

# Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner

JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN  
*Universidad del País Vasco*

Lo que sigue es el resultado de una entrevista con Quentin Skinner, *Regius Professor* de Historia Moderna en la Universidad de Cambridge (Reino Unido), aprovechando su primera visita académica a nuestro país. Skinner había sido invitado por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales para pronunciar el 29 de marzo de 2006 una conferencia titulada «¿Tres conceptos de libertad?». Esa misma tarde, en compañía del director del CEPC, José Álvarez Junco, y de Carlos Closa, Subdirector General de Estudios e Investigación del mismo centro, le sometimos a una docena de preguntas.

Mi propósito al plantear dicho cuestionario fue hacer un recorrido por algunos puntos importantes de su obra desde una perspectiva preferentemente metodológica.

Como es sabido, Skinner se ha ocupado desde su juventud del estudio de una serie de temas como el pensamiento de Tomás Moro, Maquiavelo y el humanismo cívico, la filosofía de Hobbes, el concepto de libertad, etc. Pero a mi juicio, más allá de sus temas e intereses concretos de investigación, lo que hace de Skinner un clásico contemporáneo es su insistencia en poner de manifiesto el carácter ineludiblemente contingente y mutable —esto es, histórico— de la reflexión política a lo largo del tiempo. Tomarse en serio la historicidad del pensamiento equivale a comprender que no sólo cambian las respuestas, también cambian las preguntas y los marcos generales de interpretación. No sólo cambian «las ideas», sino sobre todo los usos que se hacen de ellas, los agentes, los contextos... Y de esta historicidad radical Skinner deduce un corolario inquietante: la imposibilidad de fijar un cuadro categorial intemporal y definitivo para analizar las sociedades humanas. Pero, sobre todo, el esfuerzo del profesor Skinner se orienta a poner claramente de manifiesto que el pensamiento político es una faceta más de la acción política.

Sus trabajos a lo largo de casi cuatro décadas, cristalizados junto a los de un puñado de colegas de primera fila en lo que se ha llamado «escuela de Cambridge» (sin duda una de las dos escuelas más renovadoras e influyentes en historia del pensamiento político en todo el mundo occidental, junto a la *Begriffsgeschichte* de R. Koselleck), han contribuido decisivamente al cambio de paradigma que ha afectado desde hace más de veinte años a la historiografía político-intelectual. Me refiero al salto epis-

temológico de la vieja *historia de ideas* a las actuales historias *de conceptos, de discursos y de vocabularios políticos*. Un cambio de enfoque que supone mucho más que una mera sustitución de etiquetas en la denominación de la materia. Esa renovación sustancial de objetos de estudio —de las ideas a los conceptos, de las doctrinas a los lenguajes políticos, de las ideologías a las retóricas— supone que, en lugar de estudiar la evolución de las «ideas» en la historia, lo que ahora interesará sobre todo es *el uso de las ideas por parte de los sucesivos agentes*, en diferentes momentos y circunstancias. Diferentes usos que son observables sobre todo a través del lenguaje utilizado por dichos agentes/hablantes/autores. El resultado de esos cambios es que, en líneas generales, la historia del pensamiento se ha convertido en una disciplina mucho más histórica.

En resumidas cuentas, a partir de un sustrato intelectual constituido por una potente tradición académica —que incluye nombres tan distinguidos como Collingwood, Wittgenstein o Austin—, las propuestas de Skinner inciden a mi modo de ver sobre todo en dos puntos fundamentales:

1. Que los discursos son una forma particular de acción (los discursos son «actos de habla» o *acciones* lingüísticas), y que por tanto para comprender los lenguajes del pasado es necesario conocer los problemas y los desafíos de la vida política del tiempo en que fueron escritos, e intentar elucidar las intenciones de los autores/actores al escribir tales obras, los propósitos que perseguían cuando se decidieron a intervenir en la política de su tiempo en uno u otro sentido (por ejemplo, para intentar responder a una crisis, o para buscar soluciones a problemas prácticos). Lejos de ser una actividad intemporal y desinteresada, la teorización sería pues una dimensión esencial de la *praxis* política. Y, por tanto, en la medida en que escribir teoría política es también una forma de hacer política, desde el punto de vista de la organización de las subdisciplinas históricas, diríamos que la historia intelectual, la historia del pensamiento político, es una parte —una parte fundamental— de la historia política.

2. De estos postulados se deriva un corolario, a mi modo de ver esencial, de la aproximación skinneriana, que muy raramente suele ser destacado. Me refiero a su afirmación de la radical contingencia del mundo intelectual como objeto de estudio. E incluso más allá, de la contingencia e historicidad de los instrumentos analíticos que utilizamos los historiadores para estudiar esos objetos historiográficos (un punto que, en lo que a mí respecta, me interesa incluso más que el primero).

Pero esta presentación se alarga ya demasiado. Tiene la palabra el profesor Skinner.

*Javier Fernández Sebastián.*— Si le parece bien empezaremos esta conversación con algunas cuestiones generales de orden metodológico, para entrar luego en algunos aspectos más concretos de su obra.

1. Recuerdo la impresión que me causaron las primeras lecturas de sus artículos metodológicos, a mediados de los 70. En aquellos años el am-

biente universitario español estaba fuertemente impregnado de marxismo, y muchos estudiosos solían considerar las ideas, o las ideologías, como un epifenómeno de otro tipo de realidades o estructuras más sustanciales (el libro de referencia para el estudio del pensamiento político inglés del siglo xvii, por ejemplo, era la versión española de *The Political Theory of Possessive Individualism*, de MacPherson). Por otra parte, la materia llamada Historia de las Ideas Políticas era vista a menudo como una disciplina más filosófica y politológica que propiamente histórica. En aquellos artículos seminales —pienso sobre todo en «Meaning and Understanding»—, además de criticar agudamente lo que llamaba mitologías —mitología de las doctrinas, mitología de la coherencia, mitología de la prolepsis—, matizaba o redefinía usted de un modo muy convincente algunos conceptos básicos para el estudio de la materia, entre ellos «contexto» e «intencionalidad». De este último concepto se ha hablado y discutido mucho. Sin embargo, muchos años después tengo la impresión de que todavía hoy hay quienes manejan a la ligera su noción de *contexto*, que entienden de una manera inadecuada. ¿No cree que uno de sus instrumentos analíticos peor comprendidos, tal vez por su aparente inmediatez, ha sido precisamente su idea de «contexto»? ¿Podría precisar qué entiende usted por «contexto», y cuál es su utilidad en historia intelectual?

*Quentin Skinner.*— Permítame decir en primer lugar lo honrado que me siento de que me pida que le hable de mi trabajo, y lo que agradezco saber que le ha resultado útil en su desarrollo intelectual. Me alegra saber, en particular, que mis primeros artículos metodológicos influyeron en usted, porque fueron escritos en un clima intelectual muy distinto y siempre me preocupa que hoy puedan parecer meras antiguallas.

