



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Bianchi, Massimo

Un debate sobre la historia de las ideas



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

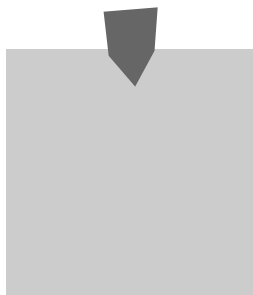
Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Bianchi, M., Starobinski, J., Quemada, B., Rubinstein, N., Gombrich, E., Le Goff, J.,... Lowenthal, D. (2003). *Un debate sobre la historia de las ideas. Prismas*, 7(7), 155-180. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2657>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Argumentos



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 7 / 2003

*Un debate sobre la historia de las ideas**

Massimo Bianchi, Jean Starobinski, Bernard Quemada,
Nicolai Rubinstein, Ernst Gombrich, Jacques Le Goff, Paolo Rossi,
Giancarlo Scoditti, Angelo Piemontese, Paul Dibon,
Joseph Rykwert, David Lowenthal

La historia de las ideas. Problemas y perspectivas

Que junto a una historia de los “hechos” pueda y deba existir una “historia de las ideas” y que ideas y acontecimientos sean susceptibles, además, de una unificación historiográfica que ponga de manifiesto su complejo entrelazamiento dentro de las vicisitudes históricas no es, por cierto, un descubrimiento de las últimas décadas y ni siquiera de algún pasado reciente, ya que el tratamiento histórico de las opiniones de los filósofos antiguos y modernos desarrollado por Brucker en los primeros años del siglo XVIII se proponía ser justamente una “*historia philosophicae doctrinae de ideis*”, mientras que la *Ciencia nueva* de Vico era una “historia de las ideas”, una “historia de las humanas ideas”, “una crítica filosófica nacida de la historia de las ideas”. En tiempos más cercanos, como la variedad de formas en las cuales halló realización la instancia de una historización de las ideas no admite ligar a un único hilo las investigaciones y los autores en los que actúa el motivo, se pueden considerar incluidos en un marco de historia de las ideas los estudios de índole *geistesgeschichtlich* de un Dilthey —extendidos a través de los límites de los géneros literarios y atentos a las relaciones entre la filosofía y la historia de la cultura en general—, monografías como la *Idee der Staaträson* de Meinecke y textos como *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* de E. Curtius. A una historia de las ideas entendida como reconstrucción de la generalidad de los factores intelectuales, psicológicos, espirituales y estéticos actuantes en una época también puede juzgarse consagrado el

* Título original: “Un dibattito sulla storia delle idee”, *Rivista di storia della storiografia moderna*, año XI, No. 3, septiembre-diciembre de 1990, pp. 159-199. En octubre de 1987, en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Roma, La Sapienza, se realizó un seminario organizado conjuntamente por el Lessico Intellettuale Europeo y el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles, y patrocinado por la Accademia Nazionale dei Lincei. Las actas del seminario fueron recopiladas en *Storia delle idee. Problemi e prospettive* (Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1989). El texto que publicamos consta de la introducción al libro, realizada por Massimo Bianchi, y el debate conclusivo del seminario. [Traducción: Horacio Pons.]

amplio filón de la llamada *Kulturgeschichte*, a lo largo de un arco de investigaciones historiográficas que abarca los grandes trabajos de un Burckhardt y un Huizinga.

Es sabido que hacia fines de la década de 1930, y de un modo, en suma, independiente de la tradición “europea” que aquí se ha recordado, el historiador y filósofo norteamericano A. O. Lovejoy propuso una codificación precisa de los objetivos y métodos que debían entrar en la órbita de una historia de las ideas, e hizo de ella el marco teórico de toda una serie de estudios, empezando por el famoso *The Great Chain of Being*. Al margen de la variada recepción reservada a los planteos teóricos de Lovejoy (que no corresponde retomar aquí), la vigorosa tematización efectuada por él con el concepto de una “*history of ideas*” actuó en el mundo historiográfico como una especie de catalizador, proporcionando una categoría unitaria en la cual podían incluirse investigaciones producidas, a veces, de una manera bastante diversa: si hoy es natural considerar retrospectivamente la *Geistesgeschichte* y la *Kulturgeschichte* como formas de una “historia de las ideas”, esto se debe justamente a la fuerza con que se impuso la fórmula de Lovejoy, incluso más allá de los parámetros metodológicos originalmente asignados a la “*history of ideas*”. La expresión “historia de las ideas” asumió de tal manera un significado muy amplio, por el cual ésta (con sus equivalentes en las otras lenguas europeas) se convirtió por fin en sinónimo de un tipo de investigación eminentemente libre, desvinculada de cualquier canon disciplinario preestablecido, fuera en lo concerniente a sus temas (la elección de objetos o sucesos particulares “ideales” para someter a la indagación histórica) o a sus métodos.

Este cuadro estaba bien presente cuando se trazaron los lineamientos fundamentales del Seminario Internacional (Roma, 29 al 31 de octubre de 1987). Visto el amplio horizonte en el cual se mueven los estudios de “historia de las ideas”, el objeto de la reunión no era ni podía ser presentar un panorama con pretensiones de exhaustividad de todo aquello que, aunque sólo sea en los últimos años, parece susceptible de incluirse en ese género historiográfico; ni siquiera aspiraba a esbozar una historia de la historia de las ideas, empresa que, de intentarse, deberá llevarse a cabo en otro ámbito; antes bien, parecía de gran interés promover un encuentro de estudiosos de diversa formación y competencia y solicitar a cada uno de ellos que ilustrara su propio acercamiento personal a la historia de las ideas por medio de una colaboración libremente producida: fuera metodológica, fuera dedicada a un problema específico o a una experiencia de investigación, o bien que comprendiera la totalidad de estas alternativas. Las ponencias presentadas abarcan entonces, sea por el objeto, sea por el recorte, un espectro muy amplio. Si el cuadro resultante puede parecer, a primera vista, algo inorgánico —ya que está construido alrededor de una pluralidad de centros posibles—, la impresión se debe a la naturaleza misma del objeto en cuestión. La historia de las ideas es, según todo lo antedicho, un tipo de investigación esencialmente libre: como señala Jean Starobinski en el debate de conclusión, más que de reglas fijas orientadoras de la práctica debería hablarse de una “*poétique de la histoire des idées*”, una “poética [que] debe reinventarse sin cesar al contacto con el problema que trabajamos”. A ese estado de cosas es preciso atribuir, además de la riqueza de contenidos, el carácter compuesto, en ciertos aspectos, de estas colaboraciones: era inevitable que la historia de las ideas, libre cuando se consagra a sus objetos, lo fuese también en el momento de reflexionar sobre sí misma.

Extrema variedad, por lo tanto, de los puntos de vista desde los cuales se abordó el tema de los trabajos: la misma índole “relativa” de las ideas, ligada con el hecho de poseer una naturaleza histórica, se toma en consideración en las reflexiones *lato sensu* teóricas que constituyen una parte de los contenidos de este seminario, de perspectivas muy diversas. Así, en “The

idea of the barbarian other”, sir Edmund Leach ilustra la relatividad de la noción de “bárbaro”, su receptividad a múltiples contenidos según los tiempos y los lugares, situándose en un terreno específicamente antropológico: si la presencia de la díada “bárbaro/no bárbaro”, “*people like us/people not like us*” (“personas como nosotros/personas que no son como nosotros”), es una constante que se reitera en todas las civilizaciones, tienen una diversificación casi infinita las características que, en relación con una serie de parámetros (aspecto físico, religión, lenguaje, vestimenta, costumbres sexuales y alimentarias), determinan la atribución de un grupo a una u otra clase. Puede suceder incluso que la valoración de un mismo carácter sufra en el tiempo una inversión total: como recuerda Leach, en el siglo XVIII “las mismas cualidades de ‘cerca-nía con la naturaleza’ que habían valido a los indios americanos la calificación de infantiles o degenerados convirtieron a los habitantes del Pacífico en ‘nobles salvajes’”. Pero la índole contingente de las ideas, su pertenencia al tiempo, también es puesta de relieve por un historiador y “erudito” de la cultura del siglo XVII como Paul Dibon, en el interior de cualquier otro horizonte disciplinario: en “*Mouvement des idées et communication intellectuelle au XVII^e siècle*”, al citar el “manifiesto” de los *Archives internationales d’Histoire des Idées*, entre cuyos promotores se contó él mismo a principios de la década de 1960, Dibon individualiza el campo de estudio del historiador de las ideas en la compleja “mezcla de elementos intelectuales y afectivos que constituyen en un momento dado las concepciones en vigor y las imágenes de moda, las doctrinas y los mitos, pero también los problemas y las aspiraciones, las curiosidades y las prevenciones imperantes”. Moda, curiosidad, prevención: se trata del aspecto más fluido y, por decirlo así, caprichoso del objeto con el cual el historiador de las ideas está llamado a aventurarse. Por lo demás, también el debate final girará en torno de la noción de moda entendida como la más efímera de las encarnaciones en las cuales se ofrecen las ideas.

Al exhibir los signos de su propio tiempo, las ideas (o al menos cierto tipo de ideas) se presentan, por lo tanto, con los rasgos de la mudanza y la transitoriedad, como formaciones inevitablemente contingentes. El reconocimiento de este hecho, empero, lleva al historiador a tomar nota de la naturaleza relativa y condicional aun de *sus propias ideas, entendidas* como los presupuestos explícitos e implícitos, conscientes o inconscientes, a partir de los cuales se dedica a interpretar sus fuentes. Para decirlo con las palabras de J. E. McGuire en “Minds, ideas and texts: between images of knowledge and the construction of significance”:

Se nos enseñaba que era posible reconstruir los procesos mentales y los sistemas de creencias de una época pasada, participar en los motivos de su pensamiento y acción, desgarrar el velo del lenguaje y llegar a los supuestos subyacentes que definen ese tiempo y ese lugar. Se nos instaba a creer que la naturaleza humana es fija y (aunque sus modos de expresión cambian con la variación de las circunstancias de la existencia histórica) sigue siendo una constante idéntica a sí misma a través de las vicisitudes del tiempo. Hoy, todo esto se presenta como ilusorio.

Se plantea, por consiguiente, el problema de saber sobre qué base quien escribe historia “puede justificar la importación al pasado de un esquema categorial que refleja normas y valores correspondientes a su propio marco de pensamiento”; es decir, con qué fundamento puede aspirar a una reconstrucción objetiva del pasado. El condicionamiento sufrido por el historiador es en ocasiones de orden psicológico, esto es, se basa en su historia personal: en “The problem of relativism in the history of ideas”, sir Ernst Gombrich recuerda que el mismo Aby Warburg se vio obligado a sospechar, hacia el final de su vida, que su interpretación de la tradición clásica en términos de polaridad estaba afectada por lo que él llamaba un “*autobiographical*

reflex”, es decir, su síndrome maníaco depresivo; el elemento maníaco estaba representado por las figuras en rápido movimiento, pertenecientes al tipo que él denominaba de la “ninfa”, mientras que las divinidades fluviales en actitud de abandono representaban, por su parte, el elemento depresivo. “Como historiador de las ideas, yo tenía la obligación de preguntarme si y hasta qué punto estos factores psicológicos habían distorsionado la visión que Warburg tenía del Renacimiento.”

No es la intención de esta rápida evocación de los contenidos del seminario plantear una discusión exhaustiva de las reflexiones que se desarrollaron en él sobre el tema del relativismo y el carácter condicionado de las ideas, ni hacer un informe que siga, a través de las diversas ponencias, sus más finas ramificaciones. Es necesario señalar, sin embargo, que no pocas de las colaboraciones evidencian el recorte, dentro del campo de las ideas, de una zona en la cual el relativismo de los puntos de vista parece encontrar una especie de neutralización. Esa zona, con respecto a la cual volvería a ser posible, en el ámbito historiográfico, el recurso a criterios objetivos de juicio, coincide *grosso modo* con el área ocupada por las ciencias exactas de la naturaleza. Corresponde otra vez a Ernst Gombrich poner de relieve que en este sector es francamente insostenible una posición relativista consecuente (que por eso excluya de manera programática cualquier recurso a las nociones de verdadero y falso): si es muy legítimo e incluso necesario el relativismo del historiador de la religión “[...] él debe ser neutral en su descripción del conflicto del *filioque*, esto es, si el Espíritu Santo procede exclusivamente del Padre o del Padre y el Hijo”, las cosas son diferentes para el historiador de la ciencia o la tecnología. Lo cual es inmediatamente evidente en este último caso, dado que “la invención de la rueda o de la energía nuclear son hechos que no pueden refutarse con facilidad”, esto es, contienen en sí mismos la prueba de su “verdad”; pero ni siquiera en la historia de la ciencia —justamente porque cada invención tecnológica implica un descubrimiento científico— se pueden hacer completamente a un lado las nociones de verdadero y falso: es menester, por eso, reconocer “la objetividad de ciertos descubrimientos científicos”.

