
La ostra y la perla: el problema del contextualismo en la historia intelectual

John Patrick Diggins

En una revisión reciente del estado de la historia intelectual en Estados Unidos, Robert Darnton percibió una tendencia metodológica que casi ha llegado a dominar el discurso actual en el campo. “La contextualización es el rasgo más fuerte en el área de la historia de las ideas; ha provocado los avances más firmes de la última década: la historia del pensamiento político”.¹ La observación de Darnton también parecería aplicarse a la reciente antología que editaron Paul Conkin y John Higham, *New Directions in American Intellectual History*. Aunque en esta obra no se hizo énfasis en el pensamiento político formal,² varios de los colaboradores usan el vocabulario del contextualismo cuando escriben “paradigmas”, “redes”, “estructura”, “signos”, “lenguaje”, “parámetros”, “medio social”, y otras expresiones que parecen implicar que el medio de una idea es tan importante como su mensaje. Tal terminología sugiere que la vida de la mente no debe entenderse necesariamente por lo que los pensadores pudieran haber estado contemplando como resultado de su propia curiosidad ociosa, sino en lugar de eso por los factores externos que influyeron su pensamiento, conscientemente o de otra manera. La creciente convicción hoy en día es que tenemos que evitar tratar las ideas fuera de sus respectivos contextos históricos, ya que una idea debe su significado histórico a los propósitos específicos que se le asignaron en una circuns-

tancia específica en el pasado. Las demandas del contextualismo tienen relevancia particular para la disciplina de la historia intelectual, y por lo mismo hay que examinar, a la luz de la práctica así como de la teoría, sus supuestos teóricos.

El estudio adecuado del historiador intelectual, según los contextualistas, no es el supuesto documento que se explica a sí mismo, sino más bien las condiciones sociales, económicas y políticas a partir de las cuales se desarrolló. El contexto de un texto es el que determina su significado histórico. La postura metodológica implica, como discutió Quentin Skinner, que no se debe asumir que tal texto se escribió como respuesta a “las preguntas y respuestas sempiternas” del pensamiento político y social, a los “asuntos perennes” de los tratados clásicos que pertenecen al pasado.³ El historiador tampoco debe asumir que un cuerpo de pensamiento o una doctrina, o ciertamente una “cadena de ideas”, existen como algo que pertenece a una entidad materializada, supuestamente desprendida e independiente de sus creadores. En vez de eso, los contextualistas insisten en que el historiador debe ver las ideas como productos humanos específicos y que debe ir más allá del contenido de un libro o de un documento para entender cualquiera que sea la idea que se discuta. El objetivo último del contextualista es establecer lo que el autor de una obra se propuso con su producto, y en este ejercicio el texto mismo no es una fuente

autosuficiente para comprender las intenciones de su autor. Tal meta se logra (a) por medio de la investigación de las condiciones sociales, económicas y políticas a las que respondieron el argumento, el discurso o el tratado para solucionar un problema o una controversia específicas; y (b) por medio de la comprensión del significado de las palabras al establecer su uso preciso en un periodo dado, un ejercicio que le permite al historiador no sólo comprender lo que quiso decir un autor sino lo que les dijo a sus lectores.

El asunto del contextualismo tiene mucho que recomendar. Primero que nada, los historiadores intelectuales que creen esto nos recuerdan que todo pensamiento es el pensamiento de cierta mente que existe en un tiempo y espacio específicos, y también nos hacen conscientes de que cualquier idea que valga la pena investigar se llega a entender mucho mejor en la medida en que el historiador conozca al pensador de tal idea y conozca también la matriz ambiental que acaso influyera en los pensamientos que tuvo el pensador. Los contextualistas también han discutido con fuerza en favor del triple desafío de la historia intelectual: establecer el significado de las ideas del pasado (a) identificando las circunstancias inmediatas que las produjeron, (b) descubriendo las convenciones lingüísticas a través de las cuales se comunicaron tales ideas, y (c) aclarando la intención del escritor que entregó sus ideas al texto que se discute. De esta manera, el contextualismo busca apartar al historiador de las trampas del presentismo. Ciertamente, ninguna otra metodología nos ha hecho más conscientes de los peligros de atribuirle a los pensadores del pasado respuestas a preguntas que seguramente nunca se plantearon, de darle a una obra histórica un significado retrospectivo que su autor difícilmente pudo tener, o de juzgar las ideas no por el contenido que se metió en ellas sino por las consecuencias que tuvieron. Tres historiadores británicos en particular, John Dunn, Quentin Skinner y Keith Thomas, han hecho valiosas contribuciones a la historia intelectual al dar numerosos ejemplos de cómo se equivocan los recuentos del significado y la validez de las ideas del pasado cuando no se toman en cuenta el contexto y las circunstan-

cias.⁴ En el mejor de los casos, la metodología del contextualismo puede ser la conciencia de la historia —asumiendo, desde luego, que el mayor temor de los historiadores es que los agarren en un error.

Aunque es claro que existe una idea de que todo pensamiento o doctrina tiene un contexto, aunque sólo sea un “telón de fondo” del cual toma su expresión, también hay otras dificultades con este acercamiento nuevo a la historia intelectual, dificultades lo suficientemente serias para sugerir por qué debemos mostrarnos reacios a abandonar la aproximación “anticuada” a la historia de las ideas, la aproximación que practicaron, cada quien a su manera, los pioneros Arthur O. Lovejoy y Perry Miller, y los contemporáneos Isaiah Berlin y Morton White. Porque si acaso la aproximación tradicional pareció ser parte de la falacia “partenogénica” —asumir que las ideas crean otras ideas y que de algún modo tienen una “vida” propia—, también puede ser que el contextualismo tienda a caer en las falacias del reduccionismo.

Por reduccionismo me refiero a asumir que las ideas en un texto determinado son construcción de las condiciones que supuestamente le dieron el ser al texto, y así el “significado” de las ideas y su texto se puedan reducir a un contexto que el historiador está obligado a establecer. El problema surge cuando preguntamos cómo es que el historiador identifica, ya no digamos selecciona, el contexto adecuado, y cómo sabe si un contexto es determinativo o derivativo, o si tiene un valor creador o sólo expresivo. ¿Un debate político es contexto para una idea? ¿Es una disciplina o una profesión? ¿Los libros? ¿Los acontecimientos? El contextualista desea localizar la circunstancia inmediata de la que surgió una idea. Sin embargo, la génesis de una idea puede desafiar el contexto inmediato del tiempo y del espacio. Así, Thoreau inverna en Walden pero meditó en el Ganges. Los Fundadores de Estados Unidos hicieron planes para el futuro de Estados Unidos pero tomaron en consideración el destino de las antiguas repúblicas. Tocqueville llegó a Estados Unidos a escribir sobre las prisiones y regresó a Europa a escribir sobre *moeurs*.

La Vieja Izquierda vivió en Estados Unidos pero gran parte de su pensamiento lo dominaron acontecimientos que se dieron más allá de Estados Unidos. Veblen junto con Dewey dio clases en Chicago pero reflexionó sobre Sombart en Alemania, mientras Dewey pensaba sobre la palabra de Platón pero negaba la relevancia del pasado. Es difícil ver cómo se puede establecer un contexto preciso para tales reflexiones.