Como bien dice, estos artículos fueron escritos en una época en que las metodologías marxistas eran extremadamente prominentes en la vida académica anglosajona. Me interesa mucho descubrir que éste era también el caso en España, y que el *Possessive Individualism* de Macpherson estaba traducido y se conocía bien. Por supuesto, la obra de Macpherson fue muy importante, y no quisiera dar la impresión de que el marxismo sólo me produce rechazo. Debemos recordar que los escritos de Marx han servido con frecuencia como una fuerza liberadora y un acicate. Marx nos legó, además, un vocabulario de análisis social que todos seguimos usando: conceptos como alienación, explotación y esclavitud del salario no han perdido nada de su fuerza y relevancia en el capitalismo global de este siglo. A veces tengo la impresión de que el marxismo se ha desacreditado justo cuando algunas de sus intuiciones parecen cada vez más dignas de que las tomemos en serio.

Desde la perspectiva de un historiador intelectual, sin embargo, el determinismo económico asociado con el marxismo siempre me

pareció un argumento hostil, además de equivocado. Tiene razón cuando dice que gran parte de mi temprana obra filosófica estaba dirigida contra el supuesto relacionado de que la vida intelectual es simple 'superestructura', y por tanto susceptible de ser explicada causalmente con referencia a fuerzas económicas subyacentes. Es importante recordar que, cuando entré en la profesión a principios de los años 60, incluso los historiadores más admirados utilizaban crudamente esta supuesta distinción entre base e infraestructura. Fernand Braudel, por ejemplo, acababa de publicar lo que él mismo describía como una 'historia total' de la época de Felipe II, en la que se las ingeniaba para no decir nada en absoluto sobre la filosofía de la época, aunque las universidades españolas de finales del siglo XVI estaban entre las más vibrantes e influyentes intelectualmente de toda Europa. Para mí, la 'totalidad' de Braudel obviaba muchísimas cosas del mayor interés histórico: el arte, la música, la literatura y la filosofía de la época.

Me pregunta por el concepto de 'contexto' que propuse para cuestionar esta distinción marxista entre base y superestructura. Como dice, la noción parece transparente, pero el uso que hago de ella ha sido muy tergiversado. No abogaba, por supuesto, por un método histórico basado tan sólo en un holismo indiscriminado, un intento de relacionar cada cosa con todas las demás, como algunos críticos han criticado a veces. El tipo de contexto que deseaba ver convertido en el principal objeto de investigación de los historiadores intelectuales era sumamente específico, y provenía de opiniones más generales sobre el carácter de los textos filosóficos, especialmente los de historia de la filosofía moral, social y política.

Siempre he creído que uno de los modos más fructíferos de acercarse a estos textos es verlos como si estuviesen insertos en procesos de legitimación. Esto es, lo más útil suele ser considerarlos como intentos de defender o criticar, elogiar o condenar, determinadas acciones, instituciones o estados de cosas. A propósito de las obras de teoría moral y política más canónicas, en particular, me he sentido inclinado a decir que sólo existen porque en su sociedad debía de haber algunos problemas específicos que parecían exigir atención y debate. Siempre he sostenido que incluso los textos 'clásicos' del canon deben ser abordados como intentos de tratar y resolver asuntos específicos y locales de este tipo. La clase de contexto explicativo que siempre me ha interesado ha sido, por tanto, el contexto de los problemas morales y políticos más sobresalientes en el debate público de la época. Es decir, me ha interesado recuperar un contexto de cuestiones a las que puede decirse

que incluso los más grandes textos de teoría moral han intentado dar soluciones y respuestas.

Pero debo añadir — y aquí vuelvo a mi crítica del marxismo — que esto no significa en absoluto que trate estos textos como simples racionalizaciones de la visión moral o política de su tiempo. Por el contrario, nuestros intentos de abordar los problemas morales más profundos planteados por nuestras sociedades siempre parten de un fondo de recursos intelectuales heredados. Estas tradiciones son siempre normativas para nosotros en varios sentidos. Lo que solemos hacer, de hecho, es recurrir a ellas e intentar mostrar cómo pueden aplicarse a asuntos contemporáneos. Siempre he sentido que la clave está en recordar que lo que puede hacerse siempre depende en parte de lo que uno puede esperar legitimar, por lo que la relación entre principio y acción nunca puede ser puramente instrumental.

*JFS.*— 2. Hablando todavía de la noción de «contexto», permítame leerle un fragmento de un texto publicado en Buenos Aires en 1942 por el filósofo español José Ortega y Gasset:

No hay propiamente 'historia de las ideas'. Todo texto se nos presenta (...) como fragmento de un contexto. Pero texto y contexto, a su vez, suponen y hacen referencia a una situación en vista de la cual todo aquel decir surgió (...). La situación real desde la que se habla o escribe es el contexto general de toda expresión. El lenguaje actúa siempre referido a ella, la implica y la reclama. (...) Una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación y circunstancia. *La idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. (...). No hay, pues, 'ideas eternas'. Toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función»<sup>1</sup>.

¿Suscribiría usted en líneas generales estas afirmaciones? O, en caso contrario, ¿qué matizaciones o puntualizaciones le gustaría hacer?

*QS.*— No conocía su cita de Ortega y Gasset, pero simpatizo por completo con ella, y resulta de verdad desconcertante ver hasta qué punto él decía ya en la década de 1940 lo que yo traté de decir

---

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, vol. VI, págs. 377-418; véanse sobre todo las págs. 388-392; el énfasis es del autor.

en la de 1960. Es un bello pasaje, y en lo sustancial estoy totalmente de acuerdo con él.

Me pregunta si tengo algo que añadirle. Quizá podría permitirme dos observaciones. Ortega declara que una idea es siempre la reacción a alguna circunstancia determinada, y añade que por tanto no hay ideas eternas. Creo que, estrictamente hablando, la supuesta inferencia no es correcta. Dentro de los ámbitos de pensamiento más abstractos, podría seguramente haber conceptos a los que siempre se apela, incluso bajo las circunstancias sociales más diversas. Mi otra observación es que yo no diría que (cito) 'la idea es una acción'. Diría que la formulación de una idea siempre es una acción, siempre implica la realización de un acto de habla determinado. Sin embargo, la sustancia de lo que dice Ortega me parece no sólo correcta, sino también maravillosamente expresada.

