre la filosofía y la política y que en ambos casos «historia» y «política» han de ser tratadas como los puntos primarios de referencia. Las implicaciones de la ecuación gentiliana entre filosofía y política se hacen manifiestas en la propuesta de Gramsci acerca de la *Reducción a la política* de todas las filosofías especulativas, al mundo de la vida *histórico-política*. La filosofía de la praxis concibe la realidad de las relaciones humanas de *conocimiento* como elementos de hegemonía *política*: *Quaderni di carcere*. Einaudi, Torino, 1975, p. 1245. Cfr. TOSEL, A., «Philosophie et politique chez Gramsci: Puissance et limites de l'autoréflexion de la philosophie de la praxis», en VADÉE, M.-BOURDIN, J.C., eds., *La philosophie saisie par l'histoire. Hommage à Jacques D'Hondt*. Kimé, Paris, 1999, pp. 135-150; MORERA, E., *Gramsci's Historicism. A Realist Interpretation*. Routledge, London-New York, 1990, pp. 160ss.

5 Cuando Rorty subraya «la prioridad de la democracia sobre la filosofía», asegura estar siguiendo al Dewey de *Maeterlinck's Philosophy of Life*, para el que la democracia, más allá de mera fórmula política de gobierno, es «una metafísica de la relación del hombre con su experiencia en la naturaleza». De ahí que para Rorty el triunfo de las ideas de la política democrática de nuestro tiempo exige que se deje de lado el modo de filosofar entendido, desde Descartes, como reflexión acerca de la racionalidad centrada en el sujeto individual. La forma de vida democrática pide, por el contrario, llegar a la justificación de las creencias como acuerdo libremente alcanzado, lo que quiere decir que las comunidades democráticas no necesitan de imperativos filosóficos ni tampoco científicos. El planteamiento, según Rorty, ha de ser a la inversa: la filosofía y la ciencia han de seguir la senda del *acuerdo* democrático, acuerdo que es, a su vez, el marco único *posible* del ejercicio de la política de nuestro tiempo. Cfr. RORTY, R., *Truth and Progress. Philosophical Papers*, 3. Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 289.

6 Téngase en cuenta que esta situación no afecta solamente a las relaciones entre la filosofía y la ciencia política de nuestro tiempo, sino que abarca, en general, a la incomprensión mutua entre los filósofos y los profesionales académicos de las ciencias humanas y sociales. Una incomprensión que se viene agudizando en la medida en que aquellas ciencias ahondan en su configuración de saberes técnicos especializados, cada vez más ajenos a las exigencias de los planteamientos filosóficos concernientes a tales ciencias, a pesar de que éstas y la filosofía tengan un origen común. En lo que aquí nos toca, mencionemos la escasa incidencia que el discurso elaborado en las pocas cátedras todavía existentes de «*filosofía política*» tiene entre los profesionales académicos de la «*teoría política*» (cada vez más identificada con la «*ciencia política*») y cómo ello acentúa la soledad de la «*filosofía práctica*» de nuestros días, el espacio que hasta no hace demasiado tiempo incluía el estudio del «*derecho*» y de la «*política*». Para salir de esta situación de incomprensión, que a nadie beneficia, la filosofía ha de aprender a no caer en tentaciones hegemónicas,

mientras que, por su parte, los profesionales de las ciencias humanas y sociales harán bien en no olvidar la advertencia de Merleau-Ponty acerca de que por más que se quiera expulsar las consideraciones filosóficas, estas tienden siempre a acabar colándose por las ventanas de aquellas ciencias.

7 Tema que constituye la base de la teoría de la historia de la filosofía elaborada, más allá de adscripciones tan de moda en los años sesenta, por Jacques D Hondt, especialmente en sus *De Hegel à Marx* (PUF, Paris, 1972) y *Hegel. Le philosophe du débat et du combat*: L.G.F., Paris, 1984.

8 Digámoslo así para hacer referencia al énfasis puesto por Foucault en la función conservadora de la historia del pensamiento –y de la historia, en general– tratada desde una perspectiva ajena a las categorías de la discontinuidad, de la diferencia y de la ruptura para centrarse en las de continuidad y totalización, incompatibles con un adecuado tratamiento arqueológico del saber.

9 Atender al uso de metáforas inspiradas en lo político por parte de Lutero y de Kant está ya aconsejado por el estudio de EUCKEN, R., *Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie* (Leipzig, 1880) pp. 19ss, y 191-192.

10 Siguen siendo en este punto interesantes las aportaciones de TUNICK, M., *Hegel's Political Philosophy*: Princeton University Press, Princeton, 1992. Por su parte, J.-C. Monod ha elaborado, en la cuestión aquí planteada, unas convenientes precisiones históricas, recogidas en su *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Vrin, Paris, 2002.

11 Desde otras perspectivas, Cfr. WILLIAMS, H., «Political Philosophy and World History. The Examples of Hegel and Kant», en *Bulletin of Hegel Society of Great Britain*, 23-24, 1991, pp. 51-60.

