

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
HISTÓRICOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

Año 2, N° 3, diciembre 2016

HISTORICAL CONCEPTS  
GESCHICHTLICHE BEGRIFFE  
CONCETTI STORICI  
CONCEPTS HISTORIQUES  
CONCEITOS HISTÓRICOS  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ



UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE  
SAN MARTÍN

ESCUELA DE HUMANIDADES

**Revista Semestral  
Interdisciplinaria**  
Biannual  
Interdisciplinary  
Journal

## ARTÍCULOS

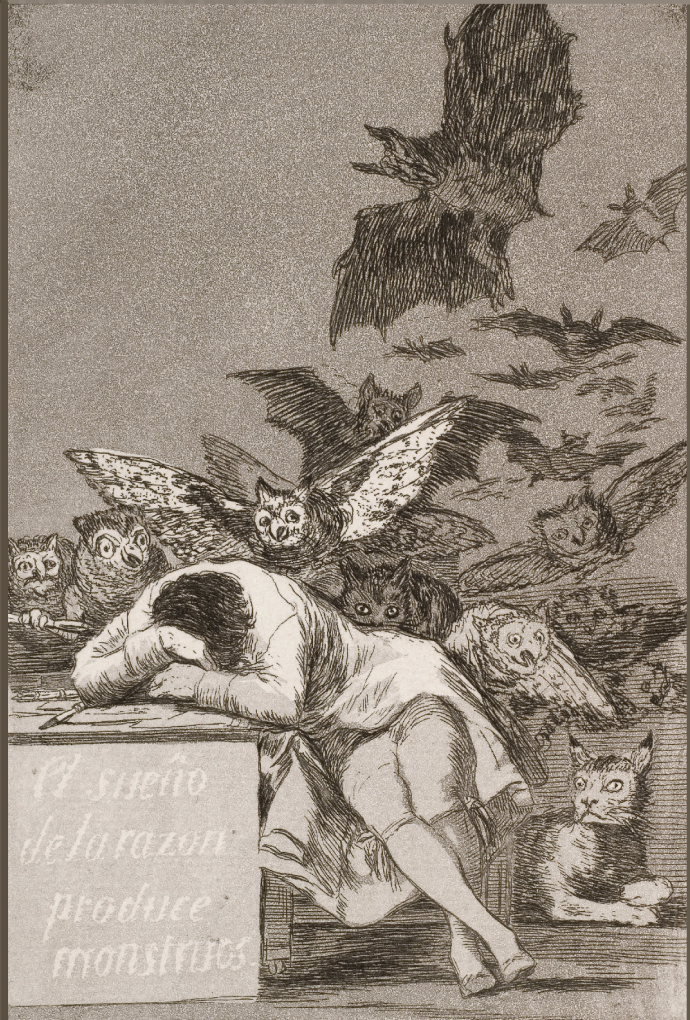
Modernidad, capitalismo e  
irreversibilidad  
por José Luis Villacañas  
Berlanga

La crítica de Quentin Skinner  
al modelo rawlsiano  
por Gonzalo Bustamante

La emergencia del concepto  
de *leyes fundamentales* en la  
Francia de las guerras de  
religión  
por José Luis Egío

Pensando la democratización  
de los lenguajes y conceptos  
políticos desde una perspectiva  
derrideana  
por Pablo Facundo Escalante

Diacronía, sincronía y disputa  
semántica. Notas sobre el  
concepto de democracia  
durante el primer peronismo  
por Nicolás Azzolini



## RESEÑA

Sobre la historia constitucional  
y el lenguaje simbólico bajo el  
Sacro Imperio Romano  
Germánico  
por Damián J. Rosanovich

ISSN 2451-7925

Centro de Investigaciones  
en Historia Conceptual  
Forschungszentrum für  
Begriffsgeschichte  
Research Center on  
Conceptual History



UNSAM  
EDITA

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN**

Rector Carlos Ruta

**ESCUELA DE HUMANIDADES**

Decano Carlos Greco

**CONCEPTOS HISTÓRICOS**

ISSN 2451-7925

Editor responsable Centro de Investigaciones en Historia Conceptual

Redacción Av. Presidente Roque Sáenz Peña 832, 4º piso, CABA, Argentina

Contacto [conceptoshistoricos@gmail.com](mailto:conceptoshistoricos@gmail.com)