*JFS.*— 3. Glosando la importancia del vocabulario político general y de las convenciones lingüísticas de una época como límite intelectual infranqueable, escribió usted en el Prólogo al primer volumen de su obra *The Foundations of Modern Political Thought* (1978) que «el problema al que se enfrenta todo agente que desee legitimar lo que está haciendo al mismo tiempo que logra lo que se propone no puede ser, sencillamente, el problema instrumental de amoldar su idioma normativo para que se adapte a sus proyectos. Tiene que ser, en parte, el problema de amoldar sus proyectos para que se adapten al idioma normativo disponible»<sup>2</sup>. Según esto, se diría que el lenguaje impone ciertos límites a la expresión, y en cierto modo nos recluye en un espacio cerrado. Me parece sin embargo que en buena parte de su obra, especialmente durante estos últimos años, usted ha insistido sobre todo en el aspecto más activo del lenguaje como una fuente de recursos a disposición de los agentes, que se sirven de él —a través de diferentes estrategias retóricas— con muy diferentes propósitos. ¿No cree que esa diferencia de énfasis —el lenguaje como arma/el lenguaje como constricción— es uno de los aspectos que distingue su obra, especialmente desde la última década del siglo xx, de la de Pocock, con quien tan a menudo suele asociarse?

*QS.*— Estoy muy de acuerdo con usted en que Pocock es un historiador más estructuralista que yo, aunque es justo añadir que él siempre ha repudiado esta etiqueta. Pero es cierto que a mí me interesa más el lenguaje como arma de debate. He realizado incluso un intento de clasificar los diferentes modos en que los cambios en

---

<sup>2</sup> Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE, 1985, I, págs. 10-11.

el uso de vocabularios valorativos pueden obligarnos a reconsiderar nuestra apreciación del mundo social. Por ejemplo, cuanto más se amplía el ámbito de aplicación de un término de valoración positivo, más crece el abanico de acciones que podemos aspirar a legitimar. Y, como ya he dicho, cuanto más puede uno aspirar a legitimar un abanico de acciones determinado, más dispuesto estará a realizarlas. Pocock tiende a subrayar el poder del lenguaje para constreñir la imaginación, y por supuesto tiene razón al hacerlo; pero a mí me interesa por igual, al menos, el poder del lenguaje para proporcionarnos nuevas posibilidades imaginativas.

*JFS.*— 4. Sus trabajos nos han ayudado a comprender que una parte de lo que en España tradicionalmente hemos llamado *liberalismo* —una palabra, por cierto, que tuvo su origen precisamente en nuestra lengua—, al menos en sus sectores más radicales, se asemeja mucho al discurso del humanismo cívico o del republicanismo clásico. Precisamente los primeros liberales españoles, los que impulsaron la Constitución de 1812 en las Cortes de Cádiz, no dejaban de apelar constantemente a la virtud y al patriotismo, e incluso sostuvieron una concepción de la libertad que, aunque dentro de las coordenadas de un país católico, recuerda algunas veces a las concepciones neo-romanas. No en vano aquellos primeros liberales estaban luchando al mismo tiempo por la independencia de España frente a Napoleón, y en su discurso se asociaban estrechamente los conceptos de libertad e independencia. De hecho, este par de conceptos fueron invocados por ellos muy a menudo en un sentido bastante vago, más individual el primero, más colectivo el segundo, pero ambos semánticamente muy próximos a la no-dependencia, sea de un rey, sea de una potencia extranjera. Y no me parece casual que, en el lenguaje de los revolucionarios de 1810, los llamados *liberales* motejasen a sus adversarios de *serviles*, precisamente por someterse, según ellos, de buen grado a una voluntad ajena, como lo era el poder absoluto del monarca. Me gustaría saber, a este respecto, si ha encontrado en sus estudios sobre el discurso político en la Inglaterra del siglo xvii, por ejemplo, textos en los que se equiparen los conceptos de libertad y de independencia. Me refiero en concreto a si los teóricos que usted ha denominado «neo-romanos» llegaron a sugerir alguna clase de equiparación semántica entre las nociones de «Estado libre» y «libertad individual». ¿Hasta qué punto, en determinados contextos, los conceptos de libertad e independencia pueden aparecer no sólo como hermanos siameses, sino como sinónimos o cuasi-sinónimos?

*QS.*— Me interesa mucho lo que dice acerca de los ‘liberales’ españoles de principios del siglo xix, y cómo parecen ‘republicanos clásicos’. Cuando uno piensa que la liberación española de la conquista extranjera era uno de sus principales objetivos, no sorprende encontrarles estableciendo un contraste entre libertad y de-

pendencia, y tachando a sus oponentes de serviles. Éste fue exactamente el vocabulario con el que los colonos norteamericanos legitimaron su ruptura —su Declaración de Independencia, como conviene recordar la llamaron— con la Corona británica a finales del siglo XIX. Las guerras de liberación nacional se han caracterizado a menudo, quizá siempre, como guerras de independencia, y por tanto de liberación de unas condiciones de servidumbre. El uso de este vocabulario evoca una de las ideas ‘republicanas’ más características, la de que la libertad debería definirse esencialmente como ausencia de dependencia.

Cuanto más empieza a escribirse la historia intelectual de la España contemporánea, más fascinante resulta la relación, y el contraste, entre España y los presupuestos políticos a los que estamos acostumbrados quienes vivimos en el norte de Europa. Recuerdo que, cuando en el volumen II de mi libro *The Foundations of Modern Political Thought*, presenté a la Escuela de Salamanca como la voz más importante en los debates sobre derechos naturales y la ética del Imperio de la Europa moderna, algunos de mis primeros comentaristas lo consideraron como un ejercicio absurdo de revisionismo. Desde su punto de vista, España era marginal a ‘Europa’. Pero no necesito recordarle que España era el centro del mayor de los imperios modernos, y ojalá los investigadores españoles nos contaran más acerca de la historia intelectual de esa época extraordinariamente importante en la historia de la Península.

Su pregunta asociada sobre si, en los textos políticos en lengua inglesa de la Edad Moderna, uno encuentra una equivalencia entre ‘Estados libres’ y libertad individual es muy interesante. Yo diría que, hasta que Hobbes consiguió persuadir a los ingleses de que la libertad no significaba otra cosa que la ausencia de obstáculos al movimiento, la mayoría entendía que había una estrecha relación entre ser libre y vivir en un Estado libre. Pero esto no se debía a que identificaran los dos conceptos, sino más bien a que defendían la pretensión causal de que es posible vivir y actuar libremente si, y sólo si, uno vive como ciudadano de un Estado libre.

La razón de este compromiso era que, antes de Hobbes, el discurso anglófono solía entender la libertad como el nombre de un *status*, y no sólo un predicado de acciones individuales. Ser libre significaba ser independiente de la voluntad arbitraria de otros, y por tanto ser ‘dueño de sí’ antes que el sirviente o la criatura de cualquier otro. Pero si, se sostenía, uno vive bajo una forma de gobierno distinta de aquélla en la que sólo las leyes rigen, y en la que el pueblo en su conjunto hace esas leyes, entonces vivirá sujeto a los poderes discrecionales o arbitrarios de un gobernante o un grupo de



gobernantes. Vivir bajo un sistema así, sin embargo, es vivir, en parte al menos, dependiente de la voluntad de otros. Y se entendía que vivir en semejante dependencia significaba tener el *status* de un esclavo. Para estos autores, de ello se deducía que para vivir en libertad es necesario vivir en un Estado en el que el aparato del poder permanece por completo en manos del pueblo. Ésta era la forma de gobierno que designaron como un Estado libre, porque estará libre de la sujeción a la voluntad de tiranos y conquistadores extranjeros a la vez. Y así es como llegaron a su pretensión central: que es posible vivir libremente si, y sólo si, uno vive en un Estado semejante.

