

# *El pensamiento en acción: por otra historia de las ideas políticas*<sup>1</sup>

*Lucien Jaume*

Directeur de recherche (CNRS-FNSP)

*Resumen:* Lucien Jaume presenta en este trabajo su propio discurso del método en historia intelectual, distinguiendo entre lo que llama «textos de intervención política» o *ideopraxies*, por un lado, y textos propiamente teóricos, por otro. El autor, que parte de una nítida distinción entre «conceptos filosóficos» y «conceptos políticos», va desgranando diversas consideraciones sobre el lenguaje y la política, y describe el uso de la palabra en el ámbito público como un tipo especial de «acción que incita a la acción». Tras efectuar un examen detenido de diversas propuestas de construir una historicidad del pensamiento, el autor plantea algunas objeciones críticas a la metodología de la llamada escuela de Cambridge, y en particular a ciertos postulados skinnerianos, para manifestarse finalmente en pro de «una pluralidad sin dogmatismos» que haga posible la coexistencia y complementariedad de la filosofía política con una renovada historia de las ideas.

*Palabras clave:* historia de las ideas políticas; historia de los conceptos; historia de la filosofía política; historia; filosofía; lenguaje; metodología histórica.

*Abstract:* Lucien Jaume presents in this text his own «discourse on method» in intellectual history, distinguishing between what it is called «texts of political intervention» or *ideopraxies*, on the one hand, and properly theoretical texts, on the other hand. The author, who departs from a clear distinction between «philosophical concepts» and «political concepts», exposes various considerations on language and politics, and describes the public use of the word as a special type of «action that incites to action». After carrying out a thorough examination of diverse

---

<sup>1</sup> Traducción de Juan Francisco Fuentes.

proposals to construct a historicity of the thought, the author raises some critical objections to the methodology of the so-called «school of Cambridge», in particular to certain skinnerian postulates. Finally he expresses his preference to «a plurality without dogmatisms» that there should make possible the coexistence and complementarity of the political philosophy with a renewed history of the ideas.

*Key words:* history of the political ideas; history of the concepts; history of the political philosophy; history; philosophy; language; historical methodology.

### Introducción. Un programa de estudio: las *ideopraxias*

La perspectiva de una historia de los conceptos fundamentales del léxico europeo plantea dos problemas distintos. El primero es cómo son producidos los conceptos y cómo son reformulados e integrados en las controversias que jalonan la historia política; el segundo, cómo *construye* el analista un proceso distinto de la génesis histórica, de manera que se pueda asignar un contenido —unificado o variable— a los conceptos e insertarlos en una *historia* del pensamiento en la que sólo él establece el ritmo, las continuidades y las rupturas. Pues bien, éstas son las dos preguntas que me gustaría formular a quienes practican la historia de los conceptos. Contamos ya con algunos elementos para responder<sup>2</sup>, pero no puedo detenerme en ellos ni someterlos a discusión. Quisiera arrancar desde fuera o, de alguna forma, desde el más acá de la disciplina que se viene denominando historia de los conceptos, es decir, del terreno mismo en el que se elaboran y se confrontan los pensamientos políticos. Creo que el debate saldrá beneficiado si presento un balance de una veintena de años de investigación<sup>3</sup>, o por lo menos el esquema de un

---

<sup>2</sup> Quiero mostrar mi reconocimiento a Melvin Richter por el esfuerzo que ha llevado a cabo, desde hace muchos años, para comparar y propiciar un diálogo entre las aproximaciones formuladas por la escuela alemana y las perspectivas anglosajonas sobre la historia de las ideas, la historia de los conceptos y la historia del pensamiento político. En 1995 añadió a ese esfuerzo su libro *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction* (Oxford University Press), obra que nos resultó extremadamente provechosa a mí y creo que a toda la comunidad de historiadores del pensamiento.

<sup>3</sup> Estudio del discurso jacobino (1789-1794) y, posteriormente, del discurso liberal francés en el siglo XIX. Véanse las siguientes obras de JAUME, L.: *Le discours jacobin et la démocratie*, París, Fayard, 1989; *Échec au libéralisme. Les Jacobins et*

balance, y reflexiono sobre el método que se ha ido constituyendo a lo largo de esa investigación.

Este método cruza inevitablemente la historia de los conceptos —sobre todo, bajo la forma de la *Begriffsgeschichte*—, pero supone también una primera e importante diferencia entre los conceptos filosóficos, por una parte, y los conceptos políticos, por otra, tal como son movilizados en la controversia y la polémica. Los conceptos filosóficos —y, de hecho, todo el pensamiento político en su desarrollo y contenido— tienen una fecundidad específica que garantiza el privilegio de su autonomía. Esa capacidad, de alguna forma atemporal, les permite salirse del marco histórico de formación y dejar en un segundo plano, para quien entre en el movimiento del pensar filosófico, el tipo de sociedad en el que aparecieron<sup>4</sup>. Por el contrario, me parece que los conceptos políticos no pueden ser aprehendidos plena y enteramente si no se pasa primero por el momento de la historicidad y, a menudo, de la objetividad. Tanto la opinión pública, como la libertad de asociación, la sociedad civil o la representación son categorías mayores desencadenantes de un *impacto* polémico e histórico inherente a su función<sup>5</sup>. Una vez señalada esta diferencia, me parece útil exponer el método que he tenido que desarrollar

---

*l'État*, París, Kimé, 1990 (trad. al italiano, *Scacco al liberalismo*, Nápoles, Editoriale Scientifica, 2003); *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, 1997, y *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Fayard, 2000.

<sup>4</sup> Hay que añadir que es propio de eso que los filósofos llaman concepto expulsar *lo equívoco* y verificarlo en los desarrollos, las interrogaciones y las confrontaciones con la realidad de los que el concepto filosófico debe salir victorioso. Lo que dice R. Koselleck, en el sentido de que «una palabra puede, por el uso que se hace de ella, llegar a ser unívoca, mientras que un concepto debe ser siempre equívoco», no puede admitirse en el terreno filosófico. Éste es un importante punto de divergencia con la empresa del *Geschichtliche Grundbegriffe* [en BRUNNER, O.; CONZE, W., y KOSELLECK, R. (eds.), 6 vols.]. La cita procede de KOSELLECK, R.: *Le futur passé*, trad. de J. Hoock y M.-C. Hook, París, Editions de l'Ehess, 1990, p. 109 (hay trad. esp. en Barcelona, Paidós, 1993). En cambio, un concepto filosófico no es equívoco, sino generador a veces de *aporías* —como en Kant—, según intento mostrar en el estudio sobre la soberanía del pueblo en Rousseau, citado en la nota siguiente.

<sup>5</sup> Habría que examinar, cosa que no puedo hacer aquí, el programa de investigación de la escuela de Padua, dirigida y animada por Giuseppe Duso. El proyecto consiste en conducir el análisis *crítico* de los conceptos de filosofía *política* moderna de forma que ponga al descubierto los límites de su generalidad y de su universalidad. Como ha mostrado muy bien Sandro Chignola, se trata de una radicalización de las tesis de Koselleck en el ámbito del pensamiento filosófico (CHIGNOLA, S.: «History of Political Thought and the History of Political Concepts: Koselleck's Proposal and Italian Research», *History of Political Thought*, XXIII, núm. 3, otoño de 2002).

en la materia y que presupone directamente una concepción de lo político y del lenguaje de lo político, una prueba más de que los debates de método descansan, en última instancia, en elecciones filosóficas. Mi opción, como puede verse, no consiste en apartar la filosofía de estas reflexiones, sino en reaccionar ante ciertas confusiones. A medida que avancemos será posible encontrar elementos de comparación con las escuelas de Gadamer, Koselleck y Skinner.