También uno está obligado a considerar si las ideas que tienen la cualidad de la originalidad se pueden reducir a una circunstancia específica por su significado. Ciertamente, ¿por qué un texto no puede constituir su propio contexto? Tal sugerencia acaso no pertenezca tan sólo a los documentos literarios, en particular el ejemplo obvio de *La tierra baldía* de Eliot, un texto cuyo propósito autoral pretendía desaparecer en virtud de su propia excelencia estética. Como veremos más adelante, la sugerencia también se puede aplicar a los documentos políticos como el "Segundo discurso inaugural" y el "Discurso de Gettysburg" de Lincoln, textos encendidos por la imaginación moral de un autor tan incierto de sus propios propósitos como de la voluntad de Dios. En la medida en que los autores de tales textos puedan reflexionar sobre el acto complejo de su creación en el proceso de escribirlos, el "significado" de los textos puede tener que ver con las exigencias internas de la mente como con las presiones externas del medio cultural o político. Y mientras la visión que contengan los textos sea más franca, creativa e innovadora, menos, parece, se podrá establecer el contexto en términos de factores externos que pueden pasar por alto la capacidad de una mente reflexiva que produce un texto cuyo significado lo puede generar el mismo texto. En ciertos sentidos, entonces, puede decirse que las ideas puestas en un texto crean, ya sea por su lógica, estructura, visión moral, o sensibilidad estética, el contexto que las hace posibles. Y puede ser que su valor-verdad se encuentre dentro de esta cualidad interna de las ideas.

"¿Cómo ilustrar el especial beneficio de las ideas, el servicio que prestan quienes introducen verdades morales en el pensamiento común?", preguntaba Emerson en *Los hombres representa-*

tivos.⁵ Emerson y los Trascendentalistas de Estados Unidos habrían hallado desconcertante el argumento de que una idea debe su significado a un contexto histórico particular y que, como resultado, no existen las "ideas perennes" que resuelven las condiciones universales. Por el contrario, para los pensadores del siglo XIX las ideas llegaron a ser apreciables porque reverberaban de significado y valor para el presente. Se consideraba un asunto de "genios" que los grandes pensadores pudieran reconocerse y admirarse el uno al otro a través de las fronteras del tiempo y del espacio. Hasta las ideas que se podían haber visto como productos de la experiencia llegaron a estimarse porque contenían intuiciones y verdades que trascendían las exigencias de la experiencia. Para los Trascendentalistas tales ideas se consideraban universales porque conmovían al alma preparada para recibir las, del mismo modo en que Emerson respondió ante Goethe y Thoreau ante Homero. Van Wick Brooks, otro historiador intelectual "anticuado", lo expresó así en *The Flowering of New England* (1936):

Hoy en día, en muchas ciudades grandes de Estados Unidos, una persona puede disfrutar todas las ventajas materiales, y hasta las ventajas del viajar, y sin embargo quedarse en la misma ignorancia de cualquier campesino europeo, con respecto a las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Pero cuando el *zetgeist*, hace cien años, llegó a Nueva Inglaterra, con su tren de ideas-mundo, halló una sensibilidad que estaba preparada para eso; y un hombre como Thoreau, quien apenas salía de su pequeña Concord, de inmediato entendió instintivamente a Mazzini y Kossuth —los Gandhi y Trotsky de su época. Quienes tienen en la mente el modelo de la grandeza lo reconocen donde lo encuentren. Pertenecen a la masonería de los ilustrados, cualesquiera que sean sus condiciones o donde quiera que vivan.⁶

Para los escritores románticos del siglo XIX lo que seguía siendo importante en una obra literaria o política no era necesariamente lo que ésta

significaba en el contexto de su propio tiempo, sino lo que en el texto era transtemporal en virtud de su significado contemporáneo. Tal acercamiento a la historia intelectual acarrea el riesgo de interpretar mal a los autores del pasado. ¿Pero es que una metodología contextualista garantiza una interpretación correcta?

I

Uno de los argumentos más fuertes en favor del contextualismo es el reclamo de que al establecer la situación a partir de la cual se desarrolló un texto lo podemos interpretar con más exactitud. El contexto histórico específico iluminará presumiblemente “el significado y la comprensión” de las ideas que contiene un texto.

Apliquemos este principio a *La desobediencia civil* de Thoreau. Es claro que el contexto del ensayo de Thoreau fue la guerra de Estados Unidos con México en 1846, acontecimiento que lo hizo negarse a pagar los impuestos para apoyar a un gobierno que se sabía era agresivo e imperialista, dirigido por los estados esclavistas, un gesto que llevó a Thoreau a pasar una noche en la cárcel. Sin embargo, el contexto poco aclara el contenido del texto. Thoreau menciona “la actual guerra” con México una sola vez, ya que su preocupación primera no es el contexto que provocó su texto, ni tampoco aprovecha la ocasión para decirnos muchas cosas sobre la naturaleza de la guerra misma o hasta de la institución de la esclavitud. Ciertamente, no hay una referencia específica al público al que se dirigía el documento —un documento, por cierto, que se ignoró hasta años después de la muerte de Thoreau y que no se reconoció como un clásico hasta el siglo XX. Más aún, *La desobediencia civil* no puede interpretarse situándola dentro de los “paradigmas lingüísticos” y “el rango” del discurso político a la mano de su tiempo, ya que Thoreau no permitió que el vocabulario del liberalismo moderno o del republicanismo clásico gobernara sus pensamientos. Así, parece casi imposible utilizar el discurso contemporáneo o el hecho de la guerra con México como el contexto que suministra “el significado y la comprensión” de *La desobediencia civil*, y sería casi absurdo usar el

texto para comprender las condiciones que lo produjeron. Ya que *La desobediencia civil* es un tratado y un comentario que, en muchos sentidos como *La democracia en América* de Tocqueville y hasta los manuscritos de 1844 de Marx, se dirige a los asuntos perennes de la condición humana. En este sentido, el contexto original del tratado de Thoreau parece menos importante que su significado histórico último. Porque *La desobediencia civil* es, hasta donde puedo asegurarlo, el primer discurso en filosofía política que sugiere que ni la libertad ni la autoridad radican en la naturaleza del gobierno y que la relación del hombre con el gobierno no es tan importante como la relación del gobierno con el hombre; el primer discurso que desafía la idea clásica de que el verdadero desarrollo humano depende de la presencia de otros, y el primero que le pide al hombre ya no celebrar ni destruir al estado sino simplemente tenerle “compasión”.⁷

Que Gandhi y Martin Luther King pudieran haberse inspirado en *La desobediencia civil* por razones diferentes a las que llevan a un historiador intelectual a estudiarlo, sólo indicaría que “el tren de ideas-mundo” está en buen estado, y no que una interpretación sea superior a la otra en virtud del establecimiento de sus determinantes contextuales. De hecho, la medida de un gran clásico es que quede abierto a varias interpretaciones. Acaso sea cierto, como los contextualistas nos advierten adecuadamente, que no debemos leer los textos del pasado en términos tales que los despojemos de su circunstancia histórica, si lo que queremos es comprender la intención de sus autores. Pero también es cierto, como lo sugieren los casos de Thoreau y Emerson, que los autores utilizan los textos para convertir las ideas en verdades que no pueden estar sujetas, o explicarse, por el tiempo, el lugar o la circunstancia.

II

Una parte del problema del contextualismo está en el concepto mismo de idea, que en el pasado tuvo distintos matices de significado. Históricamente, las ideas pudieron concebirse como vehículos a través de los cuales opera el pensamien-

to racional y se expresa a sí misma la mente creativa; o como afirmaciones y proposiciones que nos dicen algo sobre el mundo, o como imperativos morales que pueden explicar la conducta en virtud de que la comprometen. En tiempos más modernos, a las ideas generalmente se las ha visto como epifenómenos, declaraciones verbales que acaso no expliquen la realidad al penetrarla sino al reflejar los cambios en el medio físico, y en este sentido las ideas funcionan más para justificar que para describir la realidad, quizás hasta distorcionándola. Dependiendo de cómo concibamos y se hayan concebido las ideas, puede ser tan importante estudiarlas como localizar el contexto que acaso las produjera. Ciertamente que podría decirse que una idea existe en relación con su entorno histórico como una perla con una ostra: podemos apreciar la perla sin conocer qué fuerzas misteriosas de la naturaleza la produjeron; y una idea, como una perla, no pierde necesariamente su significado al dejar atrás su contexto original. De un modo similar, una idea pudo tener un significado completamente distinto para otros que vivieron en su pasado remoto que para nosotros. "Conforme la historia se quitó a sí misma su velo en el nuevo orden", observó Henry Adams, "el intelecto del hombre actuó como una ostra joven secretando su universo para adecuar sus condiciones hasta construir una concha de nácar que corporeizara todas sus nociones de lo perfecto. El hombre sabía que era cierto porque él lo hizo y lo amó por la misma razón".⁸ Adams sabía que el perfil del hombre primitivo se podía ver, en la época posdarwiniana, como una ilusión, pero también sabía que a menos que el historiador sea capaz de aprehender la mentalidad de otros quedará siempre al margen de un conocimiento que se ha perdido debido a las preocupaciones del modernismo. En *Mont-Saint-Michel and Chartres* Adams no tuvo dificultad para dar una explicación contextual del culto a la Virgen del hombre de la Edad Media, mostrando cómo funcionaba la Virgen a manera de símbolo que respondía a las necesidades humanas del perdón y de la salvación. Pero el mayor desafío estético de esa obra fue permitir que el hombre moderno sintiera la fuerza de la fe al poseer la inocencia de la "verdadera

ignorancia", fue reconcebir las ideas como pensamientos que le permitieron al hombre de la Edad Media hacer lo que el hombre moderno no puede hacer: comprender lo incomprensible.⁹

