

ARTÍCULOS

Mente y método en la Historia de las Ideas¹

Mark Bevir

Cuando estudiamos la historia de las ideas, las observamos como aparecen en textos y en otros artefactos pertenecientes al pasado. Esto parece bastante evidente. Sin embargo, al tratar de especificar el sentido de «idea», nos introducimos en una controversia intensa. Según algunas corrientes académicas, las ideas son el producto de las formas de discurso o del lenguaje concebido como construcción social. Otras posturas defienden que las ideas expresan creencias o deseos concebidos como propiedades individuales. Una forma de poner orden en esta controversia es clasificar las diferentes posturas académicas según la perspectiva filosófica sobre la mente a la que se muestren afines. Cuando estudiamos la historia de las ideas, tratamos éstas como algo parecido a productos mentales. Así pues, los debates acerca de la naturaleza de la historia de las ideas reflejan a menudo diferentes visiones filosóficas acerca de la mente, sobre todo acerca de la forma en que ésta produce las ideas tal y como aparecen en los artefactos del pasado. Aquellos académicos que ven en las ideas un producto del lenguaje, consideran la mente como una construcción social, pues creen que la forma social de un discurso fija las ideas, creencias y deseos del individuo. Del mismo modo, los académicos que consideran las ideas como expresión de los deseos o creencias, consideran la mente como una propiedad del individuo. Piensan que las ideas, creencias y deseos tan sólo reflejan el razonamiento particular o la disposición psicológica de aquellos individuos afectados por ellas.

Un acercamiento a los debates acerca de la historia de las ideas desde la filosofía de la mente nos proporciona una perspectiva muy interesante desde la cual observar la continua disputa acerca de la conveniencia de un principio de coherencia en la historia de las ideas. Tradicionalmente, los historiadores de las ideas han gastado parte de sus energías en la búsqueda de un patrón coherente para las ideas de los autores que estudian. Se han esforza-

1 Una versión anterior de este ensayo apareció en *History and Theory*, 36, 1977, 167-189. Además, presenté la primera parte de este ensayo en la Conferencia de pensamiento político en New College, Oxford, y agradezco a los presentes sus útiles comentarios.

do en reconciliar ideas aparentemente contradictorias que aparecían, en uno o más textos del mismo autor; a veces incluso han intentado ordenar comentarios dispersos articulados en una teoría general que el autor jamás expresó. Recientemente, sin embargo, contextualistas lingüísticos liderados por J. G. A. Pocock y Quentin Skinner han denigrado lo que ven como «el mito de la coherencia». Estos autores argumentan que la búsqueda de la coherencia es metodológicamente ilegítima, ya que impulsa a los historiadores, de una manera más o menos inexorable, al alejamiento de cualquier cosa que realmente existió en el pasado. Los argumentos de Pocock y Skinner tipifican las dos principales visiones sobre la mente que pueden llevar a la gente a minimizar el papel que ocupa la coherencia dentro de la historia de las ideas. Un estudio de sus argumentos nos permitirá, primero, dejar al descubierto las limitaciones propias de estas dos visiones acerca de la mente y, segundo, alcanzar una perspectiva alternativa que incorpore un principio de coherencia rehabilitado.

Dado que lo que me preocupa es la forma en que los contextualistas lingüísticos ven la naturaleza de la historia de las ideas, me concentraré en sus escritos filosóficos y en los errores que éstos contienen. Aunque una visión equivocada acerca de la naturaleza de la historia de las ideas por lo general obstaculiza la buena escritura de la historia, no la impide del todo. Hay dos motivos por los cuales los errores filosóficos no impiden la buena historia. El primero es que los académicos pueden separarse de sus propios principios filosóficos cuando escriben historia. Después de todo, no defenderé que las creencias son perfectamente coherentes, pero sí argumentaré que éstas deben evidenciar una mínima coherencia y que los historiadores deberían suponerla en principio. Los estudios históricos de un académico no necesitan ser coherentes con sus propios argumentos filosóficos. Así pues, deberíamos evitar postular de una manera demasiado firme una correspondencia entre los procedimientos metodológicos y los eventos substantivos, aunque sólo sea porque hay un debate acerca de si Pocock y Skinner son realmente fieles a sus principios filosóficos en sus obras históricas. La segunda razón por la que los errores filosóficos no impiden una buena obra histórica es más importante. Esta es que mi agudo desacuerdo filosófico con los contextualistas lingüísticos acerca de la conveniencia de una presunción de coherencia aparece solamente como cuestión de grado en los estudios históricos substantivos. Como ya he dicho, defenderé solamente la presunción de coherencia, no que las creencias son necesariamente coherentes. Por lo tanto, es difícil que niegue la validez de cada uno de los ejemplos históricos de incoherencia que citen los contextualistas lingüísticos.

De forma similar, los contextualistas lingüísticos arguyen contra la fijación excesiva en la coherencia, pero no sostienen que las creencias siempre

sean contradictorias. Así pues, es poco probable que ellos nieguen tal validez a todos los ejemplos históricos de coherencia a los que yo pueda referirme. Debido a que los contextualistas lingüísticos no suscriben una presunción de coherencia, hay ocasiones en las que sus estudios históricos parecen precisarla. Pero, dado que la cuestión acerca del rol de un principio de coherencia en la historia de las ideas no puede definirse en términos de «todo o nada», no podemos decir que a todos sus estudios históricos les falta tino en lo que a coherencia se refiere. A veces, el trabajo histórico de los lingüistas contextualistas refleja los errores de su filosofía; otras no. Me referiré a su trabajo histórico, por lo tanto, sólo para ilustrar la manera en que sus errores filosóficos en ocasiones lo corrompen. No consideraré su trabajo histórico de forma sistemática precisamente porque no reivindico que sus errores filosóficos lo corrompan totalmente.

CONTRA EL CONSTRUCCIONISMO SOCIAL

Pocock presenta la historia de las ideas como una historia de lenguajes, de tal manera que reduce la mente a una construcción social. Defiende que «el cambio experimentado por esta rama de la historiografía en las dos últimas décadas puede ser caracterizado como un movimiento que va desde el énfasis en la historia del pensamiento (y aún más precisamente, de las “ideas”) al énfasis en algo diferente, para lo que la mejor terminología encontrada hasta el momento podría ser «historia del habla» o «historia del discurso», por mucho que ninguna de estas denominaciones carezca de problemas o sea irreprochable»². De acuerdo con Pocock, los historiadores deberían concentrarse en los lenguajes porque los lenguajes prescriben lo que el autor puede decir. A menudo, sobre todo en sus escritos metodológicos, Pocock adopta una versión fuerte de esta tesis, defendiendo que los lenguajes prescriben el contenido de las emisiones, o las ideas de los autores, tanto como la forma de las emisiones, o las palabras que los autores usan para expresar sus ideas. El autor insiste en que el lenguaje «dentro del cual» un autor opera, funciona «como paradigma para prescribir qué podría decir y cómo podría decirlo»³. Las semejanzas entre este punto de vista y la crítica del sujeto impulsada por los estructuralistas y sus herederos post-estructuralistas no nos debería sorprender, pues Pocock confiesa su deuda para con Saussure, el padre del

2 J. POCK, «State of the Art», en *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, C.U.P. 1985, p. 2.

3 J. POCK, «Languages and Their Implications: The Transformations of the Study of Political Thought», *Politics, Language and Time*, London, Methuen, 1972, p. 25.

estructuralismo, de quien toma el concepto de *langue* comprendido como un lenguaje social que controla la *parole* o el habla⁴.

El construccionismo social tiene el efecto de socavar el interés por la coherencia de la obra de un autor. Produce este efecto porque las restricciones de coherencia que aplicamos a un lenguaje —por no hablar de las aplicadas a conjuntos de diferentes lenguajes— son mucho menores que aquellas que aplicamos a las creencias. Por ejemplo, un lenguaje puede contener el enunciado «la habitación es cuadrada» y «la habitación es redonda», pero algo va mal si uno cree a la vez que «la habitación es cuadrada» y «la habitación es redonda». El construccionismo social desplaza nuestra atención desde las creencias de los individuos a los enunciados posibles dentro de un lenguaje, y esto disminuye considerablemente el grado de nuestra confusión cuando encontramos una falta de coherencia. Pocock sostiene que los historiadores deberían centrarse más o menos exclusivamente en lo que un autor dijo, entendiendo esto como producto de una plétora de diferentes lenguajes, no en una reconstrucción racional de lo que un autor creyó, entendido esto como un conjunto coherente. El lenguaje político de cualquier sociedad es intrínsecamente ambivalente, porque comprende dialectos extraídos de varias fuentes, tales como los vocabularios de juristas y teólogos. Lejos de ser una unidad coherente, un lenguaje político es una estructura polivalente, «que favorece la emisión de proposiciones diversas y contrarias»⁵. Si bien esto es bastante razonable, el constructivismo social de Pocock le conduce, de forma menos sensata, a aplicar su punto de vista sobre los lenguajes políticos a los autores y sus textos. Así, Pocock añade: «de esto se sigue —lo que es casi, pero no exactamente lo mismo— que cualquier texto o simple emisión de un discurso político sofisticado es polivante por naturaleza»⁶. Las ideas de los autores, y por tanto el significado de sus emisiones, necesariamente reflejan la ambivalencia de los lenguajes que las informan y esto sucede precisamente porque los lenguajes definen el contenido de la mente y, por tanto, el significado de las emisiones. Esto no quiere decir que la coherencia sea imposible, pero sí implica algo parecido a una presunción contra la coherencia. Los historiadores de las ideas deberían realizar actos de «desconstrucción»: debería reconocer que «un texto compuesto de muchos lenguajes puede, no sólo decir muchas cosas de otras tantas maneras, sino que también puede ser un instrumento de acción en otras tantas historias; puede ser descompuesto en tantos actos realizados en la historia como lenguajes contenga el texto»⁷.