¿Cómo calificar el método utilizado? En primer lugar, diciendo que privilegia los *textos* del debate político como el campo de investigación que le es propio y que plantea la cuestión de cuáles son los efectos *propriadamente políticos* de los textos en que queda patente la intervención de un actor político. Además, para subrayar el vínculo inquebrantable entre pensamiento y acción, diría que la primera etapa reside en el análisis de los textos de intervención política<sup>6</sup> considerados como lugares en que se materializan las *ideopraxias*, por oposición al término ideología, entendiendo por el neologismo *ideopraxia* la puesta en práctica de un pensamiento político al que, para llegar a comprenderlo, no se le puede separar de sus condiciones concretas de formulación. Ahora bien, adaptar esta perspectiva en relación con el pensamiento político, que no se ciñe prioritariamente a los grandes autores, supone situarse fuera de las categorías polares consideradas estructurantes, por ejemplo, las doctrinas opuestas a los textos de circunstancias, o la teoría opuesta a la práctica, lo general opuesto a lo particular, e incluso la intemporalidad del concepto opuesta al carácter efímero de la opinión. En efecto, los textos de los que se trata llevan la huella de una *acción*, escrita u oral, dirigida a exponer, convencer, discutir, polemizar o legitimar<sup>7</sup>, y todo ello en función de tres cosas: 1) un cierto *público*, lector o auditor, con presencia real o virtual; 2) un cierto *problema estratégico* o varios, instituidos explícita o implícitamente por el texto, y 3) una *cultura política*, acep-

---

Yo mismo hice un estudio crítico de la soberanía del pueblo en Rousseau, de sus vínculos con la visión absolutista y de sus aporías internas, en el volumen dirigido por DUSO, G.: *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999. Desarrollé los puntos esenciales en JAUME, L.: *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme* (ed. cit. en el apéndice «Rousseau: la liberté aux conditions de la souveraineté»).

<sup>6</sup> Estos textos pueden y suelen ser *discursos* pronunciados por un orador ante un auditorio determinado.

<sup>7</sup> Como veremos más adelante, la lógica fundamental es la siguiente: incitar a... Esto implica una concepción de lo político bastante próxima a la de Hannah Arendt.

tada o contestada, que sirve de nexo —es decir, que crea un espacio de comunicación— entre el interviniente y sus destinatarios.

Tomar tales textos como recursos teóricos y elaborar a continuación un tipo ideal, un concepto o un modelo general —¿qué es la asociación y la libre asociación para la cultura política francesa?, ¿qué es el/los jacobinismo/s?, ¿qué es el/los liberalismo/s?—, supone, naturalmente, adoptar *premisas teóricas*, pero también metodológicas:

- a) sobre la naturaleza moderna de lo político;
- b) sobre el papel del lenguaje como lugar de expresión de un «pensamiento de la sociedad»<sup>8</sup>;
- c) sobre la especificidad del texto de «intervención política», que no compete ni al ámbito de la filosofía ni al orden de la doctrina;
- d) sobre la forma de construir una historicidad del pensamiento, historicidad que no es de orden empírico (*res gestae*), ni dato que surge en y por la experiencia de los actores, sino que compete al intérprete, a la construcción por vía teórica de una temporalidad histórica. Esta historicidad «ideal» debe distinguirse bien de la historia empírica, pues puede ser, eventualmente, la sustancia de una historia de los conceptos, pero sobre todo de la historia de una corriente considerada en sus transformaciones, por ejemplo, el liberalismo.

Me propongo, por tanto, desarrollar estas premisas teóricas y metodológicas, a modo de *tesis* metateóricas, desde luego controvertibles, asumidas como tales, y que, en último análisis, implican elecciones filosóficas. Pero antes debemos señalar que el núcleo de la cuestión, aunque arranca de estas premisas, no se reduce a ellas. La clave radica, efectivamente, en determinar por vía de interpretación<sup>9</sup> el «efecto de sentido» del texto de intervención política.

<sup>8</sup> Aceptamos la perspectiva presente en Gadamer y Koselleck, procedente de Heidegger, del lenguaje como experiencia del mundo, que no se puede tratar como «instrumento» de comunicación. La soberanía del sujeto sobre el lenguaje es un presupuesto —aunque a veces también una elección filosófica en relación con Wittgenstein— que, a mi juicio, impide comprender la naturaleza de lo político como espacio de controversia —y también, según Koselleck, como escenario de un «combate semántico»—.

<sup>9</sup> Más o menos en el sentido que le da GADAMER en *Vérité et méthode* (a mi juicio, es preferible la primera traducción al francés, aunque sea incompleta, Le Seuil, 1976, mucho más clara que la de 1996). Lo que, en cambio, no es de recibo, en mi opinión, es la noción de «fusión de horizontes» que permite a Gadamer superar de forma integral la distancia temporal. Esta noción de Gadamer puede ser válida para el pensamiento filosófico, pero no para la historia de las ideas o

Es al asumir este efecto de sentido cuando nos vemos abocados a refutar las categorías dicotómicas evocadas más arriba —del tipo doctrina/texto de circunstancia—, puesto que lo que hace el sentido es aquello por lo que el locutor, actuando sobre su público, intenta reinstaurar la comunidad —y a menudo lo consigue—. Se trata, desde luego, de una comunidad subjetiva: la comunidad que él espera, que imagina y por la que desea ser escuchado. En la palabra del interviniente se encontrarán conjuntamente un contenido teórico y una incitación a la acción, la reunión de eso que se reparte a su vez entre el polo del pensamiento y el de la acción, pero también una recuperación de la cultura política presente en esa comunidad y, al mismo tiempo, una reorganización original<sup>10</sup>. El efecto de sentido del texto de intervención política marca la *praxis* del agente político en su relación con los destinatarios y en la contribución que aporta al pensamiento de la sociedad. Desde este punto de vista, el estudio del concepto, tomado de forma aislada, sería insuficiente, pues lo que debe tenerse en cuenta es el conjunto y el movimiento de la actuación política de tal o cual agente en un cierto momento.

Tal vez la pregunta que podría resumir la perspectiva adoptada sobre la política como pensamiento y como acción, y, por tanto, como lugar de las *ideopraxias*, sería la siguiente: «¿Cómo dicen lo que hacen?». Esta pregunta no implica que los actores hagan bien lo que dicen —éste es otro problema—<sup>11</sup>, sino que *hacen* algo al

---

la historia política, en las que la distancia del intérprete respecto al pensamiento de los actores es insuperable y debe explicitarse como tal. No se trata, por ejemplo, de tratar la opinión pública en Necker como un núcleo de sentido del que seríamos directamente copartícipes. Véase nuestro estudio «L'opinion publique chez Necker: Entre concept et idée-force», en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. (dir.): *L'avènement de l'opinion publique*, París, L'Harmattan, 2004 (en prensa).