12 Cfr. *Geist der spekulativen Philosophie* (Marbourg, 1791-1797) V, pág. VII, citada en adelante como *Geist*.

13 Cfr. *Geist*, I, pág. XII. Recuérdese que, unos años antes, Condillac (*Introduction à l'étude de l'histoire*, 1775) había propuesto que los tres planos que integraban el discurrir de la historia habían de englobar (1) el devenir de la filosofía (*histoire de l'esprit humain*), (2) el de las costumbres de un pueblo y (3) el de los gobiernos (historia política). También por ese tiempo, Meiners, en su *Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom* (1781-1782) insistía en la necesidad de explicar la historia de la filosofía en función del marco de la historia política de Grecia y de Roma.

14 Cfr. *Geist*, I, pág. XIV, cursivas nuestras.

15 Había de transcurrir, sin embargo, no poco tiempo para que dejaran de resultar chocantes afirmaciones como ésta de Bréhier: será preocupación constante del historiador de la filosofía permanecer en contacto con la historia política general y la historia de todas las disciplinas del espíritu, antes bien que pretender aislar la filosofía como técnica independiente de las otras: *Historia de la filosofía*, I: Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942, p. 68.

16 Nos referimos aquí especialmente a aquellos estudios de Strauss del estilo de *Natural Right and History* (University of Chicago Press, Chicago, 1953) o «Political Philosophy and History», incluido en la obra que Strauss publicó bajo el título de

*What is Political Philosophy?* (Free Press, Glencoe, Ill., 1959) pp. 221-232, así como a STRAUSS, L.-CROPSEY, J., eds., *History of Political Philosophy*, 2ª ed., Rand McNally, Chicago, 1972.

17 En ello ha insistido SFEZ, G., «Leo Strauss: un critique de la preuve», en *Revue philosophique*, 1, 2005, pp. 3-19, reiterando lo que ya había expuesto en su *Leo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal*: Ellipses, Paris, 2003, pp. 20ss.

18 Cfr. DRURY, S., *The Political Ideas of Leo Strauss*. St. Martin's Press, New York, 1988, *passim*.

19 De este modo, Strauss no puede concebir una auténtica historia de la filosofía que no se muestre, por su condición misma de relato historiográfico, como una «sociología de la filosofía» que ponga de manifiesto el «peligro político» que representa el quehacer filosófico. Como consecuencia de ello, la historia de las ideas filosóficas no puede prescindir de las aportaciones de la historia de las ideas políticas.

20 Vid. STRAUSS, L.: *Persecution and the Art of Writing*. Free Press, Glencoe, Ill., 1952, pp. 22ss. y «On a Forgotten Kind of Writing», en *What is Political Philosophy?*, pp. 221.232. Strauss se ha referido fundamentalmente a los filósofos que escriben en sociedades que buscan defender la ortodoxia sociopolítica establecida por todos los medios, sin renunciar a la persecución y al castigo efectivos de los transgresores. De modo poco convincentemente justificado, sin embargo, el propio Strauss ha sugerido que su tesis ha de entenderse con carácter general puesto que en todas las sociedades el vulgo se siente ofendido y persigue las novedades filosóficas y científicas considerándolas un atentado contra el ordenamiento establecido. Y ello aun en épocas de las que no pueda decirse que exista una persecución efectiva y real de los nuevos planteamientos filosóficos.

21 También R.H. Cox (*Locke on War and Peace*: Oxford, Clarendon Press, 1960) siguió las planteamientos de Strauss para ver en la teoría política de Locke una encubierta expresión de unas ideas que Locke no podía mantener abiertamente sin exponerse a graves persecuciones y rechazos por parte de la sociedad de su tiempo. Concretamente, la diferencia que Locke establece entre el estado de naturaleza y el estado de guerra había de ser leída, según Cox, en sentido radicalmente opuesto, como una soterrada defensa –en función de la necesidad de explicar la constitución de las sociedades políticas– de las ideas de Hobbes, ideas que Locke no se atrevió a defender de modo explícito justamente para que su obra no se viera envuelta en la repulsa general de que era objeto la filosofía política hobbesiana. Al igual que suele ocurrir con Strauss, la interpretación que hace Cox de la *insinceridad* de Locke no cuenta con un apoyo textual suficiente, por lo que es comprensible que no suscite demasiados fervores entre los *historiadores* de las ideas políticas. Vid. acerca de ello, ASHCRAFT, R., «Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?», en *The American Political Science Review*, 62, 1968, pp. 899-915.

22 Lo que lleva a Strauss a subrayar una artificial división social entre la clase de los sabios y la del vulgo, dando por descontado que aun «el censor más inteligente» resulta ser siempre «menos inteligente que cualquier escritor dotado de una inteligencia normal». En el campo de lo historiográfico, ello se traduce en la inferioridad del historiador que no esté dispuesto a seguir los postulados de Strauss acerca del arte de escribir y de la persecución. La endebles doctrinal de estos planteamientos de Strauss ha sido recientemente criticada por Cavaillé, J.-P., «Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution», en *Revue philosophique*, 1, 2005, pp. 39-60. A pesar de sus desacuerdos metodológicos y filosóficos con las tesis

de Strauss, Cavaillé ha dejado aquí de señalar la eficacia crítica que la obra de Strauss pueda aportar al campo de la historia de las ideas.