4 Cf. POCOCK, «State of the Art», o.c.

5 *Ibidem*, o.c. p. 9.

6 *Ibidem*, p. 9.

7 *Ibidem*, p. 12.

Desde luego, podría ilustrar la manera en que el construccionismo social reduce la importancia de la coherencia con ejemplos de algunos estudios históricos de Pocock. Sólo me referiré, sin embargo, a sus escritos sobre Burke. En 1960, publicó un artículo que interpretaba varios pasajes de *Reflections on the Revolution in France* de Burke localizándolos en el lenguaje de la tradición de la *common law* que deriva de los tiempos de Sir Edward Coke⁸. En 1982 publicó otro artículo en el que daba cuenta de varios pasajes del mismo libro de Burke situándolos dentro del lenguaje de la denuncia del papel moneda que deriva de la economía política⁹. Se podría pensar que el próximo paso consistiría en preguntarse cómo pensó Burke la relación entre sus argumentos procedentes de la *common law* y aquellos que propuso desde el punto de vista de la economía política. Si consideramos que los artículos son estudios de las creencias de Burke, queremos saber cómo se relacionan entre sí sus creencias sobre la antigua constitución inglesa y el papel moneda dentro del contexto de su comprensión general de la Revolución francesa. Podríamos decidir que no hay suficiente evidencia para satisfacer nuestra curiosidad, pero tendremos curiosidad igualmente. Por el contrario, Pocock considera sus artículos como estudios de la manera en que los diferentes lenguajes aparecen en el texto de Burke. Dado que las unidades de su historia son lenguajes diferentes, tiene poco interés por su coherencia. Tal como Pocock explica: «Este [segundo artículo] no se propone investigar la relación entre dos tradiciones, o las posibles coherencias o incoherencias en el texto o el pensamiento de Burke, sólo por el hecho de que ambas están presentes. Me parece más importante establecer que Burke puede ser leído en estos dos contextos que investigar si puede ser leído en los dos simultáneamente»¹⁰. El construccionismo social anima un punto de vista sobre los lenguajes que fomenta la despreocupación de los estudiosos sobre las incoherencias, y por tanto, también sobre la coherencia general.

El construccionismo social es una teoría errónea sobre la mente. Sin duda, las estructuras sociales influyen en las ideas, entendidas como contenidos de la mente, pero no las determinan. Sin duda, las palabras que usamos tienen ya un sentido social, pero la manera en que usamos las palabras no está prescrita por este sentido social. El construccionismo social defiende que la *langue* o alguna clase de estructura social fija las ideas, que son el contenido de la mente individual, y por tanto, los sentidos, que son el contenido de la *parole*.

8 J. POCKOCK, «Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas». *Politics, language and Time*, o. c. pp. 202-232.

9 J. POCKOCK, «The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution», in *Virtue, Commerce and History*, o. c. pp. 193-212.

10 *Ibíd.*, o. c. p. 194.

Si esto fuera así, podríamos ser capaces de deducir lo que alguien piensa sólo a partir del conocimiento de la estructura social relevante, y hasta podríamos ser capaces de dar una completa explicación de por qué alguien piensa como lo hace sólo con referirnos a la estructura social relevante. Pero, naturalmente, no podemos hacer ninguna de estas cosas. Las personas aceptan diferentes teorías y dicen cosas diferentes aún en el marco de la misma estructura social, y podemos explicar por qué actúan así sólo si nos referimos a la manera creativa en que razonan en tanto individuos. Así, al lado de cualquier estructura social debe haber un espacio de indecisión en el que las personas puedan adoptar esta teoría o la otra, y decir esto o aquello, por razones que les son propias. Por ejemplo, sin duda los lenguajes de la *common law* y la economía política proporcionaron a Burke un vocabulario —entendido como forma— que él luego usó para expresar sus ideas —entendidas como contenido— y sin duda, influyeron en sus ideas las de otros autores que ya las habían expresado usando estos lenguajes. Nada de esto, sin embargo, implica que sus ideas estuvieran fijadas por una estructura social compuesta por estos lenguajes y por las ideas previamente expresadas en su uso. Si queremos explicar el pensamiento de Burke sobre la Revolución francesa, tenemos que referirnos no sólo a estructuras sociales, sino también a su razonamiento individual. Las estructuras sociales podrían influir en el contenido de una mente individual, pero en modo alguno la determinan.

El error del constructivismo social socava la crítica que Pocock formula sobre la coherencia de la historia de las ideas. El contenido de nuestra mente y habla deriva de nuestro razonamiento individual dentro de un contexto social, no del contexto mismo. Un lenguaje nos provee de palabras, pero usamos estas palabras creativamente, para expresar nuestras creencias. Una tradición influye sobre las ideas que llegamos a mantener, pero enriquecemos nuestras ideas al razonar creativamente sobre el background de una tradición. Las ideas son creencias que la gente mantiene por razones que le son propias, aunque sea en un contexto social: no son meras manifestaciones de una estructura social. Así, los imperativos de coherencia que operan sobre las ideas son aquellos que asociamos a las creencias, no los que aplicamos al lenguaje. Los historiadores que desean conocer el contenido de los textos de Burke no pueden quedar satisfechos por un estudio que olvide cualquier aparente incoherencia en sus ideas por el hecho de que esté usando los lenguajes diferentes de la *common law* y de la economía política. Más bien, ellos deben preguntarse cuáles son las creencias que Burke espera expresar usando estos diversos lenguajes, y al actuar de este modo, cualquier incoherencia que encuentren en sus ideas formará parte de su problema.

Como hemos visto, Pocock defiende una tesis fuerte de constructivismo social de acuerdo con la cual la *langue* determina la *parole*. Pocock argu-

menta que «el autor habita un mundo determinado históricamente que se puede captar sólo en la manera en que es accesible por un número de lenguajes históricamente dados; los modos del habla disponibles para él le dan las intenciones que puede tener, al darle los medios de que puede utilizar para expresarlas»¹¹. La implicación de esta tesis es clara: los lenguajes deciden el contexto de las emisiones —las creencias que los autores expresan— tanto como su forma —las palabras que usan. Ciertamente Pocock, a veces, parece defender una tesis más débil, puesto que mantiene que los textos pueden tener múltiples significados, y con ello nos sugiere que el significado no puede ser fijado por un lenguaje. En realidad, sin embargo, Pocock adscribe la naturaleza plural del significado de un texto, no a la habilidad del autor para usar el lenguaje de forma creativa para dotarlo de nuevo contenido, sino al hecho de que cualquier contexto lingüístico incluye diferentes lenguajes, cada uno de los cuales da al texto diferente significado. Así Pocock explica, «cuanto más completo e incluso más contradictorio es el contexto lingüístico en que él se sitúa [el autor], más rico y ambivalente llegar a ser el acto de habla que es capaz de realizar»¹². Ciertamente, ésta parece ser la posición adoptada en su estudio sobre Burke. Los múltiples significados del texto de Burke no proceden de la creatividad de Burke, de tal manera que nos exija preguntarnos cómo pudo reconciliar su uso de diferentes lenguajes. Antes bien, tal multiplicidad procede de la manera en que diferentes lenguajes dan al texto diferentes significados. Sin embargo, aunque Pocock adopta una construcción social fuerte, otros contextualistas podrían intentar defender una posición similar sobre la base de una tesis débil: la *langue* limitaría o influiría en la *parole*, aunque sin llegar a determinarla. Aunque esta tesis débil tampoco me convence, sólo deseo señalar aquí que ésta no puede sostener un ataque al mito de la coherencia¹³. Si las estructuras sociales no determinan el contenido de nuestras creencias, entonces, frente a cualquier estructura social tiene que abrirse un espacio de indecisión donde las personas adopten creencias por motivos propios. Si los lenguajes sólo limitan o influyen en el habla, entonces tiene que haber un sentido en el cual los individuos usen los lenguajes para expresar sus propias creencias. Una vez que aceptamos esto, inevitablemente se nos presenta la cuestión de por qué usan el lenguaje como lo hacen, de cuáles son sus creencias. Y una vez que desplazamos nuestra atención desde lenguajes a creencias, no tenemos más remedio que introducir en la historia de las ideas el imperativo de coherencia fuerte que asociamos con las creencias.

11 POCOCK, *State of the Art*, o. c. pp. 4-5.

12 *Ibidem*, o. c. p. 5.

13 Contra la tesis débil, cf. M. BEVIR, «The Individual and Society», *Political Studies*, 1996.

EL LUGAR DE LAS INTENCIONES

Skinner, al rechazar la tesis de Pocock de un constructivismo social, identifica el significado de un texto con las intenciones de su autor. Su método no reposa sobre el rechazo de la naturaleza de la mente como una propiedad del individuo. Descansa, más bien, sobre una aproximación particular a la mente como una propiedad del individuo: aquella que está implícita en el despliegue de la teoría de los actos de habla de John Austin¹⁴. Skinner argumenta que para comprender una emisión tenemos que captar tanto el sentido de las palabras en ella como su pretendida fuerza ilocucionaria. Esta fuerza ilocucionaria de una expresión es su propósito: cuando un policía dice a un patinador «el hielo es muy delgado por esa parte», su intención ilocucionaria es avisar al patinador; cuando Defoe parodia argumentos contra la tolerancia del disenso religioso, su intención ilocucionaria era ridiculizarlos; y cuando Locke no prestó atención a la fuerza prescriptiva de la antigua constitución, su intención ilocucionaria era rechazarla. La mayoría de las conclusiones metodológicas de Skinner derivan de su creencia de que tenemos que captar intenciones ilocucionarias si queremos comprender emisiones. En particular, defiende un método contextualista sobre la base de que, para captar intenciones ilocucionarias, primero hemos de tener conocimiento de las convenciones sociales relevantes. Los autores quieren ser entendidos, y por esto sus intenciones ilocucionarias «han de ser intenciones convencionales», y así, «para comprender lo que un escritor puede haber estado haciendo al usar algún concepto o argumento particular, en primer lugar necesitamos conocer la naturaleza y rango de las cosas que podrían haberse hecho al usar este concepto particular, en el tratamiento de ese determinado tema y en ese determinado tiempo»¹⁵.