<sup>10</sup> Como se señaló antes, fue Arendt quien, en su teoría de la acción (*Condition de l'homme moderne*, cap. V), más se acercó a esta concepción de lo político. Así, cuando afirma: «El autor de actos no puede serlo si al mismo tiempo no lo es de palabras» (*Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1983, p. 201). Esta perspectiva será tratada con más amplitud en la comunicación del coloquio «Comment écrire l'histoire de la philosophie politique?» (Salerno, 4-7 de junio de 2003), con el título «Le rôle de la philosophie dans l'histoire des idées politiques».

<sup>11</sup> Por decirlo de forma un poco burda, cuando Le Chapelier propone, en septiembre de 1791 —cfr. el final de esta introducción—, reforzar el régimen representativo, o cuando Guizot, en mayo de 1819, propone basar en fianzas la «libertad» de los periódicos, se puede discutir esta justificación. Es lo que hacen además, en ese momento, Robespierre o Benjamin Constant: uno ve en ello la destrucción de

decir eso<sup>12</sup>. Al decir y hacer eso expresan un *pensamiento* que intentan hacer compartir —sobre el Estado, sobre el poder, sobre el hombre, sobre la ciudadanía, sobre lo justo y el bien, etc.—. El diálogo entre los pensamientos es el verdadero medio de vida (*Lebenswelt*) de los conceptos mayores presentes en la cultura política, puesta en común tanto entre los adversarios como entre los aliados.

Es muy importante subrayar que la pregunta «¿cómo dicen lo que hacen?» lleva a poner entre paréntesis la perspectiva de la *verdad* —a diferencia de la interpretación filosófica en historia de la filosofía—<sup>13</sup>. No se busca si lo que dice el actor político —lo que dice a destinatarios a los que habría que medir siempre el índice de presencia— es verdadero o no, puesto que el intérprete no se sitúa en un registro de conocimiento e investigación sobre la sociedad, como en sociología, por ejemplo, sino en una escucha de lo que la sociedad *es para* una *praxis* política que se está ejerciendo: para un cierto pensamiento, en función de ciertos problemas estratégicos para un público determinado<sup>14</sup>, en relación con una cultura política hegemónica, aunque no necesariamente coherente y unificada.

La legitimidad de esta operación resulta reforzada si se tiene en cuenta la incapacidad de la historia a secas —a diferencia del historiador del pensamiento político—, o de la filosofía como tal<sup>15</sup>,

---

un régimen de participación del pueblo y, el otro, un rechazo al pluralismo de las opiniones.

<sup>12</sup> Idea que nos lleva a la naturaleza de lo político en la edad moderna, cuestión que trataremos ulteriormente. Es más simple restringir a los modernos; de hecho, la lógica medieval o la lógica del absolutismo no excluye la existencia de «textos de intervención política», lo que cambia es la relación con la comunidad, el estatuto de la autoridad, etc.

<sup>13</sup> Punto luminosamente desarrollado por ZARKA, Y.: «Que nous importe l'histoire de la philosophie?», en ZARKA, Y. C. (dir.): *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, París, PUF, 2001. Por su parte, Arendt había destacado, a propósito de lo político, la diferencia entre el «interés por la significación» y el «interés por la verdad» (resumo su punto de vista en *La vie de l'esprit*, t. I, 3.<sup>a</sup> ed., París, PUF, 1992, p. 75). Cabe apuntar también la diferencia con la perspectiva de Koselleck, para la cual es indispensable una apreciación de la verdad de los conceptos, cuestión muy bien subrayada por VILLACANAS, J. L., y ONCINA, F., en su introducción a *Reinbart Koselleck, Hans-Georg Gadamer. Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 34-43.

<sup>14</sup> Se puede decir que en el texto de intervención política el discurso *lleva en sí mismo* su destinatario; se trata, pues, de un interlocutor, o de un objetivo, por imaginación.

<sup>15</sup> Hay, sin embargo, un «uso filosófico», un taller filosófico de elaboración del proceso, que resulta de primera importancia. Empecé a formular esta idea de

o del historiador de las doctrinas en penetrar en la forma en que «piensa la sociedad»<sup>16</sup>.

Seamos más precisos en lo que respecta a esta última categoría, es decir, a los historiadores de las doctrinas. No se debe deducir de una filosofía determinada —la de Locke, por ejemplo, en sus dos *Tratados del gobierno*— o de una doctrina determinada —por ejemplo, la de los *Principios de Política* (1815), de Benjamin Constant— la realidad social y política del *liberalismo*. Una cosa es el pensador que elabora teorías y otra el combate político, por muy «relleno» de teoría que esté, a veces incluso en el mismo personaje —Constant, Tocqueville, etc.—. Para comprender el liberalismo como pensamiento vivo y activo —lo que ha constituido además su primera forma histórica de manifestación—, hay que restituir los diversos objetivos —institucionales, culturales, ideológicos— *en torno a los cuales toma forma*, y eventualmente sobre los que se divide. Por ejemplo, todo estudio del liberalismo en Francia que no afronte la larga controversia sobre el Consejo de Estado no tratará de la realidad histórica que ha revestido el llamado liberalismo, el cual es un pensamiento «presente en la conciencia social» —si se puede expresar así— cuando esta última sale, con dificultad, del conflicto revolucionario y de la dominación imperial, bajo el yugo de las potencias aliadas en 1814-1815. Ahora bien, este pensamiento se divide, y de esa división surgen los diversos *liberalismos* en presencia<sup>17</sup>. Sólo

---

un «uso filosófico», desde el punto de vista de la elaboración de las herramientas, en el estudio «Philosophie en science politique», *Le Débat*, 72 (noviembre-diciembre de 1992), pp. 134-145. Era un primer balance entre la investigación sobre el jacobinismo y la que había empezado sobre el liberalismo. Véase igualmente la discusión mantenida en «De la philosophie politique et de son usage dans l'Histoire des idées politiques», *Le Banquet*, 17 (mayo de 2002) (texto inicialmente aparecido con el título «Riflessioni sulla filosofia politica e sul suo uso nella storia delle idee politiche», en *Giornale di storia costituzionale*, 2, Università di Macerata, 2002). Hoy insistiría más en las opciones filosóficas y en la proximidad con Arendt que están en la base de esta línea teórica: concepción del lenguaje como sujeción del sujeto, concepción de lo político como red de incitaciones a actuar...

<sup>16</sup> Una sociedad interpretada por sus elites, por supuesto. Como aquí uno espera la objeción de ciertos *social scientists* —«no está usted hablando de las capas populares»—, estoy dispuesto a añadir: «la forma en que piensa la sociedad oficial».

<sup>17</sup> En *L'individu effacé* intento mostrar la controversia entre tres grandes escuelas, cuyo objetivo principal es lo que he llamado «el derecho a juzgar sobre el propio derecho». Este concepto no aparece de forma explícita en el discurso de los actores, salvo el caso muy raro de Lamartine, ni tampoco el reparto invisible que establece entre las *ideopraxias* en presencia; es lo que el intérprete construye a partir de las

tras este análisis se puede legítimamente, a mi juicio, abordar una comparación con los liberales españoles —sobre todo, los de la Constitución de Cádiz— y con los *whigs* ingleses. También aquí puede resultar ilusorio un cierto comparatismo término a término o cuestión por cuestión, pues se corre el riesgo de que la experiencia histórica, la vida del sentido —más acá de las significaciones expresadas—, escape al historiador.