Domicilio legal Martín de Irigoyen 3100, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño Ángel Vega

Edición digital María Laura Alori

Corrección Wanda Zoberman

**DIRECTOR**

Claudio Ingerflom (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

**CONSEJO DE DIRECCIÓN**

Sandro Chignola (Universita degli Studi di Padova, Italia)

Giuseppe Duso (Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici, Italia)

Bruno Karsenti (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Eliás Palti (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Carlos Ruta (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

**SECRETARIADO DE REDACCIÓN**

Diego de Zavalía Dujovne (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Pablo Facundo Escalante (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

**COMITÉ DE REDACCIÓN**

Agustín Casagrande (Universidad Nacional de La Plata - CONICET, Argentina)

Agustín Cosovschi (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

Marina Farinetti (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Nicolás Kwiatkowski (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

María Agustina Saracino (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Damián Rosanovich (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

Adrián Velázquez (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

Silvina Vidal (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

**COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL**

Alejandro Agüero (Universidad Nacional de Córdoba - CONICET, Argentina)

Darío Barrera (Universidad Nacional de Rosario - CONICET, Argentina)

José Emilio Burucúa (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Gonzalo Bustamante Kuschel (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Horst Dreier (Universität Würzburg, Alemania)

Gabriel Entin (Universidad Nacional de Quilmes - CONICET, Argentina)

Alexandre Escudier (Fondation Nationale des Sciences Politiques, Francia)

Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco, España)

Noemí Goldman (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Andrei Iurganov (Universidad Estatal en Ciencias Humanas, Rusia)

Oleg Kharkhordin (Universidad Europea de San Peterburgo, Rusia)

Nikolai Koposov (Georgia Institute of Technology, Estados Unidos)

Elena Marasinoiva (Academia de Ciencias de Rusia)

James Melton (Emory University, Estados Unidos)

Mario Molano Vega (Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia)

María Inés Mudrovic (Universidad Nacional del Comahue - CONICET, Argentina)

Faustino Oncina Coves (Universitat de Valencia, España)

Jean-Frédéric Schaub (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Pierangelo Schiera (Fondazione Roberto Ruffilli, Forlì, Italia)

Falko Schmieder (Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin, Alemania)

Luca Scuccimarra (Sapienza Università di Roma, Italia)

José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid, España)

## IMAGEN DE TAPA

En 1799, Goya editó *Los Caprichos*, una serie de ochenta grabados satíricos de la sociedad española, realizados con técnica mixta de aguafuerte, aguatinta y retoques de punta seca. El capricho que ilustra la tapa de este número de *Conceptos Históricos* es el cuadragésimo tercero, titulado “El sueño de la razón produce monstruos”. En la parte inferior derecha de la imagen, se observa a un hombre, el propio Goya, dormido sobre sus papeles con las piernas y brazos cruzados, mientras es merodeado por animales nocturnos: búhos, gatos y oscuros murciélagos. Algunos parecen amenazantes, otros, en cambio, parecen dispuestos a ayudar al durmiente. En la esquina inferior izquierda, se puede leer la frase que da el título a la obra. “La fantasía abandonada de la razón –explicaba Goya– produce monstruos imposibles: unida con ella, es madre de las artes y origen de las maravillas”.<sup>1</sup> Los monstruos aparecen, entonces, cuando la razón duerme, cuando está ausente. Mas la frase y la imagen también admiten una segunda interpretación: es la misma razón la que, en sus sueños, produce los monstruos, contracara ineludible de su luz. La riqueza de sentidos de la imagen ilustra una amplia variedad de temas: la trágica dialéctica moderna entre el deseo de reducir la contingencia mediante la razón y la consecuente ampliación de esta contingencia; la diseminación del lenguaje político moderno en la Francia del siglo XVIII; los riesgos de las concepciones puramente racionales del derecho y la justicia; y las ambigüedades semánticas presentes tanto en conceptos clave del Antiguo Régimen francés, como también, agudizadas, en aquellos que rigen la política en América Latina.

Diego de Zavalía

---

<sup>1</sup> Tomado de Edith Helman. *Transmundo de Goya*. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 254.