Centrarnos sobre la intención ilocucionaria produce el efecto de minar el interés en la coherencia de la obra de un autor. Esto es así porque el impera-

14 Cf., en particular, Q. SKINNER, «Conventions and the Understanding of Speech-Acts», en *Philosophical Quarterly*, 20 (1970), 118-138; y Q. SKINNER, «On Performing and Explaining Linguistic Actions», en *Philosophical Quarterly*, 21 (1971), pp. 1-21. Mi dificultad con Skinner tiene que ver con la manera en que su uso de Austin le obliga a partir de premisas relativas a una concepción de la mente para llegar a conclusiones que tienen sentido respecto a otra concepción de la mente. No pienso que la confusión esté presente en la obra de Austin. Cf. J. AUSTIN, *How To Do Things with Words*, ed. J. Urmson, Oxford, Oxford University Press, 1962.

15 Q. SKINNER, «Motives, Intentions and Interpretation», en J. TULLY, ed. *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Polity Press, Cambridge, 1988, p. 77. En la medida en que Skinner repara en los lenguajes que expresan intenciones ilocucionarias como convenciones sociales, su método acaba pareciendo tener cierta afinidad con el de Pocock. Sin embargo, pienso que la proximidad de estos dos autores está usualmente sobrevalorada. El énfasis de Skinner en la intención no tiene parangón en la obra de Pocock, y el contexto que le interesa son los *debates* en los que el autor toma posición, no los lenguajes que define lo que el autor quiere decir.

tivo de coherencia que aplicamos a las intenciones ilocucionarias siempre es más débil que el que aplicamos a las creencias. Nuestro sentido común sugiere que las intenciones son creencias o deseos que las personas han decidido llevar a cabo¹⁶. De acuerdo a Skinner, las intenciones ilocucionarias no son intenciones de actuar, sino más bien intenciones en el actuar. Mientras que una intención es anterior a la acción y está en una relación contingente con ella, las intenciones ilocucionarias están incluidas en la acción de la cual constituyen el propósito. La distinción implica que intenciones e intenciones ilocucionarias tienen una relación diferente con las acciones que orientan, pero no implica que tengan diferentes relaciones con los deseos y las creencias que las informan a ellas. Las intenciones ilocucionarias son los deseos o creencias que constituyen el propósito de una acción.

En las intenciones ilocucionarias operan dos imperativos de coherencia. Primero, ya que las intenciones ilocucionarias son o creencias o bien deseos, los imperativos de coherencia sobre ellas tienen que incluir el imperativo más débil de aquellos asociados a las creencias y deseos, a saber: el asociado a los deseos. Los imperativos de coherencia sobre los deseos son más débiles que aquellos asociados a las creencias porque podemos mantener deseos contrarios sin ser irracionales, mientras que las creencias racionales deben ser coherentes. Por ejemplo, podemos desear racionalmente a la vez comer chocolate, porque nos gusta, y no hacerlo, porque dañaría nuestros dientes, pero no podemos creer a la vez y de forma racional que comemos y que no comemos chocolate. El segundo imperativo de coherencia que opera sobre las intenciones ilocucionarias deriva de su relación con las acciones particulares. Cuando actuamos, tenemos que hacerlo de una sola forma, así que hemos de organizar cualquier razón relevante para actuar en una jerarquía, y al hacer esto imponemos un nuevo imperativo de coherencia. Por ejemplo, cuando actuamos, o comemos o no comemos chocolate, así pues debemos organizar cualquier deseo relevante en una jerarquía coherente. Para resumir: los imperativos de coherencia sobre las intenciones ilocucionarias son los siguientes: primero, si dos acciones comprenden intenciones ilocucionarias separadas, entonces necesitan ser coherentes sólo hasta el punto en que los deseos necesitan serlo; pero, segundo, si una acción incorpora dos intenciones ilocucionarias separadas, entonces necesitan ser bastante más coherentes. Así, centrarnos en las intenciones ilocucionarias nos conduce a interesarnos

16 Algunos filósofos definen las intenciones de tal manera que incluyen creencias y deseos, pues nosotros pretendemos actuar según la manera que creemos que nos llevará al cumplimiento de un deseo. Las intenciones ilocucionarias de Skinner no son de este tipo. Define una intención ilocucionaria como el propósito de acción, en oposición a su sentido; esto es, como una creencia o deseo que apunta a un motivo anterior para realizarlo, en contraste con las creencias que canalizan el motivo en una dirección particular.

mucho por la coherencia de una emisión dada, pero nos lleva a interesarnos bien poco por la coherencia de dos o más emisiones de un único autor.

Skinner condena todo interés en la coherencia dentro de la historia de la ideas porque aplica a diferentes textos de un único autor el imperativo débil de coherencia conectado con intenciones ilocucionarias, y no el más fuerte, conectado con las creencias. Skinner se centra en las intenciones o fines del autor, no en sus creencias. El autor defiende, por ejemplo, que «las aspiraciones y los éxitos de un escritor dado pueden ser tan variados como para resistir» a todas las apelaciones «a un sistema coherente en sus pensamientos divergentes»¹⁷. Como mantiene Skinner, no tenemos razones para esperar que los deseos, intenciones e intenciones ilocucionarias de un autor en un momento dado sean coherentes con sus deseos, intenciones o intenciones ilocucionarias en otro; además, no tenemos razones para esperar que los deseos, intenciones e intenciones ilocucionarias de un autor implicado en una disputa teológica sean coherentes con las que tiene cuando está implicado en una disputa política. Así, puesto que Skinner se centra en los deseos, intenciones e intenciones ilocucionarias, concluye que el autor no necesita mostrar unidad, ya que los autores por lo general habrán «contribuido durante décadas a campos de investigación bien diferentes»¹⁸.

Sin duda, podría ilustrar con diversos estudios históricos de Skinner la manera en que la importancia de la coherencia se reduce al centrarnos sobre intenciones ilocucionarias. Mi único ejemplo, sin embargo, procede de su primer artículo, una crítica a menudo incisiva de la exposición de F. C. Hood acerca del pensamiento político de Hobbes¹⁹. Hood intenta dotar de sentido a las ideas de Hobbes considerando su obra como una unidad²⁰. El autor concluye que Hobbes mantiene una teoría dual de la obligación política: mientras que el hombre justo reconocerá la obligación política como inherente a la ley natural dictada por la razón y ordenada por Dios, el hombre injusto tiene que ser inducido a considerar la obligación política como su propio interés, mediante argumentos prudenciales basados en una psicología egoísta. Skinner propone muchas críticas válidas contra Hood; la más notable de ellas, es que Hood malinterpreta la relación entre los argumentos religiosos y psicológicos en *Leviatán*. Lo que nos interesa a nosotros, sin embargo, es el rechazo de Skinner de la misma idea de buscar una relación de coherencia entre las creencias políticas de Hobbes expresadas en *Leviatán* y las creencias religiosas que expresó en textos posteriores. Skinner arguye que, dado que la inten-

17 Q. SKINNER, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», in Tully, ed. *Meaning and Context*, o. c. p. 40.

18 *Ibidem*, p. 39.

19 Q. SKINNER, «Hobbes's *Leviathan*» en *Historical Journal*, 7, 1964, pp. 321-333.

20 F. HOOD, *The divine Politics of Thomass Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1964.

ción de Hobbes al escribir *Leviatan* era fundar «una doctrina completa» sobre «las inclinaciones naturales de la Humanidad», hemos de aproximarnos al *Leviatan* desde esta perspectiva, sin referirnos a las creencias religiosas de Hobbes expresadas en otros escritos y otros momentos. Pues Hobbes pretendía que el *Leviatan* tuviera este significado, y como no tenemos razón alguna para esperar que sean coherentes las intenciones que tiene un autor al escribir diferentes textos, no deberíamos intentar relacionar esta intención con las que informan los escritos posteriores de Hobbes, sus textos más religiosos. Centrarse en los deseos, intenciones o intenciones ilocucionarias, mitiga por completo el interés de los académicos en la coherencia entre los diferentes textos de un mismo autor.

La denuncia de Skinner del mito de la coherencia confunde intenciones y creencias como dos características de la mente. Skinner extiende, de forma errónea, el imperativo de coherencia relativamente débil que opera en las intenciones ilocucionarias a las creencias. El autor está en lo correcto al sugerir que tenemos pocos motivos para postular una adecuación entre los deseos que informan las intenciones ilocucionarias en un texto y los deseos que informan las intenciones ilocucionarias en otros textos del mismo autor. Pero, al contrario de lo que Skinner piensa, esto no le autoriza a condenar el mito de la coherencia, por la sencilla razón de que las intenciones ilocucionarias no son el único interés del historiador de las ideas. Si los historiadores eligen centrarse en las ideas o sentidos más que en las intenciones ilocucionarias de los actos del habla, los imperativos de coherencia que les conciernen son aquellos que operan en las creencias. Obviamente, no estoy excluyendo el estudio de textos como acciones lingüísticas que encarnan intenciones ilocucionarias. Sólo insisto sobre la legitimidad del estudio de los textos como expresiones de sentido que encarnan creencias. No creo necesario defender la legitimidad del interés por las creencias, en parte porque no me imagino argumentos contra esto, y en parte porque Skinner mismo nunca pone en duda esta legitimidad. En verdad, Skinner ha llegado incluso a identificar el estudio de las creencias como central en la historia de las ideas, diciendo que «el fin primario [del historiador de las ideas] es usar las emisiones de nuestros ancestros como guía para la identificación de sus creencias»²¹. Cuando un policía grita «el hielo es muy fino por allí», no nos basta con conocer que está avisando de un peligro, también queremos saber en qué piensa que el peligro consiste; cuando Defoe parodia argumentos a favor de la intolerancia religiosa, no nos basta con saber que está ridiculizando estos argumentos, sino también por qué piensa que son ridículos; y cuando Locke ignora la antigua constitución, no nos basta con conocer que está negando una forma presti-

21 Q. SKINNER, «A Reply to My Critics», en Tully, ed. *Meaning and Context*, o. c. p. 258.

giosa de ordenamiento, sino por qué piensa que no es importante. Cuando los historiadores de las ideas proponen preguntas como éstas acerca de las creencias, deben poner en juego los imperativos de coherencia que operan en las creencias, no aquellos que operan en las intenciones ilocucionarias.

