

## EL PAPEL DEL CONTEXTO EN LA COMPRENSIÓN Y LA EXPLICACIÓN<sup>1</sup>

Mark Bevir  
Universidad de Berkeley (EE.UU)

*Resumen. Cuando consideramos “la escuela de Cambridge” de historia intelectual, debemos distinguir el convencionalismo de Skinner del contextualismo de Pocock, reconociendo que ambos sostienen que el estudio del contexto lingüístico es necesario y quizás sea suficiente para asegurar la comprensión de un texto. Este artículo sugiere que aunque el “estudio del contexto lingüístico de una expresión” tiene valor como máxima heurística, no es requisito para comprender una expresión. Por consiguiente, podríamos dejar de prestar atención al papel del contexto lingüístico para la comprensión de un texto, y centrarnos en el contexto de las ideas en nuestras explicaciones de significados o creencias. El papel explicativo de estos contextos se puede analizar en términos de tradiciones y dilemas. Este artículo también considera cómo este modo de explicación difiere del de la escuela de Cambridge.*

Quentin Skinner, Profesor Regis de Historia Moderna en la Universidad de Cambridge, ayudó a editar una serie de monografías publicadas por esta universidad bajo el título general de “Ideas en Contexto.” Ideas en contexto, tal es la esencia del método recomendado por la escuela de Cambridge de historia intelectual, inspirado por J.G.A. Pocock y por Skinner, quienes sostienen que para comprender una expresión tenemos que localizarla dentro del contexto lingüístico apropiado. Quizás este principio parezca muy obvio, pero ha revolucionado el estudio de la historia intelectual en el mundo anglosajón. Quizás también parezca un principio sencillo pero se puede interpretar de varias maneras.

<sup>1</sup> Una versión anterior de este artículo fue publicada en *Human Studies*.

Yo simpatizo con muchos de los cambios realizados por la escuela de Cambridge. Han inspirado una preocupación por la historicidad de los textos frente a las aproximaciones demasiado analíticas y abstractas a la historia del pensamiento político<sup>2</sup>. Sin embargo, espero revisar el contextualismo para ayudarnos a comprender por qué la escuela de Cambridge ha realizado una obra valiosa, al ser menos dogmática en cuanto a cómo se debe adquirir conocimiento del pasado. “Estudiar el contexto lingüístico de una expresión” es útil como máxima heurística, pero la implementación de esta máxima no es necesaria, ni es suficiente para la comprensión de una expresión. El contextualismo debe repensarse como una doctrina sobre las formas apropiadas de la explicación, no de los requisitos de la comprensión.

### CONTEXTUALISMO Y CONVENCIONALISMO

Antes de considerar los méritos de la escuela de Cambridge, debemos aclarar los argumentos de Pocock y de Skinner. Los contextualistas, inspirados por Pocock, mantienen que el significado de un texto se deriva de un paradigma o *langue* al cual pertenece. Por su parte, los convencionalistas, inspirados por Skinner, mantienen que para comprender un texto tenemos que ubicarlo dentro de las convenciones y debates contemporáneos. Mientras los contextualistas niegan que las intenciones del autor sean importantes porque los paradigmas determinan el significado, los convencionalistas creen que el significado expresa las intenciones del autor aunque esas intenciones tengan que ser expresadas convencionalmente. Mientras los contextualistas quieren ubicar los textos dentro de paradigmas centrados sobre doctrinas y suposiciones compartidas, los convencionalistas se centran en debates compuestos de actos de habla relativos a preguntas semejantes.

Aunque muchos comentaristas a menudo ignoran la distinción entre contextualistas y convencionalistas, los teóricos mismos son bastante conscientes de sus diferencias. Por eso, Pocock<sup>3</sup> critica a los convencionalistas por enfatizar las intenciones del autor en vez del discurso:

La objeción [contra las intenciones del autor] de que estamos hablando (...) se pregunta (...) si se puede decir que las intenciones (...) existen independientemente del lenguaje en el cual el texto se va a construir. El autor habita un mundo históricamente dado que es aprehensible solo de las maneras que ponen a nuestra disposición varios lenguajes históricamente dados; los modos de expresión de que dispone determinan qué intenciones puede tener y los medios para realizarlas.

---

<sup>2</sup> SKINNER, Quentin, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en James TULLY (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, Polity Press, 1988.

<sup>3</sup> POCKOCK, J.G.A., “State of the Art”, en *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 4-5.

Igualmente, Skinner<sup>4</sup> ataca a los contextualistas por enfatizar los discursos en vez de las intenciones del autor:

Si tratamos el énfasis de Greenleaf en las tradiciones, o el de Pocock en los lenguajes como metodologías en sí mismos, ambos son propensos a generar dos tipos de dificultades. Existe el peligro obvio de que si simplemente nos centramos en las relaciones entre el vocabulario usado por un escritor dado y las tradiciones a las cuales parece estar conectado por su uso de este vocabulario, corremos el riesgo de llegar a ser insensibles a ejemplos de ironía, oblicuidad, y otros casos en los cuales el autor parece expresar algo diferente a lo que realmente quiere decir. Sin embargo, el peligro principal es que si simplemente nos centramos en el lenguaje de un escritor dado, corremos el riesgo de asimilarlo a una tradición intelectual totalmente ajena y de este modo malinterpretar el objetivo de sus obras políticas.

Pocock<sup>5</sup> denuncia las explicaciones intencionalistas del significado histórico basándose en el hecho de que los significados de las expresiones se derivan de paradigmas o *langues*. Los significados disponibles para los autores dependen de modos de pensar, escribir o hablar que existen en sus comunidades. Los autores no pueden escaparse de las estructuras lingüísticas socialmente dadas, de modo que lo que pueden decir depende de las estructuras a las cuales su comunidad les da acceso. Pocock insiste en que aunque los autores permanezcan como los actores de la historia, las unidades de la historia deben ser estructuras teóricas y lingüísticas porque éstas determinan lo que un autor puede decir. Los lenguajes funcionan “paradigmáticamente, prescribiendo lo que él [el autor] puede decir y cómo puede decirlo”<sup>6</sup>: los lenguajes “le dan las intenciones que él pueda tener, proporcionándoles los medios que puede tener para realizarlas”<sup>7</sup>. Desde este punto de vista, los lenguajes parecen determinar el contenido y también la forma: determinan las ideas o significados que expresamos así como las palabras que usamos para hacerlo. Es cierto que a veces Pocock admite que los textos tienen múltiples significados, pero él no atribuye esta naturaleza abierta del significado a la capacidad que tiene un autor de expresar sus ideas usando el lenguaje de una manera creativa, sino al hecho de que cualquier contexto lingüístico está compuesto típicamente de varios lenguajes, cada uno de los cuales le da al texto un significado diferente. Como él lo explica: “cuanto mas complejo, incluso cuanto más contradictorio sea el contexto lingüístico en el cual él [el

<sup>4</sup> SKINNER, Quentin, *Problems in the Analysis of Political Thought*, en James TULLY (ed.), o.c., p. 106.