Sobre la peculiaridad del discurso científico con respecto a las otras formas de actividad intelectual que pueden interesar desde un punto de vista histórico insiste también, con mucho vigor, la colaboración de Paolo Rossi (“Le credenze, la scienza, le idee”): si bien —como es mérito de la “nueva” historia de la ciencia haber puesto de manifiesto— “existen conexiones entre las teorías científicas y las creencias prevalecientes en una determinada época”, y en el cuerpo de los textos científicos se encuentra, junto a las teorías, todo un mundo de imágenes e “ideas” ligadas de distintas maneras con su tiempo, no por ello es lícito concluir “que la ciencia no es conocimiento y se funde sin dejar rastros en un cambiante sistema de creencias”. Para Rossi, los elementos que constituyen la especificidad de las ciencias y las sacan del plano de las meras creencias o ideologías, variables según los tiempos y los lugares, pueden sintetizarse en tres puntos: “el discurso científico hace referencia a entidades no lingüísticas y es una forma de acercamiento a la realidad; [...] el discurso científico tiene relación con entes no lingüísticos que en cierto modo ‘se conservan’, de modo que algunas de esas relaciones están dadas ‘de una vez por todas’; [...] el saber científico ‘progresas’ y, al menos en algunos casos, épocas o disciplinas, ‘engloba’ sistemáticamente el sistema precedente como una parte de sí mismo”. La relación de la ciencia con referentes extralingüísticos que tienen un carácter de permanencia asegura justamente a su historia una suerte de continuidad interna que no se rompe en correspondencia con los diversos contextos culturales en los cuales se sitúan este o aquel descubrimiento. No es éste el lugar para seguir el discurso de Paolo Rossi en sus numerosas im-

plicaciones en el plano epistemológico e historiográfico. Es importante destacar, sin embargo –porque tiene un paralelo en otras ponencias del seminario (en la de Gombrich, según lo que hemos visto, pero también en la de McGuire)–, que para Rossi la demostración última del carácter de conocimiento auténtico exhibido por el saber científico se capta dentro de la esfera práctica, en la capacidad conferida por él de actuar con eficacia y sin sorpresas en un mundo externo al individuo. Para retomar las palabras de Ian Hacking citadas por el autor, “la mejor prueba del realismo científico de las entidades es [...] la ingeniería y no la teorización”.

Al parecer, en muy otra dirección buscan su lugar en la esfera del saber los tipos de investigación que, aunque también tienen que ver con el mundo de las “ideas” y las expresiones intelectuales, se mueven, no obstante, en una dimensión más ligada a las llamadas ciencias del espíritu. En la fenomenología de las religiones que constituye el horizonte disciplinario de la colaboración de Geo Widengren (“From *mana* to High God. Some methodological problems in phenomenology of religion”), la objetividad se busca justamente por medio de la renuncia metódica a todo juicio de valor, poniendo en juego una *epoché* que neutraliza la tendencia a valerse de las categorías de “verdadero” y “falso”, “mejor” y “peor”, “superior” e “inferior”. Aun el evolucionismo –y éste es sobre todo el tema desarrollado por la ponencia de Widengren– revela ser una perspectiva desviada, en cuanto implica la ubicación de las expresiones religiosas en una gradación que prevé un nivel más “alto” y otro más “bajo”. El franco reconocimiento de la índole contingente de cualquier interpretación de los acontecimientos y la renuncia a una objetividad imposible son, en cambio, los *a priori* metodológicos de un historiador como David Lowenthal (“Imagined pasts” es el título –alusivo al carácter inevitablemente subjetivo de cualquier mirada sobre el pasado– de su ponencia). En cuanto es un proceso creativo que siempre genera nuevas revelaciones, la investigación histórica se conforma como “singularmente contingente y abierta”. Es decir que su inagotabilidad no depende sólo de su objeto (el carácter fragmentario de las *res gestae*) sino también del sujeto: “deriva de la naturaleza autogeneradora de la comprensión histórica, y la síntesis del estudioso siempre crea nuevas ideas”. Por lo tanto, el historiador está autorizado –precisamente porque, en el fondo, se trata de algo inevitable– a trasladar al interior de su investigación sus propios intereses y tensiones, con todo lo que éstos entrañan de apasionamiento y compromiso emocional: “a mi juicio, el historiador sólo difiere en grado y no en especie de otros que utilizan la historia para sus propias finalidades”.

Con esta búsqueda de un hilo conductor entre los trabajos presentados en el seminario no querría dar la impresión de que en la discusión de las temáticas hasta aquí mencionadas se agota todo su contenido. Las mismas reflexiones teóricas que se ha procurado recapitular delinean en el original un cuadro bastante más articulado de lo que hemos podido presentar aquí. Junto a ellas tienen su lugar, entonces, una cantidad de temas, datos e interpretaciones de datos que provienen de los distintos sectores disciplinarios a los cuales pertenecen los autores, y concurren a determinar lo que hemos calificado como la riqueza, el carácter múltiple y en ciertos aspectos heterogéneo de estas colaboraciones. Así, la ya mencionada ponencia de Paul Dibon, además de volver a proponer, como aporte en el plano metodológico, el “manifiesto” de los *Archives internationales d'Histoire des Idées*, ofrece una elocuente reconstrucción de la vida intelectual en la Holanda del siglo XVII, reconstrucción que se confunde con la fascinante relación de casi cuarenta años de experiencia como historiador de las ideas “militantes” (“Avancé por un camino que se prolongaba sin cesar, de la historia de la filosofía a la historia de las ideas”). De la misma manera, en la colaboración de Geo Widengren las reflexiones metodoló-

gicas se sitúan en el contexto de una evocación tan sintética como eficaz de los momentos salientes de casi un siglo de historia de las religiones, de Rudolf Otto a Van der Leeuw y de Petazzoni a Eliade; en la de Ernst Gombrich se ilustran a través de innumerables ejemplos ciertos rasgos del ámbito de las artes figurativas, la ciencia y la política.

La ponencia de Jacques Le Goff (“Peut-on encore parler d’une histoire des idées aujourd’hui?”) llama la atención sobre el trabajo teórico de aquel a quien se debe, si no el objeto puesto en discusión en el seminario, sí al menos su nombre. Pero el examen puntual de las cuestiones metodológicas de Lovejoy está acompañado por el comentario crítico del historiador, que evalúa la fecundidad y los límites de cada una de ellas. Así, por ejemplo, si bien se adjudica gran interés a la noción lovejoyana de “*unconscious mental habits*” para los fines de la investigación histórica (“muchos historiadores, entre los cuales me cuento, creen que sería fecundo encontrar los métodos y las herramientas intelectuales apropiados para introducir un estudio del inconsciente y formas de psicoanálisis en la problemática histórica”), parece inaceptable, en cambio, el atomismo intelectual que subyace al concepto, también central en la problemática de Lovejoy, de “*unit-ideas*”: es posible, sin duda, una historia de las ideas y los conceptos, con la condición de entenderlos, sin embargo, no como “cosas” u “objetos” de perfiles inmutables, cuya historia se disuelve en una especie de combinatoria, sino, funcionalmente, como instrumentos, “*outils mentaux et conceptuels*” que en su conjunto condicionan el modo de pensar de una época. La nueva “*histoire intellectuelle*” bajo cuya enseña tienden a ponerse hoy las investigaciones de los Annales, y que incluye entre sus instrumentos teóricos, además del concepto de “*outillage mental*”, el de *habitus* (derivado de Panofsky) y el de *Prozeß* (que proviene de Norbert Elias), parece entonces más adecuada que la vieja “*history of ideas*”, a juicio de Le Goff, para investigar su objeto.

En dos de las ponencias presentadas se escogió resueltamente el camino de una ejemplificación concreta de lo que puede ser en nuestros días la historia de las ideas, a través del tratamiento de un tema específico. La colaboración de Nicolai Rubinstein (“Problems of evidence in the history of political ideas”) aborda en sus términos más generales la cuestión de la relación subsistente entre los textos clásicos del pensamiento político de una época determinada y el contexto ideológico más amplio en el cual se sitúan sus temas. A la tesis de que el propio texto constituye un objeto de investigación y comprensión suficiente de por sí y que “el valor y el interés permanentes que tienen para nosotros proceden del carácter atemporal de su aporte a la comprensión de la política”, se contrapone la de los “nuevos convencionalistas” como Skinner o Shapiro, quienes insisten en la necesidad de referirse a las convenciones lingüísticas y a las ideologías contemporáneas a los autores para decodificar sus intenciones y comprender, por lo tanto, el auténtico significado de sus formulaciones. Pero si la reconstrucción del contexto ideológico es relativamente factible en el caso de los textos modernos (vista la disponibilidad de diarios, transcripciones de debates parlamentarios, etc.), ¿cómo y dónde hallar los documentos que sirvan para dilucidarlo cuando se trata de los clásicos políticos pertenecientes a la Edad Media y el Renacimiento? En su colaboración, Rubinstein examina los términos en que se plantea la cuestión en lo concerniente a textos como el *Policraticus* de Juan de Salisbury, el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua y el *De regimine principum* de Tomás de Aquino. La ponencia de Joseph Rykwert (“Body and mind”) lleva a desplegar el discurso en un ámbito ulterior de las ideas o, por el contrario, entre los más originarios, si se comparte la tesis hegeliana, recordada por el autor, según la cual la arquitectura sería el arte que por primera vez procuró dar forma a la materia en bruto. Exa-

minando la reiteración de un idéntico término en dos obras de contenido distante como *Della fabbrica del mondo* de Francesco Alunno y *De humani corporis fabrica* de Vesalio, Rikwert estudia la variación sistemática de sus connotaciones en los siglos XV y XVI, de acuerdo con su hipótesis general de que “los términos mediante los cuales describimos el orden del mundo, los edificios y nuestros cuerpos constituyen una cadena metafórica constante, cuyos cambios y deformaciones afectan tanto nuestra sociología y nuestra medicina como nuestra arquitectura”.

Como ya se ha dicho, el seminario concluye con el debate general: un momento de los trabajos que, dada la naturaleza del tema, parece irrenunciable en la etapa organizativa y, tanto más ahora, en la economía general de las actas. No es cuestión aquí de recapitular lo que ya tiene en sí un carácter de recapitulación; baste señalar que además de retomar los motivos que ya se han indicado (relativismo, evolucionismo, relaciones entre la “*history of ideas*” y la nueva “*histoire intellectuelle*”, carácter *sui generis* del discurso científico en el marco general de las ideas, etc.), el debate aborda otros que en las ponencias sólo estaban implícitos o que, aunque explícitamente desarrollados, no fue posible, sin embargo, tocar en las páginas precedentes. Así, por ejemplo, Jean Starobinski y Bernard Quemada (el primero en el discurso de apertura del debate) vuelven a un tema lanzado por la ponencia de Jacques Le Goff y de sumo interés desde el punto de vista de las investigaciones que se están realizando en el Lessico Intellettuale Europeo, es decir, la gran importancia de la historia semántica en el horizonte de la historia de las ideas; Paul Dibon llama la atención sobre el aspecto del movimiento de las ideas que representa la comunicación intelectual en sus diversas formas (difusión de libros y manuscritos, epistolarios, *peregrinationes academicae*, etc.); Giancarlo Scoditti se pregunta, en un marco antropológico, sobre la posibilidad de equiparar con los documentos de la historia de las ideas las manufacturas de los pueblos carentes de escritura. La discusión de estos y otros argumentos dio como resultado una ampliación adicional del tema propuesto al seminario: un desenlace muy lejos de lo negativo para un encuentro que, como se dijo en un principio, no se proponía la imposible tarea de establecer de una vez y para siempre los límites de la historia de las ideas sino, de conformidad con su naturaleza, evocar sus problemas y sus perspectivas.