23 En aras de esta objetividad histórica, John Dunn (*John Locke: Two Treatises of Government*. Mentor Books, London, 1965, pp. 5ss.) se opuso decididamente a la teoría de Cox acerca de la insinceridad de Locke, destacando el *hecho* de la escasa recepción que los *Tratados* de Locke tuvieron entre los contemporáneos del pensador inglés. Ello, según Dunn, sólo puede explicarse porque los *Tratados* no iban más allá de la defensa de unas ideas políticas acordes con el sentido común y con la ortodoxia política más tradicional, lo que muy poco podía aportar (como también destacó THOMPSON, M.P.: The Reception of Locke *Two Treatises of Government*, 1690-1705, en *Political Studies*, 24, 1976, pp. 184-191) a las novedosas pretensiones del tiempo de Locke, un tiempo enfrascado en la Revolución liberal de 1688; cfr. DE BEER, E.S., Locke and English Liberalism, en YOLTON, J.W., ed., *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge University Press, Cambridge, 1969, pp. 34ss. En relación con todo ello, no hay que ocultar que so capa de la «objetividad histórica» se esconden con frecuencia interpretaciones incapaces de dar cuenta rigurosa de la complejidad de los hechos históricos. Así, en el ejemplo concreto a que estamos haciendo aquí referencia, la interpretación parece no haber tenido suficientemente en cuenta que los *Tratados* fueron escritos por Locke para ser la base del programa revolucionario que el círculo del Conde de Shaftesbury quería llevar a la práctica y cuyos contenidos sobrepasaban las transformaciones auspiciadas por la Revolución de 1688, exigencias juzgadas excesivas por la *nueva sociedad* surgida de la Gloriosa, lo que puede ofrecer una explicación más satisfactoria que la ofrecida por Dunn al *hecho* de que los *Tratados* fueran publicados anónimamente para evitarse así Locke problemas con los rectores políticos de su tiempo: cfr. VEGAS GONZÁLEZ, S., El *Segundo Tratado* de Locke en la historia de la filosofía, en VEGAS GONZÁLEZ, S., dir., *En torno al Segundo Tratado del Gobierno Civil de John Locke*. Ministerio de Educación y Ciencia, Alcalá, 1994, pp. 8ss. Ahora bien, las precauciones tomadas por Locke no abogan *necesariamente*, a la manera de Strauss o de Cox, por la insinceridad de este autor, aunque no por ello dejan de ser un dato básico que el historiador de las ideas políticas y también el historiador de la filosofía han de tener en cuenta en la medida en que aquellas precauciones puedan haber contribuido a conformar de un modo determinado (aunque no fuera insinceramente) el significado de los *textos* políticos de la filosofía de Locke.

24 Una recopilación de las posturas más importantes adoptadas en este punto puede verse en MONSON, Ch. H. Jr.: Locke's Political Theory and Its Interpreters, en MARTIN, C.B.-AMSTRONG, D.M., eds., *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*. University of Notre Dame Press, London, 1968, pp. 179-198.

25 *The Political Theory of Possesive Individualism*. Oxford University Press, Oxford, 1962. Los planteamientos acerca de la teoría política lockeana aquí expuestos por Macpherson fueron anticipados por el propio Macpherson en «Locke on Capitalist Appropriation», en *Western Political Quarterly*, 4, 1951, pp. 550-566; The Social Bearing of Locke's Theory, en *Western Political Quarterly*, 1, 1954, pp. 1-22.

26 O de cualquiera otra procedencia, como ocurre cuando Nozick iba luego a abordar la teoría política de Locke desde supuestos teóricos opuestos a los puestos en juego por Macpherson. Vid. para este punto, DRURY, S.B., «Locke and Nozick on Property», en *Political Studies*, 1, 1982, pp. 28ss.

27 De entre las críticas de los años sesenta a la tesis de Macpherson destaquemos aquí las de Alan Ryan («Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie», en *Political*

*Studies*, 13, 1965, pp. 219-230) y de John Dunn (*The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969), las cuales han contribuido de modo harto decisivo a la constitución de la reciente historia de las ideas políticas.

28 Cfr. WOOD, N.: *John Locke and Agrarian Capitalism*. University of California Press, Berkeley, 1984. En esta obra, Wood pretende reforzar los planteamientos de Macpherson, aunque reformulándolos a la luz de la conexión que Wood establece entre la teoría política de Locke y las demandas del capitalismo agrario y no ya, como ocurría en Macpherson, en función de las exigencias del capitalismo burgués acerca de la acumulación ilimitada de bienes y de la relación que esta acumulación tiene con el capital monetario.