Como digo, fue Hobbes —al mantener que el alcance de la libertad de uno no depende de quien hace las leyes, sino simplemente de cuántas leyes se hacen— quien persuadió a los ingleses de que las formas de gobierno son irrelevantes para el alcance de la libertad que disfrutaban los súbditos. Como lo formula en *Leviatán*, ‘sea monárquico o popular el Estado, la libertad sigue siendo la misma’. Ésta sigue siendo una distinción característica de quienes abogan por una concepción ‘republicana’ —en contraste con ‘liberal’— de la política. Los liberales son demócratas, por así decirlo, de forma secundaria: lo que les preocupa es el alcance de la libertad, quienquiera que la conceda. Los republicanos son demócratas antes que cualquier otra cosa: creen que la libertad depende del autogobierno.

JFS.— 5. A lo largo de los años 90 va apareciendo con fuerza creciente en su utillaje metodológico la noción de *rhetorical redescription*, una técnica descrita con todo detalle en el capítulo IV de su obra *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (1996). ¿Podría explicar brevemente cómo se relaciona la retórica con el cambio conceptual, cómo llegó al convencimiento del papel esencial de la retórica en la filosofía política y en qué sentido cambió la nueva perspectiva retórica su anterior visión de la historia política e intelectual?

QS.— Me alegra de manera especial tener la oportunidad de decir algo sobre mi preocupación creciente acerca del lugar de la retórica en filosofía. Este interés surgió cuando estaba escribiendo mi primer libro, *The Foundations of Modern Political Thought*, en los años 1970. Abrí el primer volumen con un repaso de la cultura retórica del humanismo del Renacimiento temprano. Estudiando los orígenes de esta cultura en la Roma clásica, me fascinó cada vez más la importancia que tenía la idea de diálogo para Cicerón y sus seguidores. Esto acompañaba a su creencia de que, al menos en lo

que Cicerón llamaba las ciencias morales, siempre habrá dos lados en cualquier cuestión, por lo que un orador habilidoso siempre podrá argumentar *in utramque partem*, en un sentido y en otro.

Llegué a darme cuenta de que, en la filosofía que había estudiado al principio de mi carrera —la de Descartes, Hobbes, Locke y otros autores eminentes de la llamada Nueva Filosofía— había una actitud muy ambivalente hacia las artes retóricas. Básicamente, estos filósofos detestaban la retórica clásica y renacentista como una afrenta a la argumentación racional, y a su aspiración a elaborar sistemas demostrativos de pensamiento. Pero al mismo tiempo eran muy conscientes del poder de la retórica, y llegué a darme cuenta —especialmente en el caso de Hobbes— de que no eran en absoluto reacios a usar las artes retóricas en su propio trabajo filosófico.

Acabé llegando a una concepción que para entonces se había generalizado entre los comentaristas posmodernos, a saber, la de que la misma idea de una distinción categórica entre ‘retórica’, por un lado, ‘y argumentación racional’, por otro, es en sí misma una construcción retórica. Llegué a sentir más bien que debemos pensar que toda argumentación tiene componentes retóricos. Esto me llevó a sentir que deberíamos hacer del examen de la retórica de la argumentación uno de los temas de nuestra investigación histórica. Esto es lo que más tarde intenté emprender en mi libro *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*.

Una de las cuestiones que me interesaba de manera especial en ese libro era qué técnicas retóricas empleó Hobbes para reforzar lo que pretendía eran sus argumentos ‘científicos’. Una de las más destacadas era simplemente ridiculizar a sus adversarios intelectuales. Esto me llevó a examinar más de cerca el papel de la sátira como un arma de debate filosófico, y acabó incitándome a escribir de manera más genérica sobre el lugar de la risa en la filosofía. Pero la cuestión de importancia más general que me llamó la atención mientras consideraba la filosofía de Hobbes desde un punto de vista retórico fue que, en la Nueva Filosofía del siglo xvii en su conjunto — y de hecho en el lenguaje de la filosofía analítica que desciende de ella — los conceptos de ‘razón’ y ‘argumentación racional’ se emplean constantemente de forma retórica. Hay, si quiere, una retórica de la razón: el prestigio de ciertas formas de argumentación continúa siendo respaldado, a mi juicio, por medios esencialmente retóricos, aunque esto es algo que los filósofos analíticos siguen resistiéndose a aceptar.

JFS.— 6. En la historia tradicional de las ideas encontramos con frecuencia categorías creadas por el intérprete, conceptos analíticos cons-

truídos por el historiador, que pretenden hacerse pasar por «descripciones objetivas» o por estructuras de la realidad misma: ya advirtió Wittgenstein que a veces «se predica de la cosa lo que está en el modo de representarla»<sup>3</sup>. Creo que esto sucede muy a menudo con ciertos —ismos y nociones de movimiento, tales como Ilustración, liberalismo, romanticismo, etc., objetos historiográficos que muchos cultivadores de la historia intelectual han venido utilizando como si se tratara de entidades «objetivas», evidentes por sí mismas. Sabemos, sin embargo, que estas y otras etiquetas similares son en buena medida el resultado de una narrativa histórica y de una determinada práctica historiográfica. Sus trabajos, junto a otros de P. Laslett, J. Dunn, J. Pocock, etc. han contribuido a cuestionar e impugnar algunas de estas visiones distorsionadas. Tengo la impresión, sin embargo, de que la trivialización de algunos postulados de la llamada escuela de Cambridge está dando origen a nuevas distorsiones no muy distintas de las que ustedes con tanta razón criticaron en el pasado. ¿No cree que el éxito de sus obras está produciendo últimamente en el mundo académico cierta inflación de etiquetas tales como «humanismo cívico» o «republicanismo clásico», que se utilizan muchas veces a la ligera? El uso abusivo de tales etiquetas estaría produciendo un cambio más superficial que de fondo en la jerga académica (incluso periodística). Como resultado de esta moda no pocos autores, tras abandonar los viejos clisés de la «ideología burguesa», el «liberalismo», etc. habrían abrazado ahora las nuevas etiquetas —como «el lenguaje de la virtud» o el «republicanismo clásico»— de manera escasamente reflexiva y crítica. ¿No le parece que hay un riesgo de que tales etiquetas se constituyan en nuestras narrativas históricas que terminen por imponerse «desde fuera» a los autores concernidos? ¿No se estarían en ese caso proyectando sobre el pasado esquemas teóricos o axiológicos igualmente alejados de la conciencia y de las preocupaciones de los diversos agentes en los distintos tiempos, contextos y circunstancias en que vivieron?