Massimo L. Bianchi

Debate

STAROBINSKI: Una cantidad bastante notable de obras importantes ilustra la práctica de la historia de las ideas. No es necesario hablar de ella, por lo tanto, como se hacía a principios de siglo, es decir, como una nueva clase de historia cuya legitimidad exigía una confirmación teórica, como una historia que se asignaba objetos distintos de los consagrados por la institución universitaria. La prueba de lo que es, de lo que puede ser la historia de las ideas, se dio en la diversidad de sus aplicaciones e investigaciones. En apariencia, persiste una paradoja. Escasas enseñanzas, en el mundo, se titulan lisa y llanamente “historia de las ideas”. Algunas colecciones y tres o cuatro revistas están expresamente dedicadas a ella. Lo cual es poco. Y está bien que sea así, pues estoy convencido de que la historia de las ideas vive precisamente de la falta de delimitación estricta que algunos podrían, aún hoy, sentir la tentación de reprocharle. La historia de las ideas *puede* actuar dentro del campo “tradicional” de las historias:

del arte, de la filosofía, de las ciencias, de las instituciones sociopolíticas; suscitará en ellas nuevos problemas y descubrirá nuevos factores, sin salir de la especialidad previamente constituida. Pero es evidente que las especialidades, por consagradas y legitimadas que estén, efectúan cortes en el dominio más amplio de la cultura y de las evoluciones históricas. De allí las formas más libres de la actividad del historiador, cuando, obligada a no ser más que historia de las “ideas”, *puede* otorgarse una movilidad transfronteriza, transdisciplinaria, sin quedar cautiva de un campo ya marcado y circunscripto por un prolongado hábito.

Perderíamos el tiempo si procuráramos clasificar las diversas formas que pudo adoptar la historia de las ideas. Advertiríamos con bastante rapidez que ciertos grandes libros se imponen con frecuencia como los modelos de una especie de investigación en esta disciplina, pero suelen quedar como los únicos de esa especie: singulares, ejemplares, pero sin descendencia directa...

Si tuviera que hacer el cuadro de las posibilidades brindadas a la historia de las ideas, consideraría entonces las obras consumadas, y haría a su respecto las preguntas que la tradición retórica alienta a plantear: ¿quién habla? ¿A quién se dirige? ¿De qué se habla? ¿Por qué medios? Al erigirme (provisoriamente) en historiador de la historia de las ideas, compruebo que no puedo hacer abstracción de la situación actual (de la coyuntura cultural, social, etc.) a partir de la cual un “investigador” elige su objeto de estudio. Es preciso tomar en cuenta el estado presente del saber y de las inquietudes intelectuales si se pretende comprender por qué tal o cual problema o tal o cual tema aparecieron, en el paisaje del pasado, como merecedores de un trabajo dedicado a ellos. Los interrogantes sobre las circunstancias de su emergencia y sobre sus antecedentes surgen en general con cierto retraso, en el momento en que ciencias relativamente nuevas —como la biología o la psicología— alcanzan toda su expansión: hubo pensamiento biológico antes del nacimiento de la palabra “biología” (1800). Podemos dar por cierto que toda redistribución en el sistema del saber, en la jerarquía de los géneros literarios y artísticos, en la utilización de los recursos técnicos, exige, en un plazo más o menos largo, la mirada del historiador de las ideas consagrado a una nueva tarea, que no consistirá sólo en describir lo sucedido sino también, por poco que sea, en modificar el paisaje del presente. Mientras está en acción, Clío atestigua que ha habido un cambio, y no cesa de haberlo. La historia de la *idea de historia* y de los estilos historiográficos es sin duda una de las grandes formas posibles de la historia de las ideas. Es uno de sus avances reflexivos. El encuentro que nos reúne será un aporte importante para quienes se pongan a trabajar con una historia de la historia de las ideas, desde las obras antológicas o doxográficas del pasado hasta las que nos tocó escribir. Pero en sí misma, la historia acumulativa del trabajo de los historiadores no puede ser sino un tema entre otros, un caso excepcional: el mérito que reconocemos a las más bellas producciones de la historia de las ideas consiste en poner de relieve, en temas bien delimitados cuyo alcance nos interesa (en el sentido más fuerte del término), una red extensa de detalles finos.

Hoy tenemos plena conciencia de que las “herencias de palabras” no pueden separarse de las “herencias de ideas”. En este ámbito no hace falta insistir largamente en el paso obligado por la lexicografía y sobre todo por la semántica histórica. Ya no estamos en los tiempos en que Spitzer reprochaba a Lovejoy hacer el inventario de las *unit-ideas* sin tener en cuenta la filología ni los indicios estilísticos: Spitzer consideraba indispensable definir, para épocas, grupos o individuos dados, una *forma mentis*. No podíamos conformarnos, a su entender, con establecer tablas de presencia o ausencia de las *unit-ideas*, vehiculizadas por la tradición intelectual. Había que prestar atención, además, a la puesta en práctica de esas ideas,

a los enunciados que las incorporaban a un habla expresiva, a todo aquello que, en el uso individual o colectivo, cobraba valor de índice y exigía una interpretación, un acto “hermenéutico”. Si recuerda las advertencias de Spitzer, la historia de las ideas puede hacer suyo hoy lo mejor de la investigación de los “pragmáticos”, que estudian el “discurso” no sólo en su estructura intrínseca, sino en sus efectos de acto de habla, de comunicación actuante... El recurso a la lexicografía y la historia semántica, por lo tanto, no permite únicamente descubrir el surgimiento de una noción (ligada a una palabra) y evaluar la frecuencia de su utilización, sino también definir su *valor* (en el sentido saussuriano) dentro de una situación de lengua, y la autoridad que la hace eficaz y persuasiva. Lo diré sucintamente: hay todo un aspecto de la historia de las ideas que se emparenta con el análisis retórico, aplicándose a un objeto mucho menos restringido que el mero discurso literario. El historiador de las ideas está animado por una vocación comparatista que desea conciliar con el dominio total (en tal o cual ámbito preponderante para él) de una tecnicidad irreprochable. Un buen libro de historia de las ideas debe ser a la vez ambicioso y minucioso.

La evidencia, en nuestros días, es que los historiadores de las ideas no forman una compañía homogénea, unida bajo una misma bandera. No me disgusta comprobar que la historia de las ideas es plural, diversa, y se consagra ora a evoluciones de larga duración, ora a fenómenos sincrónicos que constituyen una “coyuntura”; ora a fenómenos considerados en gran escala, ora a grupos, movimientos, “escuelas” que sólo ocupan un espacio limitado en el mapa.

Toca a cada historiador, creo, escoger su objeto de estudio en función de las intersecciones inesperadas que resultarán de él o del aumento de la comprensión y de la captación del *sentido* en un dominio insuficientemente explorado. El punto de partida (doctrinas, personalidades, conceptos, palabras, imágenes, “temas”, problemas, actitudes y mentalidades) compete a una *inventio* cuyos preceptos no están escritos de antemano. Concluyo de ello que existe una poética de la historia de las ideas. ¿De dónde, si no, procedería la impresión de belleza que nos da un trabajo perfectamente consumado? Pero esta poética debe reinventarse sin cesar, al contacto con el problema que trabajamos.

QUEMADA: Estimados colegas, como nuestro director, T. Gregory, eligió a un lingüista para iniciar el debate, volveré a lo que se nos dijo ayer acerca de las precauciones que es preciso tomar durante el análisis de textos realizado dentro de la problemática de la historia de las ideas. Se trataba, en particular, de la recomendación que hacía Leo Spitzer al mostrar que los datos de la *estilística* —en el sentido que se le daba entonces— exigen ser tomados en cuenta. Y me gustaría destacar, para mis colegas no lingüistas, que esas recomendaciones coinciden con las preocupaciones más actuales de la teoría del texto, especialmente desarrollada hoy, así como con las del análisis del discurso a las cuales aludí ayer. En este aspecto, Spitzer era un adelantado cuando recordaba que sólo se puede “leer” útilmente un texto si no nos conformamos con “leerlo” de manera chata o ingenua, y sobre todo si tomamos numerosos recaudos. “Leer” un texto es “producir sentido”. Interpretarlo es preocuparse por saber cómo y con qué elementos se produce ese sentido, cómo nace del texto, cómo funciona y con qué valores. Para determinar estos últimos y analizarlos con exactitud, la práctica de las citas cortas, aisladas del contexto más extenso, a la manera de los lexicógrafos (según el método de los diccionarios, por ejemplo), no es suficiente y resulta singularmente mutiladora. La semántica histórica, fundada en los meros datos del diccionario o en materiales de este tipo, conduce en el mejor de los casos, como no hace mucho se verificó con frecuencia, a observaciones insuficientes y

erróneas. Por eso los historiadores de las ideas que deseen apelar a esas técnicas deberán ser prudentes al respecto.

El análisis de los usos de nombres-conceptos en el discurso impone recurrir a la exploración sistemática de *corpus* homogéneos. Esto permite llegar a la denominación observada en el conjunto más grande de apariciones y coocurrencias específicas, y también tomar en cuenta las diversas características de las situaciones comunicativas con el fin de evaluar las circunstancias de la enunciación y el papel de los diversos interlocutores e interesados. Con la ayuda de esta serie de elementos lingüísticos y extralingüísticos me parece posible abordar el “sentido” de una unidad denominativa. Estas exigencias tanto teóricas como metodológicas no deben desalentar a los historiadores de las ideas. Es cierto que trabajos del tipo de los realizados hasta hace muy poco y dedicados a la evolución del “sentido” de una forma a lo largo de dos o tres siglos, para lo cual se la observaba en contextos extraídos de discursos heterogéneos, insuficientemente identificados y distinguidos, ya no pueden tenerse por valederos. En cambio, los procedimientos de la microsemántica textual, exigentes y eficaces cuando se los toma por lo que valen, son ahora accesibles a todas las disciplinas fundadas en el análisis de los textos y el discurso. Creo que pueden brindar nuevas posibilidades de éxito a la historia de las ideas, que es en gran medida, me parece, parte integrante de la historia de las palabras.

RUBINSTEIN: Como historiador, me parece que de estas discusiones se desprenden dos dificultades. En primer lugar, mis colegas franceses e italianos saben muy bien de qué se trata cuando se habla de historia de las ideas. La cosa se revela más complicada para los historiadores ingleses, a quienes les gusta hablar de la historia de las ideas políticas pero en general se muestran más escépticos con respecto a la historia de las ideas.

La segunda dificultad se origina en la distinción propuesta por el señor Le Goff entre historia de las ideas e historia intelectual; él no acepta la historia de las ideas como una disciplina legítima, y prefiere la historia intelectual. Surge allí, entonces, una segunda dificultad: ¿hay realmente alguna diferencia entre la historia de las ideas y la historia intelectual? ¿Podemos decir que esta última está emparentada con la *Geistesgeschichte* o la *Kulturgeschichte*? ¿Acaso se tratará también de una cuestión de currículum universitario? Al menos, eso es lo que yo sospecho. Así, en las universidades inglesas enseñamos historia de las ideas políticas y empezamos a considerar la *intellectual history* como una rama legítima de la enseñanza de la historia. Es preciso tener en cuenta, por lo tanto, el hecho de que los profesores universitarios son con frecuencia responsables de la creación de terminologías, así como de periodizaciones...