29 A ello se acoge TULLY, J. (*A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980) para significar, en la línea de Dunn, que la tradición religiosa es inseparable de la lectura histórica de los textos de Locke relacionados con la teoría política. Aquella lectura histórica exige que el historiador se atenga a textos lockeanos tales como el que dice: aunque la tierra y todas las criaturas sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad de su propia persona*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella (cursivas nuestras). El derecho de propiedad de sí mismo como constitutivo de la individualidad humana lo tiene todo hombre por ley natural y esto significa para Locke que aquel derecho es consecuencia de que todo individuo es un ser dependiente de Dios, siendo, en definitiva, esta fundamentación teológico-metafísica el marco en que se encuadra la teoría de la propiedad del Locke histórico. Añadamos nosotros aquí que siendo para Locke la «propiedad de sí» una exigencia de la «libertad natural» racionalmente cumplida que caracteriza a la naturaleza humana («hemos nacido libres de la misma manera que hemos nacido racionales», dice el texto lockeano), un planteamiento de este tipo hace recordar inevitablemente la conjunción que más tarde establecerá Kant entre propiedad y libertad humanas aunque sobre bases bien distintas de las de Locke. Para Kant, en efecto, la libertad es manifestación de la autonomía del quehacer moral, mientras que esta autonomía del individuo-propietario no tiene lugar en Locke desde el momento en que para el pensador inglés el individuo humano y su derecho de propiedad han de ser entendidos a la luz de la dependencia de la voluntad del Creador, voluntad que se refleja en la ley natural a la que todo ser racional ha de estar necesariamente sujeto.

30 Cfr. VEGAS GONZÁLEZ, S., *El Segundo Tratado de Locke en la historia de la filosofía*, art.cit., p. 43.

31 Mackie defiende esta postura en las páginas primeras de su *Problems from Locke* (Oxford, Clarendon Press, 1976), postura que ha sido convincentemente criticada por Skinner.

32 A este sentido peyorativo de la historia de las ideas por parte de algunos historiadores de la filosofía se ha referido Jacques Brunschwig en su «No y sí», en CASSIN, B., ed., *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Manantial, Buenos Aires, 1994, p. 40. Hagamos notar de pasada que la oposición a la historia de las ideas puede estar otras veces basada en un particular concepto de «historia de las ideas», como ocurre con el Foucault del capítulo IV de *La arqueología del saber*, distinguiendo entre el análisis arqueológico y la historia de las ideas

33 Cfr. LLEDÓ, E., *Lenguaje e historia*. Ariel, Barcelona, 1978, p. 178.

34 Si nos fijamos en el espacio que, a partir de A. Lovejoy, se conoce como «historia de las ideas», hay que recordar aquí que este autor hacía de «algunas partes de la historia del lenguaje, la semántica especialmente» uno de los doce posibles niveles de acceso al amplio campo de investigación de lo que él entendía que debía ser la historia de las ideas: Cfr. LOVEJOY, A.: *Essays in the History of Ideas*. The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1948, p. 1. Ha sido, sin embargo, Leo Spitzer el que más énfasis ha puesto entre la conexión que debe existir entre aquella historia de las ideas y la «historia semántica» y lexicográfica: Cfr. SPITZER, L.: *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*. Princeton University Press, Princeton, 1948, y SPITZER, L.: *Essays in Historical Semantics*. Russell & Russell, New York, 1948.

35 Nos referimos aquí al Pocock de estudios tales como □The History of Political Thought: A Methodological Enquiry□, en LASLETT, P.-RUNCIMAN, W., eds.: *Philosophy, Politics and Society*. Basil Blackwell, New York, 1962, pp. 180-202, y en sus obras: *Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought*□, en POCOCK, J.G.A.: *Politics, Language and Time*., Methuen, London, 1972, pp. 3-41, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition*. Princeton University Press, Princeton, 1975, y *Virtue, Commerce, and History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

36 De ahí que la necesidad primera (de la comprensión en historia de las ideas políticas) parece residir en establecer el lenguaje o lenguajes en los que ha sido elaborado un pasaje del discurso político: Cfr. POCOCK, J.G.A.: *Virtue, Commerce, and History*, p. 7.

37 Y es que, al fin y a la postre, Skinner ha sido siempre bien consciente de que la justificación de su concepto de lo que debe ser la historia de las ideas políticas reposa sobre una explícita base filosófica: Cfr. SKINNER, Q.: Some Problems in the Analysis of Political Thought and Actino, en *Political Theory*, 23, 1974, p. 277. A partir de aquí, la metodología de la historia de las ideas políticas es asimilable a la historia de las ideas filosóficas y, en general, a la historia de las ideas.

38 De este modo, el historiador de las ideas, además de atender al significado de los textos historiados, pondrá el énfasis en «captar, según la admirable fórmula de Austin, la particular *fuerza* con la que una determinada expresión (con un significado dado) pueda haber sido emitida en una particular ocasión». En relación con ello, Skinner cree que la descripción austiniana de los actos del habla ha de completarse relacionando la fuerza ilucionaria con la intención del autor, de tal modo que llevar a cabo un acto ilocucionario será siempre equivalente a hablar (o escribir) con una cierta fuerza ilocucionaria intencional: Cfr. TULLY, J., ed.: *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Polity Press, Cambridge, 1988, pp. 260-262. Esta obra será citada en adelante como *Meaning...*

39 Para comprender lo que un escritor dado puede haber estado haciendo al usar un concepto o un argumento concreto, lo primero que necesitamos es captar la naturaleza y el ámbito de las cosas que al tratar ese tema concreto podrían haberse hecho usando aquel concepto concreto en un tiempo concreto»: Cfr. SKINNER, Q.: Motives, Intentions, and the Interpretation of Texts, en *Meaning...*, p. 77. En otro trabajo de la misma obra (A Reply to My Critics), Skinner insiste (p. 275) en que si acertamos a identificar un contexto (lingüístico) dado con suficiente precisión, podemos eventualmente confiar en que seremos capaces de leer lo que el hablante o el escritor en el que estamos interesados estaba haciendo al decir lo que él o ella dijo.