<sup>5</sup> POCOCK, J.G.A., “The History of Political Thought: A Methodological Enquiry”, en P. LASLETT & W. RUNCIMAN (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1962; POCOCK, J.G.A., “Languages and their Implications”, en *Politics, Language, and Time*, London, Methuen, 1972; POCOCK, J.G.A., “State of the Art”, cit.

<sup>6</sup> POCOCK, J.G.A., “Languages and their Implications”, p. 25.

<sup>7</sup> POCOCK, J.G.A., “State of the Art”, p. 5.

autor] se encuentra, más ricos y más ambivalentes se vuelven los actos de habla que es capaz de realizar”<sup>8</sup>.

Skinner mantiene que los significados de las expresiones son el resultado de que los autores expresen sus intenciones de acuerdo con las convenciones que gobiernan el tratamiento de las preguntas que dirigen. Para comprender una expresión tenemos que captar tanto su significado como su fuerza ilocutiva: el significado se deriva del sentido y la referencia de sus palabras, y la fuerza ilocutiva de las convenciones que determinan lo que el autor estaba tratando de lograr con ese acto de expresión. Aquí Skinner identifica la fuerza ilocutiva prevista por el autor con la fuerza ilocutiva lograda: él identifica lo que un autor pretendía al emitir una expresión con lo que realmente logró al emitirla, en virtud de un conjunto dominante de convenciones. A veces Skinner no parece tener una razón específica para hacerlo. En su afirmación más famosa simplemente dice: dado que “el propósito esencial (...) debe ser recobrar la intención compleja del autor”, por consiguiente, “la metodología apropiada (...) tiene que, en primer lugar, localizar todo el ámbito de comunicaciones que han podido ser realizadas convencionalmente en la ocasión dada mediante la articulación de la expresión dada, y, luego, localizar las relaciones entre la expresión dada y su contexto lingüístico más amplio para así poder descifrar las intenciones reales de dado escritor”<sup>9</sup>. En otras ocasiones Skinner identifica la fuerza ilocutiva prevista por el autor con la fuerza ilocutiva real basándose en la premisa de que los autores siguen las convenciones predominantes a fin de ser entendidos. Él mantiene que como “cualquier escritor debe, por lo general, estar involucrado en un acto pretendido de comunicación,” por consiguiente, “cualquier intención que un escritor tenga, tiene que ser una intención convencional en el sentido fuerte de que tiene que ser reconocible *como* la intención de mantener una posición particular dentro de un razonamiento, para contribuir de una manera particular al tratamiento de algún tema específico, etcétera”<sup>10</sup>.

A pesar de sus diferencias, Pocock y Skinner comparten una cierta orientación. Ambos consideran que es necesario el estudio del contexto lingüístico de una expresión para lograr la comprensión. El estudio de contextos lingüísticos es así concebido como un prerrequisito para la práctica adecuada de la historia intelectual. Ambos mantienen que los significados dependen de contextos lingüísticos, de modo que los historiadores que descuidan estos contextos también descuidan los significados que están estudiando. Skinner escribe: “para entender lo que cualquier escritor pueda haber estado haciendo al utilizar un concepto o argumento particular, primero debemos captar la naturaleza y el ámbito de las cosas que reconocemos que han podido ser realizadas con el uso de aquel concepto y en relación a ese tema particular,

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> SKINNER, Quentin, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, pp. 63-64.

<sup>10</sup> SKINNER, Quentin, “Motives, Intentions, and the Interpretation of Texts”, en JAMES TULLY (ed.), o.c., p. 77.

en ese tiempo particular”<sup>11</sup>. De modo parecido, Pocock escribe: “parece ser una necesidad previa [de la comprensión histórica] establecer el lenguaje o lenguajes en los que se presentó un pasaje de un discurso político”<sup>12</sup>. A veces incluso sugieren que sus métodos preferidos quizás sean suficientes para asegurar la comprensión histórica, como cuando Skinner dice que “si logramos identificar este contexto [lingüístico] con suficiente exactitud, podemos finalmente esperar comprender lo que el orador o escritor en el cual estamos interesados estaba haciendo al decir lo que dijo”<sup>13</sup>.

A pesar de las numerosas declaraciones de Pocock y de Skinner que dan a entender que nos proporcionan un método que debemos adoptar si es que queremos entender una expresión, algunos comentaristas todavía mantienen que su obra se ocupa de la epistemología y no de temas de metodología<sup>14</sup>. Sin embargo, estos comentaristas no logran ver que cuando Pocock y Skinner definen sus métodos como prerrequisitos para la comprensión también unen la epistemología con la metodología, de modo que sus métodos llegan a constituir una forma de justificación epistémica. Aquí “estudiar lingüísticamente el contexto lingüístico” se vuelve una lógica del descubrimiento: es decir, un prerrequisito necesario para la comprensión, o, más específicamente, un método que nos toca seguir si queremos adquirir un conocimiento justificado de un objeto. Por ejemplo, según Skinner, para entender una expresión, debemos captar el significado de sus palabras y también la intención de su fuerza ilocutiva. Las palabras en el panfleto “The Shortest Way with the Dissenters” de Daniel Defoe son claras: significan que deberíamos considerar la disensión religiosa como un crimen capital. Pero para comprender este panfleto tenemos que captar no sólo el significado de las palabras, sino también la intención de su fuerza ilocutiva. Este panfleto tiene la fuerza de una parodia. Defoe estaba siendo irónico: se estaba burlando de los argumentos contemporáneos contra la tolerancia religiosa, y no aconsejando que los disidentes deberían ir a la horca. Es crucial la forma en que Skinner mantiene que la expresión y la recepción de la fuerza ilocutiva pretendida requiere un fondo de convenciones compartidas. Para comprender una expresión, los historiadores tienen que conocer las convenciones que gobernaban la discusión de las preguntas a las que se dirige. Por lo tanto, la recuperación de la fuerza ilocutiva pretendida de una expresión requiere “una forma de estudio separada,

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> POCOCK, J.G.A., “State of the Art”, p. 7.