*El sueño  
de la razón  
produce  
monstruos.*





EDITORIAL 9

## ARTÍCULOS

**Modernidad, capitalismo e irreversibilidad** 12  
**José Luis Villacañas Berlanga**

**La crítica al modelo rawlsiano de Quentin Skinner** 64  
**Gonzalo Bustamante**

**La emergencia del concepto de *leyes fundamentales*** 92  
**en la Francia de las guerras de religión (Beza, Gentillet, Bodino)**  
¿Frenos o pilares de la autoridad regia?  
**José Luis Egío**

**Pensando la democratización de los lenguajes y** 132  
**conceptos políticos desde una perspectiva derrideana**  
**Pablo Facundo Escalante**

**Diacronía, sincronía y disputa semántica** 152  
Notas sobre el concepto de democracia durante el primer  
peronismo (1945-1955)  
**Nicolás Azzolini**

## RESEÑAS

**Sobre la historia constitucional y el lenguaje simbólico** 178  
**bajo el Sacro Imperio Romano Germánico**  
**Damián J. Rosanovich**



## Editorial

El presente número es coherente con nuestra manera de comprender la historia conceptual: no solo como el estudio de la génesis de los conceptos modernos, sino también de sus lógicas y aporías; su historicidad que abre la interrogación sobre el presente y el porvenir. En otras palabras, la *Begriffsgeschichte* como filosofía política. De la relación entre guerra y constitucionalidad, en los albores del absolutismo moderno y del Estado europeo, a la irreversibilidad del tiempo y a la posibilidad de ir más allá del capitalismo. El Estado... que desaparece en Europa y se hace indispensable en América Latina. Entre los dos polos cronológicos, entre la modernidad temprana y la modernidad terminal, ¿qué pasó con la democracia? No hay investigación histórica que no sea al mismo tiempo teórica: dos que son una en el caso de la historia conceptual. Porque esta última es una reflexión sobre la transdisciplinariedad de los estudios, y la renovación de las ciencias humanas y sociales, la política, la filosofía, el derecho y los análisis del lenguaje atraviesan las páginas de este número.





CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
ARTÍCULOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
HISTÓRICOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

Villacañas Berlanga, José Luis. “Modernidad, capitalismo e irreversibilidad”, *Conceptos Históricos* 2 (3), pp. 12-63.

## RESUMEN

El 13 de septiembre de 2016, José Luis Villacañas, catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, dictó una conferencia en el Centro de Investigaciones de Historia Conceptual, de la Universidad Nacional de San Martín, ante un público compuesto por investigadores de dicho Centro y estudiantes de la Maestría en Historia Conceptual de la misma universidad. La conferencia versó sobre las posibles vinculaciones entre la fenomenología de la historia, de Blumenberg, y la Histórica [*Historik*], de Koselleck. Un segundo eje de la intervención lo constituyó una reflexión sobre la estructura irreversible del tiempo y, en particular, del propio capitalismo. En relación con esta última cuestión, las reflexiones giraron en torno a la tensión existente entre el miedo y la esperanza, a la posibilidad de ir más allá de nuestra época y al papel que debe jugar, en ese sentido, la función constituyente del Estado, en detrimento de la soberanía. A continuación, se transcribe la conferencia –conservando el estilo oral, pero releída por su autor– y el intercambio que ella suscitó entre los participantes del evento.

**Palabras clave:** *Blumenberg, capitalismo, Koselleck, modernidad, temporalidad.*

## ABSTRACT

On September 13, 2016, José Luis Villacañas, professor of Philosophy at the Complutense University of Madrid, gave a lecture at the San Martin State University’s Center for Research on Conceptual History, in the presence of an audience formed by scholars of the aforementioned Center and students of the MA on Conceptual History of the same university. The lecture dealt with the possible links between Blumenberg’s phenomenology of history and Koselleck’s *Historik*. A second topic of his lecture was constituted by a reflection upon the irreversible structure of time, and, in particular, of capitalism itself. Regarding to this latter matter, his reflections dealt with the existent tension between fear and hope, the possibility of going beyond our own age, and the role that must play in that sense the State’s constituent function, at the expense of sovereignty. Below it was transcribed the lecture –which keeps the style of orality, but under a rereading of the author himself–, and the subsequent discussion that it raised among the participants of the event.

