

EL PENSAMIENTO EN LA HISTORIA: ASPECTOS METODOLOGICOS

Fernando Vallespín

Catedrático de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid

«En el lenguaje se contiene el pasado de modo inextricable, frustrando todo intento por desembarazarse de él de una vez por todas» (Hannah Arendt).

1. DE LA NUEVA INSEGURIDAD METODOLOGICA EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Si exceptuamos los momentos de euforia positivista de las primeras décadas de nuestro siglo, no ha habido ninguna de las así llamadas ciencias humanas que no se haya encontrado en una crisis de identidad permanente. No en el sentido de que pudieran peligrar sus respectivas autonomías académicas, que generalmente se mantienen de modo más o menos mecánico, sino en el más estrictamente metodológico. El punto culminante de la inseguridad metodológico se produce, sin embargo, a partir de los años sesenta, cuando la «crisis de civilización» que aquejaba a esa época encuentra una traducción inmediata en la forma en la que desde las ciencias sociales y humanas se plantean los problemas epistemológicos. Es el momento en el que se produce la conocida «disputa del positivismo» en la sociología alemana, pero también cuando comienzan a aparecer —sin provocar grandes sobresaltos, todavía— las grandes obras de autores como Foucault y Derrida, que luego conformarían lo que se ha dado en llamar el *postestructuralismo*. Sin ignorar tampoco, desde luego, la recepción de la obra de Thomas Kuhn y del último Wittgenstein, cuya repercusión sobre la Historia de las Ideas (HI, en adelante) —de la mano de Q. Skinner y J. Pocock, fundamentalmente— va a ser casi inmediata y liberará a esta disciplina de su autocomplaciente letargo metodológico. Hoy, y como consecuencia en gran medida de la obra de estos autores, nos encontramos, por tanto, ante una creciente toma de conciencia y sensibilización respecto

de los problemas epistemológicos en la HI; en un momento también en el que éstos se hacen cada vez más intrincados y difíciles, pero quizá ya no, y esto es lo paradójico, ante una crisis de identidad. Puede que ello se deba a que hemos sido contagiados por el espíritu de este sorprendente fin de siglo donde nada nos conmueve, pero sobre todo a que nuestra *identidad*, en tanto que ciencias sociales y humanas, es indesligable ya de la pluralidad metodológica y del incesante replanteamiento de nuestros fundamentos epistemológicos. Esta es la principal enseñanza que debemos extraer de la trayectoria de todas y cada una de ellas. Pero, asimismo, y esto es un dato previo, que participamos de un común destino teórico y, por tanto, debemos saber asimilar las contribuciones —avances o retrocesos— que se producen en cada disciplina en particular; que siempre hemos de estar abiertos a la colaboración interdisciplinar.

Ello debe ser especialmente significativo para la HI, ya que, por su mismo objeto, se ve implicada en el devenir de lo que son dos o más disciplinas distintas: la historia y la filosofía, cuando no la misma literatura. Y su identidad depende, pues, no sólo de la forma en la que sepa sintetizar los problemas de ambas, sino, sobre todo, de cómo sea capaz de encontrar su propio espacio entre ellas. Esta es, a nuestro juicio, la cuestión clave a la que debe responder la HI, que, por otra parte, no parece tener una fácil respuesta. En relación con este espinoso tema, y en un artículo que lleva el gráfico título de «¿Qué está pasando con la HI?», Donald R. Kelley, director ejecutivo durante varios años del *Journal of the History of Ideas*, señala:

«Creo que la historia de las ideas debería representarse a sí misma —siguiendo una convención reciente— como “historia intelectual”, aunque solamente sea para dejar reposar los fantasmas de un idealismo anticuado, así como dejar a un lado, a efectos históricos al menos, las aspiraciones imperialistas y las odiosas pretensiones de la filosofía como “ciencia rigurosa” —en el sentido de Husserl—. La historia intelectual no es “hacer filosofía” de modo retrospectivo (igual que no es hacer crítica literaria); supone hacer un tipo, o distintos tipos, de interpretación histórica en los que la filosofía y la literatura no figuren como métodos controladores, sino como creaciones humanas que sugieren las condiciones de la comprensión histórica» (1990: 18).

En cierto modo, pues, lo que señala Kelley como el ámbito propio de la HI es la *comprensión histórica* de la producción intelectual en su sentido más extenso. Y «los objetos de los historiadores intelectuales» son textos, o sus análogos culturales; el «campo de estudio inteligible», de modo más general, es el lenguaje o los lenguajes; y la historia de la filosofía no es el modelo, sino más bien «una zona de este más amplio marco de interpretación» (1990: 19). Su sugerencia es clara: la HI sí posee un objeto autónomo —los lenguajes en los que se expresa la

producción intelectual—, así como un método propio, más cercano al propiamente histórico que al filosófico (o literario). Esto es, más próximo a la «narración» del despliegue de las «ideas» que a las convenciones del discurso lógico-formal. Sin olvidar que debe guiarse por un interés de conocimiento dirigido a dilucidar lo que conforma nuestra tradición, aquello que subyace a la comprensión de nosotros mismos. Un proyecto histórico similar al recientemente recomendado por A. McIntyre: «la concepción de una inquisición racional como entroncada en una tradición» (1990: 24). Con ello no hace sino acercarse a los planteamientos originarios de la HI, de un Lovejoy, por ejemplo, y mantiene sus reservas frente a una excesiva «filosofización» de la disciplina, a la vez que la salvaguarda frente a algo peor, la crítica cultural y literaria.

Sin embargo, estas manifestaciones han perdido hoy casi todo su sentido. Entre otras razones, porque la filosofía no se presenta ya en nuestros días como un cuerpo de verdades evidentes. El «giro hermenéutico», el «giro lingüístico» o el «giro estético o esteticista» (el pensamiento «poético») son bien expresivos de ese desplazamiento constante de la filosofía hacia reductos más seguros; y la seguridad se mide aquí por el distanciamiento de la filosofía respecto de una teoría de la verdad, por la asunción de un falibilismo radicalizado y por la petición de ayuda, muchas veces patética, a otras disciplinas cercanas. De ahí que la sugerencia de Kelley de apoyarnos en el método histórico y retórico en general más que en el propiamente «filosófico», en su sentido de *strenge Wissenschaft* (Husserl), coincide a grandes rasgos con el propio posicionamiento de los sectores más relevantes de la filosofía actual. De otra parte, la misma historia o, mejor, lo que haya de entenderse por enfoque histórico, se encuentra hoy sumido en una crisis tan importante al menos como la de la propia filosofía tradicional. Lo que para ésta supuso el abandono de un concepto enfático de razón, anclado en nociones de universalidad, totalidad y reconciliación, es perfectamente equiparable a la puesta en cuestión de la *objetividad* histórica, ese «noble sueño» —en palabras de P. Novic (1988)— de la historiografía. No en vano, ambas sufren por igual el descalabro del proyecto moderno y hoy más que nunca parece necesaria su cooperación mutua.

No pretenderemos, desde luego, intentar resolver aquí el problema de la definición del lugar propio de la HI. Ya hemos dicho que es una cuestión espinosa y —a nuestro juicio— sin solución a menos que *reifiquemos* los respectivos objetos de la filosofía y la historia, además del de la propia HI. Pero tampoco va a ser eludido y para ello entraremos en un tema en el que se entrecruzan todas estas disciplinas. Se trata de un problema que es estrictamente metodológico y trata de ofrecer una respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo hacer inteligible el devenir histórico de la producción intelectual? No ya sólo en el sentido de ver cómo —por ponerlo en palabras de John Toews— «determinados significados aparecen, se mantienen y colapsan en determina-

dos momentos y en situaciones socioculturales específicas» (1987: 882), sino en el más amplio de indagar sobre la *historicidad* del pensamiento. En otros términos, ¿qué significa el que una determinada obra, un texto —y, por supuesto, los conceptos que incorpora— estén enmarcados en un espacio temporal concreto? De ahí el título de este trabajo —«el pensamiento en la historia»—, que busca invertir la designación clásica —«historia del pensamiento»— para subrayar este aspecto metodológico. Se trata de una cuestión general que remite, como es obvio, a un amplísimo abanico de problemas que no pueden ser abordados en su totalidad. Aquí nos limitaremos a desbrozar este extenso campo sugiriendo una posible línea para hilvanar la reflexión sobre estas cuestiones. Vaya por delante también que la forma en la que vamos a afrontarlas aspira a hacerlo desde la perspectiva de la teoría política y no desde la producción intelectual general. Esto por un lado. Por otro, y antes de entrar en las peculiaridades de la interpretación del discurso político propiamente dicho, es necesario, sin embargo, aludir a consideraciones hermenéuticas más generales que afectan a la propia labor interpretativa de los textos del pasado, a cómo nos apropiamos de la herencia intelectual.

2. GIRO LINGÜÍSTICO E HISTORIA DE LAS IDEAS: LOS SUPUESTOS COMUNES A LOS DISTINTOS ENFOQUES

La mayoría de los enfoques metodológicos más relevantes de los últimos años coinciden en centrar el objeto de la HI en el lenguaje —o los lenguajes— como la sede natural en la que se constituyen los significados. Pasan así a un segundo plano otros enfoques más sociológicos o «ideológicos», donde el lenguaje o los textos en general eran vistos como meramente derivativos de una realidad anterior: el escenario más profundo de las relaciones socioeconómicas. Pero también aquellos que, como apunta Skinner, podríamos seguir calificando de *textualistas* o tradicionales, con su insistencia en un estudio filosófico sistemático y descontextualizado de los textos. Con esto no se pretende decir que estos últimos enfoques no se sigan practicando, sino únicamente constatar que quienes los aplican apenas asoman en el debate metodológico actual. Este se ha decantado ya totalmente hacia aquello que Rorty calificara, en una expresión feliz, como el «giro lingüístico»¹.