<sup>13</sup> SKINNER, Quentin, “A Reply to My Critics”, en James TULLY (ed.), o.c., p. 275.

<sup>14</sup> GUNNELL, John, *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Cambridge, MA, Winthrop Publishers, 1979, pp. 98-103; GUNNELL, John, “Interpretation and the History of Political Theory: Apology and Epistemology”, en *American Political Science Review* 76 (1982) 317-327. Skinner, reaccionando críticamente a la caracterización de Gunnell de su obra, reafirmó otra vez que él nos ofrecía su método como una lógica del descubrimiento: “He tratado de defender que, si nuestro objetivo es adquirir esta clase de comprensión [del significado histórico de un texto] no tenemos otra opción que adoptar una aproximación histórica e intertextual”. SKINNER, Quentin, “A Reply to My Critics”, p. 232.

que de hecho será esencial emprender si la meta del crítico es comprender ‘el significado’ de las obras correspondientes del autor”<sup>15</sup>.

La idea de que el estudio de los contextos lingüísticos constituye una lógica del descubrimiento –un prerrequisito para la comprensión o el conocimiento– es la base o fundamento de muchas de las posiciones que se asocian con la escuela de Cambridge. Pocock y Skinner insisten en la autonomía de la historia intelectual como una empresa en la cual cualquier intento en reducir el texto a sus contextos económicos, políticos o biográficos, niega implícitamente la necesidad de estudiar su contexto lingüístico. Por eso niegan que existan problemas perennes en la historia intelectual, puesto que tales problemas parecen ser trans-históricos y de este modo independientes de contextos lingüísticos particulares. Rechazan “el mito de la coherencia” porque creen que comprendemos un texto no cuando le atribuimos creencias no expresadas para su autor, sino cuando identificamos su contexto lingüístico. Y se oponen a una historia de conceptos basándose en el hecho de que los conceptos no pueden retener su identidad a través de los contextos.

#### LOS CONTEXTOS Y LA COMPRESIÓN

La escuela de Cambridge insiste en la necesidad de estudiar los contextos lingüísticos para lograr la comprensión. Yo creo que Pocock y Skinner están equivocados cuando presentan sus métodos como si fueran lógicas del descubrimiento. Ningún método puede ser prerrequisito para estudiar la historia, sea ese método el contextualismo, el convencionalismo, o cualquier otro. Cualquier supuesta lógica del descubrimiento tiene que basarse, explícita o implícitamente, en el supuesto de que para comprender una expresión necesitamos mantener una teoría previa correcta. Los teóricos pueden insistir en un método específico sólo si presumen que los historiadores no son capaces de reconstruir los significados sin el conocimiento o la preparación apropiados. Según sus propias inclinaciones, podrían insistir en que los historiadores tengan conocimiento previo de las convenciones o los contextos lingüísticos, de la psicología del orador, o del contexto socio-económico relevante.

Aquí nos toca distinguir entre las teorías previas que la gente usa para acercarse a las expresiones y las teorías pasajeras con las que las comprenden. En *The Rivals*, de Richard Sheridan, el Capitán Absolute lee en voz alta una carta en la cual se queja del parloteo aburrido, y lleno de palabras que no entiende, de la Señora Malaprop. Mientras, la Señora Malaprop responde proclamando con orgullo su habilidad de expresar un “bello desarreglo de epitafios”. Obviamente Sheridan quiere que su público se ría con este ejemplo de un despropósito lingüístico. Aunque el público probablemente ya tiene su propia teoría previa de que la frase “un bello desarreglo de epitafios” quiere decir “un bello desarreglo de epitafios,” se espera que desarrolle una

---

<sup>15</sup> SKINNER, Quentin, “Motives, Intentions, and the Interpretation of Texts”, p. 75.

teoría pasajera de que lo que la Señora Malaprop quiere decir es “bello des-arreglo de epítetos”.

La distinción entre teorías previas y teorías pasajeras demuestra que el conocimiento previo correcto no es necesario, ni suficiente, para la comprensión. Una teoría previa correcta no es necesaria para la comprensión porque siempre podríamos partir de una teoría previa que es defectuosa y, sin embargo, llegar a una teoría pasajera que resulta ser adecuada. Una teoría previa correcta no es suficiente para la comprensión porque siempre podríamos partir de una teoría previa que es adecuada y, sin embargo, llegar a una teoría pasajera que resulta ser defectuosa. Dado que una teoría pasajera correcta no es necesaria ni suficiente para asegurar la comprensión, ningún método puede servir como una garantía o un prerrequisito de la comprensión. Ningún método puede garantizar la comprensión, porque alguien que parta de una teoría previa correcta podría llegar a una teoría pasajera defectuosa. Además ningún método puede ser prerrequisito para la comprensión, porque alguien que parta de una teoría previa errónea podría llegar a una teoría pasajera adecuada.

Como no hay un procedimiento mecánico apropiado para la recuperación de los significados pasados, los historiadores no pueden justificar sus teorías por referencia al método que usan. Por consiguiente, Pocock y Skinner están equivocados cuando argumentan que sus respectivos métodos son lógicas del descubrimiento. El proceso particular por medio del cual los historiadores llegan a la comprensión de una expresión no tiene importancia epistemológica. Pueden tratar de sistematizar la experiencia pasada en forma de consejos metodológicos o pueden intentar algo nuevo; pueden depender de su instinto o pueden esperar la inspiración. Lo que importa es el resultado de sus esfuerzos. Tal como juzgamos una prueba matemática o una teoría científica sin preguntar cómo sus partidarios llegaron a ella, deberíamos evaluar también la interpretación de una expresión sin considerar los métodos utilizados por los historiadores.

Sin embargo, rechazar la posibilidad de que un método sea un prerrequisito para la comprensión no significa que neguemos el papel del estudio de los contextos lingüísticos. Tanto Pocock como Skinner han tenido un efecto positivo, particularmente en la historia del pensamiento político, donde sus métodos han inspirado numerosas obras llenas de intuiciones históricas valiosas. No obstante, lo han hecho no porque tengan razón en lo que se refiere a que el contextualismo sea una lógica del descubrimiento, sino más bien porque el contextualismo, primero, proporciona una máxima heurística útil, y, segundo, coincide en parte con hechos importantes sobre la naturaleza de la explicación en la historia intelectual.