40 La regla primera que el historiador de las ideas ha de observar, por ello, es la de no centrarse en el texto a interpretar sino en las convenciones dominantes que gobiernan el tratamiento de las emisiones o de los temas con los que tiene que ver el texto. Esta regla es consecuencia del hecho de que todo escritor normalmente ha de estar inmerso en un acto intencional de *comunicación*. De ello se sigue que, sean cuales fueren las intenciones que un escritor dado pueda tener, han de ser intenciones *convencionales* en el sentido estricto de que han de ser reconocibles *como* intenciones de dar apoyo a una particular línea argumentativa, de contribuir de un modo concreto al tratamiento de un tema determinado, etcétera: Cfr. *Meaning...*, p. 77 (cursivas nuestras).

41 Cfr. SKINNER, Q.: *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, en *History and Theory*, 8, 1969, p. 50. En adelante, citado como *Understanding...*

42 Desde esta conexión establecida por Skinner entre intenciones (ilocucionarias) y significado de un texto, es comprensible que la concepción skinneriana de la historia de las ideas haya sido interpretada no pocas veces a la luz de las exigencias hermenéuticas de un Hirsch para el que el *significado* verbal de un texto dado reposa en la *intención* de su autor, por lo que el historiador ha de centrar su esfuerzo en revelar esta intención. A partir de aquí, no han faltado quienes incluso han visto en la teoría de Skinner un replanteamiento de la tesis de Strauss de que el significado profundo de los textos históricos reside en las intenciones ocultas de sus autores, intenciones que el historiador de las ideas ha de tratar de poner de manifiesto. Skinner, por su parte, ha desautorizado explícitamente estas interpretaciones de su obra destacando que el historiador de las ideas (y, especialmente, el historiador de las políticas y el de las ideas filosóficas) no ha de ocuparse primariamente del significado de los textos historiados sino, fundamentalmente, del hecho de que tales textos, por su condición de discursos (históricos), son actos ilocucionarios y, por ello, inseparables de las intenciones que animaron a sus autores a producir aquellos textos. El significado de un texto es lo que el texto *dice* y, en este punto, la labor del historiador de las ideas ha de seguir las reglas metodológicamente precisas para la recuperación de un significado tal. Pero, al propio tiempo, el historiador de las ideas ha de centrarse de modo especial en las *intenciones ilocucionarias*, en desvelar qué es lo que el autor de un texto dado pretendió al escribir, del modo concreto en que lo hizo, aquel texto y si el significado del texto en cuestión es realmente lo que su autor quiso decir. Ello «es muy diferente de la tesis de que el significado de un texto puede ser identificado con la intención de su autor. Todo texto ha de incluir un significado pretendido y el descubrimiento de este significado constituye a todas luces una precondition de la comprensión de lo que su autor puede haber querido decir. Pero todo texto dotado de cierta complejidad contiene siempre un significado ulterior – lo que Ricoeur ha llamado un plus de significado – que incluso el autor más vigilante e imaginativo podría haber pretendido incluir en él. De ahí que yo esté muy lejos de suponer que los significados de los textos tengan que ser identificados con las intenciones de sus autores; lo que ha de ser identificado con tales intenciones es sólo lo que sus autores quisieron decir con ellas: Cfr. *Meaning...*, pp. 271-272.

43 Cfr. HARTMANN, N.: *Systematische Selbstdarstellung*, en HARTMANN, N.: *Kleinere Schriften*, I. Walter de Gruyter, Berlin, 1955, y □*Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte*□, en HARTMANN, N.: *Kleinere Schriften*, II. Walter de Gruyter, Berlin, 1957.

44 Cfr. *Understanding*, p. 53.

45 Una interesante muestra de las críticas a Skinner ocupa la Parte III de *Meaning...* (pp. 135 ss.), críticas que, en esta misma obra, Skinner ha tratado de rebatir no siempre de modo convincente. Más recientemente, C. Gautier ha insistido en la insuficiencia de la propuesta skinneriana de un contextualismo lingüístico, ajeno a las exigencias del contextualismo socio-político, para dar cuenta adecuada de lo que sea la intención ilocucionaria del autor de un texto: Cfr. GAUTIER, C.: Texte, contexte et intention illocutoire de l'auteur. Les enjeux du programme méthodologique de Quentin Skinner, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 2004, pp. 175-193.

46 Como historiador de las ideas políticas, Skinner ha dejado testimonios tan destacados como su obra *The Foundations of the Modern Political Thought*, 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge, 1978, e igualmente su texto □The Principles and Practice of Opposition: the Case of Bolingbroke versus Walpole□, en McKENDRICK, N., ed.: *Historical Perspectives. Essays in Honour of J.H. Plumb*. Europa Publications, London, 1974, pp. 93-128. Conviene también hacer notar la impresionante carga de referencias que hace Skinner, para apoyar sus teorías historiográficas, a ejemplos sacados de la historia de las ideas políticas: Cfr. TULLY, J., The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics, en *Meaning...*, pp. 7-25.