La referencia al giro lingüístico sirve para remitirnos a diferentes teorías lingüísticas o, si se quiere, a tradiciones también distintas dentro de la filosofía del lenguaje (véase M. Jay, 1988: 18). Entre éstas, y por su influencia posterior sobre la HI, habría que mencionar la tradi-

¹ Como el propio Rorty reconoce en la introducción al libro que porta, precisamente, el título de *The Linguistic Turn*, el término fue acuñado en realidad por Gustav Bergmann en «Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics», reproducido en parte en dicho libro (véase 1969: 9, n. 10). De ahí que tan emblemática expresión se asociara desde entonces a aquel autor.

ción anglosajona, influida por Wittgenstein, J. L. Austin y G. Ryle; la francesa, que parte de Saussure y llega hasta Derrida; y la alemana, representada por la tradición hermenéutica, que culmina en Gadamer y, en cierto modo, también en Apel y Habermas². Sucintamente se puede afirmar que todas ellas tienen en común el abandono del paradigma de la filosofía de la conciencia para centrarse en el *signo* como único punto de referencia del significado y el sentido. En términos de Habermas, supone «el convencimiento de que el lenguaje constituye el medio de las manifestaciones histórico-culturales del espíritu humano, y que un análisis metódicamente fiable de la actividad del espíritu, en vez de aplicarse inmediatamente sobre los fenómenos de la conciencia, debe hacerlo sobre sus expresiones lingüísticas» (1988: 174). Como es sabido, esta idea, que supone una sustitución implícita de la filosofía trascendental por la semiología o teoría de los signos, se encuentra en la desembocadura de un largo proceso abierto por Schleiermacher, Humboldt, Nietzsche, Heidegger, Freud y otros, dirigido a romper con la filosofía del sujeto tradicional. Entrar en una descripción de este proceso excede con mucho los límites de este trabajo. Baste recordar ahora que, para aquélla, la conciencia constituía la «condición de posibilidad» que facultaba al sujeto para percibir los objetos del mundo, delimitarlos y ponerlos en relación entre sí. La forma en la que contemplamos el mundo era concebida entonces como la actividad propia de la conciencia, la facultad originaria de un sujeto soberano que le permitía «leer» la realidad como si de un libro abierto se tratase. Es lógico colegir entonces que el lenguaje se entendiera aquí como mera *representación* de pensamientos, imágenes o ideas; la palabra es una representación del proceso psíquico, algo derivativo de pensamientos preexistentes.

El rechazo de esta idea va a suponer la afirmación de que no es el «ojo» de la conciencia quien contempla el mundo —en el sentido de *Anschauung*—, sino que éste en cierto modo se *in-ocula* en ella. Como señalara Heidegger, existe una primacía del Ser sobre la conciencia; nuestra «iluminación» del Ser se despliega *en* nosotros, pero no *a través* nuestro (1957: §§ 6 y ss.). En otros términos, es la preexistencia de un campo simbólico ya organizado, una «estructura» de significados, lo que nos faculta para articular nuestros pensamientos y percepciones. No tenemos, pues, un acceso inmediato a la conciencia, como sostenía la fenomenología, sino que ésta ya se halla inmersa en una red de significados previamente codificados —el *regard déja codé* de que habla Foucault, el «orden a partir del cual pensamos» (1969: 12)—. En esta visión va a insistir toda la «filosofía postmetafísica» (Habermas), aunque quizá encuentre su plasmación más acreditada, que no más clara, en el proyecto de «destrucción de la historia de la ontología» que emprende Heidegger, que viene a coincidir en sus consecuencias con el

² Para una visión general del giro lingüístico y su repercusión sobre las distintas tradiciones de la filosofía contemporánea, véase Muguerza, 1980 y 1990, caps. III, IV y VII.

propio descentramiento del sujeto implícito en la crítica freudiana de la subjetividad: la percepción del Yo como un extraño en su propia casa.

Lo que nos interesa resaltar en este punto es, en suma, cómo todas estas corrientes convergen sobre la idea tan gráficamente expresada por Gadamer de que «en realidad, la Historia no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a ella» (1965: 261). Que es una forma de decir que el mundo está ya siempre en nosotros al ser conformados culturalmente. Pero también, y siguiendo al mismo autor, que «el Ser que puede ser comprendido es lenguaje» (*Sein, dass verstanden werden kann ist Sprache*) (1965: 450). Que, en definitiva, esta inmersión del sujeto en la historia está lingüísticamente mediada y sólo deviene inteligible a través de una decodificación del lenguaje. Y a estos efectos va a ser secundario el que hablemos del «Ser», la «estructura», el «sistema», el «contexto», el «paradigma», los «discursos» o «epistemes». Cualquiera que sea la denominación escogida, se trata en todo caso de marcos de la constitución histórica del significado cuya urdimbre es lingüística. Como señala Pocock, «cada uno de nosotros habla con muchas voces, como un chamán tribal a través del cual los espíritus ancestrales hablan todos a la vez. Cuando hablamos no estamos seguros de lo que se dice, y nuestros actos de poder en la comunicación no son completamente nuestros» (1984: 29). En esta afirmación del lenguaje como integrado en una «estructura» y conformador de realidad, en el sentido de que no existe una objetividad independiente del lenguaje, se encuentra la coincidencia de base de las tres principales corrientes de la filosofía lingüística a las que antes hemos hecho referencia. Coincidencia que no excluye muy importantes diferencias entre unas y otras a la hora de definir, precisamente, la forma en la que deba estudiarse el «lenguaje en la historia».

Una de las principales conclusiones del relativismo historicista a que antes hemos hecho mención reside en la negación implícita que comporta de la tradicional visión *unitaria* del acontecer histórico; el rechazo de toda instancia capaz de reconstruir objetivamente el hilo que enlaza el pasado con el presente y el futuro. R. Koselleck ha llamado recientemente la atención sobre el hecho de cómo la constitución de la *Historia*, «en singular», que pretendía unificar las distintas «historias» (en plural), presuponía ya de alguna forma la idea de que la historia era «disponible, podía ser pensada como realizable» (1979: 264). Y apuntaba hacia una concepción de la razón que, aun afirmando su dependencia temporal, permitía aprehender algo así como una lógica de la historia. Su unidad, la existencia de *una* historia, sólo deviene comprensible si pensamos que puede ser doblegada en su totalidad bajo la perspectiva de su posible unidad de sentido, como un proceso que se despliega de modo significativo. Tanto la filosofía de la historia hegeliana como la marxista comparten esta intuición básica de que la razón no puede emanciparse de sus distintas manifestaciones históricas; se niega la posibilidad de toda instancia racional ajena al proceso

histórico. Pero es la toma de conciencia de este proceso lo que, a su vez, «libera» su posible interpretación unitaria y permite su racionalización teleológica. De ahí que, como sostiene Koselleck, la aparición de esta nueva expresión (la Historia, en singular) pueda ser descrita como una especie de categoría *trascendental*: «las condiciones de la posible experimentación de la historia y las condiciones de su posible conocimiento se subsumieron bajo un mismo concepto» (1979: 265).

La ruptura de esta idea, y la correlativa afirmación de que todo conocimiento y significado se halla ligado al tiempo y a la cultura, nos enfrenta ante una historia «descentrada» sobre la que ya no cabe posar una mirada globalizadora. Y este relativismo historicista nos sitúa, como dice Habermas, ante el «triunfo de las historias sobre la filosofía de la historia, de las culturas y formas de vida sobre la cultura como tal, de las lenguas nacionales sobre la misma base gramática del lenguaje» (1988: 170). La cuestión reside entonces en ver si poseemos o no un metalenguaje capaz de trascender la supuesta inconmensurabilidad de juegos de lenguaje que hacen acto de presencia en la historia. Es una cuestión heurística que nos enfrenta a la necesidad de inquirir por las condiciones de posibilidad que nos permitan interpretar, desde los límites de nuestra propia perspectiva, la producción intelectual pretérita. Desde luego, una respuesta satisfactoria a esta cuestión exigiría adentrarse en la discusión filosófica sobre el relativismo y el objetivismo en la filosofía contemporánea, que por razones obvias excede nuestras posibilidades. Aquí nos limitaremos a pasar revista a las opciones que emanan de las corrientes teóricas ya mencionadas. Y lo haremos, del modo más sintético posible, al hilo de dos cuestiones principales. La primera que, a falta de un mejor término, podría calificarse como el problema de la *temporalización* de la actividad interpretativa. Es decir, el modo en el que se afronta la comunicación hermenéutica entre el horizonte temporal del intérprete y el período de texto o los textos analizados. Esta nos conducirá a otro aspecto fundamental del debate: el problema de la agencia o mediación subjetiva; la cuestión de la relevancia o irrelevancia del autor. En segundo lugar, y una vez conocidas cada una de estas propuestas en sus términos generales, confrontaremos el problema de la pertinencia o, en su caso, la inadecuación de éstas para el estudio más específico del discurso político.

3. EL ENFOQUE CONTEXTUALISTA DE Q. SKINNER Y J. G. A. POCOCK

Como ya aventurara Q. Skinner (1975: 214), la «nueva ortodoxia» metodológica parece residir ahora en la ya no tan «nueva historia» de los historiadores de Cambridge, liderados por este mismo autor y otros como J. G. A. Pocock y J. Dunn. La imparable penetración de la crítica literaria de estirpe derridiana en la HI ha hecho que este enfoque, al

que en sus inicios se tachara de herético, aparezca hoy como el estereotipo del academicismo historicista. Al menos presenta un método más o menos pulido, que ha dado lugar también a un buen número de excelentes trabajos, sobre todo en el campo de la historia de la teoría política. Puede considerarse también —si hacemos abstracción de Gadamer, cuya influencia en el mundo anglosajón es, en todo caso, tardía— como el iniciador del «giro lingüístico» en esta disciplina, que luego ha abierto la puerta al estudio del lenguaje de los textos del pasado. En un apresurado resumen diremos que las directrices básicas de su enfoque derivan de una ágil e inteligente adaptación de la tradición británica de la filosofía del lenguaje a la HI. Sin ignorar tampoco la influencia de la obra de Thomas Kuhn o de la propia tradición historicista anglosajona de un Collingwood u Oakeshott. De estos dos últimos autores extraen la idea de la singularidad o *uniqueness* (Oakeshott) de cada teoría dentro de su marco histórico. Ninguna teoría o enunciado teórico puede desconectarse de las cuestiones a las que pretendía ofrecer una respuesta; las preguntas a las que se ven confrontados los filósofos del pasado no son entidades permanentes, sino que pertenecen a distintos complejos de preguntas-respuestas claramente contextualizados (véase Collingwood, 1969: 72 y ss.; 1970: 61 y ss.). Esta noción básica se extiende, en el caso de Pocock, incorporando el concepto de *paradigma* de T. Kuhn, que este autor diseñara para comprender el desarrollo de las teorías científicas. El contexto en el que cobran su significado las obras del pensamiento se amplía así al lenguaje paradigmático que se halla a su disposición y lo «encierra» dentro de moldes que determinan su capacidad para expresar la realidad. La historia del pensamiento deviene entonces en «historia de los discursos», que sería la única forma de obtener el auténtico significado de las obras individuales, así como de la trayectoria de conceptos más amplios³.