Es un error tomar a Rousseau por los jacobinos —o por tal corriente del jacobinismo— o a Montesquieu, Locke, tal tratado de Locke o tal obra de Tocqueville por «el liberalismo». En efecto, el liberalismo o el jacobinismo no son *entidades* o seres teóricos, conceptualmente articulados, que habitaran *a priori* en el pensamiento de un gran autor —filósofo, doctrinario, publicista— y que, a continuación, descendieran a la sociedad por «aplicaciones» más o menos fieles y logradas. Desgraciadamente, esta historia fantástica se pone en práctica a menudo en la historia de las ideas políticas y se enseña a menudo en las facultades de Derecho.

Hablaremos, pues, de la «influencia» de un autor sobre tal momento o tal actuación de la vida política. Ahora bien, sobre esta supuesta influencia no se puede aportar ni prueba ni refutación, toda vez que el razonamiento desarrolla una petición de principio: puesto que Montesquieu es liberal de pensamiento, o puesto que Constant es un contemporáneo liberal, debo, y puedo, encontrar una «influencia» de su pensamiento en los discursos y en los actos de este período —el primer siglo XIX—. Emprendida así, la investigación encontrará sin mucho esfuerzo elementos que podrá tomar por «confirmaciones». De la misma forma que el creyente ve a Dios por doquier —actitud legítima en el marco de la fe—, el rousseauiano verá a Rousseau en cada paso de los jacobinos. Y, sin embargo, se dirá, si los jacobinos citan a Rousseau o si un miembro de la Cámara de los Diputados evoca a Constant en sus escritos teóricos, ¿no es eso una prueba concluyente? Nada menos cierto, porque se puede citar a un autor o a un filósofo sin haberlo leído, e incluso

---

muestras que considera «representativas». Añadamos que este concepto puede ser tomado fuera —casos de Locke y Kant— y posee desde entonces el estatuto de *modelo*. Una gran diferencia con la escuela de la *Begriffsgeschichte* es que, en mi opinión, el problema mayor en materia de conceptos no es seguirle la pista a su uso —sincrónico y diacrónico— en los actores, sino exhibir las condiciones de posibilidad *en el intérprete* de los conceptos que elabora.

haciéndole decir una cosa distinta de su verdadero pensamiento, cuando no lo contrario<sup>18</sup>.

La verdadera pregunta no es: «¿tuvo Rousseau alguna influencia en los jacobinos?», puesto que es una pregunta sin respuesta y, además, compara cosas que no son comparables. La pregunta podría ser: «¿por qué algunos jacobinos citan a Rousseau?». Debemos plantearnos, por tanto, en qué contexto y con qué fines. A partir de ahí, sí es posible formular una pregunta fecunda: «¿por qué no lo citan cuando se trata del gobierno revolucionario —el del año II— y del Terror?»<sup>19</sup>. Habría que partir, pues, del discurso-acción y de la *ideopraxia* antes de suponer una comunidad de pensamiento, que, por otra parte, cuando exista, pasará casi siempre por la cultura política de la época.

Cosa distinta es la búsqueda de un eventual *modelo* que pudiera proporcionar al analista el pensamiento de un gran autor, pero en tal caso no se trataría ya de la influencia que este autor hubiera ejercido en la sociedad, sino de la libre elección interpretativa del analista de las ideas políticas<sup>20</sup>.

Por razones de espacio, nos limitaremos aquí a desarrollar las premisas teóricas en que se basa esta tarea: 1) Cómo caracterizar lo político si nos proponemos examinarlo a través de aquellos textos que llevan consigo su dramatización. 2) Qué concepción del lenguaje lleva consigo esta tarea. 3) Qué es la conciencia histórica y la dimensión histórica en materia de historia del pensamiento político.

---

<sup>18</sup> Sobre Rousseau y los jacobinos, véase, sobre todo, nuestro estudio aparecido en *Commentaire*, 60 (invierno 1992-1993), pp. 929-936, traducido al italiano como apéndice en JAUME, L.: *Scacco al liberalismo*, op. cit. En Italia, los estudios de Anna-Maria Battista muestran mucha prudencia sobre la cuestión de la relación entre Robespierre y Rousseau. En el conjunto del corpus jacobino no recuerdo haber encontrado más que un solo caso en que se haya tenido en cuenta la diferencia entre «voluntad general» y «voluntad de todos» —clave esencial del *Contrato social*—.

<sup>19</sup> Señala esta cuestión Bernard MANIN en su artículo «Rousseau», en FURET, F., y OZOUF, M. (dirs.): *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion, 1987.

<sup>20</sup> Como se señala en la nota 17. Me permito remitir a mi estudio, ya citado, del *Débat* («Philosophie en science politique»), en el que se evoca la relación soberanía-representación en el *Leviatán* de HOBBS, utilizado en *Le discours jacobin et la démocratie*. La analogía estructural entre la teoría hobbesiana y la metáfora organicista del gobierno revolucionario es cosa que corresponde al intérprete, no a una acción —improbable— del pensamiento de Hobbes sobre los miembros de la Montaña y los jacobinos.

## 1. La palabra de lo político: una acción que incita a la acción

Analizar los textos por los que discurre la controversia política —controversia oral o escrita— lleva a caracterizar lo político como una actividad que, dirigida hacia otros —la comunidad entera o un grupo—, intenta hacer compartir una serie de concepciones. Se dirá, pues, que la actividad política implica la argumentación, la persuasión o la discusión en el sentido de Habermas. A mi juicio, esto no es lo más importante. A través de las concepciones, el actor político *incita a actuar*, por lo que el texto de intervención política es una acción que empuja a la acción.

Si lo pensamos bien, llama la atención que, tradicionalmente, haya una cierta repugnancia a asociar la noción de *incitación* con el ámbito de la acción política, como si «la incitación» siguiera marcada por su cualificación específicamente penal —«será castigada toda incitación a...»—, e incluso como si el famoso ejemplo de los sofistas hubiera desacreditado de forma duradera ese esfuerzo por remodelar una colectividad cuya importancia pareció entender la sofística en la democracia de asamblea. Sin embargo, la incitación, si no resume lo político, es por lo menos un elemento esencial, puesto que supone *la llamada* a seres humanos cuya libertad no puede soslayarse y a los que hay que llevar a obrar como si lo hubieran decidido ellos mismos. Contienen esta llamada desde la orden que da el monarca absoluto —«De nuestro seguro saber y entender», etc.— hasta la deliberación que adopta una asamblea elegida —«En nombre del pueblo francés», etc.—, pasando por los carteles fijados en la vía pública, la toma de la palabra en la calle o el manifiesto publicado en un periódico.

¿Puede esta «incitación a» corresponder, para el analista, a una «retórica de lo político»?<sup>21</sup> De hecho, se trata más bien de una pragmática, pues el texto de intervención política tiene un contenido *conativo*. Incluso cuando puede parecer descriptivo —del tipo «¿cuál es la situación actual?»—, supone una llamada a realizar determinadas acciones, aunque sea de forma muy implícita, pero no por ello menos

<sup>21</sup> Caben numerosas reservas a este planteamiento. Es dudoso que la formalización de figuras de retórica pueda producirse por un efecto propiamente *político* del texto, lo que constituye aquí nuestro objetivo. Nos limitaremos a reencontrar los rasgos de la retórica en general o a definir cada vez una zona específica sin trasposiciones presumibles —por ejemplo, el discurso jacobino o el discurso bonapartista—.

eficaz, dado que el efecto de sentido no debe ser identificado con lo intencional. Aspira a *investir* a sus destinatarios de una obligación a actuar, por mucho que evite decir con todas sus letras: «Esto es lo que tenéis que hacer».