Hay que cuestionar el argumento contextualista que dice que una idea sólo se puede explicar estableciendo su contexto, no tan sólo porque el argumento puede entender mal el significado de una idea sino también porque una relación causal entre la idea y el contexto no puede demostrarse tan fácilmente ni el contexto se puede explicar en sus propios términos. Esto no es para sugerir que yo puedo demostrar lo contrario, que una idea tiene una realidad superior a su contexto, o que una idea se explica a sí misma, o que su significado lo adquiere simplemente del significado y valor que nosotros le damos. No obstante, una idea es la joya de la vida porque, si se me permite parafrasear a R.G. Collingwood, se deriva de la actividad de la mente racional, y en la medida en que la mente puede reflejar su propio contexto, no hay razón por la cual no se le pueda liberar del dominio del determinismo contextual. De hecho, la autoridad de una idea puede muy bien depender, como veremos en la conclusión de este ensayo, de que esté libre de su interpretación contextual.

En el estudio del pensamiento político es donde el contextualista se siente más decidido a demostrar que las ideas están condicionadas históricamente, en la medida en que surgen de situaciones específicas en el pasado. Los dos destacados teóricos que dicen esto son J.G.A. Pocock y Quentin Skinner, quienes representan cada quien por su parte lo que podría llamarse el "giro lingüístico" en la nueva metodología de la historia intelectual.

Pocock, cuya exploración del republicanismo clásico europeo, o "humanismo cívico", ha tenido una influencia sustancial entre los estudiosos de la historia de Estados Unidos, también ha escrito ensayos sobre la relación del lenguaje con la política. Al discutir que el lenguaje constituye el medio a través del cual se expresa el discurso político, Pocock advierte al historiador que debe explorar sistemáticamente un texto dado para establecer la historicidad de las ideas del pasado en el "paradigma del lenguaje"

de una época. "Los hombres piensan a través de sistemas de lenguaje que comunican; estos sistemas ayudan a constituir su mundo conceptual y las estructuras de autoridad, o palabras sociales". Una vez que los historiadores se acerquen al pensamiento político como un aspecto de la interacción comunicativa, verán cómo "empiezan a parecer posibles los vínculos entre el sistema del lenguaje y el sistema político" y por qué el "pensamiento individual puede verse ahora como un acontecimiento social" condicionado por los modos de expresión en una circunstancia histórica particular.¹⁰

Mientras que Pocock se respaldó en la noción de "paradigma" de Thomas Kuhn para darle al pensamiento político un contexto estructurado, Skinner se basó en John Austin y la filosofía del lenguaje para explicar por qué el historiador debe de tratar de atrapar la "fuerza discursiva deliberada" de las ideas y de las manifestaciones políticas. La intención de Skinner era liberar a la historia intelectual de la "metodología contextualista" que localizaba el significado de un documento en los factores económicos y sociales externos al documento, en factores objetivos opuestos a la cierta intención subjetiva del documento del autor. Pero una vez establecida la intención del autor, el mismo Skinner solicita de manera conveniente acercarse contextualmente a la historia de las ideas políticas. Las ideas, en lugar de trascender el tiempo y el espacio, deben verse como argumentos y tratados que reflejan el conflicto de las facciones políticas cuyas demandas por el poder e intereses requieren legitimación. Una convicción filosófica wittgensteiniana fue la que llevó presumiblemente a Skinner a la conclusión de que lo más importante en una idea política no es lo que dice sino la manera en que se le usa. No podemos evaluar la verdad y el valor de una idea política cuyo significado último yace en su uso. Así, para Skinner el historiador de las ideas políticas debe dedicarse a dos preocupaciones mayores: intención y función.¹¹

A la luz de la misma historia intelectual hace falta examinar la convicción de Pocock en cuanto a que el lenguaje político puede usarse para iluminar la naturaleza de la política, y la convicción de Skinner en cuanto a que el significado de

las ideas políticas yace en su función y uso; y en este ejercicio yo quiero discutir la manera en que pensadores políticos como John Adams y Abraham Lincoln pensaban sobre las ideas políticas. Pero en primer lugar quisiera señalar lo que podría ser un punto de tensión, o hasta de posible conflicto, entre los dos admirables compromisos de Skinner: uno con el dictum de Collingwood según el cual el historiador puede aprehender un acto pasado de pensamiento por un acto presente de pensamiento; el otro con el dictum de Wittgenstein de que un acto pasado de pensamiento puede aprehenderse, en dado caso, cuando el historiador identifica los reglamentos modelos del lenguaje a través de los cuales se expresó el pensamiento. Ahora, en la medida en que las formas de las palabras varían en situaciones históricas diferentes, y por lo tanto los significados de las expresiones cambian con el cambio del uso, sigue para Skinner que las ideas no tengan "significados fijos", y de este relativismo lingüístico sigue que no pueda haber asuntos o problemas universales en la historia intelectual. "Creo que ya quedó claro", escribe Skinner hacia el final de su maravillosamente sugerente ensayo sobre metodología:

que cualquier esfuerzo por justificar el estudio del tema en términos de "problemas perennes" y "verdades universales" que hay que aprender de los textos clásicos equivale a agenciarse una justificación a expensas de convertir al tema en algo tonta e innecesariamente *naive*. Cualquier aseveración como he tratado de mostrar, es inevitablemente la corporeización de una intención particular, en un momento particular, y dirigida a resolver un problema en particular, y por tanto específica a una situación de un modo tal que sólo sería *naive* trascenderla. La implicación vital aquí no es sólo que los textos clásicos no pueden referirse a nuestras preguntas y respuestas, sino sólo a las suyas. También está esta otra implicación —para revivir la manera en que Collingwood lo decía— que simplemente no existen los problemas perpetuos en la filosofía, que sólo existen respuestas individuales a preguntas

individuales, con tantas respuestas diferentes como preguntas. En consecuencia, no hay simplemente esperanza para buscar el punto de estudio de la historia de las ideas con la intención de aprender directamente de los autores clásicos enfocándolos en sus buscadas respuestas a preguntas supuestamente inmemoriales.¹²