QS.— La advertencia que hace usted aquí me parece extremadamente sana. Uno de los objetivos contra los que polemizaba en mis primeros escritos metodológicos era la tendencia a tratar nuestras categorías heurísticas como si fueran cosas. Desde un ángulo diferente, y de manera más profunda, Lyotard incidió sobre esas mismas cuestiones en su brillante ofensiva contra los *grands récits* («grandes relatos»). Pero tiene toda la razón al decir que seguimos cometiendo el error sin darnos cuenta, y yo mismo soy culpable de ello. Mi primer libro, que ya he mencionado, emplea en su título la peligrosa metáfora de los cimientos (*foundations*), como si existiera

---

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 104, versión española de A. García Suárez y U. Moulines, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, págs. 118-121.

una cosa llamada modernidad que pudiera ser representada incluso como una estructura arquitectónica. El peligro, como usted insinúa, es que los materiales culturales que no encajan fácilmente en la estructura se desechan, con resultados inevitablemente ahistóricos. Además, en parte de mi trabajo más reciente sobre el Renacimiento he seguido hablando —a falta de un término mejor— de ‘pre-humanismo’. Esto implica de manera equívoca que hay una estructura clara de pensamiento humanista, y que sus elementos pueden buscarse confiadamente en períodos anteriores. Por supuesto, ninguno de estos supuestos es por completo equivocado; simplemente tienden a hacernos caer en la trampa de escribir historias teleológicas de entidades que son meras construcciones en sí mismas. Nunca se tiene el suficiente cuidado.

Tiene mucha razón cuando dice que algunas de las categorías introducidas por quienes estamos interesados en las tradiciones ‘republicanas’ de pensamiento están empezando a ser tergiversadas de un modo similar. El vocabulario de la ‘virtud cívica’, en particular, se ha separado con demasiada facilidad de su contexto renacentista original, y se está usando ahora como un instrumento con el que abrir textos que no formaban parte de los debates en los que se forjaron originalmente estos conceptos.

*JFS.*— 7. Permítame cambiar de tema. Me gustaría a continuación explorar un poco su punto de vista sobre la posibilidad de armonizar su propia metodología con otras aproximaciones, en particular con la *Begriffsgeschichte*. Desde hace años, algunos académicos como Melvin Richter y Kari Palonen, también algunos de nosotros en España, estamos tratando de combinar en nuestros trabajos ambas perspectivas metodológicas. De hecho yo mismo coordino actualmente un ambicioso proyecto de historia conceptual comparada del mundo iberoamericano («Iberconceptos»), en el que participamos más de medio centenar de investigadores de España, Portugal y América Latina, en cuyo cuestionario básico hemos incorporado sugerencias que nos han parecido útiles, tanto de la historia conceptual alemana como de la escuela de Cambridge. Frente a ciertas posiciones que tienden a hipostasiar los conceptos, usted ha afirmado con muy buenas razones que, más que de una historia de conceptos, cabría ocuparse de una historia de los usos de tal o cual concepto en la argumentación por parte de los sucesivos agentes (usted mismo ha escrito algunos trabajos excelentes sobre el uso variable del concepto de Estado por los teóricos de la política durante la temprana Edad Moderna, o sobre algunos debates cruciales en torno al concepto de libertad). Pero, por otra parte, Koselleck —a quien tuvimos la suerte de escuchar hace un año, en uno de sus últimos viajes académicos, invitado por el CEPC en este mismo foro— insiste en que incluso los usos más sorprendentes e innovadores de un concepto en un momento dado sólo son posibles gracias a los viejos usos,

esto es, a las repeticiones en el plano diacrónico y a la profundidad temporal inherente a dicho concepto: ningún autor podría decir algo realmente nuevo sin apoyarse en el corpus histórico del lenguaje, incluyendo recursos lingüísticos de todo tipo usados y repetidos muchas veces a lo largo de una tradición más o menos prolongada. Ahora bien, si toda pragmática presupone una semántica histórica, y los cambios conceptuales pueden ser examinados tanto al nivel micro de las descripciones retóricas concretas como al nivel macro de las transformaciones en el largo plazo ¿no le parece razonable la posición de Palonen, cuando aboga por combinar la perspectiva pragmática, intencionalista y contextualista que usted representa con la perspectiva semántica de Koselleck, más interesado en los estratos de significado y en la dimensión temporal interna de los conceptos?

QS.— Me gustaría ser prudente a la hora de decir cualquier cosa sobre las relaciones entre mi trabajo y el de Koselleck, pues he acabado dándome cuenta de que es un campo de minas. Pero permítame aventurar tres observaciones sobre lo que acaba de decir. En primer lugar, me parece equívoco hablar de Koselleck como alguien que ha escrito sobre la historia de los conceptos. Esto no es lo que hizo: su tema fue la historia de las palabras. Dudo que éste sea el mejor enfoque que puede adoptar un historiador. Por ejemplo, a mí me ha interesado mucho, como usted señala con acierto, el concepto de la redescrición retórica: la idea de que puede ser posible redescibir ciertos vicios como virtudes. Una vez intenté escribir una historia del término (*paradiastole*) empleado por los retóricos clásicos y renacentistas para expresar el concepto en cuestión. Ahora siento que habría hecho mejor intentando escribir una historia del concepto, y no una historia del vocabulario empleado para expresarlo. Muchos escritores antiguos, desde Tucídides y Platón en adelante, tenían un profundo interés en el fenómeno que acabó siendo conocido como *paradiastole*, pero el término no aparece en ninguno de los textos griegos que han sobrevivido. Una historia de la *paradiastole* debería ser, por tanto, una historia de la discusión de la técnica retórica en cuestión, no una historia del término mediante el que el concepto acabó siendo expresado. Si seguimos este último curso, el resultado será un relato equívoco además de empobrecedor. Excluiremos a muchos escritores simplemente porque no usaban un vocabulario particular, y no por su falta de interés en el concepto en sí.

Además de esta duda, hay otras dos cosas que me preocupan en el proyecto de Koselleck tal y como ha sido llevado a cabo hasta el momento. La primera es que el mismo Koselleck parece haber tenido la convicción de que, en muchas de las historias semánticas

que trazaba, podía advertirse una ruptura importante hacia la época de la Revolución Francesa. Esto puede ser así en lengua alemana, pero dudo mucho que sea así en inglés. A veces creo que la presencia de este supuesto desfigura algunos de los artículos del gran Diccionario de Koselleck.