Un punto de vista tal vez fecundo sería comparar los textos de contenido conativo con los textos propiamente *exhortativos* de la tradición religiosa<sup>22</sup>, comparación que debería producirse a la luz de la pregunta: «¿cuál es, en cada uno de los ámbitos, la relación con lo que crea autoridad y permite hablar de forma “autorizada”?».

Como no es posible, hoy por hoy, desarrollar esta perspectiva, debemos limitarnos a resumir el primer punto aquí tratado: en el texto de intervención política hay una estrategia argumentativa que se puede caracterizar por la fórmula general «hacer hacer». El interviniente *hace* al decir que dice —legítima o deslegítima, eufemiza o lleva al énfasis, etc.—, pero ese hacer consiste también en hacer hacer, o, más exactamente, el actor se esfuerza —contenido conativo— en hacer hacer. Es evidente que la política democrática despliega cada vez más en el ámbito cotidiano esa cualidad ya presente en las sociedades tradicionales en que el poder «se dirige» a sus súbditos en determinados momentos. Mientras que el poder de las sociedades tradicionales exhibe una postura de autoridad, el discurso de la política democrática mantiene relaciones variadas con la autoridad del soberano democrático<sup>23</sup>.

## 2. El lenguaje no es instrumental

Caracterizar así lo político como práctica de un discurso incitativo conduce, en segundo lugar, a tomar el lenguaje como el espacio<sup>24</sup> de realización y toma de conciencia de un «pensamiento de la sociedad». Las opciones políticas y la visión de la sociedad sobre ella misma adquieren una forma de expresión y llegan, generalmente, a la con-

<sup>22</sup> Cfr., por ejemplo, BOURDALOUE: *Exhortations et instructions chrétiennes*.

<sup>23</sup> No puede mandar más que en nombre del soberano democrático. Pero «hacer hacer» no consiste, generalmente, en mandar. Así, el ponente de un proyecto de ley intenta hacer aprobar el análisis de su comisión, el autor de un manifiesto intenta conseguir firmas, etc.

<sup>24</sup> Espacio o más bien medio, en el sentido de medio de vida —y en el sentido hegeliano— para una especie que es la especie parlante: uno nace *en* el lenguaje de su tiempo.

frontación gracias a la intervención dirigida hacia determinados destinatarios —asamblea, manifestación, club, público lector...—<sup>25</sup>. Lejos de expresar, a este respecto, una visión llamada idealista —las realidades sociales *sólo* existen bajo categorías semánticas y perceptivas—, la tesis es que la realidad de los asuntos cruciales sólo se puede entender partiendo del discurso —plural— de la sociedad<sup>26</sup>. Sin embargo, los problemas estratégicos del momento no siempre son los que los locutores subrayan, y pueden permanecer latentes o ser voluntariamente soslayados. Sólo son plenamente inteligibles relacionando el texto a la vez con los destinatarios que «lleva imaginariamente consigo» y con la cultura política que vincula al autor —incluso si la combate— con tales destinatarios. Es en este sentido preciso en el que hablaría de «contextualización»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> En Rosanvallon encontramos la idea expresada con frecuencia, y sometida a ilustración, de que la democracia, en la medida en que «trabaja sobre sí misma», es el motor de visiones que se confrontan entre sí. Véase, por ejemplo, ROSANVALLON, P.: *Le sacre du citoyen*, París, Gallimard, 1992, p. 20: «La historia intelectual de lo político (...) invita a comprender la política como el lugar de trabajo de la sociedad sobre sí misma». Se trata, pues, de «comprender las condiciones en las que se elaboran y transforman las categorías en las que se refleja la acción». Del mismo autor: «Pour une histoire conceptuelle du politique», *Revue de Synthèse*, 1-2 (enero-junio de 1986).

<sup>26</sup> La crítica que, sin duda, se me hará es que hay que partir más bien de los *hechos* sociales —estructurales, estadísticos, archivísticos—. Conviene recordar que aquí no se trata del historiador como tal, sino de la historia del *pensamiento* político tomada en su movimiento y en sus raíces. La dualidad entre categorías intelectuales y hechos debe ser de nuevo cuestionada si se quiere aprehender el «pensamiento en acción». Aquí radica una importante diferencia con Koselleck, que, tengo la impresión, se pone a la defensiva ante la «historia social» y sostiene un postulado de primacía de la «realidad» en la que el discurso —el concepto— sería, o no sería, adecuado. Cfr. KOSELLECK, R.: «Histoire des concepts et histoire sociale», en *Le futur passé, op. cit.*, p. 103.

<sup>27</sup> Me parece que en un sentido más preciso, y más restrictivo, que en Skinner. En cuanto a la noción de cultura política, hay que decir que actualmente se utiliza en sentidos demasiado variados. Designo por tal a *un ámbito virtual, pero eficaz* —ni inhibido, ni impensado, ni inconsciente—, que actúa como *matriz* de nociones o nudos simbólicos que organizan la percepción colectiva. Por ejemplo, la Revolución francesa dio muy pronto pruebas de su radicalidad asumiendo una cultura política en la que la sociedad sólo se compone de *individuos* —y no de cuerpos— y se organiza en torno a la *ley* soberana y a la igualdad. Todo discurso de la época revolucionaria está obligado a formarse con nudos simbólicos —aun con el riesgo de combatirlos, como hacen los contrarrevolucionarios—. Este concepto de cultura política está cerca de los trabajos de Keith Baker, que, no obstante, toma la cultura política más bien como un discurso o un repertorio de discursos, que como una

Importa subrayar, tanto por la cuestión de los problemas estratégicos como por la comprensión del «efecto de sentido», que hay que romper con la visión positivista de un *dominio* del lenguaje por parte del interviniente. Como dice Gadamer, «el sentido de un texto supera a su autor, y no de forma ocasional, sino siempre»<sup>28</sup>. Dicho de otra forma, no existe el soberano del sentido, aunque, sin duda, el historiador, puesto que trata el discurso sólo como un documento, es decir, como objeto informativo e ilustrativo, da la impresión de que el interviniente ha *querido* mostrar esto o conseguir aquello y que su «intención» era tal que se puede dar cuenta de ella de forma clara y concisa.

Tomemos un ejemplo. Durante la Revolución Francesa, el último día de la Asamblea constituyente, Le Chapelier<sup>29</sup> defendió, en un notable discurso, el proyecto de ley presentado por él sobre el estatuto de los clubes y sociedades populares. Un historiador del tipo Aulard no se detiene en el análisis de la semántica y de la argumentación, y reduce el texto a la «intención de un moderado de privar a las sociedades populares del reconocimiento público». Al obrar de esta forma se pierde la rica ambigüedad de la propuesta de Le Chapelier, ambigüedad *presente y actuante por la conciencia de quienes componen el auditorio de la constituyente*, en este caso, los vocablos «corporación» y «afiliaciones corporativas», que, al estigmatizar la organización jacobina, constituyen un objetivo absolutamente decisivo. En ese desinterés por las categorías supuestamente anecdóticas en las que se formula la polémica se pierde igualmente toda una concepción de la soberanía, de la monarquía constitucional como régimen y de la extensión legítima de la representación. Es ahí, sin embargo, donde *reside* el pensamiento político de esos diputados del final de la constituyente al que podemos acceder del natural. En cambio, la etiqueta, cómoda y rápida, de «moderado» no tendría cabida en una investigación que resulta imprescindible si realmente queremos saber cómo piensa un antiguo jacobino asustado por los progresos del Club de

---

matriz de categorías y de nudos simbólicos; cfr., por ejemplo, BAKER, K.: *Au tribunal de l'opinion*, París, Payot, 1993, p. 9.