La dificultad aquí, me parece, es cómo debemos acercarnos a las ideas. Si vamos a seguir a Collingwood, debemos aprehender las ideas de las figuras históricas como las conceptualizaron en su propio acto de pensar, y si vamos a seguir a Wittgenstein debemos comprender que no hay, como dice Skinner, "ideas determinadas a las que contribuyeran varios autores, sino sólo una variedad de afirmaciones hechas con la variedad de agentes con una variedad de intenciones".¹³ Ahora que bien podría ser que el supuesto conflicto entre Collingwood y Wittgenstein es más aparente que real, ya que el primero también insistió en que toda idea en la historia debe verse como una respuesta a una pregunta particular, una pregunta que no puede suscitar verdades generales sino sólo el conocimiento parcial cuya naturaleza está determinada por el papel que jugó la idea en un determinado indagar pregunta-y-respuesta en una situación histórica determinada. Sin embargo, la prioridad del status de la mente en la formación de las ideas crea efectivamente, según yo, cuando menos cierta tensión entre Collingwood y Wittgenstein, entre el "idealista radical" que ve el poder liberador del pensamiento y el positivista sombrío que ve al pensamiento encarcelado por las reglas del lenguaje.¹⁴ Para Collingwood la "Mente" es fundamental en la medida en que la historia se vuelve inteligible en virtud de que es una manifestación de las operaciones de la mente. Para Wittgenstein la mente está condicionada por las convenciones del discurso cuyos significados se deben hallar en sus usos históricos particulares. Ahora tal vez un filósofo pudiera reconciliar tales diferencias, pero las implicaciones para la investigación histórica conducen a orientaciones completamente distintas. Mientras que Collingwood quiere que casi identifiquemos, a través de los procesos

de la reactuación, nuestros pensamientos con los pensamientos de mentes en el pasado para comprenderlas mejor, Wittgenstein nos hace al fin conscientes de las dificultades de conocer a las mentes que están más allá de nuestra experiencia propia. Con Wittgenstein, Austin, y otros filósofos del lenguaje que influyeron a Skinner, uno más bien debería asumir la posición que dice que no existen "problemas perennes" y "verdades universales" en la historia intelectual y que por lo tanto el adecuado estudio de la historia de las ideas es el estudio de los contextos que las generaron. Con Collingwood, sin embargo, "toda historia es la reactuación en la mente del historiador del pensamiento reflexivo del pasado" y este dictum no incluye necesariamente el estudio del lenguaje, la cultura, el fondo social, y otros factores contextuales que se derivan de la actividad humana pero que por sí mismos no originan o determinan la actividad del "pensamiento reflexivo".¹⁵ Podemos estudiar el lenguaje para llegar al problema de la historia de las ideas, pero el lenguaje mismo no piensa o hace que las cosas sucedan; y ya sea que todo pensamiento requiera o no un medio lingüístico, para describir la manera en que se llega a expresar el pensamiento no hace falta decir por qué se expresa. La relación del lenguaje político con las verdades de la experiencia histórica puede ser más problemática de lo que está inclinado a pensar el historiador de las ideas.

Estas observaciones teóricas nos llevan a una pregunta práctica: ¿qué sucede cuando el historiador, siguiendo el dictum de Collingwood sobre "la reactuación del pensamiento reflexivo del pasado", se halla en el pasado a pensadores reflexivos cuyos propios pensamientos eran esencialmente anticontextualistas, basados no sólo en la convicción de que existen significados fijos para las ideas, sino en que si el significado de las ideas pudiera reducirse a su uso entonces el pensamiento mismo sería incapaz de penetrar la realidad y las ideas mismas nunca podrían reclamar la autoridad de verdad? Una de las dificultades con el contextualismo es que podría llevar al historiador intelectual a pensar sobre las ideas en modos que no representen de manera adecuada los modos en que los intelectuales

pensaron las ideas en el pasado, y que por tanto privilegien una metodología siglo XX sobre una mentalidad preexistente. En la siguiente sección quisiera tratar de ilustrar por qué para ciertos pensadores políticos de Estados Unidos el funcionalismo contextual resultaría insuficiente, por razones tanto metodológicas como morales.

III

¿Puede un “sistema de lenguaje” iluminar la naturaleza de un “sistema político”, como lo ha dicho Pocock? Los autores del *Federalist* consignaron este problema hace dos siglos. Ciertamente que parecían disfrutar una intuición prewittgensteiniana —tal vez derivada de Hume— en cuanto al lenguaje como un fenómeno que puede controlar al conocimiento en formas tales que introducen un elemento de “oscuridad” en el discurso político. Aunque el lenguaje político necesita del lenguaje como su vehículo, y aunque el lenguaje es “el medio a través del cual los conceptos de los hombres se comunican entre ellos”, escribió Madison, el lenguaje constituía un “compromiso fresco” en la filosofía política en tanto que los conceptos comunicados podían no reflejar la realidad tal y como era la realidad. Madison creía que tres impedimentos epistemológicos excluían la posibilidad de que la política fuera aprehendida adecuadamente a través del lenguaje en el que fue expresada: “la vaguedad del objeto, la imperfección del órgano de concepción, lo inadecuado del vehículo de las ideas”. La “inexactitud inevitable” del lenguaje significaba que la realidad tenía una existencia independiente a la manera en que se usaran las palabras. Y lo que era cierto para la política también era cierto para la religión. “Cuando el mismo Todopoderoso condesciende a dirigirse a la humanidad en su propio lenguaje, su significado, por luminoso que sea, se vuelve vago y dudoso en virtud del neblinoso medio a través del cual se comunica”.¹⁶

A pesar de su conciencia del carácter relativista del lenguaje, los autores del *Federalist* creían que podían hacer aseveraciones universales sobre la naturaleza de las cosas, aseveraciones basadas tanto en las “lecciones” de las antiguas repúblicas como en “la nueva ciencia de la política”.¹⁷

Hoy un contextualista bien podría responder que el *Federalist* era esencialmente un documento político, de hecho una “polémica” escrita específicamente para responder a los oponentes de la Constitución y para aminorar sus temores; y acaso quisiera educar al académico beardiano mostrándole por qué hay que ver a todas las ideas políticas como la corporeización de intereses inmediatos y como el reflejo de circunstancias específicas. Pero los agricultores, que por ningún momento ocultaron su convicción de que el gobierno tenía como su “primer objetivo” la protección de la propiedad, no veían sus pensamientos como algo condicionado históricamente. Tampoco creían que sus ideas políticas debieran interpretarse y evaluarse a la luz del hecho de que ellos estaban metidos en un debate con los antifederalistas. Por el contrario, se veían a sí mismos enfrentando y respondiendo asuntos fundamentales de una buena vez. Así, mientras que el contexto de la ratificación de los debates en Nueva York puede clarificar los asuntos inmediatos a los que se refieren los escritos, ese contexto por sí mismo no puede explicar plenamente el “significado” de lo que se escribió o por qué se escribió o por qué los votantes aceptaron o rechazaron lo que leyeron. Ya que Jay, Hamilton y Madison trataron de trascender el contexto inmediato al enunciar lo que ellos consideraban como principios universales y “máximas de geometría” sobre el gobierno y la naturaleza humana que se remontaban hasta la antigüedad clásica. Y para circunscribir el problema del lenguaje, el medio a través del cual opera el pensamiento, no interpelaron ideas abstractas sino los “intereses comunes” como las bases de las obligaciones de obediencia. “En las disquisiciones de todo tipo”, escribió Hamilton, “hay ciertas verdades primarias, o primeros principios, de los cuales debe depender todo el razonamiento ulterior. Estos contienen una evidencia interna que, previa a toda reflexión y combinación, ordena la aquiescencia de la mente”. Puede ser que el lenguaje distorsione tales verdades, como lo hacen las “pasiones y prejuicios” de los hombres que deben aprehenderlas.¹⁸ Pero los autores del *Federalist* basaban sus ideas en verdades que “ordenaban la aquiescencia de la mente” por su

trascendente naturaleza, las verdades inmemoriales sobre los patrones recurrentes de la conducta humana, en especial la conducta agresiva.