GOMBRICH: Creo que hay una expresión más –para agravar la confusión– a la cual me gustaría al menos aludir, porque todos somos testigos de la cosa que indica y que es *la moda intelectual* –*la mode intellectuelle*–, un elemento muy importante, sobre todo en los medios académicos. Hay palabras, frases, ideas o gurús que se ponen de moda y deben mencionarse –“palabras O.K.”, como a veces decimos irónicamente–, que juegan un gran papel en la vida académica durante uno, dos, cinco o diez años; si duran más de diez años ya no las llamamos modas sino corrientes, pero en cierto modo es lo mismo. Ahora bien, el profesor McGuire se ha referido al problema del vínculo de las ideas intelectuales con los problemas sociales. Creo que la movilidad social y la cuestión del prestigio, que se deduce de algunas de las opiniones sostenidas, siempre desempeñaron cierto papel, pero en sociedades más jerárquicas hay más

estabilidad en este aspecto. No defiendo las sociedades jerárquicas, pero me parece muy evidente que en una situación socialmente fluida y móvil el valor de prestigio de la pertenencia, como he dicho, a una tendencia dada, el valor de prestigio de subirse al carro de los vencedores –para usar la terminología “correcta” de notable uso este año o los últimos cinco años–, es un elemento muy importante de nuestra vida intelectual tal como la presenciamos hoy, el año pasado y más. Me temo que en el triunfo del relativismo, tal como lo he caracterizado, somos testigos de una típica moda intelectual; está mejor visto dudar que aceptar. Nos sentimos capaces de entrever las imposturas que se nos presentan. Tanto el marxismo como el freudismo y otras ideas han contribuido al prestigio del “desenmascaramiento”. Por lo tanto, demostramos no ser tan ingenuos como para creer que la verdad existe o que Julio César fue realmente asesinado; sabemos que todas esas cosas son sólo convenciones. En cierto sentido, las tentaciones de las modas intelectuales son muy grandes en la “Academia”. Tal vez la historia de las ideas no debería consagrarles demasiado tiempo, pero el historiador de la literatura e incluso del arte no puede ignorarlas u omitirlas con mucha facilidad. También había, desde luego, modas intelectuales en el siglo XVIII, bien conocidas por los satíricos –si leen a Peacock u otros satíricos del siglo XIX se enterarán de cómo afectaba esto a la sociedad–, y creo que sería muy interesante dedicar una pequeña discusión y hasta un pequeño estudio a la diferencia entre estas corrientes superficiales de moda intelectual y las corrientes más duraderas de las ideas intelectuales. Gracias.

STAROBINSKI: El relativismo, si es consecuente, no deja subsistir ni siquiera la posibilidad de una historia de las ideas. El historiador debe poder creer que su actividad está dotada de sentido, y que éste será reconocido por su lector...

Cuando el señor Gombrich hablaba de las modas actuales, yo pensaba también en la historia misma de la noción de moda. En francés es un término cuya presencia está atestiguada hacia mediados del siglo XVII, en la crítica de la razón clásica, que acomete asimismo contra la *manera* y las conductas “amaneradas”... No creo que el trabajo del historiador se beneficie dejándose llevar por la moda. Ésta, como lo reconoció Baudelaire, es una admirable inventora del decorado de la vida. El historiador que cede a la moda se equivoca de género: debería escribir novelas. Algunos espíritus brillantes, que no hace mucho pretendieron renovar de cabo a rabo la historia y las ciencias humanas, terminaron por alinearse del lado de la pura literatura. Ése era su verdadero terreno. Es cierto que también hay modas científicas...

LE GOFF: En mi intervención dediqué un buen rato a examinar, sobre todo, cómo había funcionado, a partir de Lovejoy y el *Journal of the History of Ideas*, la noción de historia de las ideas, para mostrar su fecundidad y sus límites. Me extendí menos, por falta de tiempo, acerca de la expresión que sigo prefiriendo, “historia intelectual”. Y me agradó escuchar al señor Starobinski confirmar lo que pienso al decir que, a su juicio, la historia de las ideas debe ser la práctica de las intersecciones; yo había empleado una palabra más bárbara, *interfaz*, porque nos relaciona con un término utilizado por los especialistas de las ciencias no sociales y humanas, lo cual abre aún más el terreno. Sigo pensando que “historia intelectual” tiene tres ventajas: en primer lugar, ser ese terreno central del comparatismo y las intersecciones. Luego, hacer más referencia a una actividad de la mente que a objetos como las ideas. Y me parece que hay aquí una lección más fecunda, aunque –ya lo dije– lo esencial es, a mi juicio, combinar esa historia intelectual central –digo bien, “central”, porque no me gustaría calificarla de federativa (vol-

veríamos a una especie de combinatoria que no corresponde en absoluto a mi idea)– con historias de las ideas particulares o historias de los valores, o historias de las mentalidades. Tenemos entonces esa posición central con intersecciones. A continuación, ¿qué es lo importante detrás de la mayoría de los términos que se han empleado? Es importante ponerse claramente de acuerdo sobre su significado y lo que queremos hacer con ellos. Lo importante no es el término en sí sino el enfoque que éste permite utilizar mejor. La referencia, por consiguiente, no es a la “mente” o al “pensamiento”, términos por los cuales tengo el mayor respeto, sino quizás al “intelecto”. Es cierto, para muchos de ustedes y en especial para los especialistas en historia de la filosofía, de filosofía medieval, “intelecto” evoca una noción bastante específica. Para mí, se trata precisamente de una forma de funcionamiento del pensamiento que nos permite reunir tanto el pensamiento de los creadores como lo que hay de pensamiento en la actividad mental de todos los hombres. En consecuencia, un término que me posibilita a la vez respetar distinciones de niveles y jerarquías sobre las cuales insisto porque me opongo en particular a cierto confusiónismo etnográfico, pero unir al mismo tiempo lo que en esta materia debe unirse. El profesor Gombrich (y por supuesto su autoridad, su inteligencia y la agudeza de su espíritu son muy seductoras en este aspecto), si lo entendí bien, teme que la expresión “historia intelectual” pueda asimilarse con excesiva facilidad a “moda”. Bien, sobre el tema diré dos cosas. Me parece que “intelectual” no tiene la culpa de ser un adjetivo que puede pegarse a “moda”; también podemos asociarlo a otros términos, y términos que son más dignos. Por otra parte, también querría recordarles lo siguiente, pues supongo que todos lo pensamos, en el fondo, y creo que sería bueno dar definiciones de la moda. Es indudable que todos pensamos, precisamente, en una forma perversa o depravada del funcionamiento intelectual, es decir, la búsqueda de cierto poder social, la búsqueda de cierto brillo, etc. Debo decir, sin embargo, que a menudo me pregunto por qué un fenómeno quedó en condición de moda cuando otros se convirtieron en otra cosa; usted dijo antes con mucha perspicacia y humor que luego de cierta cantidad de años las modas se convierten en corrientes y movimientos. Creo que sería interesante ver justamente por qué motivo algunas siguen siendo modas y otras se transforman en movimientos, en algo más. Tengo la sensación de que en lo concerniente a muchas teorías, muchos movimientos de ideas, hay un período durante el cual es difícil saber si van a permanecer o pervertirse como moda o se convertirán en una verdadera corriente intelectual de valor científico y valor teórico. Entonces, así como soy consciente de los peligros de esta expresión y tomo precauciones, sigo creyendo que es bastante conveniente, no sé por cuánto tiempo, para designar una actividad histórica relacionada con un dominio específico de ideas –ideas científicas, ideas artísticas y, una vez más, mentalidades o valores–, a la vez que mantiene un centro que nos permite recapturar de manera más dinámica, más abierta, más concreta, cierta necesidad de puesta en relación que manifestaba efectivamente –a través de su torpeza, creo– la expresión *history of ideas*, sobre todo como la definiera Lovejoy. Ésa es la razón, por otra parte, por la cual me impresionó mucho –en fin, a menudo pensé en ello– lo que dijo el profesor Rubinstein: estamos, con todo, y creo que nuestra presencia aquí lo demuestra, en busca de una comunidad científica o intelectual internacional. Hay por lo tanto un problema de lenguaje: respetemos también en este caso las originalidades “nacionales”; no tratemos de imponer no sé qué esperanto; los esperantos, por lo demás, no funcionan. El tiempo del latín ha pasado; si pese a todo podemos encontrar conceptos aceptables para todo el mundo, creo que estará bien. Debo reconocer que “historia de las ideas” es, me parece, asimilable en la mayoría de nuestras lenguas de cultura. Supongo que “historia intelectual” también. Confieso que tendría escrúpulos

en proponer una expresión cuya traducción en uno de los principales idiomas de la cultura fuera un problema: tengo la impresión de que no sucede así.

QUEMADA: Me parece necesario agregar algunas palabras para completar lo que dije ayer al iniciar mi intervención. No lo hago para prolongar inútilmente el debate entre “historia intelectual” e “historia de las ideas”, ni para proponer un compromiso que no sea ni una cosa ni la otra, sino porque esa interesante confrontación me pareció importante; y me gustaría contribuir a ella mostrando su interés a los ojos de los especialistas de las palabras.

En efecto, lo sorprendente es el aspecto multidisciplinario que presentan nuestros debates a través de las cuestiones de método que se plantean. Los lexicólogos, lexicógrafos y filólogos se interesan directamente en los problemas abordados aquí tanto por los *historiadores de las ideas* como por los *especialistas de la historia intelectual*. No ven en ello una oposición sino una complementariedad absolutamente indispensable. Pues ellos mismos experimentaron, en su propio campo, una división similar que sería negativa si no fuera superada o neutralizada.

Los puntos en común son muchos. El historiador de las *ideas* coincide con el lexicólogo en la medida en que es tributario de las *palabras* para llegar a las *ideas*. Y, como él, examina esas *palabras* en contextos a través de su *funcionamiento*, por un lado, y su *marco extratextual*, por otro. Las similitudes son grandes y exigen algunas precisiones.

El estudio de las *ideas*, que equivale al de los *nombres*, se funda en una clase de *palabras* de características particulares. Es conveniente, en efecto, distinguir con cuidado los nombres-signos que se refieren a ideas claras y distintas, fuertemente conceptualizadas, de los que sólo designan ideas concebidas de manera vaga o difusa. Las modificaciones así señaladas en el “sentido” de una palabra conciernen a menudo al paso de un *referido* (o *idea*) difuso, que puede ser el estado ingenuo del concepto, a un *referido* (o *idea*) nítido gracias a un importante esfuerzo de conceptualización cuyas huellas pueden encontrarse e identificarse. Los datos léxicos suelen llevar la marca de esos fenómenos. Los *nombres de las ideas* anotados en los textos no siempre son *palabras simples*, fáciles de discernir, sino frecuentemente expresiones y perífrasis a veces muy extensas. Estas últimas, las más arduas de identificar, son también las más representadas, tanto en las etapas iniciales de la conceptualización como en las más tardías, y traducen así esfuerzos de análisis y de diferenciación conceptual. Si recuerdo estos elementos, es para destacar el aporte que la lexicología “lingüística” puede hacer para identificar esos *nombres de ideas*, para describirlos y analizarlos, para poner de manifiesto los rasgos reveladores de una elaboración o una evolución del referido. Esa disciplina perfeccionó métodos de análisis funcional muy precisos a los cuales algunos historiadores de las ideas recurren hoy con buenos resultados.

Pero por sí solo este proceder de tipo *lingüístico del texto* se revela insuficiente, como lo mostraron con claridad los recientes desarrollos de la *semántica histórica*, sobre todo en el campo del vocabulario sociopolítico. El estudio de los *significados* (de los *referidos* o las *ideas*) no puede fundarse únicamente en los marcos o distribuciones de las palabras y menos aún en un conjunto de microcontextos extraídos de *corpus* deficientemente identificados, localizados e interpretados desde el punto de vista sociocultural. Aquí asume toda su importancia la dimensión *extralingüística* del problema planteado.