Skinner, por su parte, se apoya en una percepción del análisis del lenguaje más claramente guiada por la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein, que complementa con la teoría de los actos del habla de J. L. Austin, Strawson y Searle. En cierto modo, unas y otras fuentes son complementarias, y no es posible negarle a Skinner el mérito de haber sabido combinarlas en un original enfoque metodológico.

Como es conocido, Wittgenstein rompe en sus *Investigaciones filosóficas* (1988) con su anterior concepción de la verdad semántica, según la cual la función del lenguaje se consume fundamentalmente en la descripción y constatación de hechos, y pasará a fijarse ahora en su dimensión pragmática, en las «reglas de su uso» —«El significado es el uso (*Gebrauch*) que hacemos de la palabra», § 138—. Es decir, el significado del lenguaje no se agota en su función «representativa», sino que se halla inmerso en un contexto de significados del que parti-

³ El concepto de «republicanismo», por ejemplo, que este mismo autor analiza a partir de su estudio de Maquiavelo (véase Pocock).

cipan los hablantes. Pero también que el lenguaje, precisamente por presuponer para su comprensión una determinada praxis intersubjetiva en la que se refleja y reproduce una forma de vida específica, sirve también para realizar *acciones* («dar órdenes... hacer un chiste... suplicar, maldecir, saludar, rezar»; 1988: § 23). Aquí es donde enlazará con Austin para desarrollar su teoría de los actos del habla, según la cual la comprensión de un determinado aserto no sólo exige captar su significado locucionario —lo que se dice—, sino también su fuerza *ilocucionaria*, lo que su emisor estaba *haciendo* al emitir dicho aserto (véase 1962). Es fácil imaginar que la incorporación por parte de Skinner de estos presupuestos teóricos básicos a sus propios estudios historiográficos lo faculta para alcanzar una mayor sofisticación a la hora de realizar el objetivo hermenéutico tradicional —que él comparte— de buscar la *intención* del autor de los textos. Esta búsqueda, el «conocimiento de tales intenciones», es para él «indispensable» (1975: 211) si queremos extraer el significado de una determinada obra. En esto sigue a Searle, cuando afirma que comprender un aserto «equivale a reconocer de modo más o menos exacto cuáles son las intenciones que se expresan en él» (1977: 202; véase también 1981). Combinando entonces sus dos fuentes de inspiración, nos encontramos con que a la hora de interpretar los textos de la historia del pensamiento es preciso *decodificar* esa fuerza ilocucionaria de las palabras, expresiones y conceptos que contienen. Pero también, y para hacer realidad la prescripción wittgensteiniana, que ello exige imperativamente conocer las convenciones lingüísticas de una determinada época, sociedad o grupo concreto.

Nuestra comprensión de un texto dependerá, pues, de la capacidad que tengamos para desentrañar su fuerza ilocucionaria, y ésta sólo podrá mostrarse tras su inmersión en el universo de significados dentro del cual «actúa». «Si conseguimos identificar este contexto con la suficiente exactitud, eventualmente podremos descifrar lo que el hablante o el escritor en el que estamos interesados estaba haciendo al decir lo que estaba diciendo» (1985f: 275). Esta inmersión en «el vocabulario general de la época», en su *contexto* lingüístico, nos permite acceder así a las intenciones del autor. Pero —y esto es algo en lo que Skinner ha insistido en sus últimos escritos (sobre todo a partir de 1985d⁴)— no se acaba aquí la labor hermenéutica. Desde luego, para este autor, la actividad de extraer el significado de un texto debe dirigirse a recuperar las «intenciones» contenidas en él, pero esto no implica afirmar que el significado de un texto se agote en la intención del autor⁵. Es perfec-

⁴ Si bien, y para simplificar las referencias, citamos de los artículos contenidos en *Meaning and Context* (1985), ed. de James Tully, no puede olvidarse que éstos abarcan un importante lapso de tiempo, que se inicia ya en 1969.

⁵ «Todo texto debe incluir un significado intencional; y la recuperación de tal significado constituye ciertamente una precondition para la comprensión de lo que su autor pueda haber significado. Pero todo texto de alguna complejidad contendrá siempre un significado bastante mayor —lo que Ricoeur ha denominado el excedente

tamente posible que una determinada acción lingüística tenga una fuerza ilocucionaria mayor de la pretendida. Lo que en todo caso trata de resaltar Skinner es cómo el *uptake* —la percepción de dicha fuerza— sólo deviene posible a partir del conocimiento de las convenciones de la época. Es en esta interacción entre intencionalismo y convencionalismo donde Skinner nos muestra su versión del círculo hermenéutico: el contexto «sirve para dotar de significado a sus partes constitutivas, a la par que éste obtiene su propio significado de la combinación de sus partes constitutivas» (1975: 216). En suma, un texto sólo puede interpretarse a partir de la complicidad existente entre las intenciones del autor y el «tejido» lingüístico en el que está entrelazado.

La originalidad y debilidad a la vez del enfoque skinneriano reside, a nuestro juicio, en la forma en la que se combinan sus presupuestos relativistas a un enfoque que, de hecho, tiene aspiraciones objetivistas. Su relativismo deriva de la propia limitación de su análisis a un universo de significados restringidos, a un paradigma discursivo libre de la imposición de ideas o prejuicios «presentistas». La historia del pensamiento no es para él, en consecuencia, un ámbito en el que «flotan libremente» ideas, sino que éstas se hallan siempre «situadas» en un marco de referencia lingüístico. Sólo así puede hacer realidad su pretensión de «recuperar su identidad histórica». Su relativismo se manifiesta también en su propia incorporación de la teoría de los actos del habla de Austin y Searle, para la cual la argumentación se compone de acciones que no pueden ser articuladas bajo las categorías de «verdad» o «falsedad», sino bajo las de «fuerza» o «debilidad». Algo similar a lo que hacemos en el lenguaje corriente cuando decimos que un determinado argumento es «flojo» o «débil» o, en su caso, «convinciente» o «aplastante». No existe un concepto de verdad externo frente al cual poder medir su mayor o menor adecuación al mismo, sino, por ponerlo en términos de Rorty, únicamente los cánones compartidos dentro de cada modo de vida. La labor del historiador del pensamiento residiría, pues, exclusivamente en sacar a la luz los criterios de racionalidad o congruencia teórica que se manifiestan en unas determinadas convenciones del pensamiento propias de una época dada, pero sin pronunciarse sobre su verdad o certeza respecto a *nuestros* propios valores o convicciones filosóficas. Pero aquí reside precisamente el problema que asola a este enfoque, ya que, de un lado, se piensa que sí es posible objetivar un contexto para hacer inteligible un determinado discurso; y, de otro, de ser posible tal objetivación, ésta se hace desde nuestro propio lenguaje o forma de ver el mundo, sujeto por igual, se supone, a una serie de supuestos o prácticas culturales. Luego implícitamente se afirma la posibilidad de romper el círculo hermenéutico, al igual que —por la vía de hecho— se niega la supuesta inconmensurabilidad de las distintas concepciones del mundo. ¿Quiere esto decir que existe

de significado— del que incluso el autor más vigilante e imaginativo pudiera haber pretendido incorporar en él» (1985f: 271-272).

algo así como un metalenguaje capaz de traducir en nuestros términos las peculiaridades de los juegos de lenguaje y las formas de vida pretéritas? Veámoslo un poco más de cerca.

Parece llevar razón J. Tully (1985: 19 y ss.) cuando afirma que Skinner nos ofrece, en efecto, una «pragmática histórica». No se aspira aquí, como ocurre en la «pragmática universal», a establecer las condiciones universalmente válidas bajo las que es posible pronunciarse sobre los criterios de verdad en las teorías políticas analizadas, sino únicamente aquello que *dentro de distintas ideologías y contextos* «sirve» como políticamente justo y verdadero. Así es como funciona el engarce contextual, que permite captar la racionalidad de las formas de pensamiento a la luz de las circunstancias y convenciones en las que se inscriben sus agentes, no a partir de lo que es racional «para nosotros». El problema sigue siendo el de su «traducibilidad» a nuestros términos. Y aquí el mismo Skinner confiesa sostener una versión de la tesis de la inconmensurabilidad «no dramática» (1985f: 252), que a nosotros se nos antoja ciertamente débil. Rechaza, eso sí, la idea de que la labor del historiador se reduzca a explicar conceptos extraños tratando de buscar la exacta contrapartida de sus términos en nuestro lenguaje; igual que no tiene más remedio que reconocer que nunca podemos llegar a estar absolutamente seguros respecto a un supuesto significado «final» de las expresiones analizadas⁶. En todo caso, aunque el estudio del contexto de una determinada obra no nos permita afirmar con exactitud lo que en ella se dice, lo que sí parece claro es que establece, al menos, un límite negativo respecto al posible alcance de su significado.