Ante la mentalidad de algunos pensadores del siglo XVIII, hay que tomar en cuenta lo que podría considerarse la paradoja del contextualismo. Por un lado se nos dice que el objetivo último del historiador intelectual consiste en establecer el propósito autoral en un texto identificando las circunstancias específicas que lo generaron; por otro, descubrimos que el propósito de los autores del *Federalist* era demostrar que sus ideas tenían validez más allá de la situación histórica en la que estaban discutiendo con sus adversarios. En lugar de situar sus pensamientos en las circunstancias que los pusieron a pensar, Jay, Hamilton y Madison buscaron con ahínco verdades universales e invocaron los "primeros principios" para tratar de emanciparse lo más posible de la política y de los prejuicios de su época. Que hayan triunfado, apenas importa a la paradoja del contextualismo. La paradoja es doblemente irónica. Si seguimos un principio del contextualismo debemos relacionar los pensamientos de los pensadores del pasado con sus circunstancias específicas. Pero si vamos a llevar a cabo el otro principio y vamos a establecer el propósito autoral, acaso descubramos a los pensadores del pasado que sentían que sus pensamientos tendrían poco valor si estuvieran determinados por las circunstancias históricas. Así, en algunas instancias el historiador intelectual difícilmente podría ser un contextualista si quisiera comprender en serio el pensamiento de un pensador político exactamente como lo entendía este pensador.

Los problemas del contextualismo resultan aún más complejos cuando consideramos el asunto del lenguaje y de la realidad. Los historiadores intelectuales contemporáneos influídos por la filosofía británica parecieron atrapados por la convicción de que el lenguaje media nuestra concepción de la realidad y de que el lenguaje está gobernado por reglas que, una vez identificadas, permitirán al historiador establecer el "significado" de las ideas políticas al establecer el propósito y la intención de un autor al usar tales ideas. Esta convicción plantea dos pregun-

tas: ¿Existen reglas que ordenen el uso correcto de las ideas en un discurso? Y si el significado de una idea está determinado por la intención de un autor, ¿estamos obligados a aceptar las ideas como verdad? Consideremos, por ejemplo, la manera en que John Adams luchó con estas preguntas en *A Defense of the Constitution of the Government of the United States Of America* (1789-1791).

Adams era consciente, al igual que otros de los Fundadores, de que después de la revolución de Estados Unidos el significado de la idea de libertad estaba bueno, por decirlo así, para los oportunistas. Ya no tenía nada que ver con la voluntad de la mayoría (Locke) o con la idea de la moral cívica (Montesquieu). Ciertamente podía querer decir su antítesis histórica: el poder, la habilidad de tener efecto, ya fuera por las "buenas" o por las "malas".¹⁹ Las ideas como libertad, autoridad, soberanía, virtud y "el pueblo" sufrieron transformaciones profundas aunque el lenguaje y la terminología se conservaron iguales. Lo que hizo cambiar el significado de esas ideas pudo haber tenido poco que ver con los paradigmas del lenguaje. Si las ideas políticas cambian antes que el lenguaje, entonces el lenguaje no tiene un significado causal y no debemos esperar que la gente actúe sobre el lenguaje que usa. "¿Qué es la virtud?", preguntó Adams cuando trató de mostrar cómo el lenguaje del republicanismo clásico oscurecía las verdades de la conducta humana. "Si la ausencia de avaricia es necesaria para la virtud republicana", señaló Adams refiriéndose a la definición de Montesquieu, "¿pueden ustedes hallar alguna época o país en los que existiera la virtud republicana?"²⁰ Cuando Adams se dirige a Montesquieu y a otros críticos de la Constitución, o cuando se pone a pelear con Rousseau sobre los orígenes del "orgullo", no es la intencionalidad, o hasta la sinceridad, de los tratados lo que se pone a refutar. Es, más bien, su validez. "Pero si este argumento de nuestro autor se considera como él se lo propuso, como prueba de que una sucesión de poderes y personas en una asamblea es la comunidad más perfecta, resulta totalmente falaz". Y para cuestionar la validez de un argumento, uno no puede usar las palabras y el len-

guaje como criterios de verdad sobre la suposición de que ellos ordenan nuestra visión de la realidad. “¿Cómo es posible que a naciones enteras se les haga entender los principios y las reglas del gobierno, hasta que no aprendan a entender por medio de palabras los significados de unos y otros? Pero de todas las palabras, en todos los lenguajes, acaso no existan palabras de las que se haya abusado tanto como *república, comunidad y estados populares*”. Hasta Maquiavelo, a quien Adams admiraba, abusó del lenguaje de la política, y así gran parte de su *Historia de Florencia* tendría que hacerse a un lado como “distracción humorística”. Maquiavelo espera mucho del hombre político como ciudadano republicano porque él lee en los anales de la historia sus propias opiniones sobre la naturaleza humana para halagar a los florentinos con “exhortaciones pías”. “Uno se asombra con las reflexiones de Maquiavelo, ‘Tal era el espíritu del patriotismo entre ellos en esos días, que alegremente hicieron a un lado sus intereses privados para el bien público’, cuando cada página de la historia muestra que diariamente todos los partidos, los intereses privados, las amistades, las enemistades, sacrificaban al público”. Para Adams no eran las palabras y el lenguaje lo importante para entender la política. Por el contrario, les pedía a los lectores que compararan lo que se había dicho con lo que se experimentó en realidad. “Pero nada puede ser más falso que las reflexiones de los historiadores sobre este asunto: ‘Prevalció tanto el amor a la libertad, y el miedo a ser esclavizado, en el corazón de los romanos sobre todos los vínculos de sangre y naturaleza’”. No fue “el amor a la libertad, sino el temor absoluto el que se apoderó de la gente”, añadió Adams al proceder a fundamentar su argumento con copiosos datos históricos.²¹

Lo que Adams sugiere es que el lenguaje político, más que iluminar la realidad, también la puede distorsionar al confundir las aseveraciones textuales con las explicaciones, malinterpretando las razones de un autor con las causas de los sucesos reales. En la *Defense* cita a Tucídides para mostrar que “las palabras pierden su significado” cuando términos como “pru-

dencia” y “templanza” vienen a significar algo totalmente distinto.²² Adams tuvo la sensibilidad del contextualista ante el hecho de que el significado de las palabras depende de su uso. Pero fue más sensible ante la posibilidad de que a un relato real de la política y de la conducta humana se debe llegar desde otro flanco a partir de los caprichos cambiantes del lenguaje.

Aunque Adams cuestionó la opinión optimista de Maquiavelo sobre la naturaleza humana, estuvo de acuerdo con el filósofo florentino en que existían “principios eternos” en la política, ya sea que se derivaran de los textos clásicos o de los testamentos escriturales.²³ Parece raro que el contextualista quiera negar que existen “asuntos perennes” y “verdades inmemoriales” en la historia del pensamiento político. Si es una ilusión asumir que el pensamiento humano se puede aislar de su contexto, de aquí no se deriva que el pensamiento no tenga otra validez que su relación con una situación histórica específica. Tanto la ciencia como la religión, las orientaciones respectivas de Maquiavelo y Adams, producen ideas de significado universal, y tales ideas le permiten ver la historia al pensador en términos de esquemas de conducta recurrentes y de verdades de poder persistentes. Así que insistir en que las ideas políticas son en sí mismas históricas porque reflejan un particular estado de asuntos no implica necesariamente que debamos estudiarlas contextualmente. Ya que las ideas pueden iluminar lo mismo que reflejar, funcionando menos como espejos del intelecto de un autor sino como ventanas que nos permiten mirar al mundo y aprender algo de él. Más aún, las ideas y su medio lingüístico requieren más cuidado en cuanto a la política. Porque en política puede haber algunas cosas que no se puedan expresar en un medio lingüístico, y puede haber verdades políticas fuera del alcance del lenguaje ordinario, verdades que no se adecúan con las maneras en que están representadas en el discurso convencional. Y cuando tales verdades pasan sin decirse porque son penosas, acaso tendríamos que revisar hasta Wittgenstein: lo que se puede decir en el discurso político muy bien podría distorsionar la verdad; lo que no se puede decir acaso pueda revelarla. En rela-

ción con esto, consideremos el razonamiento político de Lincoln.