## LOS CONTEXTOS Y LA EXPLICACIÓN

Con respecto a la comprensión, el estudio de los contextos lingüísticos constituye solamente una heurística y no, como mantienen Pocock y Skinner, una lógica del descubrimiento. Sin embargo, en medio del entusiasmo causado por la escuela de Cambridge, se le ha prestado poca atención al papel explicativo desempeñado por el contexto lingüístico, o mejor dicho al contexto de ideas en la historia intelectual. Este papel se vuelve especialmente importante si aceptamos el holismo semántico. Los que aceptan el holismo semántico creen que el valor de verdad de cualquier proposición depende de otras proposiciones que consideramos verdaderas. Aunque este no es el lugar para defender exhaustivamente el holismo, podríamos observar que esta teoría informa varios de los desarrollos más importantes de la filosofía moderna, como el rechazo de la observación pura llevado a cabo por filósofos de la ciencia como Thomas Kuhn<sup>16</sup>, los análisis del significado y la interpretación de filósofos como Donald Davidson<sup>17</sup> y W.V.O. Quine<sup>18</sup>, y la reafirmación de la tradición hermenéutica continental por Hubert Dreyfus<sup>19</sup>.

En la historia intelectual, la explicación empieza seguramente con el esfuerzo por explicar una idea o una creencia particulares en términos de las razones por las cuales un individuo mantiene esa idea o creencia. Pero decir esto no es más que, en primer lugar, negar la importancia presente de un fisicalismo que explicaría las creencias en términos de estados fisiológicos, y, en segundo lugar, insistir en que más bien la explicación se basa en la elucidación de razones. Explicamos las creencias, y también las acciones, mostrando que eran razonables dadas sus relaciones con otras creencias y acciones relevantes. Hay numerosos debates sobre lo que se considera razonable, y sobre qué otras creencias y acciones son relevantes, además del estatus ontológico y metafísico de las creencias y las ideas. Pero como menciono estos debates más adelante, por el momento podemos dejarlos a un lado. Ahora debemos enfatizar solamente que podemos empezar a explicar las creencias y las ideas mostrando cómo encajan con otras en la visión del mundo de un individuo o la episteme de un grupo.

De este modo, los historiadores que quieran explicar una creencia deben reconstruir el contexto de creencias relevante como una red más o menos consistente. Consideremos dos puntos de vista extremos sobre lo que implica tal reconstrucción. Por un lado, los empiristas lógicos mantienen generalmente que tenemos observaciones puras capaces de darnos creencias fácticas, y nuestras creencias teóricas son intentos de encontrar patrones significativos

---

<sup>16</sup> KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

<sup>17</sup> DAVIDSON, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

<sup>18</sup> QUINE, W.V.O., "Two Dogmas of Empiricism", en *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1961.

<sup>19</sup> DREYFUS, Hubert, "Holism and Hermeneutics", en *Review of Metaphysics* 34 (1980) 3-23.

entre tales hechos<sup>20</sup>. Por consiguiente, podrían sugerir que los historiadores pueden revelar la lógica interna de una red de creencias relacionando las creencias de primer-orden con experiencias específicas, y describiendo sus creencias de segundo-orden como tentativas de explicar los patrones entre las creencias de primer-orden. Por otra parte, los irracionistas y los idealistas a veces mantienen que las categorías básicas constituyen la naturaleza y el contenido de las experiencias a partir de las cuales surgen nuestras creencias<sup>21</sup>. Por consiguiente, podrían sugerir que los historiadores pueden revelar la lógica interna de una red de creencias relacionando sus creencias constitutivas con categorías fundamentales, que en cierto sentido se nos dan como verdades *a priori*.

El holismo semántico le asigna al historiador de ideas una tarea diferente a la de estos dos extremos. El holismo semántico implica que el carácter razonable de una creencia depende de su relación con otras creencias. Aunque algunas creencias se refieren a la realidad, nunca son puras, sino que más bien siempre encarnan supuestos teóricos. De este modo, los empiristas lógicos tienen que estar equivocados: los historiadores no pueden revelar la consistencia interna de una red de creencias describiéndola como si fuera una pirámide fundada en observaciones puras. Asimismo, aunque nuestros supuestos teóricos informen nuestra comprensión de nuestra experiencia, nunca se nos dan *a priori*, sino que más bien derivan siempre de interacciones previas con el mundo. De este modo, los irracionistas y los idealistas tienen que estar equivocados: los historiadores no pueden revelar la consistencia interna de una red de creencias describiéndola como si fuera una pirámide invertida que reposa sobre verdades *a priori*. Desde una perspectiva más general, la metáfora jerárquica de una pirámide de creencias es inapropiada. Las creencias forman redes que trazan un mapa de la realidad en varios puntos que son definidos por la manera en la cual las creencias relevantes se relacionan entre sí. Una red de creencias es una malla de unidades interconectadas, y tanto las unidades como las conexiones entre ellas son en parte definidas por creencias sobre la realidad externa. A veces los historiadores querrán elucidar una creencia que está a gran distancia de puntos de la red que trazan un mapa sobre la realidad externa en términos de creencias que están cerca de tales puntos. Otras veces los historiadores querrán elucidar creencias que están cerca de puntos que trazan un mapa de la realidad externa en términos de creencias que están lejos de tales puntos. Sin embargo, en ninguno de los dos casos, el hecho de que un historiador escoja empezar desde un punto en particular implica que este punto constituya una fundación epistémica para la red de creencias relevante.

Un historiador de las ideas puede explicar por qué ciertas personas tienen creencias específicas localizándolas en el contexto de sus redes de creencias.

<sup>20</sup> AYER, A.J., *Language, Truth, and Logic*, London, Victor Gollancz, 1936.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London, Tavistock, 1970.

Imaginemos así que un historiador explica que las personas tienen la creencia A porque creían X, Y y Z. Después el historiador probablemente va a querer saber por qué estas personas creían en una red de creencias en particular. De nuevo podemos identificar dos puntos de vista extremos para esta tarea. Por un lado, los empiristas lógicos típicamente mantienen que las personas llegan a sus redes de creencias como resultado de experiencias puras. Por consiguiente, ellos quizás sugieran que el historiador puede explicar por qué las personas mantenían sus redes de creencias sólo por referencia a sus experiencias: el historiador sólo necesita considerar las circunstancias en las cuales se encuentran las personas, y no la manera en que construyen o interpretan sus circunstancias a través de tradiciones heredadas. Por otro lado, los irracionalistas y los idealistas típicamente mantienen que las personas llegan a sus redes de creencias como resultado de una manera heredada de dar sentido al mundo. Por consiguiente, podrían sugerir que el historiador puede explicar por qué las personas mantienen sus redes de creencias refiriéndose exclusivamente a las tradiciones que informaron, o incluso construyeron, sus percepciones: el historiador sólo necesita considerar los conceptos generales heredados por las personas, y no la manera en la cual han respondido a sus circunstancias.