<sup>28</sup> GADAMER, H. G.: *Vérité et méthode*, *op. cit.*, 1976, p. 136.

<sup>29</sup> Discurso de Le Chapelier, 29 de septiembre de 1791, en *Archives Parlementaires*, 1.<sup>a</sup> serie, t. XXXI, pp. 617-619. No podemos desarrollar aquí el análisis de este texto, uno de los más importantes de la Revolución francesa. El lector podrá remitirse al estudio, relativamente breve, ofrecido por JAUME, L.: *Le discours jacobin et la démocratie*, *op. cit.*, pp. 59-65.

París y sus filiales. De manera aparentemente paradójica —paradójica para nosotros, pero no para sus oyentes—, Le Chapelier concibe la lógica corporativa como un instrumento surgido del Antiguo Régimen, hábilmente retomado por los jacobinos, y que de innovación sólo tiene la apariencia; una especie de innovación arcaizante, si se puede utilizar este oxímoron. Entrar en este análisis puede resultar fecundo, puesto que nos sitúa directamente en un problema duradero de la historia de Francia: el de las asociaciones y los cuerpos intermedios. Plantear el problema tal como lo vivían y lo expresaban los contemporáneos —a la vez con confusión y sagacidad— es tomar el concepto —concepto de cuerpo, de corporación, de asociaciones— en su historicidad y ponerlo en perspectiva en relación tanto con el estado social anterior como con nuestro tiempo. Y a la inversa: hacer una historia del concepto que no integrara ese momento polémico sería perder buena parte de la herencia histórica<sup>30</sup>.

Hay que retomar, por tanto, la problemática hermenéutica de Gadamer y recordar con él que si el ideal clásico de la hermenéutica era «comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo», conviene recusar este ideal, lo mismo que su contrario: la actitud positivista. Esta última, como acabamos de ver, reduce el texto a la intención del autor<sup>31</sup>, como si esa intención pudiese ser *separada* de la estructura textual y de la estructura argumentativa

<sup>30</sup> Aquí se produce una fuerte proximidad con los análisis de Koselleck sobre el «combate semántico» llevado a cabo por Hardenberg en 1807, combate alrededor de *Stand/Klasse/Staatsbürger* (KOSELLECK, R.: *Le futur passé, op. cit.*, pp. 102-103). He aplicado un criterio análogo para el concepto de «responsabilidad de los ministros» en Benjamin Constant, del que los juristas dicen siempre (equivocadamente) que «confundió la responsabilidad política con la responsabilidad penal». Véase la introducción a CONSTANT, B.: «De la responsabilité des ministres», en DEVAUX, O., y KLOOCKE, K. (dirs.): *Œuvres complètes*, t. IX-1, Tübingen, Max Niemeyer, 2001, pp. 415-496, y el artículo de JAUME, L.: «Le concept de responsabilité des ministres chez Benjamin Constant», en *Revue française de droit constitutionnel*, 42 (2000), pp. 227-243.

<sup>31</sup> Véase el principio de método de Quentin Skinner sobre este punto, en particular en el ya clásico «Meaning and Understanding in the History of Ideas», en TULLY, J. (ed.): *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, Polity Press, Oxford, Basil Blackwell, 1988. Asimismo, SPITZ, J. F.: «Comment lire les textes du passé? Le programme méthodologique de Q. Skinner», en *Droits*, 10 (1989). No puedo entrar aquí a examinar los diversos escritos metodológicos de Skinner, algunos de los cuales, además, han sido recientemente revisados con ocasión de una nueva edición [SKINNER, Q.: *Visions of Politics*, Cambridge University Press, 2002 (especialmente el vol. 1, *Regarding Method*)]. La discusión se producirá en

que le da cuerpo; dicho de otra forma, como si el lenguaje fuera un *instrumento*. En cambio, el ideal clásico de la hermenéutica tematizará el texto como pensamiento orientado hacia la verdad, portador de articulaciones susceptibles de ser reveladas y de una fecundidad de conocimiento lista para desplegarse, actitud justificada en filosofía, puesto que uno puede hacerse cartesiano con Descartes y lockiano con Locke, y llevar su pensamiento más allá de su contenido autenticado por el maestro. Comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo es una fórmula de Kant (*Crítica de la razón pura*). Pero ante un texto de intervención política, se trata de tomar el texto por objeto y de preguntarse: «¿quién dice esto?»<sup>32</sup>, y preguntarse también, en lo referente al efecto de sentido: «¿qué expresa de cara a los destinatarios al decir lo que dice?». Esta doble pregunta es la de un historiador del pensamiento, tal como yo quisiera definirlo, a diferencia del cuestionamiento filosófico sobre obras filosóficas<sup>33</sup>.

El objetivo de la primera pregunta es conseguir que aparezca el perfil del interviniente —que se dibuja inevitablemente en lo que dice—, es decir, una subjetividad política e ideológica. El objetivo

---

otras circunstancias (debate de Florencia, previsto para noviembre de 2003, en el Instituto Universitario Europeo).

<sup>32</sup> Mientras que, por supuesto, el «yo pienso» cartesiano no designa literalmente a nadie, pues se trata de un sujeto de pensamiento universal y no de una individualidad concreta. Incluso cuando el filósofo es también un actor concreto —Spinoza, por ejemplo, en un momento determinado, Locke, sobre todo, o Leibniz— sería erróneo proyectar el segundo sobre el primero de cara a comprender a este último. Cuando la comprensión filosófica se ejerce —como muestra Y. Zarka—, no es nunca como comprensión «historiadora», puesto que si un texto tiene un valor filosófico, su primera característica es *rechazar hacia un segundo plano su inscripción histórica*. Y a la inversa, un texto que posea sólo un valor documental no corresponde al ámbito filosófico.

<sup>33</sup> Tratar como historiador las *Meditaciones* de DESCARTES o, incluso, el *Segundo tratado del gobierno* de LOCKE, es interesarse por algo distinto del contenido propio del pensamiento filosófico. Aquí radica el sentido de la crítica recientemente dirigida a Quentin Skinner por Thierry Ménissier a propósito del pensamiento de Maquiavelo. Véase MÉNISSIER, T.: *Machiavel, la politique et l'histoire*, París, PUF, 2001, pp. 175-179 y 180-205. Pero, en este caso, me parece que el texto de Maquiavelo practica una ambivalencia muy calculada, pues roza constantemente el estatuto de texto de intervención política si lo comparamos, por ejemplo, con los dos tratados políticos de Spinoza. Muy significativo, igualmente, es el debate siguiente: SKINNER, Q., y ZARKA, Y. C.: *Hobbes. The Amsterdam Debate*, en BLOM, H. (ed.), Hildesheim, Olms, 2001.

de la segunda —«¿qué expresa?»— concierne propiamente al efecto de sentido, que no se reduce al contenido literal del mensaje —por ejemplo, proposición de ley sobre el estatuto de las sociedades populares— y no es tampoco el conjunto de las *significaciones* de las que el texto es portador según los usos comunes del lenguaje y de los que pudiera darse un resumen «objetivo». Tampoco corresponde a una *intención* previa, controlada por el interviniente. Reside no en lo que se *dice*, sino en lo que se *expresa*: una tesis o varias tesis, una visión política *acuñada como incitación a actuar*, una imagen de la comunidad tal como la concibe el orador según su propia aspiración. De lo que se trata es de «hacer hacer» a los destinatarios —incluso en nombre de una opinión que se pretende inculcar—: eso es lo más importante del efecto de sentido, que triunfará o fracasará a la hora de hacerse oír, es decir, a la hora de incitar al destinatario a apropiarse de él.