Mi duda principal, sin embargo, deriva del hecho de que Koselleck fuera responsable de la elaboración de un Diccionario. Sigo pensando que hay algo ahistórico en las listas de significados y supuestos cambios de significado que componen la mayoría de los artículos. Este enfoque no tiene en cuenta el hecho de que algunos conceptos (o, más bien, algunos términos empleados para expresarlos) han caído a veces en desuso, y han sido empleados con mayor o menor amplitud en diferentes épocas. El enfoque de Koselleck no está bien diseñado para capturar semejantes lagunas y variaciones de énfasis. Lo que es más importante, en los artículos de estos diccionarios es difícil hacerse una idea de por qué estos conceptos importaban en períodos determinados, por qué se discutían en absoluto. Éste es quizá un circunloquio para decir, una vez más, que a mi juicio la tarea propiamente histórica no consiste en estudiar las historias de las palabras, sino en estudiar la historia de los usos que se daba a esas palabras en la argumentación en diferentes épocas.

*JFS.*— Pasaremos a continuación, si le parece, a comentar brevemente algunos aspectos de sus trabajos sobre el concepto de libertad, que es precisamente el tema sobre el que disertará en su conferencia de esta tarde.

8. Según sus análisis sobre ciertos pensadores políticos del tiempo de la Revolución inglesa del siglo xvii, la teoría neo-romana concibió la libertad civil esencialmente como no-dependencia. Obviamente, en términos puramente lógicos, lo contrario de dependencia, interferencia y dominación es independencia, no-interferencia y no-dominación. Ahora bien, en función de las circunstancias, tanto la interferencia como la dependencia pueden ser legítimas o arbitrarias, y pueden ser sufridas y ejercidas por los actores de múltiples maneras, incluso alternativamente (bástenos recordar las aproximaciones de Foucault a la microfísica del poder como un fenómeno generalizado, inmanente a la propia sociedad). Y si, dando un paso más, tratáramos de extraer de tales análisis enseñanzas útiles para las democracias actuales, ¿no estaríamos entonces ante una cuestión de grados —más o menos obstrucción, más o menos dependencia—, más que ante una dicotomía radical entre Estados, sociedades e individuos libres y no-libres? Es más, si dejamos a un lado la idea de que esta disyuntiva haya de ser necesariamente planteada en términos excluyentes —libertad o sumisión—, ¿no estaríamos ante una de esas aporías de la democracia, de las que P. Rosanvallon se ha ocupado en varias de sus obras?

QS.— Debo confesar que quiero aferrarme a una distinción bastante tajante entre libertad y dependencia. Es cierto que todos los autores ingleses del siglo XVII que menciona consideraban que, si uno depende de la voluntad arbitraria de otro, esto le arrebató por completo su libertad, porque le reduce al *status* de un esclavo. Pero esto no supone en absoluto negar que algunas formas de dependencia pueden ser benignas. La pretensión fundamental de los autores antimonárquicos de la revolución inglesa del siglo XVII era quizá que, si en una asociación civil uno depende sólo de la ley, y si tiene voz en la elaboración de la ley, no sólo es libre sino que lo sigue siendo incluso cuando obedece a la misma ley. Esto se debe a que la ley será una expresión de su voluntad (o al menos de su voluntad representada), y actuar de acuerdo con la propia voluntad es actuar libremente. Tampoco estoy negando que algunas formas de interferencia pueden ser asimismo benignas. Por ejemplo, que no se nos permita escoger por qué lado de la carretera conducimos es claramente una restricción de libertad. Pero esto tan sólo nos recuerda que la libertad no es el valor social supremo. A menudo es derrotada: a veces por consideraciones de bienestar general; a veces, como en este ejemplo, por simples nociones de seguridad.

JFS.— 9. Y, ya que hemos hablado de Rosanvallon, comparando su obra y la de este autor francés (y dejo ahora a un lado los aspectos metodológicos), tengo la impresión de que ambas perspectivas resultan contrarias, aunque en cierta medida probablemente también complementarias. Mientras sus propios trabajos y los de algunos de sus colegas anglófonos suelen criticar ciertos supuestos del liberalismo, al tiempo que sacan a la luz viejas tradiciones republicanas perdidas, que de esa manera son puestas en valor, la apuesta de Rosanvallon parece orientarse más bien a añadir, a través de su análisis crítico del modelo político francés, un poco más de liberalismo a la tradición republicana-estatalista de su país (sobre todo buscando un reforzamiento de la sociedad civil). Por lo que a usted respecta, me gustaría saber cuáles serían sus principales críticas o reproches al funcionamiento de las democracias liberales, y sobre todo cuáles serían según usted, en pocas palabras, las enseñanzas útiles que los actuales ciudadanos europeos podrían extraer del concepto neo-romano de libertad y del republicanismo cívico en general.

QS.— Su mención de la obra de Pierre Rosanvallon extrae, en efecto, un contraste entre su sentido de un 'pasado utilizable' y el que tienen algunos autores anglófonos del pensamiento republicano. Como el difunto François Furet, Rosanvallon es crítico con la visión jacobina de la soberanía popular que ha formado una corriente

de la tradición política francesa desde la Revolución. Quizá se podría decir que aboga, más a la manera de Montesquieu, por una constitución mixta con poderes que se equilibren entre sí, y por una sociedad civil fuerte como barrera al Estado. En contraste con este cuadro, los defensores del republicanismo tienden a preocuparse más de la avidez con que los Estados modernos acumulan más y más poderes discrecionales de los que el pueblo nominalmente soberano pasa a depender, en detrimento de su libertad civil y sus derechos.

Me pregunta cuál sería la lección más útil que podrían extraer los ciudadanos europeos actuales reflexionando sobre las ideas republicanas de libertad. He subrayado que lo que distingue a la concepción republicana de la libertad es que opone la libertad de los ciudadanos, no tanto a la interferencia gubernamental, como a las condiciones de dominación y dependencia. El republicano quiere insistir en que, si nuestras libertades civiles se dejan tan sólo a discreción del ejecutivo, no somos libres en absoluto. Uno es libre si, y sólo si, depende exclusivamente de un conjunto conocido de leyes, y no de los poderes discrecionales de alguien. Si vive sujeto a los poderes discrecionales de un ejecutivo, aunque siga *de facto* en posesión de sus derechos, ignora lo que podría ocurrirle si desafiase a esos poderes. Como resultado, será propenso a autocensurarse, limitando sus críticas o, para decirlo de otro modo, restringiendo su propia libertad.