Por otra parte y con igual convicción, afirma que existe «el suficiente solapamiento entre nuestras creencias y aquellas que tratamos de investigar» (1985f: 252) como para permitirnos llegar a ver las cosas «a su manera». La comprensión histórica exige, en consecuencia, un proceso de aprendizaje de «diferentes estilos de razonar», que nos faculta para llevar a cabo ese desvelamiento del significado de los textos del pasado, sin necesidad de tener que recurrir a ese «misterioso proceso empático» que propugna una «hermenéutica pasada de moda» (1985f: 279). Y ello gracias al carácter intersubjetivo del lenguaje, que hace que todo acto de comunicación deba ser «*ex hypotesi*, públicamente legible» (*ibid.*). Pero también, en la línea de Davidson y Quine, que hemos de presuponer a nuestros antepasados algunas de nuestras ideas sobre consistencia o coherencia lógica (véase 1985f: 257). «Su» racionalidad no tiene por qué ser tan distinta a la «nuestra» como para hacer impensable una objetivización de su pensamiento desde nuestros propios recursos racionales. Y es, por tanto, posible la traducibilidad de sus lenguajes sin necesidad de recurrir a un metalenguaje formal.

⁶ A este respecto es bastante explícito en el clarificador trabajo de respuesta a sus críticos: «Mis preceptos, en suma, son sólo meras pretensiones respecto a cómo proceder mejor; no son pretensiones respecto a cómo garantizar el éxito» (1985f: 281).

4. EL ENFOQUE HERMENEUTICO: H. G. GADAMER

Estos mismos problemas van a recibir una respuesta distinta en la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer, donde desaparece ya cuanto pudiera haber de pretensión metodológica objetivista en Q. Skinner. Su innegable dependencia de la fenomenología hermenéutica u ontología existencial de Heidegger va a propiciar una visión ontológica del acto interpretativo reñida a todas luces con el énfasis intencionalista que nos encontrábamos en el autor inglés o, aunque desde otros presupuestos, en aquella «hermenéutica pasada de moda», la hermenéutica romántica, dirigida a «revivir» la experiencia mental del autor a través de un proceso empático de comunicación entre creador e intérprete. La *mens auctoris* es irrelevante para llegar al significado auténtico (1965: xvii). «Comprender» no consiste, pues, en recuperar la intención del autor rastreando el horizonte simbólico en el que el autor escribió su obra. Se percibe más bien como un rasgo ontológico de nuestra existencia, un atributo de nuestro *Dasein* o estar-en-el-mundo; como un «acontecimiento» o «encuentro» que permite el desvelamiento del Ser. El lenguaje deja de percibirse ya como «instrumento» a la disposición de la voluntad, el deseo, la conciencia o la subjetividad del autor o del mismo intérprete. «*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse de uno mismo hacia un acontecer de la tradición (Überlieferungsgeschehen)*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación» (1965: 274-275; énfasis del autor). O, lo que es lo mismo, nunca lograremos comprender la realidad abstrayéndonos del lenguaje de la tradición, mediante el diseño de algo así como una metodología de investigación rigurosa, formalizada y ahistórica.

De esta idea se pueden extraer ya algunas de las consecuencias más inmediatas de la teoría gadameriana. En primer lugar, la negación del *método* —y aquí es bien perceptible la influencia de la crítica de Heidegger a la epistemología metafísica y sus implicaciones sobre la racionalidad tecnológica—. Gadamer coincide con Heidegger en que la comprensión no consiste en un enfrentamiento sujeto-objeto mediado por la formalización de un método capaz de filtrar algo así como su representación «auténtica». Lo que así se consigue objetivar no es sino el reflejo de los mismos presupuestos implícitos en el método, que necesariamente conducen a una manipulación violenta de la realidad observada. El Ser deviene prisionero de las categorías con las que se le pretende «atrapar», del mismo modo que ideas tales como el «sentido» acaban reduciéndose a un acto de la subjetividad, cuando en realidad ocurre lo contrario: es el objeto el que nos libera la posibilidad del sentido. Comprender no es, por tanto, un proceso subjetivo con relación a un objeto, sino un encuentro dialéctico en el que son las cosas las que suscitan las preguntas y se «abren» a nosotros. Desde esta perspectiva, esta teoría presupone una ruptura total con los presupuestos fundamentales de la subjetividad moderna (véase Heidegger, 1951).

En segundo lugar, el papel central del lenguaje como *medio* para acceder a la comprensión. Toda comunicación humana se centra en el lenguaje, o, lo que es lo mismo, lo inefable, lo indecible, es también lo no comunicable. Por tanto, sólo a través del lenguaje accedemos al mundo; éste no posee una entidad anterior, ya que sin su mediación el mundo sería absolutamente ininteligible. Esta idea hay que ponerla en relación con lo que acabamos de señalar arriba respecto a la comprensión como un acontecimiento *en* el hombre y no como un acto *de* él. Resulta así que, por ponerlo en términos de Heidegger, el «lenguaje no es en su esencia ni una expresión ni una actividad del hombre. El lenguaje habla» (1959: 19). O, por recurrir al mismo Gadamer, «en el lenguaje deviene inteligible la realidad más allá de cada conciencia individual» (1965: 425)⁷. Por el lenguaje adquirimos un sistema de relaciones comprensibles que nos permiten dotar de sentido a lo existente. Ahora bien, la pura lógica del lenguaje, su carácter de *signo* o conjunto de signos que se corresponden con una realidad dada (véase 1965: 383 y ss.), es incapaz de desvelarnos el sentido; éste sólo se adquiere en la «conversación que somos» (Hölderlin), en la incorporación de lo ajeno a lo propio que nos faculta la universalidad y translaticidad del lenguaje. Este encuentra su esencia en el aspecto comunicativo, en su siempre renovada capacidad *dialógica*.

Además de la imposibilidad de acotar metodológicamente el objeto que se pretende interpretar y de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) de la experiencia hermenéutica, habría que destacar, en tercer lugar, la importancia de que Gadamer dota a la dimensión *histórica* de toda conciencia, su dependencia de la «historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*). Este es un concepto cargado de ambigüedad, como reconoce el propio Gadamer: «consiste en que con él se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado» (1965: xix; véanse, asimismo, 284 y ss.). Esta idea tiene varias implicaciones inmediatas: por un lado, sirve para complementar lo ya dicho sobre la naturaleza del lenguaje; y, por otro, nos permite introducirnos de lleno en el problema de la «aplicación» de la actividad interpretativa, el acto de apropiación hermenéutica propiamente dicho, que nos remite a aquello que arriba calificábamos como la «temporalización». Ambos aspectos podemos tratarlos conjuntamente.

Está claro que, para Gadamer, el lenguaje es el medio en el que se sedimenta y cristaliza la experiencia histórica de la comunicación humana. Por tanto, estará necesariamente cargado de *prejuicios*, o pre-

⁷ Gadamer reconoce aquí su deuda con Heidegger. Así, en *Verdad y método* señala: «(...) He retenido el concepto de "hermenéutica" que empleó Heidegger al principio, aunque no en el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar. El juego no se agota en la conciencia del jugador, y en esta medida es algo más que un comportamiento subjetivo. El lenguaje tampoco se agota en la conciencia del hablante y es en esto también algo más que un comportamiento subjetivo» (1965: 19).

concepciones (véase 1965). Es más, contrariamente a las pretensiones del racionalismo ilustrado, estos prejuicios no sólo no nos impiden conocer la realidad, sino que constituyen la misma posibilidad de experimentarla a partir de algún sentido. Conforman algo así como una objetividad mediada lingüísticamente, que podemos alterar, pero nunca anular. O, en otros términos, el lenguaje contiene una especie de pre-comprensión de las significaciones que se han ido posando en su despliegue por la historia. Esto es lo que nos faculta para extraer el sentido de la actividad intelectual pretérita. Sólo podemos descifrar las partes de un texto, por ejemplo, si somos capaces de «anticipar» (*vorgreifen*) de alguna manera el todo; y esta anticipación, generalmente difusa e incorrecta, sólo puede ser corregida en tanto en cuanto podamos explicar dichas partes. Esta es, en síntesis, su concepción del *círculo hermenéutico*. A través de este intercambio comunicativo o conversación hermenéutica con el texto conseguimos alcanzar —gracias a esa previa naturaleza del lenguaje como depositario de significados comunes entre pasado y presente— la comprensión buscada. De ahí que cuando Gadamer se enfrenta a la filosofía de la Ilustración no busque con ello negar la posibilidad del pensamiento crítico, sino únicamente denunciar que pueda existir algún tipo de pretensión cognitiva capaz de aislarse de la *tradición*. Y el lenguaje, como ya sabemos, es esencialmente comunicación, un incesante diálogo en el que la pluralidad de los juegos de lenguaje de que hablaba Wittgenstein se «funden» en un horizonte único donde el pasado se media con el presente.

La idea de «fusión de horizontes» es otra de las grandes aportaciones de Gadamer a la teoría hermenéutica, que en cierto modo sirve para eliminar o, mejor, reinterpretar ese molesto factor que Ricoeur denomina *distancia* y alude a la discontinuidad del acto de apropiación temporal. Ciertamente, cuando afirmamos que un texto *está en la historia*, damos a entender que está sujeto a una estructura de significados dentro de la cual cobra su *sentido*. La operación de «desvelar» esa estructura se encuentra ante el problema de que sólo puede ser recuperada desde el momento presente, con todo lo que ello implica de «proyección» sobre ella de las preconcepciones o prejuicios culturales de nuestra propia situación histórica. Resulta así que, contrariamente a lo que sostiene Ricoeur —para quien la apropiación supone, en definitiva, la recuperación de un significado ya producido⁸—, para Gadamer es la misma apropiación la que genera el significado o el sentido; en la conversación entre presente y pasado surge una nueva dimensión no presente entre ninguna de las partes del mismo —«cuando la tradición vuelve a hablar, emerge algo que es desde entonces, y que antes no era» (1965: 437-438).