El holismo semántico demuestra que ambos puntos de vista extremos están equivocados. Consideremos primero el individualismo atomista asociado con el empirismo lógico. Sin duda las personas llegan a creer algo sólo en el contexto de sus historias vitales. Lo que nos interesa a nosotros, sin embargo, es por qué una red de creencias en particular se vuelve parte de una historia vital particular. Como no podemos tener experiencias puras, necesariamente construimos nuestras experiencias personales en términos de un grupo previo de teorías. No podemos llegar a tener creencias a través de experiencias a menos que ya estemos en posesión de una red de creencias anterior. Por consiguiente, los empiristas lógicos están equivocados: no podemos explicar una red de creencias refiriéndonos a las experiencias puras de los individuos pertinentes. Nuestras experiencias pueden llevarnos a ciertas creencias sólo porque ya tenemos acceso a redes de creencias en la forma de las tradiciones de nuestra comunidad.

Los críticos podrían oponerse a este énfasis en las tradiciones heredadas basándose en que tiene que haber un momento de origen. Sin embargo, tanto “un individuo que tiene creencias” como “una tradición heredada” son términos vagos que pueden socavar la necesidad de un momento de origen detrás de la explicación de una red de creencias. El acto de tener creencias no se vuelve realidad en un momento definido dentro de un espectro de casos que vaya desde, por ejemplo, el comportamiento deliberado pero sin lenguaje, pasando por el uso de palabras simples, el uso de frases completas vinculadas a ciertos sustantivos, hasta llegar a formas elementales de teorías abstractas. Asimismo, las tradiciones heredadas tampoco llegan a ser realidad en un punto definido dentro de un espectro de casos que vaya desde, por ejemplo, las aves que emigran según rumbos establecidos, pasando por

los chimpancés que coordinan sus acciones para capturar a otros monos, las familias de cazadores-recolectores que siguen las lluvias hasta llegar a la tribu que planta sus semillas en una época particular del año. Es importante señalar que tanto “un individuo que tiene creencias” como “una tradición heredada” son predicados vagos: no podemos identificar el momento de origen en el cual la persona llega a tener creencias, ni el momento en que las tradiciones heredadas llegan a existir.

Consideremos ahora el estructuralismo fuerte asociado con el idealismo y el irracionalismo. Sin duda la gente adopta sus creencias sobre un trasfondo de tradiciones que ya existe como un patrimonio común. Lo que nos interesa es cómo se relacionan esas creencias de individuos particulares con la tradición que heredan. Las tradiciones no pueden ser autosuficientes porque están basadas en las creencias de individuos que tienen que ser capaces de adoptar creencias que extienden o modifican las tradiciones. Por consiguiente, los idealistas y los irracionalistas están equivocados: no podemos explicar una red de creencias como el resultado de tradiciones autosuficientes. Las tradiciones surgen, se desarrollan, y declinan, únicamente porque los individuos llegan a tener las creencias que tienen por sus propias razones.

Los críticos podrían oponerse a nuestra negación de la autosuficiencia de las tradiciones después de que ya hayamos aceptado que los individuos siempre llegan a sus redes de creencias sobre un trasfondo de tradiciones heredadas. Pero que los individuos partan de una tradición heredada no implica que no puedan modificarla. Es más, las tradiciones cambian con el tiempo, y no podemos explicar estos cambios si no aceptamos que los individuos son agentes capaces de alterar las tradiciones que heredan. Sin embargo, quizás, los críticos defenderán que las tradiciones mismas determinan qué opciones son posibles, y cuáles no, para el individuo. Michel Foucault permite que haya puntos de vista rivales en sus epistemes de tal manera que sugiere que él da a las epistemes precisamente este papel de marco limitador. Pero no se puede mantener que las tradiciones imponen límites a los agentes, a no ser que en principio pudiésemos reconocer este límite si existiese; y no podríamos reconocer tal límite, ni siquiera en principio, si no tuviéramos criterios para distinguir un límite necesario impuesto en el agente por una tradición, de un límite condicional más allá del cual podrían ir los agentes, aunque quizás todavía no lo hayan hecho. Imaginemos, entonces, que fuera posible identificar los límites que una tradición impone a las opciones de sus partidarios. Dado que estos límites serían impuestos por la tradición misma, no podrían ser límites naturales que trasciendan todas las tradiciones. Además, dado que podríamos identificar los límites, podríamos describírselos a las personas que se adhieren a la tradición pertinente; de éste modo estaríamos asumiendo que ellos nos pueden entender, y que ellos también podrían llegar a reconocer estos límites. Finalmente, dado que los partidarios de una tradición pueden llegar a reconocer los límites, y como estos límites no pueden ser naturales, ellos podrían trascenderlos, de modo que en realidad estos límites no podrían ser tales. Un historiador puede explicar por qué las personas

tienen ciertas creencias sólo por referencia a la manera en que razonan sobre un trasfondo de tradiciones heredadas.

Podemos explicar por qué las personas tienen una creencia ubicándola en el contexto de sus redes de creencias. Además, podemos empezar a explicar por qué tienen estas redes ubicándolas en el contexto de las tradiciones de las que parten. Los críticos podrían objetar que esta forma de explicación se acerca demasiado al método de Pocock. Pero el uso de redes de creencias y de tradiciones que nosotros proponemos es considerablemente distinto del uso de paradigmas y de lenguajes propuesto por Pocock. Mientras que él mantiene que un paradigma o *langue* permite que los historiadores comprendan el significado de las expresiones, nosotros hemos sostenido que las redes de creencias y de las tradiciones permiten que los historiadores empiecen a explicar esas creencias. Además, dado que hemos sostenido que las redes de creencias y de las tradiciones ayudan a explicar en vez de a fijar el significado, podemos aceptar que los historiadores podrían captar el significado de una expresión aunque no estudiaran la red de creencias, ni la tradición apropiada.