*JFS.*— 10. Soy de los que creen que una de las aportaciones más valiosas de su obra es precisamente su aproximación al pensamiento del pasado en términos rigurosamente históricos (lo que, por otra parte, ha contribuido decisivamente a un mayor acercamiento entre la historia intelectual y la historia política). En este sentido, frente a quienes le han acusado a veces de «*antiquarianism*», siempre me ha parecido que la recuperación de mundos intelectuales pretéritos no es en absoluto un ejercicio banal de erudición arqueológica, ni una manía de anticuario. Comparto plenamente su idea, aparentemente paradójica, de que la relevancia actual de ciertos textos y de ciertos discursos políticos puede derivar más bien de la alteridad o extrañeza de tales textos con respecto a nuestro presente que de su semejanza o familiaridad con ideas actuales<sup>4</sup>. Sin duda tenemos mucho que aprender del estudio del pasado en tanto que pasado, y la la-

---

<sup>4</sup> A este respecto escribía usted hace tres lustros a propósito del concepto de libertad en Maquiavelo que la retroproyección de nuestras preocupaciones presentes en el estudio de la historia de las ideas no es necesariamente la mejor manera de «aprender del pasado», ya que «pueden ser precisamente los aspectos del pasado que a primera vista parecen carecer de relevancia contemporáneamente los



bor del historiador intelectual puede ser a este respecto de gran utilidad, incluso en alguna medida en el terreno de la praxis política. Sin embargo, tengo la impresión —y le ruego que me corrija si me equivoco— de que, desde sus conferencias en el Collège de France en 1997 en adelante, en esta última década usted parece intervenir en el debate público acerca de asuntos políticos de un modo creciente y cada vez más comprometido. Se diría que, a través de sus últimos trabajos, y muy en especial de sus trabajos sobre la teoría neo-romana de la libertad, el Skinner filósofo podría estar eclipsando poco a poco, al menos en cierta medida, al Skinner historiador. Por otra parte, usted ha afirmado a menudo que escribir teoría política es también una forma de hacer política. Pero ¿qué sucede con respecto a la historia intelectual? ¿Acaso entiende que escribir historia del pensamiento político es también una forma de hacer política (o, más matizadamente, una forma de compromiso cívico)? ¿No le preocupa que esa inflexión hacia el terreno normativo termine por encasillarle más como un filósofo político que como un historiador? ¿No cree que alguien podría acusarle de perder el estatuto de neutralidad a que todo historiador aspira? ¿No teme, en fin, que los estudiosos del futuro puedan verle como un *innovating ideologist* y apliquen a su obra el utillaje analítico para el estudio de la retórica que usted mismo ha puesto a punto con gran agudeza para analizar los textos de los autores del pasado?

QS.— Creo que tiene mucha razón al hacerme una advertencia sobre esto, pero el dilema que identifica acosa a todos los estudiosos de las humanidades. Por una parte, queremos que nuestros estudios sean todo lo académicos que sea posible. De otro modo apenas serán mejores que obras de propaganda. Pero, por otra parte, sin duda queremos que nuestros estudios tengan algún valor para nuestras sociedades. A veces me preocupa que la pureza de nuestras intenciones académicas pueda producir obras que tengan tan poco valor. La respuesta que los investigadores dan a menudo a este dilema es que la curiosidad natural merece siempre ser satisfecha, y que esto justifica la investigación de todo tipo. Pero esto nunca me ha parecido suficiente. Me parece que nuestros estudiantes deberían poder preguntarnos qué puede aportar nuestra investigación a sus vidas, y que deberíamos ser capaces de darles una respuesta convincente. Me apresuro a añadir que el tipo de valor que sobre todo tengo en mente es que nuestros estudios pueden

---

que, examinados más de cerca, resulten poseer una significación filosófica más inmediata» (Quentin Skinner, «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, comps., *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, pág. 237).

ayudarles a apreciar y conocer mejor su herencia cultural y su cultura actual.

Al enfrentarme con el dilema que he expuesto, la distinción que siempre he tratado de establecer para mí es como sigue. Creo que nuestra elección de qué estudiar debería estar motivada por nuestra idea de lo que importa aquí y ahora. Deberíamos seleccionar los objetos que estudiamos porque tengan algún tipo de significado social general. Pero, una vez seleccionados, deberíamos ser tan rigurosos académicamente como podamos, porque de otro modo nuestros hallazgos carecerán de honestidad y autoridad. El problema es que esta distinción entre motivación y ejecución es muy difícil de mantener: nuestros móviles son siempre susceptibles de contaminar nuestros resultados. No puedo ofrecer ninguna solución a este dilema, más allá de decir que necesitamos ser tan conscientes de él como podamos. También debemos tener cuidado de no negar que es realmente un dilema, ya sea haciendo estudios demasiado instrumentales o demasiado eruditos, cosas que me parecen igualmente enemigas de la investigación valiosa.

Quizá debería añadir una nota al pie puramente autobiográfica. En los últimos años me preocupa cada vez más la dirección anti-democrática que está adoptando la política de mi propio país. Como resultado de esto, mi trabajo reciente se ha podido deslizar, como advierte con acierto, en la dirección de adquirir un carácter más político y quizá demasiado político. Pero en mi última obra he cambiado de rumbo. Estoy volviendo a mis antiguos estudios de retórica, esta vez centrándome en el lugar de la retórica no en la filosofía, sino en la literatura dramática del período moderno. Pienso de verdad que esta obra, si consigo completarla con éxito, podría tener algún valor cultural, porque me estoy centrando en el uso que hacía Shakespeare de las artes retóricas, y esto no necesita excusa. Pero mi obra será tan académica como pueda hacerla, y estará por completo apartada de la escena política actual.

*JFS.*— 11. Con respecto a eso que, sobre todo en el mundo académico anglófono, se conoce comúnmente como «republicanismo» o «paradigma republicano», hay otro aspecto que me gustaría que nos aclarara. Como consecuencia no sólo de sus trabajos, sino también de los de otros autores, tales como John Pocock, Philip Pettit, Maurizio Viroli, Michael Sandel, Cass Sunstein, Will Kymlicka, etc., en estas últimas décadas se utiliza usualmente el adjetivo «republicano» en un sentido cada vez más vago y oceánico. Ahora bien, cuando se habla de una teoría y de una práctica republicanas de la libertad a lo largo de tantos siglos, ¿no se estaría dando por supuesta una continuidad semántica muy dudosa en el uso de esta terminología entre autores del siglo *xvi* y del siglo *xxi*, por no remontarnos a la

Roma republicana? ¿No se estaría haciendo abstracción de una sucesión de muy diferentes significados, contextos, preguntas y respuestas por parte de los agentes involucrados? ¿No supondría esa presunta continuidad una aceptación implícita de la existencia de algunas cuestiones perennes (*perennial problems*), que tras ser expulsadas de la historia del pensamiento político por la puerta habrían regresado por la ventana? E incluso, ¿no se estaría edificando poco a poco un «mito de Maquiavelo», simétrico al mito de Locke, del que se ocupó hace años magistralmente J. Pocock? ¿No correríamos el riesgo, en suma, de construir una mitología del republicanismo paralela y opuesta a la vieja mitología del liberalismo?

QS.— También aquí me parece que me está usted lanzando una advertencia muy sana. Es cierto que el término ‘republicano’ ha empezado a usarse con una vaguedad poco útil. Hoy en día trato de evitarlo por completo. Esto se debe a que a mí me interesa ante todo una concepción particular de la libertad antes que la idea general de una constitución republicana. Pero la razón principal es que la teoría de la libertad que me interesa —la que he ido exponiendo al responder a algunas de sus anteriores preguntas— no es específicamente ‘republicana’ en absoluto. Una cuestión importante dentro de la filosofía política moderna era si bajo una monarquía era posible salvaguardar la independencia de los ciudadanos de un poder arbitrario o discrecional como bajo una república. Los británicos llegaron incluso a creer —y lograron a su vez convencer a Montesquieu de ello— que la constitución establecida tras la llamada Revolución Gloriosa de 1688 era en esencia la de una república, aunque en su forma fuera monárquica. El razonamiento que subyacía a este compromiso era que de un monarca sin poderes discrecionales o prerrogativas se puede decir con propiedad que preside una república o Estado libre.