Escuché con mucho interés lo que se dijo acerca del cuidado puesto por el historiador de las ideas para escoger los testimonios que fundan la vitalidad de éstas. Aprecié sumamen-

te la fórmula del señor Starobinski para hablar de la “vida monumental” de las ideas cuando se las observa en las obras maestras que proporcionan atestados valorizantes, pues están firmadas por grandes pensadores; en este caso, por grandes creadores. La historia de las palabras actuó así en sus inicios, sobre todo cuando se alimentaba de datos de los diccionarios, que, como se sabe, conservaron casi exclusivamente testimonios de los “grandes” y los “buenos” autores. Pero en este aspecto, la semántica histórica de nuestros días ha evolucionado mucho; también se ocupa de registros intelectuales y sociales más “modestos”, a menudo considerados como históricamente más reveladores. En muchos sentidos, los autores de “segunda” y “tercera” categoría son de un interés extremo para dilucidar los orígenes y el recorrido inicial o, más adelante, la trivialización y la vulgarización de una palabra. Sucede otro tanto con la *idea* correspondiente. Ahora bien, el lexicólogo no domina todos los saberes “históricos” necesarios para situar y evaluar la representatividad de los distintos testimonios. Se sabe tributario de los datos de la sociohistoria del dominio en cuestión para emprender y sobre todo llevar a buen puerto ese tipo de investigación. Necesita ese contacto de aprendizaje con una disciplina *no lingüística* cuyo aporte es imprescindible para alcanzar resultados significativos, aun cuando se limiten a la mera *descripción de los fenómenos*.

El doble paralelo que intento trazar entre *datos lingüísticos* e *historia de las ideas* y *datos extralingüísticos* e *historia intelectual* podría aclarar, me parece, nuestro debate, y me permitirá concluir. La *historia de las ideas* podría distinguirse de la *historia intelectual* en la medida en que mantiene necesariamente (para las *ideas* que se traducen en nombres expresados por medios lingüísticos) un enfoque implementado a través del uso de signos léxicos en los textos y el *discurso*. Debido a ello, es posible aprehenderla con métodos lexicográficos. Podría considerarse estrictamente, entonces, como la *historia de las nociones y conceptos en sus distintos grados* de conceptualización.

La *historia intelectual*, en cambio, tendría un estatus mucho más amplio. Incluye, sin duda, el estudio de las ideas en el “discurso intelectual”, que es el objeto más restringido de la *historia de las ideas*, pero engloba de manera prioritaria todas las otras manifestaciones socioculturales que pueden y deben asociarsele. Ofrecería el “marco” en el cual la observación de las ideas expresadas en los textos puede asumir su significación más acabada.

ROSSI: Estoy de acuerdo con cuanto ha afirmado Starobinski y con la ulterior intervención de Le Goff, sobre todo en un punto que tiene una importancia central: la oportunidad de reinvindicar la noción de *intersecciones* y una práctica historiográfica que se refiera de manera continua y sistemática a ella. Tengo, en cambio, muchas dudas sobre la conveniencia de sustituir la expresión *historia de las ideas* por *historia intelectual*. También por una razón específica: la revista que fundamos en Bolonia hace casi diez años, dirigida por Ezio Raimondi, Antonio Santucci y quien les habla, se llama justamente *Intersezioni*. Se trata, sin duda, de una convergencia significativa. Pero el subtítulo de la revista alude de manera explícita a la “historia de las ideas”. El proyecto de un trabajo común fundado en la noción de “intersecciones” nos pareció vinculado, precisamente, con la historia de las ideas y su compleja tradición. En la extensa lista de palabras que se nos ocurrieron con vistas a un título posible figuraba también el término *interfaz*, aquí oportunamente recordado por Le Goff.

No estoy, en cambio, del todo de acuerdo con la propuesta (plantada en la intervención de Quemada) de sustituir la palabra *ideas* por términos como *nociones* o *conceptos* y prolongar la historia de las ideas en la historia de los conceptos (o reducirla a ella). Uno de los más

hermosos libros de historia de las ideas escrito por Marjorie Nicolson se titula *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of Infinite*. Me parece que sería difícil leerlo como una historia de nociones o conceptos. El concepto, alguna vez definido en los manuales de filosofía como “la síntesis ideal o típica obtenida mediante el cotejo de las representaciones y la abstracción de los rasgos idénticos”, tiene que ver, sin duda, con la claridad y la distinción o, al menos, con la aspiración a la claridad y la distinción. Yo diría que los conceptos tienden por definición a *no* ser ambiguos, fugitivos, indeterminables o no claramente definibles. Las ideas, en cambio, son ambiguas y fugaces y no es fácil determinarlas ni definir las rigurosamente. Sus significados varían ampliamente en el tiempo y su reconstrucción es muy laboriosa. Las ideas tienen que ver con los modos de sentir, con las emociones, con el mundo de la sensibilidad, con la imaginación, con la mentalidad, y también con todo lo que se designa genéricamente con el término *inconsciente* o la expresión *inconsciente colectivo*. El pluralismo y la variedad, las tendencias disarmónicas del pensamiento y del sentimiento, eran para Lovejoy características esenciales de la historia de las ideas. En ella no es posible identificar ningún plano o diseño unitario. A lo sumo, pueden comprobarse de manera empírica ciertas “oscilaciones de tipo pendular” que conducen a la degradación sistemática de ideas y actitudes que en otro tiempo eran motivo de entusiasmo, y a la inversa. Existen algunas continuidades y también pueden señalarse secuencias uniformes de comportamientos, pero ninguna continuidad deja de sufrir modificaciones y lo que hay al final de una historia “continua” es tan profundamente distinto del principio que ya no es familiar ni fácil de reconocer.

Diría que ningún historiador de las ideas comparte ya la tesis de Lovejoy acerca del carácter “atómico” de las ideas. Ninguno, hasta donde pueda imaginarme, recurriría ya a su metáfora de la historia de las ideas como una suerte de “química intelectual” encargada de la misión de identificar y determinar los elementos constitutivos o fundamentales de la vida intelectual que caracteriza las distintas épocas o las atraviesa, por así decirlo, verticalmente. Me parece que en la historia de las ideas posterior a las obras de Lovejoy y que de algún modo reivindica la enseñanza de éste se acentuó vigorosamente el reconocimiento de la “ambigüedad” de las ideas. Recuerdo también que, sobre todo en estas últimas décadas, se mostró el relieve, la importancia y la fecundidad de lo que Yehuda Elkana denominó “pensamientos imprecisos”. Que actúan con fuerza, como el mismo Elkana lo dejó ver con respecto a las nociones de *Kraft*, incluso en la historia de la ciencia que en un tiempo era considerada una especie de santuario o lugar exclusivo de los conceptos claros y distintos.

Para terminar: sustituir el término *ideas* por el término *conceptos* significaría renunciar a poner en primer plano ese halo de ambigüedad y polivalencia de los significados en el cual también insistí en mi ponencia. Aceptar esa propuesta equivaldría a rechazar uno de los aspectos centrales y fundamentales (configurado, a mi entender, como una conquista) de la historia de las ideas. Desde luego, la metáfora de ésta como una química del pensamiento no es aceptable. Pero tal vez aún sea aceptable y fecunda otra metáfora, que George Boas reivindicaba: según ella, las ideas son similares al mercurio, fragmentado en bolillas “que escapan rodando y saltan hacia lugares donde la lógica nunca los habría puesto”. Por ello, el historiador, según una de las grandes lecciones de Lovejoy, no sólo debe tener una notable dosis de curiosidad por la mente humana y sus extraños productos, no sólo debe tratar las ideas que parecen obsoletas a los hombres de su tiempo con la misma atención concedida a las ideas bien establecidas y consolidadas, sino también tener la afición “de curiosear en rincones fuera del alcance de la mano”. Me doy cuenta, sin embargo, de las razones por las cuales la metáfora de las inasibles bolillas de mer-

curio no guste acaso a quien está profesionalmente empeñado en incorporar la totalidad del patrimonio del pensamiento y el sentimiento a las entradas de un diccionario.

SCODITTI: Me resulta embarazoso intervenir, dada la ausencia del profesor Edmund Leach. De hecho, no debería ser yo quien defendiera la escuela antropológica anglosajona. De todos modos, querría polemizar “ligeramente” con el profesor Lowenthal, quien ha descripto la antropología anglosajona como si se hubiese detenido, *grosso modo*, en la década de 1950. Ha hablado únicamente de Bronislaw Malinowski y el funcionalismo estructural, pero ha “silenciado” todo el venero contemporáneo representado, por ejemplo, por el mismo Edmund Leach, Rodney Needham y otros.

Empero, aun si nos quedamos en la época de Malinowski o inmediatamente después, no podemos olvidar los estimulantes trabajos de Reo Fortune y Gregory Bateson, que tal vez sean más conocidos como maridos de Margaret Mead.

Sea como fuere, querría subrayar que en la antropología anglosajona se difundió, en estos últimos años, la costumbre de hacerse preguntas precisas sobre problemas específicos del tipo, por ejemplo, indicado por el profesor Gombrich cuando se refirió a la relación –que para nosotros, los etnólogos, es sumamente interesante investigar– entre “regla” y “formalización” de la regla. El profesor Gombrich recordó el bumerán, cuya construcción fue perfeccionada a tal punto por los aborígenes australianos que despertó la sospecha –típicamente occidental– de que éstos conocían las leyes de la aerodinámica. Sabemos, sin embargo, que los aborígenes no conocen esas leyes (entendidas como “formalizaciones” de “reglas”), por lo cual el problema planteado por el profesor Gombrich tiene para mí valor de metáfora y representa al mismo tiempo, para un etnólogo, una hipótesis de trabajo por verificar.

Profesor Gombrich, ¿cree usted que en una cultura oral la falta de escritura no permite la formalización de una regla? Por ejemplo, en ese tipo de cultura jamás encontramos “fórmulas geométricas” o bien “fórmulas matemáticas”. Pienso en la proporción áurea aplicada a muchas manufacturas producidas en culturas privadas de escritura. Y si esta hipótesis es demostrable, podría ser verdad, entonces, que en una manufactura construida, por ejemplo, sobre la base de la proporción áurea, estuvieran encapsuladas la “regla” o la “fórmula” de la proporción misma, cuya validez está garantizada, justamente, por la reiteración, en un tiempo determinado, de la forma del objeto, la manufactura. La repetición de la misma forma en una manufactura podría ser, entonces, una estratagema para proteger y memorizar una “regla”; digamos, un modo de “formalizarla”. Es obvio que se trata de una estratagema visual, pero tiene el mérito, que me parece notable, de hacer ver bajo una luz distinta la misma “repetitividad” de una “forma” dada, repetitividad que no puede considerarse “trivial” como a menudo se creyó en etnología. La “repetitividad” de una misma forma es, entonces, un modo de proteger y memorizar la validez de una regla que está “absolutizada” y se clasifica como “sagrada”, “mágica”. Profesor Gombrich, ¿está de acuerdo con esta interpretación? Ahora, querría preguntar al profesor Le Goff si puede aclarar un poco más su distinción entre “historia intelectual” e “historia de las ideas”, distinción que me parece interesante aunque esté construida de una manera “espléndidamente barroca” y sea difícil de utilizar para un etnólogo que trabaja “sobre el terreno”. Por ejemplo, ¿qué diferencia hay entre una “historia intelectual” de los trobriandeses –para dar un ejemplo “familiar”, pues ustedes conocen los trabajos de Malinowski– y una “historia de las ideas” de estos isleños? ¿Podría sugerir, como respuesta, que hacer la “historia de las ideas” de los trobriandeses significa hacer una historia de lo que Ma-

linowski “pensó” sobre ellos, pues hasta la década de 1950 fue el único que escribió extensamente sobre su cultura! ¿El profesor Le Goff cree que es justamente así? A menos que quiera sugerir que por “historia intelectual” entiende una historia hecha también con otros tipos de documentos, que yo llamaría “visuales”, como, por ejemplo, artefactos, megalitos, etc. En cuyo caso su distinción podría ser interesante para un etnólogo. En realidad, como etnólogo puedo “hacer la historia intelectual” de los trobriandeses *con sus documentos* (visuales y “orales”), pero para “hacer la historia de sus ideas” debo basarme en documentos que son *sólo* la interpretación de Malinowski (o la mía) de las ideas de los trobriandeses.