*¿Cuál es el sentido político de un texto de intervención política?* Tal es el programa y el objeto que intentaré definir, considerando que puede ser una fecunda condición previa para el estudio de los conceptos. Esta cuestión no puede ser abordada, en mi opinión, ni a partir del método hermenéutico de Gadamer como tal, ni a partir de la tarea —a la vez contextual y de recurso a lo ilocutorio— propuesta por Skinner. El método gadameriano es sugestivo, en particular en su concepción del «prejuicio» y del «círculo hermenéutico», pero resulta, por una parte, demasiado general para el objeto aquí considerado y, sobre todo, no se interesa por las modalidades pragmáticas, afectivas, que organizan continuamente la discursividad política. El método de Skinner es profundamente reduccionista<sup>34</sup>, toda vez que presupone una filosofía del lenguaje tal que el autor «sabe lo que dice» y calcula «lo que *quiere* mostrar». La dificultad de un estudio de las *ideopraxias* radica, precisamente, en el hecho de que en ellas se encuentran estrategias, *pero no reducibles al cálculo*<sup>35</sup>, puesto que es en ese ámbito en el que se despliega toda la eficacia

<sup>34</sup> Teniendo en cuenta el hecho de que Skinner aplica su método a los filósofos y teóricos que hemos excluido explícitamente (cfr. *supra*) del campo de textos de intervención política. Es sorprendente, por lo demás, que Skinner caracterice el texto como *speech-act* a la manera de Austin, puesto que la «enunciación» en el sentido en que la entiende Austin no puede conciliarse con la «intencionalidad» en el sentido en que la entienden Skinner y Spitz. Volveré próximamente sobre esta discusión.

<sup>35</sup> Por supuesto, eso no impide que el cálculo tenga su propio lugar, sin lo cual la propia noción de «estrategia» sería absurda.

del lenguaje, que «se sirve» tanto del sujeto de la acción, como el mismo sujeto quiere servirse de él. La aproximación analítica, tan del gusto de los anglosajones, suprime de entrada la vitalidad del lenguaje como experiencia del mundo y como medio en el que accedemos a la conciencia de nosotros mismos —*in eo movemur et vivimus*—. Este desacuerdo con Skinner tiene, claramente, un fundamento filosófico.

Para concluir sobre este punto diría, pues, con Gadamer, que el proyecto no consiste en comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo, sino en «comprenderlo de otra forma»<sup>36</sup>. Y es ahí donde aparece plenamente la responsabilidad del intérprete, respecto a la cual la insistencia de Gadamer está cargada de razón, pues «comprender de otra forma» no puede significar el derecho a hacer decir arbitrariamente algo al que habla y actúa.

### 3. ¿Qué es la conciencia histórica para el pensamiento político?

Entra ahora en juego la *dimensión histórica* que, a la vez, separa al intérprete de los textos que estudia y que le permite entablar un diálogo basado en la diferencia entre las posiciones ocupadas. La dimensión histórica, lo mismo que la diferencia entre culturas, no es sólo un *obstáculo* evocado a menudo y que hay que superar, sino también lo que nos permite, por contraste, comprender quiénes somos y qué preguntas queremos plantear al texto. Según Skinner, hay que evitar interrogar al autor sobre temas o preguntas que no puedan ser las de su tiempo. Dicho de forma más general, habría que evitar la actitud teleológica que consiste en leer un texto a través del devenir posterior, ya sea el suyo o el de la sociedad. No debemos, pues, decir que Locke funda «el liberalismo», o que trata del «*government by consent*», ni que Petrarca inaugura el Renacimiento al subir al Ventoux. Habría que interpretar el pasado sólo con ayuda del pasado<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> GADAMER, H. G.: *Vérité et méthode*, *op. cit.*, 1976, p. 137.

<sup>37</sup> SKINNER, Q.: «Meaning and Understanding...», *op. cit.*, p. 44 («la mitología de la prolepsis»), pp. 45-46, y la fórmula sarcástica «la acción tiene que esperar al futuro para esperar su significado» (p. 45).

Este principio puede parecer poco realista<sup>38</sup>, puesto que, al pie de la letra, suprime toda conciencia histórica e impide de hecho al analista plantear una pregunta abierta, cuya respuesta no esté literalmente prefigurada en el texto examinado. Sin embargo, ¿no existe el riesgo del anacronismo y no es el más peligroso? El peligro es efectivo, pero a menudo es exageradamente agrandado como consecuencia de una asimilación, que es más bien una confusión, entre dos tipos de temporalidades. Intentaré distinguirlos.

Existe, por una parte, la experiencia histórica de los actores<sup>39</sup>, expresada en los términos y las estrategias discursivas de la época. Se da también, además, el «presente de pensamiento» propio del analista, que intenta establecer el efecto de sentido del texto y encuentra otro pensamiento, familiar, puesto que hay elementos invariables, y a la vez distante. ¿Qué es la conciencia histórica sino la confrontación entre un «presente de la experiencia» —el de los actores— y un «presente de pensamiento», es decir, una confrontación, o, más exactamente, una dialéctica, que organiza nuestra relación con el texto? Si, por un lado, ese abuso caracterizado que es el anacronismo procede de una proyección descontrolada del presente del observador sobre la sociedad observada, por otro, la denuncia excesiva del riesgo de anacronismo olvida el carácter fecundo de un presente de pensamiento consciente de sí y que se afirma como tal. La reflexión crítica sobre el acto de interpretación, según se desarrolla en nuestro presente, permite evitar ambos excesos. Es sabido que Gadamer ha hecho de esta reflexión crítica uno de sus temas esenciales en la dialéctica entre los «prejuicios» y la «tradición».

Así pues, tomar en consideración explícitamente el presente de pensamiento resulta decisivo para que el historiador de las ideas

---

<sup>38</sup> Muchos especialistas están de acuerdo en que Quentin Skinner no ha podido aplicar este principio. En primer lugar, porque sólo puede interrogar el pasado a la luz del presente; en segundo lugar, porque, en sus trabajos recientes, el propio Skinner investiga los *hechos actuales* de un conflicto entre el liberalismo y el republicanismo de tipo neorromano. Véase SKINNER, Q.: *Liberty before Liberalism*, 1998, y *La liberté avant le libéralisme*, trad. de M. Zagha, París, Le Seuil, 2000, especialmente p. 76, donde el autor critica «la manía anticuaria» de quienes relegan el pasado al pasado. Véase igualmente la autocritica aceptada en relación con el estudio de 1988 (*ibid.*, nota 30, p. 108), referente a un cierto «nivel de continuidad, más profundo» que las rupturas valoradas anteriormente.