Es verdad que esta pretensión siempre me ha parecido engañosa en el caso británico. Aunque hoy la Prerrogativa Real es ejercida por el ejecutivo, sigue siendo amplia e incluyendo, por ejemplo, el derecho a declarar la guerra y la paz. Esto explica por qué nuestro actual primer ministro no tenía ninguna obligación constitucional de buscar un mandato del Parlamento para comprometer al pueblo británico a librar una guerra en Irak. Sin embargo, la idea general sigue siendo válida: bajo una monarquía sin poderes discrecionales, podría ser posible pretender que se ha concedido al pueblo la libertad ‘republicana’. Esto explica por qué, en mis propios escritos sobre la libertad, he preferido hablar de la teoría neo-romana derivada de la distinción que hacía el Derecho romano entre libertad y servidumbre, y no de ninguna teoría ‘republicana’ de la libertad.

*JFS.*— 12. Para terminar, me permitirá referirme someramente a la recepción en España de sus trabajos, y más en general de la corriente de filosofía moral y política conocida como «republicanismo». De entrada, yo diría que es por lo menos sorprendente que un autor tan ampliamente reconocido nunca antes hubiera sido invitado por ninguna institución académica de nuestro país. Es cierto que entre sus libros, tan sólo *The Foundations of Modern Political Thought and Liberty before Liberalism* han sido vertidos al español (ambos editados en México, si no me equivoco). Pese a ello, yo creo que todos los historiadores y filósofos políticos españoles —también los especialistas en ciencia política mejor informados— conocen su obra y su trayectoria, al menos en cierta medida. Sin embargo, tengo la impresión de que su nombre se asocia cada vez más con el republicanismo militante, una corriente que en los últimos años ha sido muy bien acogida en ciertos grupos de intelectuales vinculados al Partido Socialista (PSOE). Incluso el Presidente J. L. Rodríguez Zapatero, pocos meses después de su victoria en las urnas, recibió a Philip Pettit y reconoció públicamente que la obra de este politólogo irlandés era una de sus referencias teóricas básicas<sup>5</sup>. Es cierto que la lectura que muchos socialistas hacen del republicanismo es bastante instrumental, y se limita a buscar en ese terreno ideológico nuevos argumentos para fortalecer el Estado social y dar la réplica a los «excesos» del liberalismo. Sin embargo, en el caso español distintos autores han subrayado a menudo la debilidad del componente individualista en una cultura política demasiado impregnada de catolicismo, en el pasado, y que hasta el presente ha dado pie a diversas formas de colectivismo (desde el pensamiento escolástico al marxismo y los nacionalismos de diverso radio). Incluso en los inicios del constitucionalismo moderno, a comienzos del siglo XIX, los discursos dominantes giraban en torno a la nación y al bien común, más que en torno a los derechos de los individuos. Más tarde, durante la larga dictadura franquista, la retórica nacionalcatólica del «bien común» y el rechazo del liberalismo y del capitalismo estaban constantemente presentes en el discurso oficial. Así pues, si, por razones históricas, arrastramos en España un déficit del liberalismo clásico de base individualista, es fácil augurar que el terreno está bien abonado para la recepción del discurso republicano de la virtud cívica. ¿No cree que una eventual recepción del ideario «republicano» en el mundo moderno debiera modularse en función de la cultura política de cada país? ¿No le parece, por ejemplo, que un tipo de discurso de cuya aplicación cabría esperar tal vez óptimos resultados en el mundo anglosajón pudiera tener consecuencias menos beneficiosas en otros contextos?

*QS.*— Permítame decir en primer lugar que, aunque es cierto que sólo se me ha invitado a hablar en España en una fase tardía de mi

---

<sup>5</sup> *El País*, 25-VII-2004.

carrera, me siento muy honrado y encantado de que se me haya invitado. Se me ha recibido con la mayor gentileza, y mi trabajo se ha discutido de manera muy seria e informada. Además, no hablo español, lo que me avergüenza mucho. (Mientras he estado aquí he estado reducido a hablar italiano en museos y restaurantes y esperar que se me entendiera en parte.) Esto en sí mismo seguramente justifica que no se me invite a España. Es un privilegio asombroso que se me permita venir a la tierra de Cervantes y hablarle en mi propio idioma. Es un privilegio que los anglófonos, más que nadie, tenemos que reconocer con agradecimiento.

Me fascina lo que me cuenta sobre la voluntad del presidente Zapatero de abrazar argumentos republicanos e integrarlos en sus nuevas políticas para el país. Pero estoy de acuerdo con usted, por supuesto, en que uno debe tener mucho cuidado al transplantar ideas que fueron diseñadas para enfrentarse con los problemas de un país esperando que florecerán igual de bien en un suelo diferente.

No sé lo suficiente sobre la política española actual para hacer más comentarios sobre sus preocupaciones. Pero seguramente hay algunas razones para el optimismo. Me parece que un modo crucial para limitar la capacidad de los Estados contemporáneos para oprimir al pueblo es poner más poder en manos del pueblo mismo. La manera más obvia para hacerlo es transferir algunos de los poderes centralizados del Estado a niveles más locales. En mi país, pienso que esta política acabará demostrando ser uno de los legados benignos de nuestro gobierno actual, y parece ser una política con la que el presidente Zapatero está también comprometido.

Otra política con la que cualquier republicano está comprometido, como ya he subrayado, es que todos los ciudadanos deberían recibir el mismo trato legal, y que debería haber leyes que garanticen ese trato igualitario. En mi país todavía nos queda mucho para salvaguardar esa forma básica de igualdad. Sigue siendo un escándalo, por ejemplo, que a las mujeres se las trate mucho peor que a los hombres en el trabajo. En la mayoría de las profesiones, los hombres británicos siguen teniendo un poder abrumadoramente superior, y en muchas no hay ni siquiera un salario igual para los hombres y las mujeres que hacen el mismo trabajo. También en esto parece que el presidente Zapatero está adoptando lo que me gustaría describir como una posición benignamente republicana, empezando por la igualdad de hombres y mujeres en su gabinete — en agudo contraste con la posición en mi país—. Sin embargo, siempre es absurdo, además de ofensivo, que los extranjeros em-

piecen a pontificar sobre los países que están visitando sobre la base de un conocimiento de pocos días, por lo que es mejor que no intente decir nada más\*.

---

\* Las respuestas de Quentin Skinner han sido traducidas del inglés por Hugo García.