Parece obvio que, por la misma naturaleza de este proceso de comprensión —y en esto coincidiría con Derrida—, la interpretación está llamada siempre a ser *abierta*. No hay interpretaciones «definitivas»; la

⁸ Véase su artículo «Apropiation», en *ibid.*, 1981.

comprensión es un proceso esencialmente inabarcable: el hombre no puede atrapar conceptualmente, en la finitud de su capacidad racional, la totalidad de lo comprensible. Además, si no hay criterios ahistóricos ni certezas apoyadas en métodos formalizados que nos ofrezcan interpretaciones fiables, y si, a la vez, como de hecho ocurre, nos encontramos ante una multiplicidad de interpretaciones muchas veces contradictorias y equívocas, ¿cómo podemos tener la certeza de que aquello que creemos comprender puede ser efectivamente sustentado en razones? Desde luego, Gadamer se distancia de una visión de la interpretación como *techné* y se refugia en la idea, ciertamente aristotélica, de que sólo el recurso a una moral prudencial, a la *phronesis*, puede resolver nuestras posibilidades de comprensión contradictorias, ponderando en cada momento las fuentes históricas de nuestra auto-comprensión y las necesidades del presente (véanse 295 y ss.). Pero también, y aquí se hace bien perceptible su aspecto moral, presupone la permanente incorporación «del otro», en un diálogo no mediado por constreñimientos ni reglas técnicas, siempre predisuesto al entendimiento. Pero la ambigüedad sigue ahí. Todas las referencias a supuestas verdades reconducibles a la *totalidad* del Ser del hombre tienen la ventaja de abrirnos a una visión de la comprensión como acto generador de «sentido». Y, acertadamente, apunta al hecho de que ese sentido no nos puede ser imbuido por la pura intelección pretendidamente objetivista del análisis científico. De otro lado, su visión del lenguaje como «acontecimiento de la tradición» impediría, como bien ha observado Habermas, la posibilidad de adoptar un distanciamiento crítico frente a la realidad, con lo cual su teoría es fácil presa para cualquier imputación de conservadurismo. No hay, en efecto, cabida para una consideración de las distorsiones sociales introducidas en la comunicación, que aquí se conciben como meras faltas de comprensión lingüística; no como el producto del poder, la manipulación u otras mediaciones sociales y económicas⁹.

Aun así, uno de los aspectos más interesantes del enfoque metodológico gadameriano puede que resida, a la postre, en la especial consideración de que dota a la repercusión que los textos del pasado han tenido sobre épocas posteriores; en la necesidad de proyectar su relevancia al papel que han jugado en nuestra historia intelectual como un todo. Por tanto, nuestro interés por un determinado texto «clásico» del pasado deriva no ya sólo de su significado dentro de un determinado contexto claramente delimitado, sino ante todo de su efecto dentro de una *Rezeptionsgeschichte*. «Comprenderlo» presupone, pues, también el incorporar al estudio el análisis de esta repercusión, la «conciencia de su memoria histórica», su *Wirkungsgeschichte* o historia efectual, que lógicamente forma parte del sentido que tiene para nosotros hoy. Y, a este respecto, es importante tener en cuenta las

⁹ Para una visión general de este debate entre Habermas y Gadamer es particularmente útil el trabajo de M. Jay (1988).

implicaciones que ello tiene cara a evaluar el papel de la mediación subjetiva, el «lugar del autor». Skinner, a pesar de no creer en los clásicos, no tiene más remedio que atribuir un papel decisivo al autor, ya que, dentro de las convenciones del discurso de una determinada época, lo imagina realizando una importante labor de manipulación del lenguaje con el fin de lograr determinados objetivos o intenciones. Esto está menos claro en Pocock, pues su énfasis sobre la evolución, expansión y ruptura de los marcos paradigmáticos a lo largo de amplios períodos de tiempo parece oscurecer, más que resaltar, la labor creativa individual y subraya, por el contrario, la mayor objetividad del tipo de discurso en el que se engloban¹⁰. En Gadamer, y esto le aproxima también a Derrida, nos encontramos ya con un absoluto desdén por la presencia del autor. Este desaparece detrás de la comunicación intersubjetiva que su texto ha contribuido a desarrollar. Como diría Derrida, sus significados se esparcen y son recogidos aquí y allá en esa permanente comunicación que somos. Esto presupone también, y es importante tenerlo en cuenta, que aunque para Gadamer —y en esto coincide con Wittgenstein— el lenguaje incorpora también una serie de «juegos» o prácticas cuyas reglas sólo pueden ser conocidas por la experiencia, por su inmersión en una realidad dada, esto no tiene por qué significar que no sea posible la continua traducibilidad de unos a otros.

5. EL ENFOQUE DECONSTRUCCIONISTA DE J. DERRIDA

Como acabamos de ver, por sus mismas premisas metodológicas, y a pesar de su indudable relevancia filosófica, la obra de Gadamer no se presta precisamente a servir de base a un disciplinamiento hermenéutico. Esta situación se va a hacer ya, sin embargo, auténticamente desesperante en la teoría de J. Derrida, admirado y denostado por igual, pero cuyos presupuestos interpretativos no pueden ignorarse en una discusión como la que aquí estamos presentando. Aplicada en un principio a la crítica literaria, sería vano no reconocer su creciente influjo sobre los estudios de la más reciente historia intelectual. Lo que no se nos escapa, desde luego, son las implicaciones que muchas de sus premisas teóricas tienen para la labor interpretativa en general. En lo que sigue

¹⁰ Esta evaluación obedece más a las consecuencias implícitas de su teoría que a lo que el mismo Pocock estaría dispuesto a reconocer. Aunque, y en esto coincidiría con Skinner, ve al autor «habitando un universo de *langues* que dotan de significado a las *paroles* que en ellos realiza», de ningún modo habría que colegir de esto que el autor se reduce a un «mero portavoz de su propio lenguaje». Y en este mismo texto señala: «cuanto más complejo, incluso cuanto más contradictorio, es el contexto lingüístico en el que está situado, tanto más ricos y más ambivalentes serán los actos del habla que sea capaz de realizar, y tanto mayor será la posibilidad de que estos actos actúen (*perform*) sobre el mismo contexto e introduzcan cambios y transformaciones en él» (1985: 5).

nos limitaremos, pues, a una presentación de la misma, donde son sus efectos los que, por así decir, iluminan y desbrozan la selección de los presupuestos teóricos derridianos que esta apresurada síntesis nos obliga a destacar.

Aun a riesgo de caer en una simplificación excesiva, hemos optado por penetrar en el corazón de esta teoría resaltando la significación de tres conceptos centrales de la misma, que se corresponden también con tres palabras: *deconstrucción*, *texto* —o, si se prefiere, *écriture*— y *diferencia*. Estas tres ideas están íntimamente relacionadas; unas remiten a otras, y no parece que sea posible algo así como una presentación analítica de las mismas; entre otras razones, porque Derrida nos ofrece de todo menos una filosofía sistemática. Empezaremos por la primera de ellas: «deconstrucción». Este término ha pasado a adquirir ya un indudable valor emblemático y, muy a pesar de su creador, ha servido para bautizar a este enfoque como un todo. Puede decirse que persigue el mismo fin que la «destrucción» de la metafísica de Heidegger: reconstruirla o superarla (*Aufhebung*, *Überwindung*) sin caer en sus implicaciones extrasensoriales y atemporales, y poniendo al descubierto sus supuestas falacias y contradicciones. Es un empeño que, sin embargo, se limita a eso: a des-montar y des-hacer, desentendiéndose de ulteriores intentos re-constructivos o res-tauradores. Deconstruir un discurso consistiría entonces en una labor dirigida a disolver su supuesto orden de sentido, a mostrar cómo el mismo texto socava los significados pretendidos, las oposiciones jerárquicas sobre las que se sustenta. Esto se hace identificando en el texto las operaciones retóricas que generan el supuesto fundamento de la argumentación, su concepto o premisa teórica básica. Pero, a la vez, enfrentándose a la potencialidad inmanente a sus mismos recursos textuales y contextuales, que se escapan a toda delimitación del significado a partir de criterios tales como la intención del autor, las convenciones lingüísticas que operan en el campo de una determinada práctica social o la misma percepción subjetiva del lector. Como dice el mismo Derrida, «deconstruir la filosofía consiste en abrirse paso por la estructura genealógica de sus conceptos del modo más escrupuloso e inmanente, pero al mismo tiempo en determinar, desde una cierta perspectiva externa, que no puede nombrar o describir lo que su historia puede haber encubierto o excluido» (1972: 15). Más que de un método se trata, pues, de una «estrategia» —tanto intra como intertextual— de aproximación a los textos.

Dejemos aquí ahora provisionalmente esta idea para luego volver sobre ella. Por «texto» se quiere hacer referencia a la inversión que Derrida hace de la visión del lenguaje «phonocéntrica» —esto es, que dota de prioridad al habla, la *phone*— sobre el lenguaje escrito, como de hecho ocurre no ya sólo en la tradición metafísica a la que se quiere oponer este autor —la así llamada «metafísica de la presencia»—, sino en las otras dos teorías que aquí hemos analizado, tanto en las de la Nueva Historia —montada a partir de una teoría de los actos del *ha-*

bla— como en la de Gadamer, con su énfasis sobre la *Sprachlichkeit* como la manifestación superior del lenguaje. El paso del fonema al grafema lo hará Derrida, sobre todo, alterando algunos de los supuestos básicos de Saussure. Aquí merece la pena detenerse un poco, ya que es a partir de su interpretación de la obra de este autor donde recobramos el concepto de deconstrucción y presentaremos el de diferencia.

Como es bien conocido, según Saussure, el lenguaje no es más que un sistema de signos, en el que los sonidos forman parte de él en tanto que sirven para expresar o comunicar ideas. La cuestión central reside entonces en buscar cuáles son los ingredientes básicos de la naturaleza del signo, sus reglas fijas, lo que le dota de identidad y le permite funcionar como tal. La conclusión a la que llega no es otra que el reconocimiento de su carácter arbitrario y convencional, así como el que cada uno de ellos no se define respecto de los demás mediante propiedades esenciales, sino a través de sus diferencias. En consecuencia, un lenguaje habría que definirlo como un «sistema de diferencias»¹¹. Una lengua se puede descomponer así en una ilimitada gama de signos lingüísticos, pero lo que la conforma como *estructura* y la convierte en sistema lingüístico es el mantenimiento de reglas fijas y las diferencias entre esos pares opuestos, de forma que, por ejemplo, en la distinción entre significante/significado, a cada significante se le atribuya un único significado, que es lo que permite la diferenciación entre los signos, así como su recombinación.