IV

Tal vez ningún otro presidente de Estados Unidos ha tratado tan sinceramente de interpretar el significado de las ideas de los agricultores de la Constitución recuperando su intención original. Pero Lincoln, aunque pospuso la fuente de autoridad interpretativa a los pensamientos conscientes y propósitos de los propios agricultores, de inmediato se dio cuenta de que el lenguaje tenía sus límites porque la intención final a menudo se iba sin decirse y sin escribirse:

Quando los hombres estructuran una ley suprema y un principio de gobierno... usan el lenguaje de un modo muy parco y directo y llano para expresar su significado. En todos los asuntos menos en éste de la Esclavitud los que dieron forma a la Constitución usaron el lenguaje más claro, parco y directo. ¡Pero la Constitución alude a la Esclavitud en tres ocasiones sin mencionarla una sola vez! El lenguaje que se usó se vuelve ambiguo, redundante y místico. Hablan de la "inmigración de personas", y se refieren a la importación de esclavos, pero no lo dicen así. Al establecer una base de interpretación dicen "todas las demás personas", cuando se refieren a los esclavos —¿por qué no usan una frase más corta? Al preocuparse por el regreso de los fugitivos dicen "las personas que se tiene en servicio bajo trabajo". Si hubieran dicho esclavos hubiera sido más claro y menos propicio al planteamiento equivocado. ¿Por qué no lo hicieron?²⁴

Lincoln no sugiere aquí que la intención de los constituyentes al dejar sin especificar a la esclavitud se convirtiera en oscurantismo verbal deliberado, que a lo que se referían estuviera limitado por las posibilidades lingüísticas asequibles y que por tanto eligieran no mencionarla se puede explicar al establecer el "rango de discurso" que dio forma a sus pensamientos. Ya que el

fracaso para mencionar y escribir el término "esclavitud" no fue un acto del habla o lingüístico —o un no-acto, fue, en la estimación de Lincoln, un acto político que se convirtió en un fracaso moral. Los constituyentes confinaron a la esclavitud al silencio porque su significado era tan claro que preocupaba a la conciencia nacional. Para invertir la formulación de Wittgenstein, podríamos decir que la mente sabe en donde no hablar.

El lenguaje era un "medio neblinoso" tanto para Lincoln como para Madison. Pero Lincoln se resistía a la idea de que lo que significaba una palabra depende del criterio de su uso, y él también contó con una conciencia premoderna sobre las dificultades del significado debidas a las distorsiones del lenguaje que a las palabras cambiantes las vuelve incapaces de comunicar ideas esenciales. "El mundo", escribió Lincoln en 1864, "nunca ha contado con una buena definición de la palabra libertad, y el pueblo de Estados Unidos, apenas ahora, está necesitando urgentemente una". La libertad puede significar el derecho de cada hombre a hacer lo que quiera, consigo mismo o con el producto de su trabajo, o tal vez pueda significar el derecho de cada hombre de hacer lo que quiera con el trabajo de otros y hasta con sus vidas. "El pastor aparta al lobo del cuello de la oveja, por lo cual la oveja agradece al pastor como su libertador, mientras que el lobo lo denuncia por el mismo motivo, como destructor de la libertad, en especial porque la oveja era negra. Es claro que la oveja y el lobo no están de acuerdo en una definición de la palabra libertad".²⁵

Consciente de que la idea de libertad no se puede comunicar simplemente con el vocabulario convencional de libertad, Lincoln no podía suscribir el moderno dictum que dice que sólo podemos conocer el significado de una idea si conocemos bajo qué condiciones es cierto o falso o bajo qué uso lingüístico se le puede explicar. Lincoln creía, por el contrario, que ciertas ideas eran absolutas porque involucraban principios fundamentales basados en definiciones esenciales. Para apreciar esta instancia anticontextualista podemos examinar brevemente sus ideas sobre la naturaleza del gobierno libre, el

concepto de lo moralmente correcto y el principio de la igualdad humana.

La decisión del Sur de separarse, en enero de 1861, confrontó a Lincoln con el "asunto perenne" de la autoridad del gobierno y la libertad del pueblo que lo componen. Un gobierno que suministraba los medios de su propia destrucción, razonaba Lincoln, violaría el significado de "todos los gobiernos" al tener el deber de la autoconservación. Aun si la Unión federal no fuera "un gobierno adecuado", sino una asociación de Estados tan sólo en la naturaleza de un contrato, la definición de contrato presupone que un miembro no puede abrogarlo sin el consentimiento de todos los miembros. Convencido de que la Unión era más vieja que la Constitución, que de hecho se estableció para "formar una unión más perfecta", Lincoln sostenía que la intención de la Constitución era para hacer permanente la Unión como un medio para perfeccionarla. "La perpetuidad está implicada, si no expresada, en las leyes fundamentales de todos los gobiernos nacionales". Volviéndose casi místico, Lincoln declaraba que "el asunto abarca más que el destino de Estados Unidos. Le presenta a toda la familia del hombre la pregunta de si una república constitucional o una democracia —un gobierno del pueblo, por el mismo pueblo— puede o no mantener su integridad territorial en contra de sus enemigos internos". Citando a Madison, Lincoln preguntaba entonces: "¿Un gobierno, por necesidad, debe ser muy fuerte por las libertades de su propia gente, o demasiado débil para mantener su propia existencia?"²⁶

Lincoln podía citar al *Federalist* no porque se viera a sí mismo enfrentando los mismos asuntos que los constituyentes habían afrontado, sino con asuntos que concernían a "toda la familia del hombre". El contextualista podría insistir en que no existen "ideas determinadas" en la historia de las ideas políticas, pero Lincoln creía que la naturaleza del gobierno libre tenía que hacerse determinada, y él trató de hacerlo al explicar no tanto el contexto histórico a partir del cual se desarrolló como las características distintivas contenidas en la idea misma. La definición de la idea, como algo opuesto a las condi-

ciones que explican su significado en algo distinto que la idea misma, le da la cualidad obligada de autoridad. "Y todos estamos unidos por tal definición, sin duda".²⁷

El mismo argumento que el significado de una idea yace en la definición de sus términos constituyentes caracterizó el razonamiento de Lincoln sobre la moral. Lincoln quedó convencido que las cuestiones morales fundamentales no podían admitir una variación de interpretaciones, y aunque él mismo no estaba seguro de quién era el responsable de la esclavitud y de la Guerra Civil, él sostenía que toda la nación podía serlo. Antes de la guerra, Lincoln les recordó continuamente a los americanistas que "tenemos que luchar esta batalla por principio y sólo por principio". En su discurso sobre "La casa dividida" insistió que el principio de esclavitud excluye a la libertad o que el principio de libertad excluye a la esclavitud (¡paz Hegel!). "El bien no puede ser *en favor* y *en contra* de la misma cosa al mismo tiempo", tampoco puede haber un "Sí" y un "No" cuando se llega a los asuntos morales que involucran "bien" y "mal". Ya que el significado de la moralidad no se encuentra en los usos cambiantes del término sino en las prioridades esenciales de lo justo y lo injusto. "El puede decir que no le importa que se vote a favor o en contra de algo indiferente", dijo Lincoln en relación a la posición de Stephen Douglas sobre la esclavitud en los territorios de occidente, "pero lógicamente tiene que elegir entre una cosa buena y una mala. El sostiene que cualquiera que sea la comunidad que quiera tener esclavos tiene el derecho de tenerlos. Así lo han hecho si no están mal. Pero si está mal, él no puede decir que la gente tiene derecho de hacer lo que está mal."²⁸ La idea de moralidad no puede variar con su contexto en Kansas y Nebraska; debe permanecer idéntica en su significado con la idea misma.

Lo mismo con la igualdad. Ya sea que por definición el hombre es igual a todos los hombres o que no lo sea, y si no, el principio de desigualdad no se detendrá con el color sino que más bien se puede extender lógicamente a otros grupos discriminados como los "extranjeros y católicos". La idea misma de "hombre" presupone "auto-

gobierno”, y por tanto si “el Negro no es un hombre... en ese caso el que sea hombre puede como asunto de autogobierno hacer exactamente lo que se le antoje”. Pero a menos que los blancos estén “preparados para tratar con el Negro en todas partes como si se tratara de una bestia”, tienen que reconocer que sólo hay un género de seres humanos. De aquí que “si el Negro es un hombre, ¿no es en esa medida una destrucción total del autogobierno decir que él también no se deberá gobernar a sí mismo?”²⁹ Razonando a partir de definiciones categóricas, Lincoln declaró que negar a los negros su libertad era negar el ethos específico de la especie humana.