GOMBRICH: Quisiera responder muy brevemente al profesor Scoditti; creo que ha planteado un punto muy importante, la diferencia entre el conocimiento empírico —cómo arrojar un bumerang para que pueda regresar— y el conocimiento científico de una trayectoria de vuelo que exige un conocimiento de aerodinámica al cual no estoy seguro de que aún hayamos llegado, porque el problema de las corrientes es muy complicado incluso para una computadora. De modo que no concordaría del todo con él en que la invención de la escritura fue suficiente para llegar a esa transición de la *regola* a la comprensión de lo que hacemos; hay muchas cosas que hacemos todos los días y no podemos formular todavía en términos generales de carácter científico. Éste me parece un punto muy importante: el hecho de que mucho conocimiento esté codificado en muchas culturas, y pienso en el conocimiento médico de ciertas tribus, el “curare” o cosas por el estilo; aunque no estoy del todo seguro de cuál lo tiene o no, sin duda fue un desarrollo empírico, un descubrimiento que hoy hemos llegado a usar. Sin embargo, creo que hay una diferencia más grande entre el conocimiento empírico y el deseo de formularlo en reglas científicas; podamos o no hacerlo, ahora sabemos que queremos hacerlo, tenemos la curiosidad de querer hacerlo. Y hay un muy interesante ejemplo de ello en la historia de las ideas y la historia de nuestra civilización occidental: a saber, cómo muchas de las grandes invenciones que tradicionalmente han separado los tiempos modernos de la Edad Media —la invención de la pólvora, la invención de la brújula marina, la invención de la imprenta y así sucesivamente (ésta es una fórmula a menudo utilizada aun en el siglo XVI y más adelante por Bacon y otros)—, hasta qué punto todas esas invenciones, o tantas de ellas, llegaron a Europa desde el Lejano Oriente, donde, sin embargo, el contexto cultural es muy diferente y, que yo sepa, nadie trató de explicar la acción de la pólvora en términos químicos ni la acción de la brújula; simplemente se sabía que existían. Y esta enorme diferencia que me hace vacilar e inquirir otra vez si no conviene ser relativista consiste en que nosotros, en Occidente, en la civilización occidental, tenemos la tradición de preguntar “por qué”, “cómo es posible y de qué manera podemos acaso repetir o mejorar la ejecución”. Todos sabemos que cuando Galileo se enteró de la existencia del telescopio, pudo construir uno porque era capaz de averiguar cómo hacer para que una combinación de lentes tuviera ese efecto. Esto, creo, es una tradición (y me gustaría saber qué piensa el profesor Rossi al respecto) que no es universal. Pese al espléndido libro de Needham sobre la civilización china, hay una tremenda diferencia que también vale, me parece, para el relativismo cultural en general, incluyendo este magnífico trabajo de Leach. No nos asustemos demasiado de ser un poco arrogantes por haber inventado ciertas cosas y descubierto ciertas verdades sobre las cuales la duda parece simplemente un asunto de moda intelectual, si es lícito que vuelva a esto por un momento. Hablamos de “modas” en sombreros, faldas u otras cosas, exageraciones en bien del efecto, el efecto social. Y muchas de esas afirmaciones se hacen por el efecto que provocan. No creo —y aquí me quedo por si quieren corregirme— que haya, ni

en este salón ni en ningún otro lado, un auténtico relativista que realmente no crea que los meteoritos caen del cielo o que sabemos leer los jeroglíficos. Me parece que quienes pretenden no creerlo lo hacen para impresionar.

PIEMONTESE: Si me permiten, me atrevo a acercarme a esta mesa redonda del saber por una sola razón. Hace un año, en Estambul, al participar en un coloquio (el primero, por lo demás) sobre la codicología y la paleografía del mundo musulmán, asistí a una discusión similar a la entablada aquí, cuyo tema era la historia de las ideas. De hecho, codicología quiere decir en esencia estudiar los manuscritos y catalogar y clasificar mejor los *códices*; pero ¿qué hacemos cuando se trata o puede tratarse de su historia? ¿Qué debo inventar como nombre de esta disciplina cuando se trata de historia de los *códices*? He aquí, entonces, un paralelo, una analogía, si lo prefieren, con su debate, relacionado con la historia de las ideas. En mi opinión, si hay codicología, debe haber una palabra equivalente para designar la historia de los *códices*. El señor Le Goff tiene toda la razón: cuando se trata de aproximación, no importa cuál es el nombre inicial. Pero cuando es cuestión de progresar en el campo de la investigación, dado el terreno que hemos sondeado, es necesario darle un nombre, encontrar la palabra. Una denominación conveniente es el indicio, casi la condición del descubrimiento del buen camino para una disciplina determinada, para una ciencia nueva. Ahora bien, en esa oportunidad señalé que, si hay codicología, también hay razones para fundar, para apuntalar una historia de los *códices* y los manuscritos. En cuanto a su nombre, el griego –la tradición clásica– no tiene nada que ver: piénsese en “codicografía”, por ejemplo. En casos semejantes, no es inútil aplicar como medio ese “bumerang” de la lingüística que es la conmutación. En cuanto al otro medio del cual se habló hace un rato como un punto de referencia, las intersecciones, podemos verlas admirablemente dibujadas en el emblema de este congreso. Por lo tanto, en lo concerniente a una denominación apropiada para la historia de las ideas, yo tendría una propuesta que no es sólo, si ustedes quieren, una humorada; me permito invitarlos a pensar un momento en ello. ¿Qué pasó cuando se logró poner pie en las Indias Occidentales? ¿Cómo se las llamó: Indias Orientales? No, pues lo importante era haber iniciado la aproximación. Tras lo cual un cartógrafo alemán dijo: América. Ése es el nombre que se mantuvo (no sé si era totalmente feliz, pero en todo caso ése fue el nombre). O puede pensarse, por ejemplo, en ese excelente éxito universal, asombroso, que es el título de la novela del señor Eco, *El nombre de la rosa*: muy bien. Pero ¿qué sucede si pensamos un momento, conmutativamente, en “la rosa del nombre”? Entonces, para concluir, en cuanto al nombre de vuestro tema, si no he exagerado demasiado, habría dos competencias análogas: ideología –que no es una palabra del todo clara, sigue siendo un poco ambigua o no es, quizás, absolutamente inocente– y oceanografía, que evoca una extensión comparable a la de vuestro campo de investigación. Llego así a proponer este nombre: si en un comienzo puede ser motivo de sonrisas, recordando las enseñanzas de Bergson sobre la risa me atrevo a pronunciar una palabra que, con todo, quiere decir algo. A mi juicio, para definir la historia de las ideas, podríamos tal vez pensar en ideografía. Gracias.

DIBON: La confrontación de testimonios tan diversos de historiadores procedentes de horizontes muy diferentes, tal como acabamos de vivirla en este coloquio, permite advertir con nitidez, me parece, la dificultad –si no la imposibilidad– de delimitar de manera precisa el objeto mismo de la historia de las ideas. Sin duda es lícito preferir a la “etiqueta” *historia de las ideas* la de *historia intelectual* –la primera vigente en Europa, la segunda de uso habitual en América– e in-

cluso recurrir a denominaciones como historia de la cultura o de la civilización intelectual, que traducen aun mejor la ambigüedad y la ductilidad del objeto. Poco importa la etiqueta, con tal de que se logre captar la esencia de lo que engloba. A decir verdad, la especificidad de la historia de las ideas no debe buscarse tanto por el lado del objeto como por el lado del método.

En vez de debatir sobre el lugar que conviene asignar a la historia de las ideas junto a las otras disciplinas históricas en una clasificación modernizada de las ciencias, sería más urgente interrogarse sobre su papel, justamente en razón de su enfoque metodológico específico, en la renovación de las ciencias históricas a lo largo de este siglo, se trate en primer término de la historia de la filosofía o de las ciencias, o de la historia de la literatura y del arte, así como de las instituciones o de las mentalidades, etc. En este aspecto, sería juicioso iniciar una amplia investigación que permitiera, por ejemplo, trazar el camino de esa renovación desde Lovejoy hasta nuestros días. Investigación de programación espinosa, habida cuenta de la diversidad de las disciplinas históricas implicadas y de la variedad de la documentación por consultar, pero que sin duda podría otorgar a la historia de las ideas sus cartas de nobleza y hacer que muchos aceptaran su verdadera especificidad.

En mi colaboración al coloquio, luego de mencionar la evolución de mi actividad de investigador, concluí con la siguiente comprobación: “Así avancé por un camino que se prolongaba sin cesar, de la historia de la filosofía a la historia de las ideas”. A mi juicio, esto no significaba en modo alguno la transición de una disciplina a otra y menos aún, como habría podido pensarse, una confesión de tráfuga más o menos disfrazada. En realidad, mis investigaciones sobre la difusión del cartesianismo siempre parecieron responder a ese objetivo esencial del historiador de la filosofía, consistente ante todo en aprehender en la actualidad de su pasado el auténtico pensamiento de un filósofo y seguir su propagación en el espacio y en el tiempo, con el paso de las generaciones intelectuales. En este aspecto, me mantengo fiel a la concepción de la historia del cartesianismo que bosquejé en 1955 en mi clase inaugural en la Universidad de Leiden, cuando distinguí las “tres historias” correspondientes a tres planos diferentes de inteligibilidad, todas ellas susceptibles de un mismo abordaje metodológico: la historia del pensamiento de Descartes, la historia del *desarrollo* del cartesianismo y la historia de la *difusión del cartesianismo* o, mejor, *de los cartesianismos* a partir de los focos franceses y holandeses.

Resituarse en su contexto más amplio la actividad intelectual de una época, seguir la acción de las corrientes de ideas que tan pronto se oponen como contemporizan, recuperar las influencias de autores o medios más o menos encubiertos por el culto exclusivo a los “creadores” en que persiste una tradición estrecha, a la vez que se pone de relieve la originalidad exacta de estos últimos: ésas son las grandes orientaciones que, ahora, muestra cada vez más en historiadores de diversas disciplinas (y pienso sobre todo en los historiadores de la filosofía o de las ciencias) el desarrollo de las llamadas investigaciones de historia de las ideas. Gracias a la flexibilización de los esquemas de interpretación que pueden provocar, y gracias al recurso a las más diversas fuentes, en especial a algunas ignoradas durante mucho tiempo, así como a instrumentos de indagación más adecuados y eventualmente a nuevas técnicas, dichas investigaciones hacen un singular aporte a la ampliación y a la profundización de las disciplinas históricas, sin atentar, empero, contra su especificidad.

La exploración que acabo de plantear como un anhelo, sobre las investigaciones de historia de las ideas desde Lovejoy, permitiría –estoy convencido de ello– repensar con un mejor conocimiento de causa las relaciones singularmente complejas del texto y de ese medio nutricional cuya amplitud e importancia destacaba el manifiesto de los *Archives internationales*

d'Histoire des Idées. En efecto, dicho medio nutricional, de naturaleza tan variable a lo largo del tiempo, determina por eso mismo las modificaciones del enfoque metodológico que se imponen al historiador en el campo histórico de su elección.

Querría, por último, llamarles brevemente la atención sobre ese aspecto fundamental de la vida intelectual y del movimiento de las ideas que es la *comunicación intelectual*, tomada en cuenta, al parecer, desde hace unos veinticinco años. ¿La *Revue internationale de philosophie* no dedicó en 1969 un número especial a la “comunicación en filosofía”? Puede señalarse a justo título que el problema de la comunicación al público (para retomar la expresión del propio Descartes) se plantea al autor tanto en la elaboración como en la difusión de su texto. El *Discurso del método* de 1637, cuyo 350º aniversario conmemoramos este año, constituye en ese aspecto un ejemplo privilegiado. En efecto, muestra hasta qué punto el texto del autor depende del público al cual está destinado, así como de los factores de orden psicológico y social o del modo de comunicación en vigor. Tratándose de la comunicación en el siglo XVII, ¿cómo no hacer el mayor caso de la borradura progresiva de la comunicación *personal* que se efectuaba con tanta intensidad a través de los intercambios epistolares y las visitas en la primera mitad del siglo, en beneficio de la comunicación más amplia que difundirían los periódicos en el último tercio de la centuria? ¿Cómo no tomar en cuenta, también, el hecho de que el latín, lengua por excelencia de los eruditos y los sabios, cedería al mismo tiempo su lugar a las lenguas vernáculas, mientras se multiplicaban las traducciones dirigidas a un público en incesante crecimiento? El estudio de los *medios* de la comunicación intelectual, se trate de la expresión misma de las ideas o de su circulación, constituye un ámbito que apenas ha sido explotado, para no decir explorado. Pensemos en la comunicación por el libro, sea impreso o circule como manuscrito, en la comunicación por la enseñanza, en particular la enseñanza universitaria, en la comunicación mediante toda clase de intercambios personales, se produzcan en la correspondencia o en ocasión de viajes; me gustaría destacar aquí, muy en especial, la importancia de la larga tradición del gran viaje académico o *peregrinatio academica*. En ese vasto dominio, tan diversificado, el historiador de las ideas se enfrenta a una tarea que exige una *colaboración interdisciplinaria* y depende, aunque sea para la prospección de sus fuentes, de instrumentos de trabajo faltantes durante mucho tiempo. Permítanme concluir con una nota de optimismo: me parece que la historia de las ideas avanza a grandes pasos. Anhelemos que también ella pueda reducir en cierta medida esa parte de mito que se asocia con todo conocimiento del pasado.