47 Sobre ello ha vuelto a insistir en ADCOCK, R. –BEVIR, M.: The History of Political Science, en *Political Studies Review*, 3, 2005, pp. 1-16.

48 Bevir coincide con Skinner en que el historiador de las ideas ha de afrontar la reconstrucción *histórica*, en lugar de la «reconstrucción racional», de las ideas del pasado. La reconstrucción histórica propugnada por Skinner y Bevir no se hace sin dificultades ni supone echar en saco roto sin más los postulados hermenéuticos de Gadamer o de Ricoeur acerca de la esencial historicidad de la comprensión historiográfica, necesariamente mediada por los *prejuicios* que en cada tiempo conforman una inevitable «instalación lingüística» del historiador. Ni Skinner ni Bevir dejan de reconocer la carga de razón que encierran aquellos postulados, pero al mismo tiempo quieren destacar que, para hacer posible una auténtica *historia* de las ideas, no hemos de convertir en principio absoluto la radical limitación de la historicidad de la interpretación sino evitarla «en la medida de lo posible», una fórmula que se presta a inevitables objeciones y que ha obligado a Bevir a adoptar una teoría de la «objetividad» histórica que deja demasiados flancos al descubierto.

49 Cfr. SKINNER, Q.: The Idea of Negative Liberty. Philosophical and Historical Perspectives, en RORTY, R.-SCHNEEWIND, J.B.-SKINNER, Q. eds.: *Philosophy in History*: Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pág. 201. En adelante citado como Negative.

50 Estas intenciones y propósitos previos al texto serían el objeto de la hermenéutica intencionalista de Hirsch en su *Validity in Interpretation* (Yale University Press, New Haven, 1967) y su artículo Three Dimensions in Hermeneutics, en *New Literary History*, 3, 1971-1972, pp. 240-260. Bevir se distancia expresamente del «intencionalismo riguroso» de Hirsch, adoptando lo que él llama un «intencionalismo débil», que busca ser compatible con la objetividad intersubjetiva que ha de caracterizar el ejercicio de la historia de las ideas.

51 Cfr. BEVIR, M., *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 50-52; «How to Be an Intentionalist», en *History and Theory*, 4, 2002, pp. 209-217.

52 Cfr. BEVIR, M.: Ob. cit., p. 315. Cursivas nuestras.

53 Dejamos para otra ocasión tratar de mostrar cómo la metodología historiográfica de Bevir podría escapar a la amenaza irracionalista a condición de ser convenientemente reformulada desde una precisa reformulación filosófica de lo que haya de ser entendido por «significado». Es de justicia hacer notar aquí que ha sido el propio Bevir el que ha hecho notar expresamente que el historiador de las ideas necesita del filósofo justamente para poder hablar con precisión acerca del *significado* de los textos del pasado, del mismo modo que Skinner destacó que la teoría historiográfica había de apoyarse inevitablemente en un subsuelo filosófico. En relación con ello, somos de la opinión que las tesis historiográficas de Skinner y de Bevir pueden encontrar un saludable complemento y una no menos conveniente corrección en la filosofía de Davidson, para el que también hacer historia de la filosofía implica poner en ejercicio la intención del autor del texto historiado, reaccionando en contra de los defensores de la tesis de la falacia intencional (como también lo hacen Skinner y Bevir). Así, por ejemplo, investigar el concepto socrático de virtud exige mostrar de modo aceptable qué era lo que Sócrates perseguía y por qué puso en práctica su método eléctico: Cfr. DAVIDSON, D., *The Socratic Concept of Truth*, en *Truth, Language, and History*. Clarendon Press, Oxford, 2005, pp. 241ss. La propuesta davidsoniana reposa, sin embargo, en un consistente entramado doctrinal en el que se cobra cuerpo cómo la filosofía de Davidson hace inseparables las nociones de creencia, intención, significado y verdad. En función de esta intercorrelación, el intencionalismo davidsoniano, dependiente de su famosa *triangulation*, evita el peligro irracionalista estableciendo que saber lo que significa una oración es saber sus condiciones de verdad. La cuestión es otorgar a *cualquier* actitud proposicional un contenido proposicional: creencia, deseo, intención, significado, ob. cit., p. 37. La comprensión buscada por el historiador de las ideas sólo puede darse en aquella presencia de objetos compartidos en función de la cual podemos legítimamente hablar de la verdad. De otro lado, la teoría de Skinner encuentra igualmente una fuente de justificación en la filosofía de Davidson en la medida en que ésta aclara qué significa «intención» y «acción intencional» no sólo en su interrelación con el significado sino también con el hecho de que toda *acción* intencional es acción realizada por razones que, al racionalizar la acción, la hacen inteligible para los otros. Al propio tiempo hay que tener en cuenta que toda acción puede ser descrita en términos de intenciones, que se basan en razones, por lo que todo discurso en sentido estricto (y los textos históricos del pasado lo son) sólo pueden ser comprendidos por intérpretes capaces de descubrir las intenciones de los hablantes (de los autores del texto, en nuestro caso): Cfr. DAVIDSON, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press, Oxford, 2001, pp. 107ss.