Que el razonamiento de Lincoln fuera no-contextual —que él creyera que las ideas podían atraparse analíticamente estableciendo el significado de sus términos y que las cuestiones políticas y morales se pudieran decidir a partir de la definición de conceptos esenciales— de ninguna manera excluye la posibilidad de que a su propio razonamiento pueda dársele una interpretación contextual. Podría decirse que Lincoln se vio forzado a razonar en términos de principios porque sus contrincantes políticos habían vaciado otros tipos de discurso más expeditos, y se puede mostrar con claridad que su razonamiento pasó por estrategias cambiantes al hablar en distintas partes del país. Tampoco podemos ignorar la posibilidad de que a Lincoln lo motivaran inconscientes tensiones psicológicas que surgían de su deseo de suplantar la fama de Washington y de suplantar la retórica de la “religión civil” para proyectarse a sí mismo como el “salvador” de la nación.³⁰ Ciertamente, dada la obsesión emocional de Lincoln con los Fundadores como “nuestros padres”, casi parece que su lectura de los pensamientos de estos hombres representa un caso de estudio en la historia intelectual de lo que Harold Bloom llamó en la historia literaria “la ansiedad de la influencia”, la necesidad de salirse de debajo de las figuras señeras del pasado al rebasarlas.³¹ Consideremos de qué modos interpretó y malinterpretó Lincoln las ideas políticas de los Fundadores.

Aquí Lincoln enfrentó un dilema ineludible. Aunque en sus propios discursos políticos parecía asumir que las ideas tienen una cualidad

cohesionadora, trascendente, aparte de sus variados usos lingüísticos, también asumió que su sentido de las ideas no era una convicción subjetiva sino una interpretación basada en la lectura objetiva de los pensadores del pasado. Al responder a la decisión sobre Dred Scott de Justice Taney, Lincoln sonó como un contextualista *par excellencé* en la sensibilidad que mostró ante el asunto de la intención autoral:

Yo creo que los autores de ese notable instrumento pretendían incluir a *todos* los hombres, pero su intención no era declarar iguales a todos los hombres en *todo* aspecto. No quisieron decir que todos eran iguales en color, tamaño, intelecto, desarrollo moral, o capacidad social. Definieron con tolerable sinceridad en qué sentidos consideraban iguales a todos los hombres: iguales en “ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”. Esto fue lo que dijeron, y esto querían decir. No querían afirmar lo que obviamente no era cierto, que todos los hombres disfrutaban esa igualdad, ni tampoco que estuvieran a punto de conferírsele de inmediato. De hecho, no tuvieron la fuerza para conferir tal ventaja. Sólo querían declarar el *derecho*, de manera que su *aplicación* pudiera seguir tan pronto como lo permitieran las circunstancias. Querían establecer un parámetro lo más alto para una sociedad libre, que fuera familiar a todos, y respetado por todos; al que se le siguiera, por el que se trabajara, y aunque nunca se alcanzara de manera perfecta, se le acercara constantemente, y por tanto constantemente expandiera y profundizara su influencia y aumentara la felicidad y el valor de la vida para toda la gente de todos los colores en todas partes.³²

Lincoln creía que podía inferir la intención y el sentido de Jefferson a partir de *Declaration of Independence*. Sin embargo, como la idea de igualdad de Jefferson difiere de la de Lincoln, no podemos dejar de preguntarnos si Lincoln tuvo

interés en descubrir lo que habían “dicho” y “querido decir” los Fundadores, o si él sin darse cuenta deseó que dijeran lo que él quería que dijeran. También tenemos que preguntarnos si existe algún método historiográfico, contextualista o lo que sea, para asegurar el verdadero significado de la *Declaration*. Tal vez la actitud de Lincoln ante la *Declaration* se parecía a la de John Marshal hacia la Constitución: los problemas específicos que los constituyentes tenían en mente no incluían a todo el tipo de problemas que implicaban en las palabras generales que usaron, y por lo tanto la Constitución tiene un significado para cada situación a la que se enfrenta y no sólo un significado basado en las expectativas particulares de los que la hicieron. En este sentido, Jefferson y los Fundadores no tenían la intención de conferirle un significado contextual a la idea de igualdad, un significado que necesariamente estaría confinado al tipo de discurso del siglo XVIII. “Sólo quería declarar el *derecho*” a la igualdad como un medio legal de aplicarla como un “parámetro alto” que no se cumpliría cabalmente a no ser que se le “acercara constantemente”. En la medida en que Lincoln tomó de referencia a la *Declaration*, y no, por ejemplo, las *Notes on Virginia* en donde las reflexiones de Jefferson sobre la igualdad y la raza no llegaban a las conclusiones emancipatorias, Lincoln podía considerar a la igualdad como un derecho natural. Pero aun así nos preguntamos si el razonamiento de Lincoln indica una aceptación contextualista de los principios de los Fundadores o si recurrir a “nuestros padres” tuvo el efecto no sólo de revitalizar esos principios sino tal vez de transformarlos.

La verdad es que el ejemplo de Lincoln revela el doloroso dilema entre el moralista y el contextualista. Si Lincoln hubiera sido un contextualista estricto, si hubiera interpretado los pensamientos de los Fundadores sólo en sus propios términos aparte del texto único de la *Declaration*, habría tenido que enfrentar el hecho de que Jefferson no creía en la igualdad de la especie humana, que los constituyentes no creían en la eficacia de usar ideas desinteresadas para interpelar la conciencia del hombre, y que la

Constitución no negaba al hombre el derecho a hacer el mal porque sus autores esperaban que la masa de ciudadanos no fuera “virtuosa”.³³ Pero Lincoln trajo a colación tres modos de razonar competitivos para que realizaran la tarea de interpretar ideas. “Existen dos maneras de establecer una proporción”, anunció Lincoln en un debate con Douglas en 1859. “Una es tratando de demostrarla con la razón; y la otra es mostrar que los grandes hombres en tiempos remotos han pensado esto así o de este otro modo, y por tanto pasarla con el peso de la sola autoridad”.³⁴ El tercero era sacando las ideas “expuestas en las Sagradas Escrituras”, a las cuales consideraba cargadas de una “verdad sublime”.³⁵ Al tratar de que las ideas políticas brillaran con el espíritu de la “sola autoridad”, Lincoln se respaldó en patrones de bien y mal heredados de dos fuentes doctrinarias, principalmente, la idea liberal del acuerdo que obligaba a los hombres a respetar los derechos de otros, y la idea calvinista del “pecado” que hizo conscientes a los hombres de que la esclavitud es el símbolo del tratamiento “desesperadamente egoísta” que el hombre le da a sus congéneres.³⁶ Así, no obstante que Lincoln se viera fielmente a sí mismo interpretando a los Fundadores, rebasó sus pensamientos al dotar tanto a la idea de igualdad como a la idea de lo bueno y lo malo con un significado moral universal. Al final Lincoln no se pudo hacer a la idea de que la igualdad tuviera un contexto histórico fijo, ya que esa idea no sólo representaba su formulación original en la *Declaration* sino también la meta y el ideal al que debía aspirar la república americana. Ciertamente la Constitución sólo dio la forma y el procedimiento mecánicos del gobierno federal; el espíritu animador detrás de eso yacía en la *Declaration*, el “emblema sagrado” que, nacido de la “sangre” y el “sacrificio” de la Revolución, da los “acordes místicos de la memoria” que pueden comprometer al pueblo de Estados Unidos con la fidelidad a la idea de la igualdad como obligación moral. Al comparar a la *Declaration* con una “manzana dorada” y a la Constitución con la “imagen de la plata” que la rodea, Lincoln dejó claro por qué el sentido de la primera nunca debe quedar oscurecido por las

funciones de la última. “La imagen se hizo, no para *ocultar*, o destruir a la manzana; sino para *adornarla*, para *preservarla*. La imagen se hizo para la manzana, no la manzana para la imagen”.³⁷ El contexto está hecho para la idea, no la idea para el contexto, y Lincoln nos hace conscientes de por qué las ideas políticas pueden tener significados que en todas partes les digan algo a la humanidad, a “toda la familia del hombre”.