Podemos ilustrar la falacia del argumento de Skinner volviendo al ejemplo de Hobbes. Sin duda, la intención ilocucionaria de Hobbes en el *Leviatan* era construir un argumento autosuficiente con premisas de la psicología egoísta, y desde luego, no tenemos razón para postular una adecuación entre estas intenciones y aquellas propias de sus últimos escritos sobre religión. Pero las cosas parecen algo diferentes si desplazamos nuestra atención de las intenciones ilocucionarias a sus creencias. Quizás Hobbes creyó que todos deberían obedecer al soberano por las razones prudenciales ofrecidas en el *Leviatan* y porque Dios nos ordena hacerlo así. Si creyó estas dos cosas, entonces el imperativo, comparativamente fuerte, que opera en las creencias debería llevarnos a contemplar cómo su primera creencia se relaciona con la otra, y en la investigación podríamos concluir que lo hacen de alguna manera parecida a la que Hood describe. Lo importante aquí no es si Hood es correcto o no en su análisis de Hobbes. Se trata de que al considerar las creencias de Hobbes, nos surge la pregunta de cómo se relacionan las creencias que expresó en el *Leviatan* con las creencias religiosas que expresó en sus últimos textos. Si lo que nos interesa son las creencias de Hobbes, queremos conocer no sólo si creyó esto o aquello acerca de las bases prudenciales de la obligación, sino también cómo estas creencias se ajustan con el resto, incluyendo las que mantuvo acerca de las bases religiosas de la obligación política. Querremos saber esto precisamente porque esperamos que las creencias de la gente tengan cierta coherencia.

SOBRE LA FILOSOFÍA Y LA MENTE

Pasemos ahora, tras este análisis sobre cómo teorías equivocadas sobre la mente pueden llevarnos al error, al análisis del papel que debe jugar un principio de coherencia en la historia de las ideas. Mi análisis se basará en la teoría de la mente que nos da la gramática de nuestros conceptos. La idea de que la filosofía elucida la gramática de nuestros conceptos deriva de Wittgenstein, y contrasta con la concepción de la filosofía que los positivistas lógicos tornaron familiar. Los positivistas lógicos argumentaban que el valor de verdad o significado semántico de una proposición consiste en el método de su verificación²². Si ningún hecho puede mostrar la verdad o falsedad de una proposición,

22 A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London, V. Gollancz, 1936. Cf. también L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960.

ésta no tiene sentido, a menos que sea una tautología. El principio de verificación llevó al positivismo lógico a una distinción rígida entre proposiciones sintéticas y analíticas, entendidas como dos tipos diferentes de conocimiento con diferentes formas de justificación. Una proposición sintética es verdadera o falsa en función de si es o no verificada: las verdades sintéticas, características de la ciencia, reposan sobre hechos empíricos. Una proposición analítica es verdadera o falsa si puede ser probada o refutada únicamente a partir de las definiciones que usan las leyes de la lógica formal: las verdades analíticas, las de la lógica y las matemáticas, son tautologías. Si una proposición no es ni sintética ni analítica, no tiene valor de verdad y carece de sentido. Los positivistas lógicos insistieron, por tanto, en que el conjunto de la filosofía tiene que consistir en tautologías, en verdades puramente analíticas.

Hasta hoy, el positivismo lógico ha dado paso a visiones de la filosofía inspiradas por obras tan diversas como la de Thomas Kuhn sobre la sociología de la ciencia, la de W. V. Quine, que trabaja dentro de la tradición empirista del positivismo lógico y la del L. Wittgenstein de sus últimos escritos²³. Al margen de sus diferencias, Kuhn, Quine y Wittgenstein están de acuerdo en que los significados semánticos dependen de sus contextos de una manera que debilita al positivismo lógico. Los tres están de acuerdo en que lo que podemos contar como verificación de una proposición depende de, al menos, algunas otras creencias que aceptamos como verdaderas. La dependencia del significado semántico de contextos particulares mina una distinción clara entre lo sintético y lo analítico, entendidos como dos clases de conocimiento diferentes²⁴. Las proposiciones sintéticas no pueden ser verdaderas o falsas simplemente en virtud de ser verificadas por los puros hechos, puesto que lo que aceptamos como una verificación ha de depender de otras creencias que estabilizan nuestra definición de los términos de la proposición. Una proposición analítica no puede ser verdadera simplemente en virtud de la definición y las leyes de la lógica formal, puesto que cómo definamos algo tiene que depender de otras creencias que pueden variar con investigaciones empíricas ulteriores. Todo nuestro conocimiento tiene que surgir dentro del contexto de un único tejido de creencias²⁵.

23 T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1970; W. QUINE, *Words and Object*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, 1960 y L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, trans. G. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1971.

24 Compárese en particular W. QUINE, «Two Dogmas of Empiricism» en *From a Logical Point of View*, Harvard U. P. Cambridge, Mass., 1961, pp. 20-46.

25 La imagen de nuestras creencias formando un tejido interconectado deriva primariamente de W. QUINE y J. ULLIAN, *The Web of Belief*, Random House, New York, 1970.

Negar una distinción clara entre proposiciones analíticas y sintéticas plantea de nuevo la cuestión del tipo de conocimiento que la filosofía nos proporciona. La comprensión de Wittgenstein acerca de la filosofía como la elucidación de la gramática de nuestros conceptos nos proporciona una respuesta a estas cuestiones. Los filósofos obtienen sus conclusiones al examinar el sentido —contenido e implicaciones— de nuestro tejido de conceptos²⁶. Al decir esto no nos obligamos a la distinción clara entre conocimiento sintético y analítico trazado por los positivistas lógicos. Aunque los términos analítico y sintético no pueden referirse a dos tipos diferentes de conocimientos, pueden referirse todavía a dos maneras diferentes en que podemos llegar a conocer las cosas. Después de todo, la aceptación de un cuerpo de creencias nos proporciona un contexto que avanza un largo camino hacia la fijación del sentido semántico de sus partes componentes. Así, sobre el fondo de un cuerpo de creencias dado, podemos llegar a conocer cosas bien por investigaciones ulteriores del mundo, o bien al explorar las implicaciones de las creencias que tenemos. La última aproximación difiere tanto de la ciencia como de la lógica formal, de lo sintético y de lo analítico, tal y como fueron concebidos por los positivistas lógicos. No consiste ni en ulteriores investigaciones empíricas ni en la elucidación de tautologías impermeables a una investigación empírica ulterior. Extrae las implicaciones lógicas de las creencias que habitualmente tenemos por verdaderas, pero que podrían cambiar en un tiempo posterior. Así entendida, la filosofía nos da conocimiento de lo que es verdad para nosotros puramente en virtud del sentido semántico, esto es, en virtud de estar implicado por los conceptos que usamos para dar sentido al mundo²⁷. El conocimiento que nos proporciona la filosofía no es autoevidente, pues no sería aceptado por alguien que no compartiera nuestros conceptos, pero no se puede cuestionar que sea conocimiento, ya que nuestra aceptación de nuestros conceptos lo hace verdadero simplemente en virtud de su significado. Incluso si lo que dice Wittgenstein sobre la gramática de nuestros conceptos puede parecer un poco metafórico, las líneas generales de su posición son claras y esto es suficiente para nosotros.

La filosofía puede proporcionarnos una teoría de la mente al elucidar los conceptos con los que dotamos de sentido los fenómenos mentales; esto es: los conceptos de la psicología popular. La psicología popular consiste en un

26 Para una exposición temprana de la noción de filosofía como la gramática de nuestros conceptos, cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, trans. A. Kenny, Basil Blackwell, Oxford, 1974.

27 Sobre la relación entre Wittgenstein y la crítica de Quine a la analiticidad, cf. H. PUTNAM, «Analyticity and Apriority Beyond Wittgenstein and Quine» en *Philosophical Papers*, vol. 3. *Realism and Reason*, Cambridge U.P. Cambridge, 1983, pp. 115-138; C. WRIGHT, *Wittgenstein on the Foundation of Mathematics*, Duckworth, London, 1980, pp. 358-363.

grupo de conceptos que se refieren a las actitudes humanas, a veces actitudes respecto a estados de cosas o a veces actitudes respecto a proposiciones: conceptos tales como miedo, creencia, deseo y placer. Sin duda, podemos tener las actitudes psicológicas que tenemos, y hacer las cosas que podemos hacer, sólo porque poseemos ciertas características fisiológicas. Pero incluso si discutimos nuestra capacidad para mantener actitudes o llevar a cabo acciones en términos fisiológicos, discutimos nuestras actitudes y acciones actuales usando la psicología popular. Una vez más: aunque varios filósofos y científicos han intentado inventar una teoría de la mente que ignore o incluso invalide la psicología popular, sus esfuerzos son de poca relevancia para el historiador²⁸. Lo máximo que estos fisicalistas pueden reclamar es que deberíamos comenzar a inventar una interpretación física de la psicología popular como alternativa a ella; al final, no podemos ni correlacionar estados cognitivos con estados neurofisiológicos, ni proporcionar una explicación adecuada de nuestra vida mental en términos puramente fisiológicos. Así, los historiadores deberían preguntar a los fisicalistas qué hacer mientras esperan que la ciencia cognitiva les diga cómo deberían discutir los fenómenos mentales. El fisicalismo encarna una aspiración; es un programa de investigación basado en la fe en la ciencia. Sin duda, si esta aspiración se convirtiese en realidad, los historiadores tendrían que repensar su disciplina. Pero hasta que esto suceda, los historiadores tienen que continuar su trabajo con la psicología popular, precisamente porque éste es el lenguaje que usamos para discutir fenómenos mentales.