Los críticos podrían objetar que la distinción entre la comprensión y la explicación no logra mucho que digamos. Podrían defender que los individuos expresan necesariamente sus creencias por medio del lenguaje, por lo tanto si los paradigmas o las redes de creencias explican las creencias individuales, estos paradigmas deben explicar también el significado de las expresiones, en cuyo caso seguramente podemos decir que el conocimiento de los paradigmas relevantes enriquece nuestra apreciación de las expresiones. Este argumento contiene un elemento válido: dado que las creencias existen como redes interconectadas, ubicar una creencia en su red es darle a esa creencia contenido y de este modo facilitar su comprensión. Sin embargo, cuando los críticos identifican nuestro concepto de una red de creencias con los paradigmas o los lenguajes de Pocock, ignoran el razonamiento que subyace a nuestra distinción entre la comprensión y la explicación. Mientras que nuestra forma de explicación relaciona una creencia con una red de creencias del individuo, los contextualistas relacionan una expresión con una estructura social. Por eso los paradigmas superpuestos de Pocock suelen aplastar la identidad del individuo. Cuando Pocock cuenta la historia de sus supuestos lenguajes, tiende a introducir algunas expresiones de un individuo dentro del relato en un lenguaje, y otras expresiones del mismo individuo dentro del relato en otro lenguaje diferente; pero nunca siente la necesidad de juntar estas expresiones distintas ni de mostrar cómo el individuo mantiene una red de creencias coherente. En cambio, nosotros hemos defendido que el contexto inicial de intereses de los historiadores es la red de creencias del individuo que están estudiando.

Finalmente, los críticos podrían poner la objeción de que si explicamos las creencias por referencia a redes de creencias, y las redes de creencias por referencia a tradiciones, entonces los contextos relevantes para las creencias tienen que ser finalmente las tradiciones entendidas como paradigmas sociales.

Pero esta objeción ignora los límites que nos lleva a poner nuestra defensa de la agencia humana sobre el papel explicativo de las tradiciones. Hemos señalado que las tradiciones influyen en las creencias de los individuos sin ser constitutivas de ellas. De ese modo, las tradiciones no pueden proporcionar más que un punto de partida para la explicación de una red de creencias, y sin duda no una explicación completa de las creencias que un individuo tiene en un momento dado. Dado que las personas desarrollan sus creencias sobre un trasfondo de una tradición heredada, podemos empezar a explicar su desarrollo intelectual describiendo las tradiciones pertinentes. Pero como los individuos siguen ajustando sus creencias, debemos continuar nuestra explicación de su desarrollo discutiendo por qué adaptaron sus creencias como lo hicieron.

¿Cómo puede un historiador explicar por qué la gente desarrolla y revisa las tradiciones de las maneras particulares en las que lo hacen? Consideremos una vez más dos puntos de vista extremos de lo que implica esta tarea. Por un lado, los empiristas lógicos podrían sostener que la gente comprueba sus creencias teóricas con observaciones puras, modificando cualquier creencia que esté en conflicto con éstas observaciones. Podrían llegar a la conclusión de que los historiadores pueden explicar un cambio de creencias mostrando cómo ciertas observaciones falsan las creencias antiguas y proporcionan apoyo para las nuevas<sup>22</sup>. Por otro lado, los idealistas podrían defender que la gente trata de hacer sus creencias exhaustivas y lógicamente consistentes modificando las creencias que están en conflicto entre sí. Podrían llegar a la conclusión de que los historiadores pueden explicar un cambio de creencia mostrando cómo la vieja red de creencias contenía dos proposiciones contradictorias con las que nueva red trata de la manera apropiada<sup>23</sup>. Los irracionales, por supuesto, típicamente niegan que los cambios de creencias sean siempre razonables: ellos sostienen que la racionalidad es relativa a un paradigma, o a redes de creencias, de modo que ningún cambio de paradigma podría propiamente ser explicado como algo razonable<sup>24</sup>.

El holismo semántico sugiere que la forma de explicación apropiada a los cambios de creencias es diferente de la prescrita por los empiristas lógicos y por los idealistas. Como no hay observaciones puras ni creencias que se apoyen en si mismas, ninguna observación o creencia sola proporciona una explicación suficiente de ningún cambio. Más bien, las redes de creencias son mallas de conceptos interconectados que trazan un mapa sobre la realidad en varios puntos, de modo que sólo podemos explicar cambios explorando

<sup>22</sup> POPPER, Karl, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F., *The Philosophy of History*, New York, Dover Publications, 1956.

<sup>24</sup> Toda creencia en paradigmas o presupuestos absolutos seguramente lleva a uno hacia un relativismo irracionalista semejante al de Foucault (p. ej. Kuhn, Collingwood). Toulmin discute el problema principalmente en relación con Collingwood. TOULMIN, Stephen, *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton, Princeton University Press, 1972.

las múltiples maneras por medio de las cuales una nueva comprensión interactúa con la vieja red de creencias. A veces se va a tener que mostrar cómo una nueva experiencia promovió una nueva perspectiva de las viejas teorías. Otras veces se va a tener que mostrar cómo una nueva teoría produjo una nueva interpretación de viejas experiencias. Las redes de creencias se desarrollan en un proceso fluctuante en el cual toda clase de creencias se empujan y se impulsan mutuamente de diferentes maneras. El holismo semántico sugiere, de este modo, que la gente modifica sus creencias en respuesta a dilemas aún cuando no haya una modificación en particular que sea necesaria. Aunque esté basado en una experiencia interpretada o en reflexiones sobre creencias ya existentes, un dilema se debe entender en este contexto como cualquier nueva comprensión que existe aparte de las viejas creencias propias y así puede forzar que se reconsideren<sup>25</sup>.

La manera en la que la gente responde a un dilema dado refleja tanto el carácter del dilema como el contenido de las redes de creencias existentes. Consideremos la influencia del carácter de un dilema sobre los cambios que la gente hace en respuesta a él. Cuando las personas se enfrentan a una nueva comprensión, deben rechazarla o modificar sus creencias existentes para adaptarse a ella. Si la rechazan, sus creencias permanecen iguales. Si modifican sus creencias para adaptarse a la nueva comprensión, deben hacerlo de una manera que cree espacio para ella, y por eso las modificaciones tienen que reflejar el carácter de la nueva comprensión. Enfrentar un dilema es preguntarse qué dice sobre cómo es el mundo una comprensión acreditada, y, por supuesto, hacerse una pregunta siempre requiere que uno adopte una perspectiva desde la cual busca la respuesta. De este modo cada dilema señala las maneras por medio de las cuales podría ser resuelto. Por ejemplo, entre los cristianos de la época victoriana que estaban angustiados por el conflicto entre la fe y la teoría de la evolución, muchos respondieron modificando su fe de una manera que reflejaba el carácter del dilema que enfrentaban. Sostuvieron que Dios era inmanente al proceso evolutivo; Dios obraba a través de procesos naturales del mundo, en vez de intervenir de forma milagrosa desde más allá. Reconciliaron la teoría de la evolución con la creencia en Dios presentando el proceso de la evolución como una manifestación de la actividad de Dios.