La labor de Derrida va a consistir, precisamente, en adaptar todo este esquema conceptual, pero con la clara intención de subvertirlo. En *De la gramatología* nos ofrece una argumentación —ciertamente admirable, por cierto— de las aporías en que incurre Saussure a la hora de concebir la escritura como mera representación del habla, cuando en realidad todo el sistema lingüístico, que se vincula a las ideas de fijeza, de permanencia y duración, anticipa en cierto modo esta prioridad de la escritura¹².

«Si “escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y éste es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los

¹¹ Esto nos lleva a las clásicas distinciones del estructuralismo y la semiótica: de un lado, las diferencias entre *langue* o lenguaje como sistema de diferencias que no se ven afectadas por los hablantes, y *parole* o el habla que hace posible dicho sistema y sí se somete a la soberanía de los hablantes (el «aspecto ejecutivo del lenguaje»); las diferencias entre el estudio de un lenguaje tal y como se presenta en un momento dado, su descripción no histórica (aspecto *sincrónico*), y el estudio del lenguaje fijándose en la correlación de sus elementos a lo largo de distintos períodos históricos (*diacrónico*); las diferencias dentro del sistema de signos, esto es, las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas; y, por último, entre los dos elementos constituyentes del signo, el significante y el significado.

¹² A decir de Saussure, «lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón del ser del segundo es la de representar al primero» (cfr. en Derrida, 1971: 41).

signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, "gráficos" en el sentido limitado y derivativo de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto "escritos" aun cuando sean fónicos. *La idea de institución —vale decir de lo arbitrario del signo — es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte»* (1971: 58; énfasis nuestro).

Derrida no va a romper con el concepto de estructura saussuriano, pero sí discute el que se articule en un sistema abarcable, delimitable teóricamente —en una taxonomía—; propone una reconceptualización de la estructura que la muestre como un sistema abierto, susceptible de aceptar un número ilimitado de transformaciones; aboga por renunciar a su «control», al dominio formal de eso que Derrida conoce como el «texto general». De lo que se trata, en suma, es de fomentar la entropía. ¿Y qué mejor forma de hacerlo que negando el nexo entre significante y significado? El significante no se va a ver ya sometido a su dependencia respecto de un significado, sino que apunta a otros significantes; es preciso abandonar la idea de que hay un «significado trascendental» que aloje de una vez por todas el sentido y la significación. Como reconoce el mismo Derrida, esto «equivale a destruir el concepto de signo y toda su lógica» (1971: 12). Uno de los medios de que se vale para llevar a cabo este fin va a ser, precisamente, y como decíamos antes, su énfasis sobre el lenguaje escrito. En la escritura se daría una mejor ilustración de la diferencia. No sólo en el sentido, que ya había observado Saussure, de que cualquier letra puede escribirse de diferentes formas; lo que importa, a la postre, es que sea distinta a todas las demás (véase Saussure, 1980: 199-203); sino por su mayor capacidad para dejar «rastros»; por su carácter *diferido* —«todo grafema es de esencia testamentaria» (1971: 89)—. Esta es la noción básica que subyace a su concepto de diferencia o *différance* (véase 1989: 37-62) —con *a*, en vez de la *e* que le corresponde ortográficamente—, que incorpora tanto el sentido de «diferencia» o «diferenciar» como el de «diferir». Lo que se busca con ello es atacar la idea del habla con su implícita simultaneidad de forma y significado, pero también como la más pura expresión de una estructura de reflexión que se dirige sobre sí misma —*noësis noëseos* (el pensarse a sí mismo del pensar, en Aristóteles)—. En la versión de Husserl —que es la que Derrida más a fondo estudia— se encarnaría en su concepción de la conciencia como espontaneidad interna que toma conciencia de sí, y halla su correlato casi ideal en la voz, en el lenguaje hablado. Como bien ha observado Habermas, en la obra de Derrida se produce, en efecto, una «reversión del fundamentalismo husserliano» (1985: 206).

Sintetizando, podemos decir entonces que, para Derrida, no es la semiología como ciencia de los signos, sino la gramatología o ciencia de la escritura, lo que constituye el marco más amplio dentro del cual deba ser desarrollada la ciencia del lenguaje. Pero que esta última a lo

más que puede aspirar, en todo caso, es a sembrar «rastros». La escritura no puede seguir entendiéndose como signos que representan algo, sino como rastros que remiten a algo que no está estáticamente presente y, a su vez, siguen revirtiendo sobre una urdimbre de remisiones. Diferencia como polisemia y rastro, pero también como *diseminación*. Un texto diseminado sería algo así como un texto que no puede ser abarcado desde lo que la hermenéutica tradicional llamaba su horizonte de sentido, ni desde una perspectiva global; es un texto en el que acontece eso que Derrida denomina, siguiendo a Mallarmé, el pliegue (*pli*) del texto sobre sí mismo (véase «La doble sesión», en 1975: 263-428). Y esto, a su vez, remite al concepto de *indecidibilidad*: no hay ningún criterio en el que apoyarse para delimitar la identidad del significado de una expresión.

De lo anterior se puede colegir que de lo que se trata, en esencia, en el proyecto de Derrida es de captar la estructura interna de los textos y de ver su interrelación con otros textos. Pero siempre con la intención de renunciar a la interpretación de su supuesto sentido. «La deconstrucción debe operar necesariamente desde dentro, servirse de todos los medios subversivos, estratégicos y económicos de la antigua estructura, valerse estructuralmente de ella» (1971: 18), para al final —si es que hay un final— liberarla de su pretensión de verdad. El objetivo no es, pues, la comprensión en el sentido de una fusión de horizontes a lo Gadamer, ni, desde luego, el rastreo de su significado en las convenciones del habla de una determinada época. Reside en la actividad de desentrañar las diferencias que luego no se pueden volver a reconducir a una unidad.

6. IMPLICACIONES DE LA ADOPCION DE LAS DISTINTAS ESTRATEGIAS METODOLOGICAS: DE LA INTERPRETACION DE LA POLITICA A LA «POLITICA DE LA INTERPRETACION»

A continuación pasamos a abordar el último punto al que nos referíamos arriba: la cuestión en torno a la posible relevancia de estos enfoques para el análisis concreto de la teoría política, así como sus implicaciones. Si aquí se subraya esto de teoría *política*, se hace desde la convicción de que la reflexión sobre la política como tal tiene peculiaridades propias que la distinguen de otros objetos de la producción intelectual. El *teórico* político (no el «historiador» de las ideas en sentido estricto) debe tener en cuenta no ya sólo una visión de la política que se consuma en el estudio de su objeto (las obras de los clásicos del pensamiento político, la historia de los conceptos políticos, etc.), sino también una concepción de la misma como *actividad*, que necesariamente debe acoger también las consecuencias derivadas de adoptar una determinada estrategia metodológica. Alude a una exigencia por inquirir sobre las consecuencias ético-políticas implícitas en dichas estrategias. O, lo que es lo mismo, que una cosa es la «interpretación de

la política» y otra distinta la «política de la interpretación»; es decir, las repercusiones políticas derivadas de optar por un determinado enfoque metodológico.

La primera cuestión que habría que abordar a este respecto es si, efectivamente, está justificado ese interés casi obsesivo y excluyente por el lenguaje que nos muestran los enfoques hasta aquí analizados. Como dijera Epicteto, no son los hechos los que estremecen a los hombres, sino *las palabras sobre los hechos* (cfr. en Koselleck, 1979: 107). Es una forma muy gráfica —y hasta bella— para referirse al poder del lenguaje para conformar la realidad. Los hechos se objetivizan al ser nombrados; de eso no cabe la menor duda. Pero igual de obvio parece pensar que aquello que se articula en un cuerpo lingüístico-expresivo no puede explicarse del todo, no se puede comprender, como ya apuntaba Otto Brunner, si no se conecta a un determinado marco político, social y económico. Esto es válido para explicar cualquier tipo de producción intelectual. Pero en el ámbito de las teorías políticas resulta inevitable preguntarse por el papel que juegan en el mantenimiento, reproducción o ruptura respecto a un determinado modo de dominación, del ejercicio del poder o, más simplemente, de la conformación de una determinada constelación de intereses; por su función como mecanismo encubridor de intereses o, por el contrario, emancipador o liberador respecto de tales discursos. El mundo de la argumentación política ha constituido y constituye el ámbito natural de la ocultación —y también de la denuncia— de las relaciones de poder y de sus formas. Por seguir con el ejemplo de Epicteto, esto supondría plantearse cuestiones tales como: ¿cuál es la naturaleza de esos hechos a que se refiere?; ¿por qué se describen de tal modo que provocan el estremecimiento de los hombres?; ¿era ésa la intención o, por el contrario, los hechos eran en verdad estremecedores? Y podríamos proseguir las preguntas. Tantas, y éste es un punto decisivo, cuantas nos sugiera el conocimiento del contexto histórico-político-social en el que se desenvuelven, pero también el del discurso o convenciones políticas de la época. Pretender vincular la historia del discurso político a la historia social, que es lo que con esto se pretende sugerir, no implica, sin embargo, que ambos estudios deban ser excluyentes, sino complementarios; que cada uno de ellos se apoye en el anterior para así, desde su síntesis —que siempre será provisional—, poder acceder a un marco de explicación más amplio. El problema estriba, sin embargo, como se han encargado de resaltar estas teorías que hemos venido presentando, en que carecemos de un instrumental capaz de atrapar esa supuesta realidad más profunda que no sea el lenguaje mismo. Ya se presente bajo forma documental o amparado en formulaciones discursivas más complejas, hay siempre un punto cero, una «infraestructura», que es de urdimbre lingüística. No hay una realidad que pueda ser «representada» y respecto de la cual el lenguaje funcione como un espejo; el lenguaje es ya la realidad última —«no hay fuera-del-texto» (*hors-du-texte*) (Derrida, 1971: 202).