Fundamentalmente, debido a que los historiadores tienen que usar la psicología popular, podemos diseñar una teoría de la mente para historiadores iluminando los principios sobre los conceptos que utiliza la psicología popular. De hecho, ya he tratado implícitamente con la estructura de la psicología popular cuando identifiqué ciertos problemas teóricos en los ataques de los contextualistas lingüísticos al supuesto mito de la coherencia. Primero consideremos el construccionismo social de Pocock. La psicología popular nos autoriza a concebir que las personas podemos llegar a conclusiones nuevas al ejercer su razón y su imaginación. Aunque las personas necesariamente parten de ciertas premisas que asumen durante el proceso de socialización, pueden ir más allá, para, mediante la razón y la imaginación, modificar las premisas, que asumen de una forma nueva. Así, la estructura de la psicología popular nos impide reducir las creencias a un lenguaje social, como Pocock

28 Ver por ejemplo S. STICH, *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Mass. 1983. Para una defensa de la naturaleza imprescindible y suficiente de la psicología popular, cf. L. RUDDER, *Saving Belief: A Critique of Physicalism*. Princeton U.P. Princeton, 1987.

intenta hacer. Consideremos ahora el uso de la teoría de los actos del habla de Skinner. La psicología popular nos autoriza a desagregar una intención de hacer algo en términos de deseo o de creencia: el policía dice al patinador que «el hielo es muy fino en esa parte» porque desea avisar al esquiador de un peligro, pero Locke ignoró el debate acerca de la constitución antigua porque creyó que ésta era ya irrelevante. Así, los principios de la psicología popular nos prohíben identificar los imperativos de coherencia que operan sobre las creencias con aquellos que operan sobre la intención ilocucionaria, tal y como pretende Skinner.

La psicología popular nos proporciona una comprensión general de conceptos tales como deseo, creencia o intención. Creencia es la disposición epistémica a mantener que una proposición es verdadera. Deseo es la disposición emocional de querer que algo sea realidad²⁹. Aquí, creencias y deseos difieren entre sí, ante todo, por la dirección de su adecuación con el mundo: mientras que la gente aspira a que sus creencias se correspondan con el mundo, buscan que el mundo se corresponda con sus deseos. Finalmente, la intención es el estado psicológico de haber decidido actuar de esta forma o de otra, acompañado de una «intención al actuar» que es el propósito para el cual el acto fue realizado, de acuerdo con aquella decisión³⁰. Naturalmente, estas definiciones de creencia, deseo e intención son muy generales, dejando sin dirimir aspectos controvertidos, pero no hay nada erróneo en esto, ya que podemos identificar el papel de un principio de coherencia dentro de la historia de las ideas con independencia de aquellos aspectos. En particular, no necesitamos resolver la pregunta, clave en la psicología filosófica, sobre el estatuto metafísico de los estados psicológicos. Respecto a lo que nos interesa aquí, los historiadores pueden concebir deseos, creencias o intenciones como conceptos que denotan genuinos estados mentales, o como conceptos puramente funcionales, o como conceptos definidos exclusivamente por referencia a la conducta o de casi cualquier otra forma que ellos deseen.

Una asunto sobre el que debo ser claro, sin embargo, es sobre la naturaleza de la coherencia. Un conjunto perfectamente coherente de creencias o deseos sería intachable respecto a su consistencia o solidez. Así puede haber grados de coherencia, puesto que los conjuntos de deseos o creencias pueden contener un número variable de inconsistencias. La naturaleza de la coherencia es algo más compleja cuando consideramos creencias y deseos que se han

29 Algunos filósofos prefieren el término pro-actitud al de deseo porque piensan que los deseos son una de las bases posibles para nuestras preferencias y motivos. Cf. D. DAVIDSON, «Actions, Reason, and Causes» en *Essays on Action and Events* Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 3-19.

30 Sigo a Skinner al definir la intención de una manera que es deudora de G. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1957.

expresado en diferentes momentos. La coherencia a través del tiempo no sólo implica consistencia, sino una estabilidad o continuidad apropiada. Para que un conjunto de creencias o deseos expresados en un momento sea coherente con un conjunto expresado en un momento posterior, los dos conjuntos tienen que ser consistentes, pero esta consistencia no tendrá significado a menos que el individuo en cuestión mantenga aún el conjunto primero en un tiempo posterior. Sólo si aún mantiene el conjunto primero, el hecho de que las creencias o deseos sean consistentes nos dirá algo acerca de un conjunto de creencias o deseos que alguien realmente mantuvo en el pasado. La coherencia quiere decir consistencia en un momento dado en el tiempo, pero cuando consideramos creencias o deseos expresados en tiempos diferentes, la consistencia relevante requiere desde luego una estabilidad apropiada.

Definir coherencia en términos de consistencia origina cuestiones acerca de su relación con la racionalidad y la verdad. Aunque la racionalidad ha sido definida de muchas maneras diferentes, la usaremos para caracterizar tanto los conjuntos de creencias o acciones que son coherentes como los individuos que mantienen tales creencias o realizan tales acciones. Usaré racionalidad en este sentido general, no porque niegue los otros sentidos más fuertes y más restringidos del término, sino simplemente porque esto me permite igualar lo racional con la noción de coherencia en la que estoy interesado. Por decirlo de otro modo, puesto que no quiero excluir sentidos más fuertes del término «racional», no deseo pasar de un interés por el lugar de un principio de coherencia en la historia de las ideas a defender una determinada teoría de la verdad como coherencia. Aunque el holismo semántico excluye los hechos puros que nos permitirían verificar proposiciones de forma concluyente, aún podemos ser capaces de definir el conocimiento objetivo, e incluso la verdad, en términos de un concepto de racionalidad epistémica que va más allá de la consistencia³¹.

LA COHERENCIA DE LAS CREENCIAS

¿Cuáles son los imperativos de coherencia que operan en nuestras adscripciones de creencias? Deseo identificar tres: primero, la prioridad real de creencias coherentes implica que tiene que estar presente un grado mínimo de consistencia; segundo, la prioridad conceptual de creencias coherentes implica que nosotros inicialmente debemos presumir consistencia cuando estudiamos un texto único o dos o más textos escritos al mismo tiempo por

31 Para dos recientes maneras de hacerlo, aunque más bien diferentes, cf. M. BEVIR, «Objectivity in History» en *History and Theory*, 33, (1994), pp. 328-344; y T. SCHATZKI, «Objectivity and Rationality», in W. NATTER, et al. eds. *Objectivity and its Other*, The Guildford Press, New York, 1995, pp. 137-160.

un autor; y tercero, la prioridad conceptual de creencias coherentes en el tiempo implica que nosotros inicialmente deberíamos presumir consistencia cuando estudiamos dos o más textos escritos en momentos diferentes por un único autor.

1. *La prioridad actual de creencias coherentes.* Las acciones ejemplifican creencias al igual que razones para actuar. Más aún, dado que la gente no puede actuar de dos maneras incompatibles al mismo tiempo, sus creencias tienen que exhibir al menos un grado mínimo de consistencia en todo momento, si han de actuar de forma exitosa en el mundo. Para actuar como nosotros lo hacemos, tenemos que tener un conjunto de creencias capaz de informar nuestras acciones, esto es, un conjunto de creencias que posean un mínimo grado de coherencia. Para llegar con éxito al supermercado y comprar comida, tengo que creer, al menos, que existe, que está abierto, que expiden comida, que tenga los medios de pago aceptados, etcétera. No puedo creer, por ejemplo, que está abierto pero que no existe, o que expide comida pero el cajero no aceptará mi tarjeta de crédito y no tengo otra forma de pago. Más aún, puesto que la conducta humana no es una amalgama azarosa de acciones desconectadas sino, más bien, una serie de acciones conectadas, a veces organizadas de acuerdo con planes complejos, las creencias que informan esta conducta tienen que exhibir al menos un grado mínimo de estabilidad y consistencia en el tiempo. Para acordar una serie de acciones con un plan general, tenemos que tener un conjunto de creencias capaz de sostener tales acciones, esto es, un conjunto de creencias cuya estabilidad pueda sostener una obligación significativa respecto a las acciones futuras y cuya consistencia continua haga posible la acción. Para planificar con éxito y gozar de unas vacaciones esquiendo, tengo que creer, al menos, que voy a un lugar donde habrá nevado, donde esquiaré, y tengo que creerlo así mientras elijo el hotel, compro los tickets, organizo el equipaje, los esquís y demás. No puedo creer que no necesito llevar mis esquís, o que no encontraré nieve, y no puedo cambiar de opinión en relación con el sitio hacia donde voy cuando llego a la estación de autobús, o creer de repente que voy a una playa tropical. Los principios de la psicología popular nos obligan a la prioridad real de creencias coherentes en dos aspectos. Primero, para tener éxito al realizar una acción tenemos que tener un conjunto de creencias razonablemente consistente. Segundo, para tener éxito al realizar una conjunto planificado de acciones tenemos que tener un conjunto de creencias razonablemente consistente que permanezca suficientemente estable en el tiempo.