**Keywords:** *Blumenberg, Capitalism, Koselleck, Modernity, Temporality.*

# Modernidad, capitalismo e irreversibilidad

**José Luis Villacañas Berlanga**

Universidad Complutense de Madrid, España



## 1. La antropología de Blumenberg y la Histórica [*Historik*] de Koselleck

Uno de los aspectos fundamentales de mi trabajo consiste en tomar distancia respecto de la intelectualidad alemana, o de la filosofía alemana, de la segunda mitad del siglo XX. Resulta evidente que, en el ámbito del pensamiento, la primera mitad del siglo XX pertenece a Martin Heidegger por pleno derecho. Después de 1950, en muchos sitios de Alemania hubo una continua resistencia a la hegemonía del pensamiento de Heidegger. A mí me interesa perseguir esta pista.

Me interesa porque estas resistencias no han sido discutidas de forma apropiada en ninguna otra parte. Heidegger domina el pensamiento mundial, pero no se conocen con la misma intensidad las propuestas de aquellos que han ofrecido resistencia a su dominio. Y, ciertamente, dos de los personajes más activos en esta dirección son Reinhart Koselleck y Hans Blumenberg. En el caso de Koselleck, de una manera menos filosófica, pero basta recordar su polémica con Hans-Georg Gadamer, oficialmente discípulo de Heidegger, para darnos cuenta de que hay una sombra continua de oposición, una sombra continua de distanciamiento. En el caso de Blumenberg —a quien yo considero el más grande pensador de la segunda mitad del siglo XX en Alemania—, la contraposición es continua y deviene un programa filosófico. Como es sabido, Koselleck y Blumenberg participaron juntos en el seminario “Poetik und Hermeneutik” y en algunos seminarios de “Terror und Spiel”; tuvieron amigos en común, como Joachim Ritter, y, en cierto modo, en algunos momentos de su producción han mostrado la posibilidad de que sus categorías puedan ser, no diré que convergentes, pero sí que puedan entrar en una discusión productiva. En ella se deberían contemplar las diferencias

entre la Histórica [*Historik*] de uno y la fenomenología de la historia del otro. En todo caso, ambas consideraciones son otras de las tantas estrategias para escapar a la voluntad de descargarse de la historia, que es la opción central de Heidegger.

En efecto, cuando Blumenberg define el sentido más general de su proyecto filosófico fundamental, lo caracteriza como una fenomenología de la historia. Y la pregunta que debemos hacernos, tomando un poco de distancia respecto de este ambiente, es qué tiene que decir la fenomenología de la historia de Blumenberg respecto de la Histórica [*Historik*] de Koselleck.

Esta podría ser la pregunta que va a orientar esta sesión de seminario. Yo creo que el sentido de esta pregunta reside en que considero que podríamos mejorar la Histórica [*Historik*] desde la intensa filosofía de Blumenberg. Pero también afirmo que estaremos en condiciones de mejorar la filosofía de Blumenberg desde los compromisos específicamente epistemológicos del análisis de fuentes históricas que tiene Koselleck.

En la inicial correspondencia que mantiene Blumenberg con su maestro Ludwig Landgrebe –un discípulo directo de [Edmund] Husserl–, allá por los años de su tesis, podemos encontrar algunas claves. El propio Landgrebe había publicado un libro con el título de *Phänomenologie und Geschichte*.<sup>1</sup> Impulsar una fenomenología de la historia era, en cierto modo, una forma de escapar al ensimismamiento trascendental de Husserl. Cuando empieza los primeros trabajos preparatorios que habrían de conducir al futuro libro *Die Legitimität der Neuzeit*,<sup>2</sup> Blumenberg le escribe una carta a Landgrebe –de la que no tenemos su contestación–, en la que le dice algo así: “no puede usted ni imaginar hasta qué punto el análisis de las fuentes históricas nos puede dar un profundo conocimiento filosófico”. Tenemos razones para pensar que en el rígido ambiente filosófico alemán de los años cincuenta, esta expresión debió sonar escandalosa. En realidad, Blumenberg fue acusado de ser demasiado historiador.

Quizá, esto generó cautelas en Blumenberg. Pues lo cierto es que uno va a *Die Legitimität der Neuzeit* y no existe ese análisis de fuentes históricas. Nuestro autor se cuida muy pormenorizadamente de usar solo fuentes histórico-filosóficas, y las maneja con una maestría excepcional. Este hecho obliga a preguntarnos si realmente la manera de relacionar

---

1 Ludwig Landgrebe. *Phänomenologie und Geschichte*. Darmstadt, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1968. Hay traducción al español: *Fenomenología e historia*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1975 (Nota de los editores).