<sup>39</sup> Experiencia compartida, como indica Koselleck, entre el «campo de experiencia», constituido en el pasado, y un «horizonte de expectación» específico en cada ocasión. Véase el excelente desarrollo de este tema al principio de «El futuro pasado de los tiempos modernos», *Futuro pasado...*, *op. cit.*

se comprenda a sí mismo. A partir de ello se entiende mejor el hecho de que no podamos identificarnos con el presente de los actores, toda vez que no entramos en su experiencia, ni, sin embargo, podamos remitirlos a un «lo que sea» enigmático y oscuro. Tampoco podemos, como se dice con frecuencia, «hacer el pasado presente», puesto que es confundir la temporalidad *empírica* y la temporalidad elaborada por vía teórica. Lo que debemos *construir* es un tiempo propicio para la comprensión del historiador, un tiempo que podríamos llamar «ideal», para distinguirlo del tiempo de las cosas, de la sociedad y de la experiencia de los actores.

Aquí hay que destacar de nuevo que la historia de las ideas políticas se encuentra en una situación distinta de la de la historia a secas y que tiene incluso respecto a ella una ventaja muy apreciable. Se puede decir, con Raymond Aron<sup>40</sup>, que la historia tiene por objeto «una realidad que ha dejado de ser». En cambio, el historiador de las ideas políticas está en relación con una *realidad* particular —el texto— que, efectivamente, le viene dada, pero que hay que interpretar. El privilegio de ese otro historiador consiste también en escapar al difícil problema de lo que Paul Ricœur ha llamado la «representancia»<sup>41</sup>: su problema no es el de la reproducción fiel, o el del *relato* histórico —la narratividad—, sino la elucidación, es decir, esa conversión de la mirada —«¿cómo dicen lo que hacen?»— que permite que un sentido del pasado llegue hasta el presente. No se trata de coincidir mediante el relato con una realidad y un sentido que se han desvanecido, sino de hacer entrar ese sentido en una temporalidad distinta, inédita, «artificial», si se quiere. Es ahí donde se encuentra lo que Ricœur designa como «ficción», pero no bajo la exigencia del parecido, de la reproducción, de la imagen o del icono. De ahí el valor de *generalidad* en el que radica el privilegio del pensamiento político, y es que al asignar a la historia —temporalidad— el texto, y, por tanto, ciertos conceptos o ciertos tipos de pensamiento, sacamos a éstos de su marco particular al requerirles en qué existe, o no existe, una continuidad entre ellos y nosotros.

Por retomar el término de «refiguración» utilizado por Ricœur, se puede decir que el pensamiento político como disciplina no refigura

<sup>40</sup> ARON, R.: *Dimensions de la conscience historique*, París, Plon, 1961, p. 111.

<sup>41</sup> Véase RICOEUR, P.: *Temps et récit III. Le temps raconté*, París, Seuil, 1985: «La réalité du passé historique» (pp. 203 y ss.), así como la noción de «refiguración del tiempo por el relato» (p. 226).

nada, puesto que no se trata de repetir un sentido pasado, sino de hacerlo trascender a su época *para nosotros*: sigue explícito en esta operación y nos permite conocer a los actores *de forma distinta* de como ellos podían comprenderse a sí mismos. El famoso criterio de Q. Skinner, según el cual el autor debería poder reconocerse en nuestra interpretación, deja de ser pertinente, pues se fundamenta en esa otra mitología que es la coincidencia con el autor.

Para concluir este tercer punto, en el marco de una historia de las ideas políticas, la conciencia histórica reviste una modalidad específica. Su preocupación no consiste en restituir una realidad desaparecida convirtiéndola en relato, sino en construir una temporalidad en la que el concepto ocupará su puesto, o también el modelo o el ideal tipo, que es la finalidad hacia la que se orienta toda la operación. A fin de cuentas, se trata de determinar en qué sentido el pensamiento social tomado por objeto conoce continuidades, mutaciones y metamorfosis, todo ello según una perspectiva de conjunto que ninguno de los actores ha podido conocer o abarcar. Este último estado interpretativo, que engendra una *temporalidad propia* del objeto estudiado, supone, sin embargo, explicar cómo las diversas muestras representativas pueden ser comparadas, filtradas y reunidas en una síntesis, cuestiones todas ellas en las que, hoy por hoy, no es posible entrar. Indiquemos simplemente que el carácter «representativo» de una muestra se determina bastante bien si se admite que la cultura política de una época permite un número limitado de opciones ideológicas y de estrategias discursivas, es decir, eso que Foucault trató a través de la noción de *episteme*. Enseguida se puede constatar que, para un material rico e incluso prolífico, los discursos son redundantes y las *ideopraxias* aparecen en corto número.

### **Conclusión: por una pluralidad sin dogmatismo**

Estas propuestas de método no suponen trazar una frontera entre los «buenos» y los «malos», sino pedir que se abra un espacio —incluso en los criterios académicos y en el reconocimiento institucional— a una aproximación del pensamiento político en su dimensión histórica<sup>42</sup>. No es, sin embargo, más que una aproximación entre

---

<sup>42</sup> Pienso sobre todo en Francia, donde sería deseable que la dimensión histórica, en materia de pensamiento político, salga del olvido institucional en el que se encuen-

otras posibles, puesto que es evidente que el estudio de las doctrinas y de los sistemas de pensamiento tiene plena legitimidad, con tal de que la finalidad y, por tanto, las condiciones de posibilidad de su objeto estén claramente definidas. ¿Qué se busca exactamente cuando se estudian obras, autores o escritos con ambición especulativa? No cabe duda, igualmente, de que la historia de la filosofía tiene toda su importancia, con tal de que no se la confunda con la historia de las ideas, que aspira a comprender una sociedad que reflexiona sobre sí misma. En cuanto a la «historia de los conceptos», especialmente de los conceptos políticos, espero haber ayudado a comprender en qué sentido habría que volver a examinar la cuestión de sus *condiciones de posibilidad*, el perfil exacto que se puede esperar de ella e, igualmente, cómo hay que valorar las diferencias entre conceptos políticos y conceptos filosóficos, si se acepta no reducir las filosofías a ideologías sociales.

Lo que he querido mostrar aquí se resume simplemente, tal vez, en las distintas finalidades de mis dos obras consagradas al liberalismo. *L'individu effacé* examina el liberalismo en Francia en el siglo XIX y toma la raíz del discurso liberal y de sus controversias internas en problemas estratégicos principalmente institucionales, a los que tal discurso debe responder. Su conclusión es que el «derecho a juzgar sobre el propio derecho» es la línea de separación entre las vertientes del liberalismo francés en el tiempo largo de su constitución. *La liberté et la loi*, por el contrario, es una obra de filosofía y, por momentos, de historia de la filosofía, que examina las condiciones de posibilidad de una *tradición* liberal, mientras que el «liberalismo de los derechos» tiende siempre a sustituir el «liberalismo de la ley», que es el propio de los racionalistas —pero no de los empiristas— clásicos. Las dos opciones son complementarias, lo que viene a decirnos que no son idénticas, pues las preguntas propias del filósofo no son las que el historiador de las ideas políticas descubre o inventa al elaborar su corpus. Pero todos ganan con el diálogo con el otro.

---

tra. A diferencia de nuestros amigos italianos, españoles, británicos o americanos, apenas tenemos nada en materia de historia de las doctrinas, por una parte, e historia de las ideas políticas, por otra. Se trata de una situación intelectualmente poco admisible y, en todo caso, perjudicial para los intercambios europeos que decimos desear. Es preciso que la Universidad y la investigación ofrezcan interlocutores a nuestros colegas extranjeros.