¿Hasta dónde se extiende la prioridad real de creencias coherentes? Mi argumento muestra sólo que para actuar hemos de tener creencias razonables coherentes. Mi argumento no muestra que las personas sean perfectamente racionales. Las personas se equivocan a menudo en sus razonamientos de tal

forma que llegan a adoptar creencias inconsistentes; los deseos de las personas pueden interferir, quizás inconscientemente, en sus procesos de formación de creencias, de tal forma que les lleve a adoptar creencias inconsistentes; y pueden tener deseos conflictivos de tal manera que les lleven a actuar inconsistentemente a través del tiempo. Por desgracia, no podemos identificar el grado mínimo de coherencia implicado por el hecho de que realicemos regularmente acciones y conjuntos de acciones con éxito. No podemos porque el conjunto particular de creencias coherentes que alguien ha de mantener depende de las acciones que realice, y no podemos identificar el conjunto de acciones que cualquiera ha de realizar. Todo lo que podemos decir es que, precisamente porque alguien realiza acciones X, ha de mantener creencias que sean coherentes de una forma mínima Y, donde el contenido que demos a Y depende de la naturaleza de X.

2. *La prioridad conceptual de creencias coherentes.* La gramática de la psicología popular comporta la prioridad conceptual de creencias consistentes, y por ello nos obliga a presumir que las creencias de la gente son coherentes en un momento dado del tiempo³². De forma crucial, nuestro concepto de lenguaje excluye la posibilidad de que tengamos, después de todo, un lenguaje, si el hecho de decir una cosa no excluye a menudo decir alguna otra. La posibilidad de oraciones con significado depende del hecho de que afirmar algo es negar lo contrario. Por ejemplo, si decir que algo estaba en algún sitio no excluye decir que ese algo no estaba ahí, entonces decir que algo está en algún sitio no tendría significado. (Por supuesto, algunos objetos podrían tener una propiedad especial tal que podrían a la vez estar en algún sitio y no estar al mismo tiempo, pero en este caso decir de algo que no tiene esta propiedad de estar en un sitio debería excluir el decir que no está en ese mismo sitio). Nuestro concepto de lenguaje nos obliga a aceptar que la verdadera existencia de un lenguaje presupone una norma de consistencia lógica que gobierna su uso en emisiones particulares³³. Más aún, esta norma nos fuerza inicialmente a asumir que las creencias que mantienen las personas confor-

32 La idea de prioridad conceptual como una norma que gobierna las adscripciones de creencias está asociada a ciertos filósofos, que la han usado para definir, no sólo la noción débil de coherencia a favor de la cual estoy argumentando, sino también nociones de racionalidad objetiva, verdad y otras nociones semejantes. Compárese la explicación de la interpretación radical en D. DAVINSON, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press, Oxford, 1984, y QUINE, *Word and Object*. Ver además D. DENNET, «Intentional Systems», en *Brainstorms, Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Harvester Press, Brighton, 1981, pp. 3-22.

33 La importancia de preocuparse por la noción de consistencia ha sido subrayada por filósofos que niegan que las verdades lógicas sean dadas como autoevidentes. Cf. QUINE, *Word and Object*, o. c. p. 59. Richard Rorty argumenta que un concepto restringido de racionalidad como consistencia no tiene contenido real, puesto que cualquiera puede cumplirlo. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979. p. 174. Sin embar-

man un conjunto coherente. No podríamos ser capaces de tratar el uso que las personas hacen del lenguaje, en tanto gobernado por una norma de consistencia, a menos que asumamos que sus creencias están gobernadas por tal norma. Por ejemplo, si alguien dice que algo está en algún sitio, no podemos excluir que afirme a la vez que ese algo no está en ese sitio, a menos que asumamos que no cree que eso a la vez esté y no esté allí. Tenemos que desplegar una presunción general de que las creencias de las personas son consistentes, porque si no lo hacemos seremos incapaces de adscribir sentido a sus emisiones. Sólo podemos adscribir sentido a las emisiones y creencias de las personas si actuamos de acuerdo con una norma de consistencia.

La gramática de nuestros conceptos a la vez refleja e informa nuestros puntos de vista acerca de nosotros mismos al comportar una presunción en favor de creencias coherentes. En verdad, es difícil imaginar como podemos evitar considerar nuestras propias creencias sin una presunción de consistencia. Si no presumiéramos que nuestras creencias son consistentes, no podríamos pensarnos a nosotros mismos como personas que podrían tener motivos para la acción a la luz de nuestras propias creencias, y entonces tendríamos que concluir que estamos faltos de una identidad estable. Así, ya que tenemos que presumir que nosotros tenemos creencias consistentes, y ya que deberíamos reconciliar la manera en que consideramos a otras personas con nuestra concepción acerca de nosotros mismos, tendríamos que asumir inicialmente que la gente tiene creencias consistentes. El proceso de adscribir creencias a otros está gobernado por una norma de consistencia.

¿Qué implica la prioridad conceptual de coherencia? Desde luego, no quiere decir que las personas no puedan mantener creencias inconsistentes, o que no podamos adscribir creencias inconsistentes a las personas. Más bien, sólo significa que el proceso de interpretación está gobernado por una norma de coherencia, o que los intérpretes deberían adscribir creencias a las personas de acuerdo a una norma de consistencia. Los principios de la psicología popular incorporan una norma de consistencia, y esto quiere decir que el proceso de adscripción de creencias a otros tiene que ser gobernado por una presunción de coherencia. Tal presunción contrasta con el concepto de expectativa. Las presunciones son normas que guían, pero que no fijan, una práctica humana, como la de comunicar algo a otros o adscribir creencias a otro. Las presunciones surgen de los fundamentos de nuestros conceptos, y así, hay cosas que tenemos que aceptar en virtud del sentido; son parte del soporte conceptual de una práctica, no parte de los descubrimientos hechos

go, si Rorty está en lo cierto, su argumento sólo muestra que un concepto restringido de racionalidad no tiene sentido en la *evaluación* de las creencias, no que no tenga sentido en la *interpretación* de las creencias.

por medio de una práctica. No pueden ser eliminadas a menos que adoptemos un conjunto completamente nuevo de conceptos, una nueva práctica, o una nueva forma de vida. Las expectativas, por el contrario, son cosas que hemos llegado a considerar probables a causa de nuestras anteriores interacciones con el mundo. Las expectativas descansan sobre nuestras creencias acerca de ciertos objetos, y anteceden conceptualmente a una información factual o a teorías específicas que tengamos acerca de una cosa particular o de un conjunto de cosas. Pueden ser eliminadas con sólo que decidamos que estas creencias particulares son erróneas. La gramática de la psicología popular comprende una norma de consistencia que implica que hemos de adscribir creencias a la gente de acuerdo con una presunción de consistencia. Podemos adscribir creencias inconsistentes a las personas, incluso podemos llegar a esperar de algunas personas que tengan creencias inconsistentes, pero sólo podemos hacerlo contra una norma o una presunción en favor de la consistencia.

3. *La prioridad conceptual de las creencias coherentes a lo largo del tiempo.* La gramática de la psicología popular es tal que adscribimos creencias a las personas usando criterios de racionalidad, y esto constituye una presunción, no sólo de consistencia, sino también de estabilidad de la creencia en el tiempo³⁴. Después de todo, para adscribir una creencia cualquiera a alguien tenemos que adscribirle también otras creencias, y una manera en la cual lo hacemos es presuponiendo que las personas son razonables al no cambiar sus creencias aleatoriamente. Presumimos que las creencias de las personas pueden mantenerse estables a menos que tengan una razón para cambiarlas. Hemos visto que Skinner ataca el mito de la coherencia porque se centra sobre la debilidad del imperativo de coherencia que opera sobre los deseos a lo largo del tiempo. No hay nada extraño en que queramos comer chocolate unas veces y otras no, y si actuamos de acuerdo a estos dos deseos, no hay nada extraño acerca de la falta de coherencia entre nuestras acciones y las intenciones ilocucionarias que encarnan. Pero, por el contrario, si alguien cree algo en un momento, pero no en otro posterior, tiene que tener una razón para haber cambiado de parecer, de lo contrario, consideraremos que es irracional. Cuando una persona mantiene una creencia, asumimos que va a seguir teniéndola a menos que evidencias o razonamientos nuevos le proporcionen una razón para cambiar de parecer. Los deseos de las personas pueden cambiar en el tiempo sin razón sin que por eso sean irracionales; si decidimos no comer más chocolate, no estamos reconociendo que nuestro vieja querencia de chocolate fuese errónea, sencillamente tenemos un nuevo conjunto de preferen-

34 Cf. DAVIDSON, «Actions, Reasons and Causes» para el papel de un concepto de racionalidad entre los criterios de aplicación de los conceptos de la psicología popular.

cias³⁵. Por el contrario, las creencias de las personas no pueden cambiar a lo largo del tiempo sin razón aparente a menos que esto sea irracional: si decidimos no creer por más tiempo que comer chocolate es malo para nuestros dientes, con ello concedemos que nuestra creencia previa era errónea, y tenemos que tener una razón para hacerlo así si hemos de ser considerados racionales. La gramática de la psicología popular es tal que podemos adscribir creencias a las personas sólo si adoptamos una norma de coherencia con respecto a las creencias a lo largo del tiempo.

Insistiré de nuevo: la gramática de nuestros conceptos a la vez refleja e informa nuestros puntos de vista acerca de nosotros mismos al incorporar una presunción en favor de la estabilidad de las creencias a lo largo del tiempo. Es difícil imaginar como podemos evitar tratar con nuestras propias creencias desde una perspectiva que no respete esta presunción de estabilidad a lo largo del tiempo. Si no presumiéramos que nuestras creencias han de permanecer constantes hasta que tengamos una razón para sustituirlas, seríamos incapaces de idear planes coherentes en relación con nuestras acciones futuras, y entonces tendríamos que concluir que nos falta una identidad estable a lo largo del tiempo. Así, puesto que hemos de presumir que tenemos creencias coherentes a lo largo del tiempo, y dado que debemos reconciliar la manera en que tratamos a otras personas con la concepción de nosotros mismos, hemos de presuponer también que otras personas tienen creencias coherentes en el tiempo. El proceso de adscribir creencias a otros está gobernado por una norma de estabilidad.