2 Hans Blumenberg. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966. Hay traducción al español: *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2008 (Nota de los editores).



las fuentes filosóficas con las fuentes históricas –que constituyen el trabajo de Blumenberg– es el previsto de modo original. El mero hecho de que Blumenberg haya tenido que separar de una manera muy intensa *Die Legitimität der Neuzeit* de su otro libro sobre el proceso moderno, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*,<sup>3</sup> y que haya tenido que hacer dos libros de un mismo relato son testimonios precisos de que la articulación de fuentes históricas, histórico-filosóficas y filosóficas no está bien resuelta. Y yo creo que no está bien resuelta porque debemos suponer las presiones de Landgrebe respecto al olvido de las fuentes históricas.

Blumenberg dirá posteriormente que en *Die Legitimität* usa solo fuentes filosóficas, porque son las que producen evidencia fenomenológica intuitiva adecuada acerca de los umbrales, de los cambios verdaderos de épocas. Las fuentes históricas no nos dicen nada de umbrales. Ellas siguen prendidas en el movimiento histórico y, por lo tanto, no se miran a sí mismas ni contemplan su tiempo desde fuera. Sin embargo, hallar una adecuada plataforma para mirar las fuentes desde fuera es el viejo problema de Otto Brunner y ante el cual Koselleck reacciona de forma adecuada. Ese es el origen de la historia de los conceptos.

Las fuentes históricas hablan, pero no incluyen un metalenguaje que explique el lenguaje en el que hablan. Por lo tanto, si queremos hacerlas hablar con sentido, tenemos que mirarlas desde fuera, desde otro lenguaje que explique sus términos. Koselleck, siguiendo a Carl Schmitt, afirma que el metalenguaje desde el que hablan las fuentes se ha de hallar en el aparato conceptual de la época, tal y como lo presta la metafísica. Blumenberg seguirá un camino parecido, aunque no privilegiará las fuentes de la metafísica o de la teología –y por eso manifestará sus reservas frente al emblema de la secularización–. Él abandonará las mediaciones reales de las fuentes de la historia, en favor de ese momento en el que determinadas fuentes filosóficas hablan con una evidencia acerca de la propia época, de tal modo que no se puede desconocer en las articulaciones autoconscientes que proponen. De esta índole es la obra de Bacon y de Descartes.

Esto significa que Blumenberg, como su maestro Husserl, privilegiará el *Discurso del método*, de Descartes, y eliminará con ello todo el azogue del movimiento histórico real que, a pesar de todo, resulta quintaesenciado en la primera parte de la obra, donde el autor usa la metáfora de la ciudad moderna y la ciudad antigua para iluminar su comprensión del umbral del cambio de época. Es aquella invocación que nos anima a salir de la ciudad completamente caótica y medieval en la

---

3 Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975 (Nota de los editores).

que habitamos y a construir, sobre su solar, una ciudad geoméricamente perfecta, que constituye el sueño de destrucción creadora que representa cierta modernidad.

Desde este punto de vista, las posibilidades de ensamblar un discurso que vincule fuentes filosóficas y fuentes históricas son muy reducidas, y creo que mi trabajo, lo que yo hago, es algo parecido a esto: por una parte, examino las categorías filosóficas de Blumenberg, despliego su fenomenología histórica porque enriquece la dimensión filosófica de la Histórica [*Historik*] de Koselleck, pues le ofrece un armazón, un esqueleto —en cierto modo mínimo— de organización de umbrales epocales, pero que ofrece un marco en el que se comprende mejor la articulación temporal específicamente moderna en la que funciona la *Sattelzeit*. Pero, por otra parte, aspiro a recoger el reto de Koselleck —tal y como se asume en su obra de forma ejemplar— de no establecer una diferencia fundamental entre fuentes filosóficas y fuentes históricas, y de iluminar lo que las fuentes filosóficas no pueden reconstruir, porque no pueden integrar una conciencia histórica detallada sin destruir su aspiración a la producción de evidencia.