¿Qué ha quedado entonces del concepto tradicional de *ideología*? Como es conocido, el presupuesto básico sobre el que se sustentaba — al menos en su versión marxista— era la existencia de una «realidad» más profunda que la que en cada caso era objetivada. Ello se derivaba de la previa distinción entre conciencia y base material, que permitía valerse de un rasero frente al cual medir las distorsiones introducidas por los distintos «lenguajes» y, en último término, desvelar los intereses que a través de ellos se «encubrían». Conseguida satisfacer así dos funciones distintas: una explicativa y otra crítica. Desde luego, esta labor de demarcación entre realidad y apariencia, que nunca estuvo ausente del horizonte de toda la filosofía en general, conformó ya de modo pleno todo el proyecto ilustrado. Pero, como ya dijéramos en un comienzo, ésta es precisamente la perspectiva que se nos va cerrando más y más a medida que se diluyen los presupuestos de la filosofía moderna. Por volver a las teorías de las que nos venimos ocupando, aquella que sigue más dependiente de muchos de los presupuestos del discurso ilustrado es, sin duda, la skinneriana. Y no deja de ser esclarecedor que utilice una versión débil del concepto de ideología, que —contrariamente a su versión marxista— se reduce a la idea de racionalizaciones subjetivas de acciones *intencionales*. Para Skinner, está claro que la mayoría de los textos políticos fueron escritos bajo la influencia de la política práctica y pertenecen a distintas tradiciones del discurso político; del mismo modo que, como bien señala J. Tully, hay en él una visión de la política dirigida a subrayar el factor conflictual, la permanente argumentación a favor o en contra de determinados intereses, la «guerra y la batalla» (1988: 23-24). Lo curioso, y de ahí la novedad del enfoque, es que la necesaria contextualización, aquello que permite adivinar o definir el funcionamiento ideológico de cada discurso, no baja a su supuesta base material, sino que se limita al estudio de otros *textos*. No hay, pues, más «contexto» que otros «textos»¹³, si bien éstos, en contra del enfoque derridiano, se perciben fundamentalmente como *actos*¹⁴.

Más ambicioso ya es el enfoque —que aquí no hemos tratado— del grupo alemán de la *Begriffsgeschichte*, liderado en un principio por Otto Brunner y Werner Konze, pero bajo la permanente supervisión de Reinhard Koselleck (1972). Y la ambición no reside sólo en la difícil pretensión de realizar un amplísimo diccionario de términos histórico-políticos¹⁵. Obedece más bien a los propios presupuestos metodológicos

¹³ En su puesta en práctica de estos presupuestos metodológicos, Skinner no puede evitar traicionarlos de cuando en cuando. Un buen ejemplo de ello es su monumental *Los fundamentos del pensamiento político moderno*.

¹⁴ Si bien Derrida no entra nunca en un debate directo con Skinner, consideramos que es perfectamente legítimo extrapolar sobre su obra algunas de las críticas que Derrida dirige a la teoría de los actos del habla de Austin y Searl en su discusión con este último (véanse Derrida, 1977; Searl, 1977).

¹⁵ El resultado es realmente espectacular: seis extensísimos volúmenes cargados de erudición, el último de los cuales apareció en 1990, que se han convertido ya no sólo en una obra de referencia fundamental, sino, en el caso de muchos artículos, en auténticas monografías especializadas.

que informan la obra: compaginar un estudio lingüístico de los conceptos con una perspectiva de historia social. De lo que se trata, en definitiva, es de ver la evolución de los mismos, su aspecto diacrónico, a la luz de un enfoque de lingüística estructural inspirado en Saussure, que no renuncia a contrastar el concepto con la cosa. La premisa central, a decir de Koselleck, estriba en presuponer que «la historia se posa en determinados conceptos y sólo llega a convertirse en historia según sea conceptualizada cada vez» (1972: xxiii); se afirma así la existencia de una convergencia discontinua entre concepto e historia. Todo concepto se encontraría en la intersección producida por los distintos procesos de cambio entre significado y significado, entre las transformaciones de la situación objetiva y la tensión por crear nuevos términos. En última instancia, el objetivo no sería la elaboración de una nueva realidad objetiva a partir de fuentes lingüísticas preexistentes; ni tampoco el restringirse al análisis de los discursos o las ideas de autores pasados a espaldas de la experiencia que les subyace. «La comprensión lingüística apunta (...) hacia procesos que están más allá del movimiento lingüístico, pero que sólo pueden ser suficientemente reconstruidos y comprendidos cuando se tematiza la misma transformación de los conceptos» (1972: xiv). O, lo que es lo mismo, no es posible una historia conceptual si no es desde una perspectiva lingüística capaz de satisfacer la dimensión diacrónica; pero, a la vez, ésta es incapaz de dar cuenta de la realidad en sí misma si no es amparándose en una historia social: en su permanente enfrentamiento con la cosa.

Ninguna de las teorías que hemos presentado aquí mencionan esta dimensión, que es central en el estudio de las ideas políticas. Su mayor mérito quizás resida en esta «llamada de atención» sobre los límites del análisis textualista tradicional, así como en la desconfianza hacia todo intento de comprensión que implícita o explícitamente se apoye en una filosofía de la historia; pero, ante todo, en la importancia de aplicar un enfoque metodológico riguroso, aunque, en el caso de la teoría derridiana, sirva sólo a la postre para socavarlo. Todas ellas, a pesar de su relativismo, o precisamente por él, contribuyen así a afianzar el proceso de «ilustración de la Ilustración» que caracteriza a la actividad intelectual de nuestros días. Como ha dicho Habermas, «la modernidad está a la búsqueda de las huellas de una escritura, que ya no descubre, como el libro de la naturaleza o el Libro Sagrado, la totalidad de una relación de sentido» (1985: 195). Todos los autores de que nos hemos ocupado —y hay muchos otros que podíamos haber incorporado también a nuestro análisis— nos muestran, de un lado, cuán ardua es esta búsqueda; pero, de otro también, que no podemos dejar de emprenderla. Algunos de ellos —la Nueva Historia y Gadamer— consideran que si bien no nos es posible recomponer el texto en su unidad, que seguramente nunca la tuvo, al menos sí nos es dado conocer algunas de sus partes, por muy deshilvanadas y fragmentarias que sean. Más complejo es ya el caso de Derrida, donde es esta búsqueda precisamente lo que para él carece de sentido.

Desde luego —y ésta es la segunda cuestión que brevemente deseáramos abordar—, el problema parece que habría que centrarlo en una reflexión sobre la potencialidad del lenguaje mismo para, a partir de sus mismos recursos, ofrecer un horizonte de sentido y, sobre todo, para sustentar un análisis crítico capaz de constituir un criterio de evaluación de la realidad. Renunciar a esta última empresa, como implícitamente hacen tanto Gadamer como Derrida, ya sea en nombre de una ontologización del lenguaje —«el lenguaje como la morada del Ser» heideggeriana— o de la esencial indecibilidad y multiplicidad de sentidos que el autor francés otorga a la escritura, puede revertir a la postre en una visión del mismo capaz de ocupar el lugar dejado vacante por Dios o la Idea —«algo misterioso, imposible de ser descrito en los mismos términos en que describimos mesas, árboles o átomos» (Rorty, 1991: 4)—¹⁶. Se trata, sin duda, de una exageración, pero no podemos dejar de soslayar una de las cuestiones de fondo que implícitamente suscita el examen de estas teorías: ¿hasta qué punto es posible escapar-se a los presupuestos «metafísicos» de la filosofía occidental? Como bien dice Barbara Herrnstein Smith, «la metafísica del pensamiento occidental es pensamiento, toda ella, de la raíz a las ramas, en cualquier lugar y siempre», y «a medida que la envoltura y el fundamento cambian de lugar, el deshilvanamiento de la metafísica occidental va tejiendo otra metafísica occidental»¹⁷.

Es obvio que Gadamer y Derrida no pueden colocarse en el mismo carro a pesar de algunos puntos en común y de la mutua admiración que se profesan. Buena muestra de ello es el resultado de la confrontación teórica que mantuvieron en un encuentro en París (véase Ph. Foret, 1984). Allí el punto central de la discusión acabó versando sobre el potencial comunicativo del lenguaje y sus presupuestos normativos. Como es fácil imaginar por lo ya dicho, Gadamer centró su intervención argumentando a favor de la inescapable esencia comunicativa de todo acto de comprensión, la naturaleza intersubjetiva del lenguaje, su calidad de *punte*, que contrasta radicalmente con la visión derridiana, donde el lenguaje aparecería más bien como *barrera* para la comprensión. «Texto», para Gadamer, es un concepto semántico o hermenéutico, y no el resultado de reglas gramaticales o sintácticas. En esto no se distinguiría de la comunicación oral, ya que «ambas presuponen la "buena fe" de los participantes para alcanzar una comprensión recíproca». De hecho, «la buena fe está ya implícita cuando quiera que se busque la comprensión comunicativa» (1984a: 35); constituye la premisa normativa de toda comunicación, aun en supuestos de comprensión distorsionada. La intervención de Derrida —amparándose en la hermenéutica de la sospecha de Nietzsche— fue dirigida, precisamente, a resaltar sus ya conocidos argumentos a favor de la indecibilidad,

¹⁶ Rorty, de quien nos hemos valido para enunciar esta idea, sólo la suscribe para referirse al último Heidegger.

¹⁷ *Contingencies of Value*, Cambridge: Harvard Univ. Press; cfr. en Rorty (1991: 128).

la polisemia y la ruptura. Pero, como luego le reprochara Gadamer, esto equivalía a caer en la contradicción performativa. Derrida de algún modo tuvo que aportar «razones» que justificaran su propia posición. Y a partir de ese momento sometía, lo quisiera o no, su pretensión de validez a la prueba de la intersubjetividad. Son ya bastantes conocidos a este respecto los argumentos, que compartimos, aportados por Apel y Habermas¹⁸. No viene al caso reproducirlos aquí; nos bastará a estos efectos con recurrir a una de las frases que a este respecto le dirigió el anciano Gadamer a Derrida, y que quedó sin respuesta: «quien abre la boca desea ser comprendido, si no no hablaría ni escribiría». Y sigue: «Derrida me dirige cuestiones y con ello debe presuponer que estoy dispuesto (o debo tener la buena fe) de comprenderlas» (1984b: 59).