Consideremos ahora la influencia de las redes de creencias existentes en la naturaleza de los cambios que las personas hacen como respuesta a un dilema. Para que los individuos asuman una nueva comprensión, tienen que vincularla a aspectos de sus viejas creencias. El contenido de sus viejas creencias existentes, además, hará que ciertos vínculos les estén disponibles. Para encontrar un hogar para una nueva creencia entre las viejas creencias, el individuo debe hacer conexiones comprensibles entre ellas, y las que puede

---

<sup>25</sup> Los dilemas difieren de las anomalías de Kuhn principalmente en que no tienen por qué ser creencias fácticas que inspiren cambios dramáticos de creencias. Difieren de los problemas de Popper fundamentalmente en que son completamente subjetivos o intersubjetivos, sin existencia alguna en un mundo-tres independiente de la mente.

hacer dependerán de la naturaleza de sus viejas creencias. Un individuo puede integrar una nueva creencia en las ya existentes, sólo si relaciona temas que están presentes en las nuevas con temas que están presentes en las viejas. Por consiguiente, su red de creencias existente proporciona una letanía a la cual ofrece una serie de respuestas mientras intenta resolver el dilema. Por ejemplo, las creencias panteístas asociadas con el movimiento romántico proporcionaron a algunos victorianos ganchos en los que colgar la teoría de la evolución. Por medio de la teoría de la evolución, pasaron de una fe panteísta que veía en la naturaleza uno de los modos de la existencia de Dios a una fe en la cual Dios realizaba su voluntad por medio de los procesos naturales del mundo. Reconciliaron la teoría de la evolución con la fe en Dios, vinculando esta nueva teoría con temas panteístas ya presentes en sus creencias existentes.

Después de encontrar en sus redes de creencias ganchos que hacen posible colgar la comprensión constitutiva de un dilema, aún tienen que modificar varias de esas creencias existentes. Para entender por qué esto es así, debemos recordar que el holismo semántico implica que nuestras creencias trazan un mapa de la realidad sólo como redes coherentes. Por consiguiente, un cambio en una creencia requiere cambios correspondientes y compensatorios en las creencias con las que está relacionada. Una nueva comprensión afecta una red de creencias de una manera semejante a la perturbación dramática, y desde ese punto se extienden ondas, gradualmente, desvaneciéndose en la periferia. Cuando la gente cambia una creencia, casi inevitablemente le toca modificar no sólo las creencias relacionadas, sino también las creencias relacionadas con estas creencias, y así sucesivamente. Otra vez, los cambios adicionales que la gente hace en sus creencias existentes van a reflejar tanto el carácter del dilema como el contenido de las creencias mismas. A medida que la gente modifica más creencias, también refuerza, cada vez más, los vínculos que integran la nueva comprensión en su red de creencias. Ajustan sus creencias cada vez más para poder acomodar mejor la nueva comprensión. Cada ajuste que hacen relaciona la nueva comprensión con creencias adicionales de maneras que están mediadas por los ajustes previos. Cada ajuste que hacen enriquece los temas que ponen a la nueva comprensión en una relación coherente con las creencias existentes.

La gente cambia sus creencias vinculando una nueva comprensión con temas ya presentes. No se puede detallar este proceso más de lo ya dicho, precisamente porque es un proceso creativo asociado con la capacidad para la acción. La vieja red de creencias le da a un individuo recursos con los que puede asimilar una nueva creencia, y, al mismo tiempo, una nueva creencia le proporciona pistas sobre cómo podría ubicarla en su vieja red de creencias, pero estos recursos y pistas no determinan, ni imponen límites definibles a la nueva red de creencias a la que finalmente llega.

Los historiadores pueden explicar por qué la gente cambió sus creencias como lo hizo presentando la nueva red de creencias como una respuesta a ciertos dilemas que se enfrentaron a la vieja red. Los críticos podrían poner

la objeción de que esta forma diacrónica de explicación se parece mucho a una lógica del descubrimiento. Podrían sugerir que si los historiadores pueden explicar la nueva red de creencias presentándola como la respuesta a un dilema enfrentado con la vieja red, ellos pueden recuperar las nuevas creencias con el estudio del dilema, o al menos no pueden recuperar las nuevas creencias sin tal estudio. Pero es importante distinguir que mientras la escuela de Cambridge exige una adherencia inquebrantable a un método, nuestra forma diacrónica de la explicación no la pide. Nuestros argumentos permiten que los historiadores lleguen a sus explicaciones como quieran, con tal de que las expresen de cierta forma.

Los críticos podrían poner la objeción de que la distinción entre un prerrequisito para la comprensión y una forma de explicación carece del contenido que necesitaría para impedir que nuestra aproximación colapse en una lógica del descubrimiento. Podrían mantener que aunque nuestra insistencia en una forma particular de explicación no implica que un método dado sea necesario para escribir la historia de una manera mejor, sí implica que un determinado método es suficiente para escribirla de una manera mejor. Después de todo, podrían decir que si el impacto de los dilemas en las redes de creencias explica los cambios de creencias, entonces los historiadores pueden estar seguros de recuperar un cambio de creencia solamente recuperando la vieja red de creencias y el dilema. Podemos responder a esta objeción en términos generales y también con una referencia particular a la historia intelectual. En términos generales, las formas de explicación crean esquemas vacíos mientras una lógica del descubrimiento se propone decir a la gente cómo se deben llenar estos esquemas en un caso particular. Así pues, como no es necesario para un esquema explicativo dictar cómo llenarlo en casos particulares, una forma de explicación no implica una lógica del descubrimiento. Por ejemplo, una forma de explicación apropiada para las ciencias naturales podría incluir, por lo menos, una idea de un estado de cosas inicial que causa de tal y tal manera un estado de cosas posterior. Pero este esquema no les da a los científicos una lógica del descubrimiento. No les dice cómo deben llenar este esquema en casos particulares. No lo hace porque la naturaleza del vínculo entre los dos estados de cosas, y así cómo uno causa el otro, es ella misma una parte vital de lo que los científicos intentan descubrir. Una vez que un científico sabe cómo una conexión causal relaciona dos estados de cosas, puede usar el conocimiento de uno de los dos términos y de la conexión causal relevante para descubrir el otro término. Pero cuando los científicos nos dicen que por tal y tal relación causal un estado de cosas posterior dado seguirá a un estado de cosas inicial, están anunciando los resultados de una investigación, no emprendiéndola