La pretensión del *Discurso del método* es la propia de una caracterización absoluta de la época. No está atravesada por una autoconciencia histórica pormenorizada y no traza una relación precisa entre el movimiento histórico en el que se enclava y la pretensión absoluta de novedad que presenta. Desde este punto de vista, mi doble trabajo de filósofo e historiador tiene que ver con esta doble finalidad: mostrar el proceso concreto que explica la emergencia de una novedad evidente en las fuentes filosóficas. Por una parte, se trata de enriquecer filosóficamente a Koselleck y, por otra, enriquecer, desde el punto de vista del trabajo historiográfico, las mediaciones que nos permiten comprender las épocas con la claridad suficiente expuesta en las fuentes filosóficas. Para mí, el *Discurso del método* es solo un aspecto de la cuestión. Nos permite comprender, de una manera abstracta, una época, pero no nos permite comprender una época en su dimensión histórica, es decir, en el movimiento histórico real. Y el problema es entender las raíces históricas de la producción de evidencia o autoconciencia filosófica, un problema que es histórico-filosófico por necesidad y que concierne a cualquier época y a cualquier presente.

Esto implica ser crítico con algunas de las formas en las que se comprende la historia de los conceptos de Koselleck como filosofía política, pero también con aquella que la reduce de forma inconfundible con la historia de ocurrencia de una palabra. Esta mirada se produce en el seno de una larga discusión con Giuseppe Duso. Para él, Hobbes es el equivalente a Descartes, y nos muestra el sentido fundamental de

la modernidad política. Sin embargo para mí, en el fondo, el *Leviatán* es una obra abstracta y no está mediada históricamente, no explica las fuentes de sus evidencias. Cuando estamos en condiciones de mediar históricamente el significado de lo que se eleva a evidencia en la obra, de lo que se quintaesencia y se abstrae en el libro de Hobbes, nos damos cuenta de que paga un precio demasiado alto por alcanzar esa condición ahistórica que le concede su verosimilitud. Así, aprendemos a verla como una obra que no tiene nada que ver con sus propias condiciones de posibilidad históricas, a las que en cierto modo no desea atender de una manera exigente en favor de su producción de evidencia. Por eso no podemos confundir la caracterización de la modernidad política con lo que sucede en la obra de Hobbes. Esto se comprende bien no solo cuando usamos las fuentes históricas, sino también cuando usamos categorías acerca de la modernidad que son más compatibles con ellas.

Creo que la articulación del movimiento conceptual de la representación política hobbesiana es importante como argumento especulativo, pero no lo es para establecer una fenomenología de la modernidad ni para caracterizar su política. Se podría decir que Hobbes nunca fue operativo en la modernidad. Carl Schmitt le concedió mucho, cuando dijo que Hobbes era el hombre que había intentado moverse en el umbral en el que Inglaterra va a optar por el mar. Eso le permitió decir que nunca fue eficaz en Inglaterra y que solo lo sería en la Francia continental. Pero, en realidad, tampoco fue eficaz allí. Schmitt está pensando en Luis XIV, pero olvida sencillamente que Luis XIV, para lograr que una pragmática suya fuese ley, sus agentes tenían que recorrer todos los parlamentos franceses para que la sancionaran. Desde este punto de vista, yo procuro no moverme entre abstracciones, por una parte, pero, por otra, tampoco procuro moverme desde el punto de vista del movimiento de la historia según el empirismo de las fuentes. Uso las fuentes filosóficas para alcanzar evidencias sobre los umbrales temporales, y uso las fuentes históricas para no quedar cegado por esa misma evidencia filosófica y ver lo que tienen detrás, iluminar el campo. Esto implica reconocer que el proyecto real de Blumenberg está en cierto modo relacionado con la problemática de Koselleck, y que con ambos a la vez se puede generar una alternativa radical a la relación entre concepto y movimiento histórico que era la propia del hegelianismo. En realidad, eso es lo que se está jugando aquí.