Tampoco en este caso implica nuestra presunción de coherencia que la gente no pueda cambiar de creencias sin razón aparente, o que no podamos comprenderlos cuando lo hacen y, mucho menos, que la gente no pueda cambiar sus creencias en absoluto. Lo único que pretende decir es que los procesos de interpretación están gobernados por una norma de coherencia; sólo indica que los intérpretes deberían adscribir creencias a las personas de acuerdo a una norma de estabilidad a lo largo del tiempo, así como de acuerdo a una norma de consistencia. Insisto en que la existencia de una presunción de coherencia no implica que los historiadores no puedan adscribir creencias incoherentes a las personas. Cuando los historiadores investigan las creencias de un autor de acuerdo con una presunción de coherencia, podrían concluir perfectamente que el autor mantiene creencias inconsistentes en un momento dado, o que las creencias del autor no son estables en el tiempo. Un crítico podría decir que permitir a los historiadores tal flexibilidad es negar la vali-

35 Es posible que algunos de nuestros deseos sean tan integrantes de nuestra identidad que la gente podría considerar irracional que los cambiásemos sin motivo, pero esto no es cierto de todos nuestros deseos.

dez de mis propios argumentos y no dejar sino confusión. En realidad, sin embargo, la flexibilidad de la interpretación histórica es algo que he de aceptar si atiendo a mis razones para renunciar al positivismo lógico. Cuando no hay hechos empíricos establecidos, ninguna interpretación histórica es incuestionable; si lo que aceptamos como verdadero depende de las teorías que mantenemos, la cuestión de cómo interpretemos algún aspecto del pasado tiene que depender de otras creencias que mantengamos. Aunque existe una norma de coherencia, una norma es algo de lo que podemos desviarnos, y el holismo semántico sugiere que el resto de nuestras creencias acerca del pasado entran necesariamente en nuestro juicio acerca de si el historiador puede separarse legítimamente de esta norma en una ocasión particular. Siempre existirán disputas acerca de la naturaleza y alcance de la coherencia de las creencias de un autor, al igual que siempre habrá disputas acerca de otros aspectos del contenido de las creencias de un autor. Queda claro que la flexibilidad de la interpretación histórica implica también que los historiadores pueden ir demasiado lejos a la hora de hacer parecer coherentes las creencias de alguien, aunque, naturalmente, lo que cuente como «demasiado» tiene que variar según el contexto. Puedo aceptar, por tanto, que algunos de los ejemplos que Skinner critica merezcan esta censura³⁶. No obstante, mi análisis de los imperativos de coherencia que operan sobre las creencias lleva a un punto de vista de la naturaleza de la historia de las ideas muy diferente de la asociada con el contextualismo lingüístico.

Por lo tanto, quiero volver ahora a la siguiente cuestión: ¿qué implica para los historiadores de las ideas mi análisis del imperativo de coherencia presente en las creencias? Los imperativos importantes aquí son al menos dos: la prioridad conceptual de creencias coherentes y la prioridad conceptual de creencias coherentes a lo largo del tiempo. Tiene implicaciones para los supuestos, intereses y procedimientos que los historiadores de las ideas tendrían que adoptar, y estas implicaciones se combinan para promover un punto de vista distintivo de la naturaleza de su disciplina como un compuesto de historia y filosofía. La primera implicación de mi análisis del imperativo de coherencia que opera sobre las creencias es ésta: deberíamos *presumir* coherencia cuando intentamos identificar las creencias expresadas en una o varias emisiones hechas por una persona. Decir esto es, sencillamente, registrar el hecho de que la gramática de la psicología popular es tal que adscribimos creencias a la gente usando el criterio de racionalidad y, por tanto, de acuerdo con una norma de coherencia. Sin duda, habrá veces en que el historiador llegará a la conclusión de que un autor particular sostiene creencias incoherentes y quizás hasta pasará en ocasiones que el historiador esté tan acostumbrado a

36 SKINNER, «Meaning and Understanding», o.c.

alcanzar esta conclusión que espere encontrar en adelante que cierto autor o grupo de autores mantengan creencias incoherentes, pero estas cosas sólo pueden suceder sobre la base del fondo de la presunción general de que los autores sostienen creencias coherentes.

La segunda implicación de mi análisis del imperativo de coherencia que opera sobre las creencias es ésta: debemos *interesarnos* por la coherencia de las creencias de los autores que estudiamos. Si los historiadores de las ideas presumen coherencia, si adscriben creencias de acuerdo con una norma de coherencia, se encontrarán con un problema cada vez que descubran creencias aparentemente incoherentes. Si descubren creencias aparentemente contrarias en un texto único, querrán conocer si las creencias son realmente incoherentes, y si lo son, por qué el autor, no obstante, las mantiene como verdaderas. Por ejemplo, si encuentran que las *Reflections on the Revolution in France* expresan creencias asociadas a la vez con la tradición de la *common law* y la de la economía política, entonces, a diferencia de Pocock, se interesarán por la manera en que estas creencias se relacionan unas con otras. De forma parecida, si descubren creencias aparentemente contrarias en textos diferentes escritos por un mismo autor, desearán conocer si estas creencias son realmente incoherentes, y si es así, qué motivo ha llevado al autor a sustituir unas por otras. Así, si encuentran que Hobbes dio una explicación secular y prudencial de la obediencia política en el *Leviatán*, y advierten que más tarde desarrolló un argumento religioso para la obligación política, entonces, al contrario que Skinner, se interesarán por la manera en que su argumento secular se relaciona con esta convicción religiosa.

La implicación final de mi análisis del imperativo de coherencia que opera sobre las creencias es ésta: deberíamos *proceder* mediante una reconstrucción filosófica de conjuntos de creencias como todos coherentes. Cuando los historiadores de las ideas adscriben creencias a las personas, lo hacen merced a una norma de coherencia. En parte se las adscriben mostrando cómo las creencias relevantes encajan unas con otras. Así, los historiadores de las ideas deben estudiar los vínculos conceptuales que ligan entre sí a las creencias de un autor dado. Deben intentar reconstruir las creencias del autor como un todo único y coherente, en el cual se sostienen unas a otras mediante conexiones inteligibles. Nótese que la reconstrucción de un conjunto coherente de creencias es en parte una tarea filosófica, pues descansa sobre la identificación de conexiones inteligibles entre las creencias implicadas. Los historiadores de las ideas analizan las relaciones que mantienen unidos los conceptos, y el estudio de las relaciones entre conceptos es una tarea filosófica, en especial porque la filosofía se interesa por los principios de nuestros conceptos que no consisten en tautologías lógicas. Pero la reconstrucción de un conjunto coherente de creencias es también una tarea histórica porque los individuos particulares mantuvieron

estos conjuntos de creencias en algún momento del pasado. Los historiadores de las ideas exploran los vínculos entre creencias que existieron en el pasado, y el estudio de las cosas que han existido en el pasado es una tarea histórica. La historia de las ideas, por tanto, une filosofía con historia.

Acabo de defender que la historia de las ideas es a la vez historia y filosofía. Al contrario, Pocock insiste en que «es importante distinguir entre las aproximaciones que a este tema [la historia de las ideas] realizan el historiador y el filósofo»³⁷. Defiende que los filósofos están interesados en las creencias del pasado en tanto susceptibles de explicación racional, mientras que los historiadores están interesados en ellas en tanto pueden ser recobradas a partir de los registros históricos. Los filósofos revisten las creencias del pasado con la coherencia racional más elevada posible; los historiadores las reconstruyen históricamente. Así, Pocock concede (a regañadientes) a los filósofos que puedan, con toda legitimidad, estudiar textos en términos de su coherencia, si quieren hacerlo, pero sólo si abjurán de toda pretensión de estar estudiando historia³⁸. Aquí, sin embargo, Pocock evoca una falsa dicotomía. No hay una distinción clara entre la tarea filosófica de reconstruir creencias de acuerdo con el imperativo de coherencia que aplicamos a todas las creencias y la tarea histórica de reconstruir creencias tal y como existieron en el pasado. Si hemos de conquistar las creencias de un autor tal y como existieron en el pasado, tenemos que hacerlo en términos de la consistencia interna que mantienen entre sí, y entonces tenemos que reconstruirlas como un conjunto más o menos coherente. Aspectos de la tarea filosófica de investigar la consistencia racional de las creencias entran en la tarea histórica de recuperar las creencias a partir de los registros históricos. Aunque para estudiar creencias del pasado no tengamos que dotarlas de la coherencia racional más alta posible, hay que *presumir* su coherencia, *interesarse* por ella y *proceder* a descubrirla.

EL ERROR DEL POSITIVISTA

Sin duda, algunos contextualistas lingüísticos responderán a mis argumentos de la forma siguiente: dirán que «quizás estás en lo cierto al defender

37 J. POCK, «The History of Political Thought: A Methodological Enquiry», en P. LASLETT & W. RUNCIMAN, eds. *Philosophy, Politics and Society* (second series), Basil Blackwell, Oxford 1972, p. 190.