QUEMADA: Volveré un instante a mis palabras anteriores. Soy muy sensible a la confianza que el señor Dibon deposita en lexicólogos y semánticos, pero esto redobla mi preocupación ante la inquietud que me pareció advertir en otros participantes.

Todo debe estar muy claro. No tuve ni por un momento la intención de asimilar la *historia de las ideas* a la *historia de las palabras*. Se trata de disciplinas específicas y con objetivos diferentes, aun cuando, en sus modos de proceder, tengan muchos puntos en común, como intenté demostrarlo. Incluso destaqué que una y otra ganarían mucho si se apoyaran mutuamente en sus propios logros. La lexicología, ciencia del *signo* por excelencia, se preocupa por el *referente concreto* y el *referido mental* a los cuales remite el *significado*. En el caso de esas imágenes o representaciones, estamos sin duda frente a las ideas que nos ocupan aquí; y entre las *ideas* debemos considerar *conceptos* o *nociones*, de acuerdo con su naturaleza y su grado de elaboración (pido perdón a mi colega y amigo Paolo Rossi si utilizo estos

términos con un sentido filosóficamente criticable). Por eso es lícito pensar que los lexicólogos están en condiciones de hacer un aporte útil a los *historiadores de la intelectualidad*, si me permiten la expresión, ya sea de las *ideas* o de la *vida intelectual*. Pero recíprocamente, la *historia de las palabras*, en el marco de la semántica histórica, sólo puede alcanzar un nivel satisfactorio si se vale del concurso de la historia especializada. Los *conceptos* o *ideas* que revelan los análisis léxico semánticos sólo cobran todo su interés gracias al esclarecimiento de la situación histórica, siempre que, de todas formas, ésta se conozca con gran exactitud, en sus diversos registros y todas sus implicaciones. Demasiados trabajos lexicológicos y lexicográficos pierden todo su alcance debido a su pobre instrumental extralingüístico, histórico en sentido amplio, incluyendo lo psicológico y lo sociológico, etc. Por eso creo necesario, una vez más, promover el desarrollo del aprendizaje conjunto entre las *ciencias de las palabras* y las *ciencias de las ideas*, cuya complementariedad me parece de una indudable evidencia.

RYKWERT: Yo también voy a caer en el inglés, por lo cual pido perdón. No soy un pensador abstracto y, en consecuencia, no estoy realmente en condiciones de elegir un bando en la presente discusión, pero como mucha gente a la que se acusó de practicar la historia de las ideas, siempre lo hice con mucha angustia. Y me angustio porque sé que sostengo ideas y que éstas, a su vez, tienen una historia. Por lo tanto, cuando la practico estoy, por así decirlo, en un juego de cajas chinas, y nunca sé con certeza qué nivel de éstas puedo identificar conmigo. En consecuencia, he adoptado –hago la propuesta con mucha humildad– una especie de santo patrono para mis actividades. Se trata de un naturalista (como los llamaban por entonces) del siglo XIX y lo propongo como patrono de todos ustedes; hoy lo calificaríamos de biólogo: Philip Gosse. Era un gran hombre, experto en gastrópodos y conchiliólogo, así como cultivador de orquídeas. Pero también era teólogo calvinista de coloración extrema y predicador. Ahora bien, defendía la justeza de la cronología del arzobispo Ussher; creía que el mundo había sido creado –no recuerdo el día exacto– en el año 4004 a.C. El problema de Gosse era que su contemporáneo Charles Darwin tenía un punto de vista muy diferente sobre las pruebas del crecimiento de las formas naturales con las cuales aquél estaba sumamente familiarizado. Sin embargo, su interpretación de esas pruebas era que el Dios Creador, cuando creó el universo en la fecha antedicha, lo creó con un pasado incorporado: los anillos de los árboles y los estratos de roca cuentan una historia, pero esa historia fue creada por el Dios Creador e incorporada a ellos en el mismo momento que las rocas y los árboles. Y como me parece que en cierto modo todos entramos al estudio de las ideas como Philip Gosse entró al estudio de la naturaleza –no quiero ser árbitro en materia de lenguaje ni de terminología–, abogaré por él como patrono, y como el patrono de nuestra angustia frente al mundo de las ideas del pasado. Gracias.

LOWENTHAL: Qué coincidencia. Philip Gosse también es uno de mis héroes, porque se las ingenia para encontrar en todas las actividades humanas pruebas de algún pasado, de modo que si no puede hallarse ninguno, uno debe preguntarse qué problema hubo. Todo barco que leva anclas, toda espada clavada en la tierra, toda pluma y toda página son evidencia de algo que debe haber pasado antes aun cuando no lo haya hecho. De tal manera, Gosse puede construir para sí mismo este origen de las cosas que Dios tenía que producir.

Ojalá tuviera la capacidad del profesor Dibon para mantener tantas ideas yuxtapuestas a la vez. No la tengo, pero espero que no sea demasiado tarde para volver al punto antes planteado por el profesor Scoditti sobre el cambio en la antropología y la etnografía anglosajonas

y, en rigor, angloamericanas. La noción funcionalista de un pasado primitivo atemporal, compartido por todos los pueblos tribales, también fue un culto en Norteamérica, aunque allí adoptó un papel más activo en manos de estudiosas como Ruth Benedict y Margaret Mead. Es muy sorprendente ver cómo este relativismo extremo cedió paso a un tipo muy diferente de relativismo. Los antropólogos de ambas orillas del Atlántico han comenzado a mostrar un extraordinario interés en la historia, pues ahora admiten que hubo una historia para todos los pueblos y no sólo para los europeos civilizados. Hoy estudian todos los pueblos, entre otros a los europeos de nuestros días, de una manera diacrónica y no meramente sincrónica, y tratan de describir tanto las historias como sus ideas de sí mismos como poseedores de historias, lo cual es muy difícil, sobre todo si uno sólo cuenta con relatos orales como material de trabajo. Pero muchos antropólogos, de acuerdo con los principios especialmente enunciados por Jack Goody en Cambridge y Jan Vansina en Wisconsin, se han ocupado de los relatos orales y la mezcla de narraciones orales y escritas que todos los pueblos tienen de sí mismos.

Los antropólogos también se volcaron a la historia por otra razón, no sólo como una cuestión de moda, según los términos del profesor Gombrich, sino como reflejo de una tendencia general de las ciencias sociales y tal vez también de las ciencias naturales, una tendencia a creer que la historia en general importa y que su propia historia disciplinaria importa especialmente. No sólo entre los antropólogos sino también entre los sociólogos, los psicólogos y todos los demás estudiosos de los seres humanos, comprobamos renovados esfuerzos por reescribir las historias de sus propias disciplinas. Con esto vuelvo al argumento planteado por el profesor Starobinski al comienzo de sus concisas observaciones, en el sentido de que como empresa académica corporativa estamos consagrados no sólo al estudio de la historia de las ideas sino de la historia de nuestra propia historia. Pero lo que hoy tenemos es un cúmulo de personas en diferentes disciplinas, cada una de las cuales trata de hacerlo para sí misma. Y escriben sus historias por motivos que no siempre son compatibles o coincidentes con los motivos de los historiadores de las ideas propiamente dichos. Sería interesante examinar las consecuencias de esta intensa inquietud reflexiva, que implica un nuevo tipo de historicidad en la cual cada disciplina procura abordar su propio pasado, con nuestra ayuda como historiadores de las ideas o sin ella.

GOMBRICH: Me gustaría, de ser posible aún, hacer algunas preguntas, sobre todo al profesor Le Goff, y con el único fin de recordar estos muy interesantes trabajos, que tienen más en común de lo que parecía en un principio. Tanto el profesor Le Goff como el profesor Widengren, y en cierta medida el profesor Rossi, atacaron –creo que justificadamente– el evolucionismo. El profesor Le Goff creía, en realidad, que fue una especie de plaga en el pensamiento decimonónico y yo concuerdo en que el evolucionismo, en ese sentido, está muerto y todos nos regocijamos a la vista de su cadáver. Sin embargo, quiero decir y argumentar lo siguiente: el evolucionismo ha muerto, viva el evolucionismo. Puesto que en campos como la historia de la música, por ejemplo, nadie puede negar que ésta evolucionó y podemos describir ciertas evoluciones en ella; lo mismo vale para la historia de las bóvedas de las iglesias, para la tecnología en su conjunto y para un campo que es de mi interés, la representación de la realidad visual. Si bien lo rechazamos como un proceso automático, debemos, creo, encontrar el modo de volver a otras interpretaciones más racionales del evolucionismo; dudo mucho de que esto se aplique también a la religión. Creo que el profesor Widengren habla con mucha justicia de los peligros de calificar a los aborígenes australianos como un pueblo de la edad de piedra: probablemente fueron muy di-

ferentes, y el profesor Lowenthal tiene razón cuando dice que hoy somos conscientes del desarrollo –digamos– de todas estas culturas en diferentes contextos. Pero no tiremos al niño con el agua del baño: hay evoluciones –que podemos estudiar– en el pasado, las evoluciones del soneto, la evolución de la fuga y de muchas otras cosas, y no podemos prescindir de algún concepto análogo, que deberemos utilizar con mucha circunspección. Gracias.

LE GOFF: Estoy muy de acuerdo y me alegra poder decir muy sucintamente lo siguiente: yo apuntaba a algo que también creo haber escuchado en las ponencias de nuestros colegas, en particular del profesor Widengren, a saber, el evolucionismo, es decir, una especie de aplicación generalizada y en todas las ciencias sociales de un fenómeno cuya existencia comprobamos, desde luego, en numerosas ramas de la ciencia y de la historia de la humanidad. Les haré incluso una confesión: si bien no me gusta la “evolución” que lleva al “evolucionismo”, a mi juicio verdaderamente reduccionista, perverso y que falsea las cosas, creo en cierta idea de progreso que es preciso utilizar, probablemente, con más perspicacia y espíritu crítico que los vigentes en alguna época; pero debo decir que las cosas cuya historia estudio –incluso en períodos que durante mucho tiempo fueron considerados justamente como momentos, si no de regresión, sí al menos de inmovilismo– me parecen haber dado pruebas de verdaderos progresos. Y una noción que es útil en mis investigaciones, la noción de génesis, implica encontrar evoluciones en los fenómenos que estudio; y me parece que siempre es bueno que no arrojemos al bebé con el agua del baño. Eso depende, por supuesto, de los períodos: creo que estamos en un período en el cual vemos con más claridad los estragos de la noción de “evolución” llevada al extremo, mientras que en otros habrá que insistir, al contrario, en los beneficios de su empleo. Dicho esto, tal vez no sea éste el momento de iniciar otra gran discusión; me parece que hemos hablado poco de un fenómeno acaso un poco demasiado clásico, un poco demasiado tradicional, pero que pese a todo es importante y afecta a éste, que es el problema “continuidad-discontinuidad”. Lo que tampoco me gusta en el concepto de evolución es que hace desaparecer las discontinuidades, cuando en realidad sabemos que éstas forman parte de la historia y en particular, creo, de la historia que estoy muy dispuesto a llamar “historia de las ideas” si le asignamos el mismo contenido que doy a “historia intelectual”.