54 Cfr. *Negative*, p. 202.

55 Una tentativa falaz de escapar a esta cuestión consiste en establecer una diferencia radical entre la historia de las ideas (que estaría centrada en cuestiones «meramente históricas») y la historia de la filosofía (dedicada a cuestiones «intrínsecamente filosóficas»). Skinner ha puesto como ejemplo característico de esta postura la obra de SCRUTON, R.: *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*. Routledge & Kegan Paul, London, 1981. La falacia de este planteamiento reside en querer hacer *filosofía* (o un tipo determinado de filosofía) a costa de una pretendida *historia* de la filosofía cuya valiosidad había de estribar justamente en negar su función de conocimiento histórico del pasado para convertirse en reflejo de las cuestiones y problemas del tiempo característico del filósofo que pone a su servicio aquella «historia».

56 A través de esta continuidad positiva, los pensadores del pasado serían vistos como nuestros maestros (o, en la metáfora tradicional, como «gigantes» que nos montarían en sus espaldas para que pudiéramos ver más claramente y con más alcance). Habría entonces que acudir a la historia para encontrar en estos maestros y gigantes del pasado la solución de nuestros problemas, algo que niega expresamente Skinner, con su exigencia de que «hemos de aprender a construir nuestro propio pensamiento para nosotros mismos».

57 Tema básico de Negative, un trabajo que aporta alguna interesante modificación, aunque sin renunciar a la tesis mantenida en un estudio anterior suyo, su artículo Machiavelli on the Maintenance of Liberty, en *Politics*, 18, 1983, pp. 3-15.

58 Y es que el historiador de las ideas no debería olvidar la advertencia de Montaigne de que la historia no nos puede decir adónde vamos pero sí nos puede enseñar de dónde venimos y cuáles son los caminos que no debemos volver a recorrer.

59 Cfr. Negative, p. 202. Cursivas nuestras.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ADCOK, R.–BEVIR, M., «The History of Political Science», en *Political Studies Review*, 3, 2005

2. ASHCRAFT, R.: «Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?», en *The American Political Science Review*, 62, 1968.

3. BEVIR, M.: *The Logic of the History of Ideas*: Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

4. BEVIR, M.: «How to Be an Intentionalist», en *History and Theory*, 4, 2002.

5. BRÉHIER, Émile: *Historia de la filosofía*, I: Buenos Aires, Sudamericana, 1942.

6. BRUNSCHWIG, Jacques: «No y sí», en CASSIN, B., ed., *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Buenos Aires, Manantial, 1994.

7. CAVAILLÉ, J.-P.: «Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution», en *Revue philosophique*, 1, 2005.

8. CONDILLAC, Etienne B.: *Introduction à l'étude de l'histoire*, 1775.

9. COX, R.H.: *Locke on War and Peace*. Oxford, Clarendon Press, 1960.

10. CRUZ, Miguel: *Los filósofos y la política*: México, FEC, 1999.
11. DAVIDSON, D.: *Subjective, Intersubjective, Objective*: Oxford, Clarendon Press, 2001.
12. DAVIDSON, D.: «The Socratic Concept of Truth», en *Truth, Language, and History*: Oxford, Clarendon Press, 2005.
13. DE BEER, E.S.: «Locke and English Liberalism», en YOLTON, J.W., ed., *John Locke: Problems and Perspectives*: Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
14. DEL AUILA, R. et alii. eds.: *La Política. Ensayos de definición*: Madrid, Edic. Sequitur, 2000.
15. D'HONDT, Jacques: *De Hegel à Marx*, Paris, PUF, 1972.
16. D'HONDT, Jacques: *Hegel. Le philosophe du débat et du combat*: Paris, L.G.F., 1984.
17. DRURY, S. B.: *The Political Ideas of Leo Strauss*: New York, St Martin's Press, 1988.
18. DRURY, S. B.: «Locke and Nozick on Property», en *Political Studies*, 1, 1982.
19. DUNN, John: *John Locke: Two Treatises of Government*: London, Mentor Books, 1965.
20. DUNN, John: *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
21. EUCKEN, R.: *Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, Leipzig, 1880.
22. FOUCAULT, Michel: *Estética, ética y hermeneútica. Obras esenciales*, vol III: Barcelona, Paidós, 1999.
23. GAUTIER, C.: «Texte, contexte et intention illocutoire de l'auteur. Les enjeux du programme méthodologique de Quentin Skinner», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 2004.
24. GRAMSCI, Antonio: *Quaderni di carcere*: Torino, Einaudi, 1975.