38 «Si [los filósofos] dicen simplemente que podemos dar un sentido al texto de esa manera, y que no les importa si el autor o algún lector previo le ha dado alguna vez sentido de manera tal, nos están informando de que su empresa filosófica no les obliga a estudiar las acciones de un agente histórico; tras de lo cual, sólo pueden abstenerse —y eso puede que no resulte fácil— de hablar inadvertidamente, como si ellos estuvieran, al fin y al cabo, describiendo las acciones de agentes históricos y escribiendo historia bajo mano». (POCK, «State of the Art», o. c. p. 24).

una presunción de coherencia, pero si la encontramos o no depende de la evidencia; deseamos insistir en que es ilegítimo ir más allá de la evidencia al recubrir de coherencia mentes o textos». Traerán de nuevo a colación la insistencia de Pocock sobre que debemos centrarnos de forma exclusiva en los pensamientos que las personas realmente tuvieron en el pasado al nivel de abstracción en que realmente los pensaron. Pocock argumenta que «la tarea estrictamente histórica que se presenta ante nosotros es sencillamente la tarea de determinar mediante la investigación a qué nivel de abstracción tuvo lugar un pensamiento»³⁹. El criterio que nos propone para decidir si nuestra explicación del pasado corresponde a una realidad genuina, o no, es la verificación respecto a formulaciones conscientes. Si los historiadores evocan asunciones de las que nunca llegaron a ser conscientes los autores por ellos estudiados, «entonces se presenta una dificultad para someterse al modelo de verificación». Pero «si puede mostrarse independientemente que estas asunciones fueron conscientemente formuladas aquí y allá, lo que era un modelo explicativo puede comenzar a transformarse en una historia de sucesos que realmente ocurrieron»⁴⁰. La cuestión es: ¿Cambiaría algo mi presunción de coherencia la forma en que los historiadores tratarían con la evidencia?

En mi opinión, sí, y, para mostrar por qué, exploraré el concepto de evidencia. La apelación de Pocock a un criterio basado en la verificación sobre la base de formulaciones conscientes asume, primero, que las formulaciones conscientes nos son dadas como hechos puros y carentes de problemas, de tal manera que podríamos contrastar nuestras teorías respecto a ellas con mucha más certeza que cuando lo hacemos sobre la base de creencias no expresadas que postulamos cuando interpretamos textos. Y asume, en segundo lugar, que podemos recobrar pensamientos en el nivel de abstracción en que ocurrieron sin por ello adscribir creencias preconscientes a las personas que estudiamos. Así, la posición de Pocock acusa los mismos fallos que el holismo semántico apunta como característicos del positivismo lógico. El reconocimiento de estos fallos está tan extendido que les ruego que me excusen de no dar más que una breve indicación de cómo socavan la posición de Pocock.

39 POCOCK, «History of Political Thought», o. c. p. 186. Dirijo mis comentarios sobre el positivismo exclusivamente a Pocock, porque no pienso que Skinner pudiera responder a mi crítica de una manera positivista. Para un intento de condenar a Skinner como un positivista, cf. B. PAREKH & R. BERKI, «The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology», en *Journal of the History of Ideas*, 34. 1973. pp. 163-184. Para la justificada sorpresa de Skinner por estos cargos, cf. Q. SKINNER, «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», en TULLY, ed. *Meaning and Context*, o. c. pp. 97-118.

40 POCOCK, «History of Political Thought», o. c. p. 188.

Filósofos como Kuhn han dado poderosos argumentos en contra de que seamos capaces de tener alguna observación pura⁴¹. En consecuencia, los historiadores de las ideas no pueden adscribir un contenido adecuado a las formulaciones conscientes de los autores que estudian sin sostener cierta cantidad de afirmaciones teóricas. Filósofos como Quine han defendido con argumentos de peso que el significado de una proposición depende de su contexto teórico⁴². Como consecuencia, los historiadores de las ideas no pueden adscribir un contenido adecuado a las formulaciones conscientes de los autores que estudian sin adscribirles creencias implícitas e incluso preconscientes. En la obra de un autor no hay creencias que sean mostradas a los historiadores de forma directa; los historiadores pueden concluir que un autor cree una cosa sólo si adscribe al autor otras creencias no expresadas o preconscientes. Así, una vez rechazado el positivismo de Pocock, reparamos en que los historiadores de las ideas necesariamente dan sentido a las creencias de sus autores en un proceso de interpretación holístico. Adscriben un conjunto de creencias a los autores, algunas de las cuales ellos consideran que han sido formuladas conscientemente en los textos, otras las consideran conscientemente mantenidas, pero no expresadas en los textos, y otro grupo de ellas las consideran preconscientes e incluso inconscientes. Los textos que los historiadores estudian pueden alcanzar un sentido sólo si éstos adscriben al autor un conjunto amplio de creencias. Sus interpretaciones engarzan con la realidad histórica sólo en la forma de un conjunto amplio de creencias. La interpretación es una actividad holística, razón por la cual hemos insistido a los historiadores en que la flexibilidad de adscribir creencias inconsistentes a las personas, en el modo en el cual la entiende nuestro rechazo a las aproximaciones propias del contextualismo lingüístico, no implica que debamos rechazar todos sus estudios históricos.

Pocock mantiene una fe positivista en la evidencia pura de creencias conscientemente formuladas. Sin esta fe, no podría insistir en que los historiadores se atengan a tales creencias. Por el contrario, yo he defendido que los historiadores se enfrentan sólo a evidencias cargadas teóricamente, de tal manera que su tarea tiene que ser la de inferir de ellas la mejor interpretación disponible, al margen de que hacerlo así les exija ir más allá de lo que consideran creencias conscientemente formuladas⁴³. De forma crucial, cuando los historiadores extrapolan desde la evidencia cargada de teoría la mejor interpretación disponible, debían hacerlo de acuerdo con una norma de coherencia. Cuando interpretamos el pasado, necesariamente lo hacemos de forma

41 KUHN, *Structure of Scientific Revolutions*, o.c.

42 QUINE, «Two Dogmas of Empiricism», o.c.

43 Cf. P. LIPTON, *Inference to the Best Explanation*. Routledge, London, 1991.

holística, a la luz de las demás cosas que tenemos por verdaderas, y una de estas cosas, que nos ofrece la estructura de la psicología popular, es atenernos a la norma de coherencia respecto a las creencias. Así, una presunción de coherencia a veces puede justificar a un historiador a la hora de adscribir creencias no expresadas o preconscientes a un autor, para lograr que sus puntos de vista aparezcan como consistentes. Esto puede legitimar los intentos de dotar a las creencias del autor de un grado razonable de coherencia. Por ejemplo, si encontramos a alguien que creyó a la vez que la estabilidad social era un prerequisite esencial del progreso humano y que el anarquismo destruía siempre la estabilidad social, probablemente estaremos justificados al asumir que esta persona creía que el anarquismo era malo. Estaríamos justificados al proceder así, al margen de nuestra habilidad para verificar nuestra asunción con afirmaciones conscientes, y al margen por tanto de si esta persona pensó o no sobre esta materia en el nivel de abstracción relevante. Estaríamos justificados al actuar así sencillamente porque actuar de este modo podría ser parte de un proceso para llegar a la interpretación más adecuada posible, a la luz de la evidencia y de la presunción de coherencia. Los historiadores pueden apelar a las creencias no expresadas e inconscientes que dotan a un autor con un grado razonable de coherencia, si hacerlo así los ayuda a dar sentido a las cosas de la mejor manera que pueden. Por eso, algunas de las cosas que Pocock describiría como imposición ilegítima de coherencia sobre la evidencia, yo las describiría como inferencia legítima a la luz de la evidencia de una norma de coherencia.

Diré una vez más que mi explicación de la historia de las ideas como una fusión de historia y filosofía se aplica al conjunto de la disciplina, no al estudio de unos pocos autores especiales. Pocock sugiere que centrarse en la coherencia de la obra de Hobbes es legítimo, mientras no lo sería si nos centráramos en la obra de Burke, porque Hobbes entendía que planificaba un sistema filosófico consistente, mientras que éste no era el caso de Burke⁴⁴. Por el contrario, mi justificación para reconstruir conjuntos de creencias como todos coherentes no descansa en la intención expresada de unos pocos autores, sino más bien en la manera en que la estructura de nuestros conceptos nos conduce a considerar que todas las creencias operan bajo ciertos imperativos de coherencia. Para los historiadores debería estar fuera de lugar, por tanto, seguir el consejo de Pocock y preguntarse «por la evidencia con que el autor a la vez se proponía la producción de un texto coherente y comprendía lo que podría constituir su coherencia»⁴⁵. Los historiadores no necesitan tal eviden-

44 POCOCK, «State of the Art». o. c. p. 24.

45 *Ibidem*, pp. 24-5.

cia porque ellos pueden presumir que el autor tenía creencias coherentes. Para estudiar las creencias de Maquiavelo, Burke o Jefferson, no menos que las de Hobbes, Kant o Hegel, se debería *presumir* su coherencia, *interesarse* por ella y *proceder* a exponerla, según cada caso en particular.

CONCLUSIÓN

La tendencia habitual a criticar el interés del historiador de las ideas por la coherencia de creencias reposa: o sobre la doctrina falaz del construccionismo social, o sobre un interés equivocado en deseos, intenciones o intenciones ilocucionarias a costa de las creencias. Hay imperativos de coherencia fuertes que operan sobre nuestra interpretación de las creencias, y una comprensión adecuada de la historia de las ideas ha de reparar en ello. La gramática de la psicología popular nos impone no sólo la prioridad real de creencias coherentes, sino también, y de forma capital, la prioridad conceptual tanto de creencias consistentes como de creencias estables en el tiempo. Nuestras adscripciones de creencias a los demás son gobernadas por una norma de coherencia. De forma consecuente, los historiadores de las ideas deberían adoptar una presunción de coherencia con respecto a las creencias, deberían interesarse con la coherencia de las creencias, al igual que deberían intentar reconstruir conjuntos de creencias como todos coherentes. Su tarea es tanto filosófica como histórica. La interpretación del pasado es una actividad flexible y holística que emprendemos en el contexto del resto de creencias que tenemos por verdaderas, entre las cuales ocupa una posición importante el asentimiento a una norma de coherencia que gobierna la adscripción de creencias a los demás.

Traducción de José Luis Villacañas y Manuel Vela