La situación histórica de la revolución americana “trajo... una nueva noción”, pero el significado y la comprensión del evento yace en la idea que hizo posible su concepción, y “nos corresponde a los vivos” el ver que una “nación concebida y dedicada de esta manera” soporte el poder aplastante de los acontecimientos.³⁸ Mientras que un contexto pertenece al pasado, una idea puede preservarse gracias al poder de contemplación y de veneración de la mente, y es la idea la que le permite a la mente pensar y define los objetos de su pensamiento. Lincoln les pidió a los americanos que no pensarán en el contexto de la Guerra Civil, un acontecimiento para el cual no podía ofrecer explicaciones claras, sino en la idea que le debe sobrevivir, la idea que “no debe perecer en la tierra”. Antes que surgiera el trágico suceso, Lincoln había desafiado el contextualismo del senador Douglas, quien insistía en que el significado de la libertad y de la esclavitud dependía simplemente de cómo entendieran los términos quienes los usaban. Si ese fuera el caso, le recordaba Lincoln a Estados Unidos, las ideas serían incapaces de distinguir el bien moral del mal moral y la historia no podría enseñar las verdades éticas eternas que nacen de la lucha del hombre por la libertad.

Este es el verdadero asunto. Este es el asunto que habrá de continuar en este país cuando las pobres lenguas del juez Douglas y la mía ya estén en silencio. Es la lucha eterna entre estos dos principios —el bien y el mal— en

todo el mundo. Ellos son los dos principios que han estado frente a frente desde el comienzo de los tiempos; y que seguirán luchando.³⁹

Eso yo lo llamaría un “asunto perenne” en la historia de las ideas políticas, y un asunto que puede comprenderse sin una explicación contextual. Esto no significa sugerir que el historiador intelectual deba aceptar los argumentos y los supuestos de un pensador como Lincoln. Casi todos los filósofos políticos, ya sean Lincoln o Marx, reclaman verdades eternas al exponer una teoría de la historia, del poder o de la moral. El historiador, si lo elige, puede meterse en una *Ideologiekritik* para mostrar que tales reclamos surgen de un contexto político específico, de una necesidad psicológica o espiritual profunda, o tal vez hasta de un paradigma lingüístico, desautorizando así las ideas del pasado al desarmar las fuerzas que las condicionaron. El argumento presentado aquí no implica por ningún motivo que estemos obligados a estar de acuerdo en que los reclamos de un pensador son ciertos. Tampoco debemos limitarnos a acercarnos a los pensamientos del pasado sólo a través de las categorías conocidas para los pensadores contemporáneos. Los asuntos metodológicos planteados aquí sólo sugieren que ciertos pensadores del pasado creyeron efectivamente en las ideas trascendentales, que el status de las ideas en la historia es más complejo que lo que implicaría una reducción contextualista del significado al uso, y que el acto de conocer de parte del pensador no está necesariamente determinado por los medios de conocimiento asequibles, los paradigmas del lenguaje y del discurso. El ejemplo de Lincoln sugiere que existen pensadores en quienes la profundidad de su conocimiento rebasa el rango ordinario de las palabras, pensadores en quienes sentimos que algunas verdades, en especial las verdades de intuición moral, se pueden descubrir introspectivamente.

Notas

¹ Robert Darnton, "Intellectual and Cultural History", *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, editado por Michael Kammen (Ithaca, 1980), 327-353. [Traducido en este mismo número de *Historias*].

² Una excepción es Dorothy Ross, "The Liberal Tradition Revisited and the Republican Tradition Addressed", *New Directions in American Intellectual History*, editado por John Higham y Paul K. Conkin, Baltimore, 1979, 116-131.

³ Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8, 1969, 3-53.

⁴ John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, 1969; Quentin Skinner, "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *The Historical Journal*, 9, 1966, 286-317; Keith Thomas, "The Social Origins of Hobbes's Political Thought", *Hobbes Studies*, editado por K.C. Brown, Londres, 1965, 185-239.

⁵ Ralph Waldo Emerson, *Representative Men: Seven Lectures*, Nueva York, S.F., 16-17.

⁶ Van Wyck Brooks, *The Flowering of New England, 1815-1865*, Boston, 1981, 92.

⁷ Henry David Thoreau, "Civil Disobedience", *Walden and Other Writings*, editado por Joseph Wood Krutch, Nueva York, 1962, 85-104.

⁸ Henry Adams, *The Education of Henry Adams*, Nueva York, 1931, 458.

⁹ Esto lo señaló Denis Donoghue en su "Foreword" a la obra póstuma de R.P. Blackmur, *Henry Adams*, Nueva York, 1980, xiii.

¹⁰ J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time*, Nueva York, 1971, 3-41.

¹¹ Skinner, "Meaning and Understanding", 3-53. Los pensados argumentos provocativos de Skinner han suscitado una gran respuesta; un artículo que contiene una bibliografía útil sobre los ensayos metodológicos de Skinner y las respuestas críticas, ver Lotte Mulligan, Judith Richards y John Graham, "Intentions and Conventions: A Critique of Quentin Skinner's Method for the Study of Ideas", *Political Studies*, 27, 1979, 84-98.

¹² Skinner, "Meaning and Understanding", 50.

¹³ *Ibid.*, 38.

¹⁴ La frase "idealista radical" la usa Louis O. Mink,

Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood, Bloomington, 1969. Mink observa también que a Collingwood se le puede considerar un "empirista radical" en la medida en que la oposición tradicional de "empirismo" e "idealismo" no se aplica automáticamente a su especial modo dialéctico de pensar, 111.

¹⁵ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Nueva York, 1956, 308-315.

¹⁶ El *Federalist*, núm. 37.

¹⁷ *Ibid.*, núms. 10, 51, 63.

¹⁸ *Ibid.*, núm. 31.

¹⁹ John Adams a John Taylor, 15 abril, 1814, *The Political Writings of John Adams*, editado por George Peek, Indianápolis, 1954, 196.

²⁰ John Adams, *Defense of the Constitutions of the Government of the United States of America (1789-1791)*, Nueva York, 1971, III, 488-489.

²¹ *Ibid.*, II, 30, 52-58, 103, 109.

²² *Ibid.*, I, v.

²³ *Ibid.*, II, 241-242.

²⁴ *The Collected Works of Abraham Lincoln*, editado por Roy P. Basler, New Brunswick, N.J., 1959, IV, 22.

²⁵ *Ibid.*, VII, 301-302.

²⁶ *Ibid.*, IV, 249-271, 421-441.

²⁷ *Ibid.*, IV, 435.

²⁸ *Ibid.*, II, 461-469; III, 283-325; V, 403-404.

²⁹ *Ibid.*, II, 265-266, 247-282.

³⁰ Dwight G. Anderson, *Abraham Lincoln: The Quest for Immortality*, Nueva York, 1982; Charles B. Strozier, *Lincoln's Quest for Union: Public and Private Meanings*, Nueva York, 1982.

³¹ Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Nueva York, 1973.

³² Lincoln, *Works*, II, 405-406.

³³ La suerte de la idea de virtud política en el *Federalist* y después, la trato en mi libro *The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest, and the Foundation of Modern Liberalism*, Basic Books, 1984.

³⁴ Lincoln, *Works*, III, 416.

³⁵ *Ibid.*, VI, 155; III, 310.

³⁶ *Ibid.*, III, 310.

³⁷ *Ibid.*, IV, 168.

³⁸ *Ibid.*, VII, 17-23.

³⁹ *Ibid.*, III, 315.