25. HARTMANN, N.: «Systematische Selbstdarstellung», en *Kleinere Schriften*, I: Berlin, Walter de Gruyter, 1955
26. HARTMANN, N.: «Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte», en *Kleinere Schriften*, II: Berlin, Walter de Gruyter, 1957.
27. HIRSCH, M.: *Validity in Interpretation*. New Haven, Yale University Press, 1967.
28. HIRSCH, M.: "Three Dimensions in Hermeneutics", en *New Literary History*, 3, 1971-1972.
29. LOVEJOY, A.: *Essays in the History of Ideas*: Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1948.
30. LLEDÓ, E., *Lenguaje e historia*: Barcelona, Ariel, 1978.
31. MACKIE, J. L.: *Problems from Locke*. Oxford, Clarendon Press, 1976.
32. MACPHERSON, C.B.: *The Political Theory of Possesive Individualism*: Oxford, Oxford University Press, 1962.
33. MACPHERSON, C.B.: «Locke on Capitalist Appropriation», en *Western Political Quarterly*, 4, 1951.
34. MACPHERSON, C.B.: «The Social Bearing of Locke's Theory», en *Western Political Quarterly*, 1, 1954.
35. MONOD, J.-C.: *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*: Paris, Vrin, 2002.
36. MONSON, Jr., Ch. H.: «Locke's Political Theory and Its Interpreters», en Martin, C.B.-Amstrong, D.M., eds., *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*: London, University of Notre Dame Press, 1968
37. MORERA, E., *Gramsci's Historicism. A Realist Interpretation*: London-New York, Routledge, 1990.
38. POCOCK, J. G. A.: «The History of Political Thought: A Methodological Enquiry», en LASLETT, P.-RUNCIMAN, W., eds., *Philosophy, Politics and Society*: Oxford, Basil Blackwell, 1962.

39. POCOCK, J. G. A.: «Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought», en *Politics, Language and Time*: London, Methuen, 1972.
40. POCOCK, J. G. A.: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition*: Princeton, Princeton University Press, 1975.
41. POCOCK, J. G. A.: *Virtue, Commerce, and History*: Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
42. RORTY, R., *Truth and Progress. Philosophical Papers*, 3: Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
43. RYAN, Alan: «Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie», en *Political Studies*, 13, 1965.
44. SCRUTON, Roger: *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy* (London, Routledge & Kegan Paul, 1981).
45. SFEZ, G.: *Leo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal*: Paris, Ellipses, 2003.
46. SFEZ, G.: «Leo Strauss: un critique de la preuve», en *Revue philosophique*, 1, 2005.
47. SKINNER, Q.: *The Foundations of the Modern Political Thought*, 2 vols.: Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
48. SKINNER, Q.: «The Idea of Negative Liberty. Philosophical and Historical Perspectives», en RORTY, R.-SCHNEEWIND, J.B., SKINNER, Q. eds., *Philosophy in History*: Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
49. SKINNER, Q.: «Machiavelli on the Maintenance of Liberty», en *Politics*, 18, 1983.
50. SKINNER, Q.: «The Principles and Practice of Opposition: the Case of Bolingbroke versus Walpole», en MCKENDRICK, N., ed., *Historical Perspectives. Essays in Honour of J.H. Plumb*: London, Europa Publications, 1974.
51. SKINNER, Q.: «Meaning and Understanding in the History of Ideas», en *History and Theory*, 8, 1969, pág. 50.

52. SKINNER, Q.: «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», en *Political Theory*, 23, 1974.
53. SOLANA, J.: *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*: Zaragoza, Prensas Universitarias, 2000.
54. SPITZER, Leo: *Linguistics and Litterary History: Essays in Stylistics*: Princeton, Princeton University Press, 1948
55. SPITZER, Leo: *Essays in Historical Semantics* : New York, Russell & Russell, 1948.
56. STRAUSS, Leo: *Natural Right and History*. Chicago, University of Chicago Press, 1953.
57. STRAUSS, L.: *What is Political Philosophy?* Glencoe, Ill., Free Press, 1959.
58. STRAUSS, L.-CROUSEY, J., eds.: *History of Political Philosophy*, 2ª ed. : Chicago, Rand McNally, 1972.
59. THOMPSON, M.P.: «The Reception of Locke's *Two Treatises of Government*, 1690-1705», en *Political Studies*, 24, 1976.
60. TOSEL, A.: «Philosophie et politique chez Gramsci: Puissance et limites de l'autoréflexion de la philosophie de la praxis», en VADÉE, M.-BOURDIN, J.C., eds., *La philosophie saisie par l'histoire. Hommage à Jacques D'Hondt* : Paris, Kimé, 1999.
61. TIEDEMANN, Dietrich: *Geist der speculativen Philosophie*. Marbourg, 1791-1797.
62. TULLY, J., ed.: *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*: Cambridge, Polity Press, 1988.
63. TULLY, J.: *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*: Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
64. TUNICK, M.: *Hegel's Political Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1992.
65. VEGAS GONZÁLEZ, S., «El Segundo Tratado de Locke en la historia de la filosofía», en VEGAS GONZÁLEZ, S., dir., *En torno al Segundo Tratado del Gobierno Civil de John Locke* : Alcalá, Ministerio de Educación Ciencia, 1994.

66. WILLIAMS, H., «Political Philosophy and World History. The Exemples of Hegel and Kant», en *Bulletin of Hegel Society of Great Britain*, 23-24, 1991.

67. WOOD, Neal: *John Locke and Agrarian Capitalism*: Berkeley, University of California Press, 1984.