Entremos ya más detenidamente en eso que arriba calificábamos como «la política de la interpretación». No es posible negar que la obra de Derrida tiene una importante dimensión política, y que —como subraya Rorty— puede verse «ofreciendo armas con las que subvertir el “conocimiento institucionalizado” y, así, las instituciones sociales» (1991: 120). Es evidente que el mayor énfasis de la práctica teórica derridiana va dirigido a atacar la filosofía de la identidad con sus pretensiones de «excluir» las diferencias; aquello que Adorno llamaba lo «no-idéntico». Ello revierte en una denuncia más o menos explícita de las prácticas académicas convencionales, con su pretensión por afirmarse a partir de una metodología pulida y elaborada, que no sería más que una forma de control dirigida a delimitar lo que haya de entenderse por «conocimiento». Los textos se perciben así como los lugares donde se libran fieras batallas entre distintas interpretaciones que aspiran a la victoria, a imponerse sobre las demás y desterrarlas. Su objetivo explícito al negarse a participar en esta lucha se plasma en su denuncia del conocimiento —al modo foucaultiano— como una forma de dominación. Pero, por el mero hecho de denunciarlo, lo que está *haciendo* también es abrir la posibilidad de luchar contra esta forma de dominación. Traducido a otros términos, y desde la perspectiva que nos interesa: la historia es un objeto del que nos servimos para poseerlo, dominarlo, disciplinarlo y someterlo a nuestras preconcepciones teóricas. Lo violentamos así de modo ilegítimo, ya que impedimos que aflore lo heterogéneo, lo soterrado, el mundo de la experiencia, lo distinto que

¹⁸ Es, sin duda, Habermas quien ha aportado las mejores razones para argumentar el por qué «estamos condenados a la *comprensión* intersubjetiva» (Apel, 1976, I: 60). El presupuesto del que parte, por ponerlo en una síntesis de urgencia, se apoya en la «competencia comunicativa» ofrecida por el lenguaje. «(...) La utilización del lenguaje dirigida a la comprensión (*Verständigung*) constituye el *modo original* de utilización del lenguaje respecto del cual... las utilidades instrumentales del lenguaje son parasitarias» (1981: 388). La conocida reconstrucción que este autor hace de los rasgos universales y formales de la utilización del lenguaje va dirigida a este fin: demostrar el carácter performativo intrínseco a todo acto del habla, la necesidad de que toda dilucidación discursiva de pretensiones de validez incorpore los presupuestos ineludibles de la acción comunicativa.

está ahí a la espera de ser recuperado. Las consecuencias de esta crítica al academicismo hermenéutico no se han hecho esperar, y en muchos lugares han dado lugar a una auténtica anarco-hermenéutica dirigida a reinterpretar —sin criterios metodológicos claros, ya que esto equivale a participar del discurso del poder— el papel de la mujer o las minorías, pero también el del *comic*, los *grafities* o los panfletos, en la historia intelectual. Frente a la historia «elitista» convencional surgen así multitud de historias alternativas. La interpretación de la historia —y esto no es nuevo— deviene, pues, en una forma de lucha política alternativa con un halo emancipatorio.

El problema, una vez más, estriba en que desde sus mismas premisas teóricas ésa no sería sino una lectura más entre otras posibles de su propia obra. A sus textos les espera el mismo destino que a cualesquiera otros: la negación de un significado último, la supresión y suspensión de toda certidumbre. A este respecto parece relevante referirse, por último, a una breve pero certera crítica de Skinner a Derrida. El autor inglés comienza reconociendo cómo, efectivamente, es muy posible que nunca logremos alcanzar la certeza respecto de nuestras interpretaciones. Ahora bien, «si insistimos, como hace Derrida, en una tal identificación entre establecer que algo es el caso y la posibilidad de demostrarlo “con seguridad”, entonces hay que admitir que nunca podemos aspirar a definir las intenciones con las que un texto puede haber sido escrito. Pero igualmente resulta que nunca podremos esperar demostrar que la vida no es un sueño» (1988f: 280). Desde luego, Descartes está enterrado y bien enterrado, pero ¿eso nos exime acaso de la necesidad de aportar razones a la hora de, por ejemplo, tener que atribuir la culpabilidad por un delito, o tener que enjuiciar la práctica política? El nuevo relativismo tiene la indudable virtud de haber sabido situarnos ante los límites de la racionalidad; no ha conseguido, sin embargo, librarnos de nuestras responsabilidades públicas. Muy probablemente haya conseguido domar nuestro etnocentrismo ilustrado y nos haya acercado así a apreciar con nueva luz otras culturas o formas de vida (al «otro», las «diferencias»); pero no nos exime de la decisión. Y ninguna teoría política puede permanecer insensible ante todas estas cuestiones.

Si he traído este último tema a colación lo he hecho con el ánimo de enfatizar la importancia de la interpretación en el mundo de las ciencias sociales. Llevaba razón A. Giddens (1984: 284) cuando decía que en las ciencias sociales funciona el principio de la doble hermenéutica: que los teóricos sociales deben ofrecer interpretaciones con sentido de lo que ya tiene sentido; pero que estas interpretaciones, a su vez, revierten sobre la comprensión que los actores sociales tienen de su propia realidad social.

Es preciso tener presente que las interpretaciones que hacemos del pasado conforman también la realidad de hoy. Esta es nuestra responsabilidad y nuestro reto.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- APEL, K. O. (1976): *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt: Suhrkamp.
- AUSTIN, J. L. (1962): *How to do Things With Words*, ed. de J. O. Urmson y M. Sbisá, Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- COLLINGWOOD, R. G. (1969): *An Essay on Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press.
- (1970): *An Autobiography*, Oxford University Press.
- (1973): *The Idea of History*, Oxford University Press.
- DERRIDA, Jacques (1971): *De la gramatología*, Buenos Aires/Madrid: Siglos XXI. Trad. española de la francesa editada en París: Minuit, 1967.
- (1972): *Positions*, París: Ed. du Minuit. Trad. española en Valencia: Pre-textos, 1977.
- (1975): *La diseminación*, Caracas: Ed. Fundamentos. Trad. española de *La dissemination*, París: Ed. du Seuil.
- (1977): «Signature Event Context», en *Glyph*, 1, pp. 172-197.
- (1984): «Guter Wille zur Macht» (I y II), en Ph. Forget (ed.).
- (1989): *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra. Trad. española de Carmen González Marín a la ed. francesa en París: Minuit, 1972.
- FORGET, Philippe (ed.) (1984): *Text und Interpretation*, Munich: Fink.
- FRASER, Nancy (1984): «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political», *New German Critique*, 33.
- GADAMER, Hans Georg (1965): *Wahrheit und Methode*, Tubinga: J. C. Mohr (2.ª ed., que revisa la Introducción de la 1.ª, de 1960, e incluye un nuevo apéndice, «Hermeneutik und Historismus»). Hay traducción española en Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.
- (1984): «Text und Interpretation», en Ph. Forget (ed.).
- (1984b): «Und dennoch: Macht des guten Willens», en Ph. Forget (ed.).
- GIDDENS, A. (1984): *The Constitution of Society*, Cambridge/Oxford: Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, Martin (1951): *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt: Klostermann.
- (1957): *Sein und Zeit*, Tubinga: Max Niemeyer.
- (1959): *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske.
- JAY, Martin (1988): «Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate», en *Fin-de-siècle Socialism and other Essays*, Berkeley: Univ. of California Press. pp. 17-51.
- KELLEY, Donald R. (1990): «What is Happening to the History of Ideas?», *Journal of the History of Ideas*, 51, 1, pp. 3-25.
- KOSSELLECK, Reinhart (1972): «Einleitung», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischsozialen Sprache in Deutschland*, vol. I, pp. XIII-XXVII.
- (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt: Suhrkamp.
- NOVIC, Peter (1988): *That Noble Dream. The «Objectivity Question» and the American Historical Profession*, New York.
- MUGUERZA, Javier (1980): «La sociedad como lenguaje», Prólogo a Raúl Gabás, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona: Ariel.
- (1990): *Desde la Perplejidad*, Madrid/México: Fondo de Cultura Económica.
- POCOCK, J. G. A. (1975): *The Machiavellian Moment*, Cambridge University Press.
- (1984): «Verbalizing a Political Act», en M. Shapiro, *Language and Politics*, Oxford: B. Blackwell, pp. 25-43.
- (1985): *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press.
- RICOEUR, Paul (1981): *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, Richard M. (1967): «Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy», en *ibid.* (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago/Londres: Univ. of Chicago Press.
- (1991): *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press.

- SAUSSURE, Ferdinand de (1980): *Cours de linguistique générale*, ed. preparada por C. Bally, A. Sechehaye, A. Riedlinger. Ed. crítica de Tullio de Mauro. París: Payot (1.ª ed. de 1972). Hay trad. española de M. Armiño en Barcelona: Planeta Agostini, 1985).
- SEARLE, John (1977): «Reiterating the Differences», en *Glyph*, 1, pp. 198-208.
- (1981): «Intentionality and Method», *The Journal of Philosophy*, 78, 11, pp. 720-733.
- SKINNER, Quentin (1975): «Hermeneutics and the Role of History», en *New Literary History*, 7.
- (1985): Ed. de *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- (1988): *Meaning and Context*, ed. de James Tully, Cambridge/N. York: Polity Press.
- (1988a): «Meaning and Understanding in the History of Ideas», en *Meaning...*, pp. 29-67.
- (1988b): «Motives, Intentions and the Interpretation of Texts», en *Meaning...*, pp. 68-78.
- (1988c): «Social Meaning and the Explanation of Social Action», en *Meaning...*, pp. 79-98.
- (1988d): «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», en *Meaning...*, pp. 97-118.
- (1988e): «Language and Social Change», en *Meaning...*, pp. 119-131.
- (1988f): «A reply to my critics», en *Meaning...*, pp. 231-288.
- TOEWS, John (1987): «Intellectual History After the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience», *American Historical Review*, 92, 879-907.
- TULLY, James (ed.) (1988): *Meaning and Context*, Cambridge/New York: Polity Press.
- (1988a): «The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics», en *ibid.*, 1988, pp. 7-25.
- VALLESPÍN, Fernando (1990): «Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política», en *ibid.* (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Madrid: Alianza Ed., vol. I, pp. 19-52.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1988): *Investigaciones filosóficas*, edición bilingüe de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona: Crítica.

II. DOCUMENTACION