En el caso de la historia de las ideas, el esquema explicativo relevante es el siguiente: una vieja red de creencias llega a ser una nueva red de creencias a causa de un dilema. Los críticos podrían señalar que en la historia de las ideas un concepto de racionalidad establece un vínculo entre los dos términos de este esquema explicativo. Podrían mantener que como los

historiadores no necesitan descubrir la naturaleza de este vínculo, nuestro esquema explicativo implica una lógica del descubrimiento. Podrían decir que si los historiadores conocen la naturaleza del estado de cosas inicial, entonces, dado que conocen la naturaleza del vínculo entre los dos términos, también deben poder descubrir el estado de cosas posterior. Sin embargo, así no podemos derivar una lógica del descubrimiento de nuestro esquema explicativo. Los críticos deben aceptar que el vínculo entre los dos estados de cosas es racional, porque si no su argumento falla, puesto que la naturaleza de este vínculo ya no está fijada. Pero si el vínculo entre dos estados de cosas es racional y no causal, entonces no es posible para los historiadores deducir el estado de cosas posterior del anterior. Es más, como el vínculo entre dos estados de cosas es racional, los historiadores pueden reconstruir el paso de una situación a la otra sólo retrospectivamente. Nadie podría haber predicho el paso de un estado al otro, no importa el tipo de conocimiento previo que tenga. Los historiadores no pueden deducir un estado de creencias de otro, y esto quiere decir que ellos no pueden estar seguros del descubrimiento de una nueva red de creencias a partir del conocimiento previo de la vieja red de creencias relevante y del dilema al que se enfrentó.

Los esquemas explicativos dan lugar a lógicas del descubrimiento sólo cuando se cumplen dos condiciones. Primero, cuando los eruditos tienen conocimiento previo del mecanismo por el que un estado de cosas anterior produce uno posterior. Segundo, cuando la naturaleza de este mecanismo es tal que los eruditos pueden predecir un estado de cosas posterior con tal de que tengan suficiente conocimiento del estado de cosas anterior. La primera condición quizás se puede cumplir en la historia intelectual, pero la segunda no. Los historiadores pueden presumir que un vínculo entre dos estados distintos de creencias es racional, pero la naturaleza de este vínculo es tal que excluye la posibilidad de que el conocimiento de una red de creencias anterior se pueda usar para predecir redes de creencias posteriores. Así, dado que nuestro esquema explicativo no permite que haya predicción, no da lugar a una lógica del descubrimiento.

## CONCLUSIÓN

La escuela de Cambridge ha tenido una influencia dramática en la historia intelectual. Creo que mucha de esta influencia ha sido beneficiosa. Sin embargo, tanto su teoría como su práctica siguen siendo problemáticas. Mi meta ha sido reconsiderar la teoría para hacerla menos problemática y quizás alterar de manera importante su trayectoria. Tanto Pocock como Skinner, a pesar de las diferencias que con frecuencia han sido descuidadas, presentan el estudio de los contextos lingüísticos como necesario, y quizás aún suficiente, para asegurar la comprensión apropiada de una expresión. En contraste, yo he mantenido que no existen prerequisites necesarios para la comprensión de una expresión, y por esto debemos aceptar las sugerencias de Pocock y Skinner solamente como máximas heurísticas. Sin embargo, la verdadera importancia de los contextos se da en relación con la explicación

y no con la comprensión. Podemos explicar las creencias expresadas en un texto ubicándolas en el contexto de la red más amplia de creencias de la persona en cuestión y, a su vez, podemos explicar esta red más amplia de creencias ubicándola en el contexto de las tradiciones y los dilemas relevantes.

Aunque mi tarea principal ha sido, pues, reconsiderar la teoría de la escuela de Cambridge, he insinuado algunas de las maneras en que esta reconsideración podría llegar a influir en su práctica. En primer lugar, he atenuado la tesis de la autonomía de la historia intelectual. Dado que hay otros contextos, además del contexto lingüístico, que pueden proporcionar intuiciones valiosas, podemos imaginar máximas heurísticas valiosas que nos aconsejan tomar en cuenta estos otros contextos. Específicamente, los dilemas surgen frecuentemente de las experiencias, en las que la realidad, tal como la concebimos, proporciona una guía útil de la naturaleza de éstas experiencias aún cuando hayan sido construidas desde dentro de una red de creencias particular. Por ejemplo, la realidad de la inflación sin duda proporciona un contexto útil para explicar por lo menos uno de los dilemas que ha inspirado desarrollos recientes en la tradición socialdemócrata. Además, aceptar que los contextos lingüísticos, aunque merecen estudio, no fijan el significado de una expresión, significa abrir la posibilidad de traducir los argumentos de una expresión en los términos de otro debate, contexto, o nivel de abstracción, y por ello, también permiten la discusión de problemas perennes<sup>26</sup>. Como lectores podemos idear conceptos que son lo suficientemente amplios como para cubrir expresiones hechas en dos o más contextos diferentes. Aunque el proceso de abstracción con frecuencia va a implicar la pérdida de algo de la particularidad de los significados de las expresiones relevantes, esto no quiere decir que las malentendamos. Además, tendríamos quizás buenas razones para adoptar, por lo menos en algunos casos, la máxima heurística “trata de hacer que los autores parezcan razonables” como una máxima que requeriría que nos importara la coherencia del texto<sup>27</sup>. Es más, dado que podemos explicar las creencias ubicándolas dentro de una red de creencias en la cual parecen razonables, es difícil ver cómo se podría evitar todo interés en la coherencia. Si tenemos buenas razones para asumir que alguien quiso presentar una posición consistente, y si además asumimos que tiene la capacidad intelectual para lograrlo, podríamos incluso dedicar grandes esfuerzos a la búsqueda de conexiones entre las creencias que claramente expresa. De esta manera, por lo menos, mi reconsideración de la escuela de Cambridge podría ayudar a deshacernos de algunas de las barreras que con frecuencia aíslan a los exponentes de esta escuela de los otros historiadores de las ideas<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> BEVIR, Mark, “Are There Perennial Problems in Political Theory?”, en *Political Studies* 42 (1994) 662-675.

<sup>27</sup> BEVIR, Mark, “Mind and Method in the History of Ideas”, en *History and Theory* 36 (1997) 167-189.

<sup>28</sup> Traducido al español por Jason Blakely.