ROSSI: Querría referirme brevemente a lo que dijeron Le Goff sobre el evolucionismo y Gombrich sobre las nociones de relativismo y progreso. En lo concerniente al primer punto, tengo la impresión parcial de que rechazar el evolucionismo con las mismas fórmulas muy polémicas que se utilizaron a principios de siglo comporta el riesgo de exorcizar un objeto que quizás existía a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, pero que hoy ya no existe o ha adoptado formas tan nuevas que parece irreconocible. Los filósofos, los historiadores y los literatos siempre corren el riesgo de estar un poco atrasados con respecto a la ciencia. El evolucionismo de nuestros días es sin duda muy distinto del evolucionismo que los *filósofos* del positivismo presentaron como tal a los hombres de cultura que vivían en la época de la reacción antipositivista. Los temas mismos de la discontinuidad empiezan a surgir con vigor en las discusiones de las últimas décadas. Stephen Jay Gould, que es uno de los más brillantes paleontólogos norteamericanos de la nueva generación (y que también sabe escribir libros de alta divulgación), sostiene por ejemplo que el “gradualismo” y el “continuismo” (propios del darwinismo tradicional) no son en modo alguno “hechos de la naturaleza” (como muchos han terminado por creer) sino presupuestos de tipo filosófico y cultural que cuestionaron nuestro

modo de leer los “hechos”. Para el darwiniano Gould el gradualismo se configura, desde este punto de vista, como “un dogma *a priori* injustificado”, un prejuicio tan ubicuo que se ha vuelto invisible. En la teoría de los equilibrios puntuados (elaborada conjuntamente por Gould y Niles Eldredge) la evolución no se presenta como un proceso gradualista: las especies no son unidades arbitrarias en flujo constante sino “paquetes” distintos con inicios claros y cesaciones definidas. Los fósiles se convierten finalmente en “los testimonios de la evolución” y ya no, como en el darwinismo ortodoxo, “los pobres restos de una historia mucho más rica”. La alternativa entre el puntualismo y el gradualismo (que es una forma específica de la dicotomía continuidad-discontinuidad) está hoy en el centro de muchas discusiones entabladas en el seno de la comunidad de los biólogos. Pero ese debate es sólo un aspecto de una discusión más vasta, vigente en la ciencia contemporánea, que considera la naturaleza del “cambio” y las relaciones entre estructuras estables y mutaciones. Las afirmaciones de René Thom, así como las de Maturana y Varela sobre las características de los sistemas vivientes, son recibidas con entusiasmo por algunos y rechazadas con desdén (o al menos con suficiencia) por muchos otros. Por cierto, no incumbe ni a los filósofos ni a los epistemólogos asignar culpas y razones y nadie (ni siquiera los biólogos) sabe hoy cómo terminarán verdaderamente las cosas. Lo que sin duda no conviene ni a los filósofos ni a los historiadores de las ideas es polemizar contra las imágenes fáciles de un evolucionismo que, en sus formas decimonónicas, ya no existe desde hace mucho tiempo.

En lo que respecta al progreso (los filósofos de la ciencia prefieren hoy el término más neutro de “crecimiento”), estoy en un todo de acuerdo con las observaciones de Gombrich, tanto en su ponencia como en sus tan puntuales intervenciones. Está fuera de duda (pese al auge de las modas relativistas) que existen sectores del saber en los cuales hay progreso, en los cuales el saber crece sobre sí mismo utilizando y “englobando” los resultados alcanzados anteriormente, y da vida a objetos artificiales cada vez más complejos. La tecnología es el terreno donde este tipo de proceso aparece con una evidencia que no es fácil de negar ni siquiera para los relativistas culturales más ardientes. Pese a las muchas críticas de que fueron objeto las nociones de “progreso científico”, no parece sencillo separar el concepto de crecimiento de la noción de ciencia (como he intentado decir también en mi ponencia, al hacer referencia al carácter indispensable, en cualquier investigación histórica sobre la ciencia, de las nociones conexas con el “sentido del porvenir”). Tal vez no se reflexiona lo suficiente sobre el hecho de que la tecnología no sólo está penetrando el mundo, sino que su difusión planetaria va a la par con la difusión de los procesos de formalización: en el Japón, África y Europa no sólo se emplean las mismas máquinas sino que en la investigación se utilizan las mismas ecuaciones. Al respecto, me parece digno de destacar que se trata de dos procesos históricamente distintos. ¿Por qué, como nos enseñaron Alexandre Koyré y Joseph Needham, existieron magníficas civilizaciones y grandes imperios que tenían un elevado saber tecnológico, pero estaban total o casi totalmente privados de lo que llamamos “ciencia”? Needham aludió una vez a China como una gran civilización que había tenido muchos Leonardos y ningún Galileo. Y también es cierto lo que dijo Gombrich: no siempre los llamados descubrimientos técnicos nacieron en el terreno de la ciencia. Y ni siquiera, como Francis Bacon lo sabía con toda claridad, en el terreno de un posible proyecto racional o previsión razonable. Si antes de la introducción de la seda (escribía en 1605 el lord Canciller) alguien hubiese dicho que los hombres iban a poder utilizar algún día un hilo más reluciente, sutil y resistente que el del algodón, ¿quién habría sido capaz de pensar jamás en un gusano o una larva?

SCODITTI: No sé si me expresé con poca claridad o me tradujeron de una manera no muy “correcta”. No excluí por completo la posibilidad de encontrar tipos de “formalización” en una cultura oral, carente de escritura. ¡Al contrario! Dije que en esta clase de cultura la formalización “está oculta” en el objeto construido sobre la base de la regla-fórmula. Sin duda, la regla-fórmula no es explícita en forma escrita; no encontramos la fórmula de la proporción áurea escrita así: $(\pi + 1)/2$, pero sí la vemos aplicada. La misma repetición de una “forma dada” durante cierto tiempo es otro modo de encapsular y defender la validez de la regla-fórmula que ha permitido la construcción de la “forma”. Y tanto la formalización como la validez se expresan con las palabras “mágico”, “sagrado”, etc., aplicadas al objeto. Se trata de un modo de expresarse típico de las culturas orales.

Es preciso tener presente, en realidad, que en etnología enfrentamos una serie de problemas que no existen en otras ciencias humanas acostumbradas a “manejarse” con elementos escritos. La presencia o ausencia de la escritura, por ejemplo, da un sabor distinto al problema del “replanteo” y el “error”: una vez individualizada una regla que “funciona”, cualquier modificación o variante, y por lo tanto un “replanteo” de su naturaleza, se produce lentamente porque no puede “probarse” sobre el papel, el papiro, etc. En sustancia, la “formalización” escrita de una regla también permite “variarla” y destruirla, sin que esto implique modificaciones en el objeto construido sobre la base de la regla tradicional. En una sociedad que no usa la escritura el “replanteo” es muy problemático y sigue caminos “completamente propios”; sin la ayuda de la visualización en un escrito o, en suma, en una prueba que no destruya lo que ya se ha “memorizado” y “experimentado”, podría llevar a la supresión de la regla que se ha “replanteado” porque se concretaría en la construcción de un “objeto” o un artefacto “no correcto”, que no funciona. Así, la escritura ayuda a comprender el “error” y eliminar su causa sin “cometerlo” en el objeto.

Naturalmente, en algunas sociedades carentes de escritura no se quiere, en ocasiones, “visualizar” el error, sea por razones rituales o de algún otro tipo. Recuerdo haber mencionado al profesor Gombrich (durante nuestra extensa correspondencia) el ejemplo de los talladores de canoas ceremoniales de Kitawa (una isla del Kula Ring, en Melanesia) que no suelen preparar la superficie del tronco antes de tallarla. Al contrario, hay una verdadera prohibición de bosquejar: la imagen por tallar debe pasar directamente de la mente al tronco. Por lo tanto, debe ser ya perfecta, armónica, primero en la “mente” y luego en el tronco. En este caso, la prohibición de preparar la superficie del tronco asume un valor lógico: el esquema de todo el dibujo debe “estar claro” antes de ejecutarse y es preciso corregir cualquier defecto en la mente, pero esto demuestra justamente que la “escritura” (entendida en sentido amplio) ayuda a ver y corregir el error antes de “realizarlo” en la materia física. Como arquitecto, el profesor Rykwert sabe perfectamente que antes de llevar a cabo un proyecto y por lo tanto antes de construir una casa, se pasa por varias fases “proyectuales”, a través de pruebas “visuales” y por ende “escritas”, y si hay un error se lo elimina, o debería eliminárselo, “en el dibujo”. Todos estos pasajes son inexistentes en una sociedad que no conoce o no usa la escritura.

RYKWERT: Me gustaría agregar una nota al pie a lo que ha dicho Giancarlo Scoditti: es obvio que lo que pasa en etnología y en antropología y hasta cierto punto en historia del arte es que nos movemos con poca soltura entre la historia de los objetos y la historia de las ideas. Esto es: hay toda una historia de las ideas no transmitidas por palabras escritas sino por gestos y rituales y que —por ser a veces ideas esotéricas— están envueltas en el silencio. En consecuen-

cia, el argumento del silencio, por desdicha, es operativo en ambos sentidos; no obstante, esto parece implicar un nuevo tipo de historia de las ideas a través de una historia de los objetos; y no sé si podremos encontrar gente en la Isla de Pascua que use la proporción áurea o personas en Australia que empleen las reglas de la aerodinámica sin ser capaces de formularlas pero sí de exponerlas de algún modo. Sin embargo, ahora debemos volver a observar los objetos que dábamos por descontados como parte del bagaje cotidiano de los “primitivos”, y considerarlos portadores de ideas complejas con las cuales no estamos familiarizados.

STAROBINSKI: Se trata entonces de una historia de los objetos y las técnicas que duplicaría la historia de las ideas. Se me ocurre un ejemplo que podría ser instructivo: los historiadores de las técnicas ya han establecido con precisión los conocimientos en el desarrollo de los instrumentos de medición del tiempo; es lo que hizo D. Landes en *Revolution in Time*. Este autor mostró que en China los relojes servían al emperador para un uso privado y para la astrología, para las predicaciones relacionadas con las cosechas del año, mientras que los occidentales le dieron un uso muy distinto, con un conocimiento casi idéntico de ciertos mecanismos. La clave de la diferencia no era el dominio técnico sino el marco cultural en el cual se utilizaba un instrumento de medición del tiempo. Así, naturalmente, el historiador de las técnicas ofrece un material precioso al historiador de las mentalidades y las ideas y a quien se interese, por ejemplo, en la distribución de las horas del día consagradas al trabajo o a la plegaria, cosas que el señor Le Goff estudió en el caso de la Edad Media y que representan un capítulo muy importante de la historia tanto de las mentalidades como de las ideas; es bastante fácil advertir, entonces, cómo pueden articularse la historia de las técnicas y la historia de los comportamientos. Para comprender éstos, es preciso saber cómo fueron sostenidos por ciertas ideas religiosas, por una organización determinada del trabajo, por la división de tareas, de la cual resultaba el llamado a los trabajadores a horas fijas, etcétera.

Se ve claramente que la historia de un solo problema termina por englobar y federar un vasto conjunto de otros *considerandos*.

RUBINSTEIN: En la discusión sobre la historia de las ideas hemos utilizado mucho la palabra “pregunta”. Sin embargo, la historia de las ideas políticas es en gran parte la de las preguntas y las respuestas a ellas. Si pensamos en los orígenes de las ideas políticas, debemos remontrarnos a Platón, que se interrogó sobre el concepto de justicia. Y al responder a la pregunta “¿qué es la justicia?”, llegó a formular su doctrina del Estado ideal. No deberíamos olvidar, por lo tanto, que cuando hablamos de las ideas y su historia, hablamos también, en gran parte, de las tentativas de responder a preguntas similares.

LE GOFF: Seré muy pero muy breve. Me parece —y creo que aquí hay quienes tienen al respecto más conocimiento y memoria que yo— que entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX existió una revista que se llamaba *Revue des questions historiques*, y era en cierto modo una prehistoria de la historia de las ideas.

STAROBINSKI: Por consiguiente, la sugerencia que yo hacía de comenzar por explorar la historia de la historia de las ideas tiene aquí un principio de respuesta. □