Creo conscientemente que, por la parte de Blumenberg al establecer una fenomenología de la historia, de lo que hablamos es de una nueva forma de relacionar o de articular el movimiento histórico con el concepto, una alternativa a Hegel y a la historia marxista. Una alternativa que en cierto modo invierte las cosas respecto de esta tradición. Mientras que todo aquello que no cabe en un automovimiento dialéctico del

concepto, lo que no puede pasar al seno de un movimiento especulativo, es despreciado por Hegel, desde mi perspectiva es decisivo para entender el sentido de la evidencia filosófica, que solo puede tener verdadero significado y alcance a partir de lo que Hegel desprecia, a partir de aquel contenido del movimiento histórico sobrevenido, singular, imprevisible. Esa es la escalera que lleva a la evidencia de la fuente filosófica. Ya sabemos lo desconsiderada que es la filosofía respecto de las escaleras que la llevan a ver lo que ve. Pero, al mismo tiempo, no podemos iluminar esas fuentes históricas al margen de las propias evidencias que configura la filosofía sobre sus propios umbrales temporales. Aquí hay una corrección a Koselleck. Los conceptos con los que debemos organizar la experiencia histórica no son del todo externos al movimiento histórico. Lo decisivo es lograr una síntesis, que no puede sino ser de naturaleza crítica, que nos permita hablar de conceptos en historias y de conceptos con historia como condición de posibilidad de la historia de los conceptos.

Si mantenemos este movimiento, podemos dotar a la Histórica [*Historik*] de densidad filosófica. Si recordáis el artículo “Histórica y hermenéutica”,<sup>4</sup> lo que está tejiéndose ahí es un viejo sueño de toda una tradición de pensamiento alemán –que atraviesa el siglo XX desde Helmuth Plessner–, y que básicamente desea hacer una antropología política. En último extremo, Koselleck quiere elaborar una antropología política que presente una dimensión trascendentalista en una variación kantiana peculiar, pero que intente un abordaje diverso de los resultados de la filosofía de Heidegger. Mientras que este acaba construyendo un antihumanismo, Koselleck aspira a reconstruir una antropología como condición de posibilidad de hacerse cargo de la historia. El proyecto niega la tesis básica de la historia del Ser. La historia sigue siendo antropocéntrica. Heidegger, comparado con estos pensadores, aspira a construir un antihumanismo con la finalidad fundamental de descargarse de la historia del humano. Esta contraposición tensa todo el pensamiento alemán de la segunda mitad del siglo XX. Para todos estos pensadores, la aspiración heideggeriana de eliminar la historia de la metafísica o de reconocer que toda la historia de Occidente es una historia de la metafísica que puede ser disuelta conceptualmente, en el fondo representa la voluntad de descargarse de la historia, de exigir un nuevo comienzo para el cual la historia de los conceptos sería tan completamente inservible como una escombrera. Al celebrar a los presocráticos, Heidegger, como antes Nietzsche, se encamina a la afirmación de la reversibilidad del proceso histórico. Este es mi enunciado: la reversibilidad del proceso

---

4 Ver Reinhart Koselleck. “Histórica y hermenéutica”, en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer: *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 65-94 (Nota de los editores).

histórico es la condición de posibilidad de la época de la deconstrucción. Esto es básicamente lo que ellos entienden de su trabajo. Creo que en este punto debemos ser claros.

La propuesta de Koselleck frente a Gadamer –en cuanto discípulo del Heidegger de *Ser y tiempo*–, con su comprensión de la historia como tradición y destino, sirve también para el Heidegger de la historia de la metafísica. El argumento de Koselleck diría algo así: la mejor manera de descargarnos de la historia en el sentido hegeliano, de la historia absoluta y también de toda esta historia de la metafísica es, ciertamente, mostrar la insuperable pluralidad de las historias. Esta pluralidad ofrece una estrategia más liberadora de la historia, al mostrar la inexorable versatilidad de comprender lo que en el fondo es una relación entre un concepto siempre defectivo y unas fuentes históricas atravesadas por una razón insuficiente. Estas historias nos descargan de toda historia unitaria y absoluta, y también de la historia de la metafísica.

En este sentido, todos los que resisten a Heidegger son, en cierto modo, discípulos de Helmuth Plessner. Todos afirman la insuperable indeterminación humana que impide la unidad de la historia. Este enunciado filosófico, creo, es relevante. El humanismo ha generado un falso enemigo pensando que efectivamente el ser humano es algo. Pero el ser humano es indeterminación y, por lo tanto, contingencia. La única manera de superar la indeterminación es mediante la acción, pero no mediante una acción concreta y determinada impuesta por el contexto. Entonces, no hay sustancialidad en lo humano. La forma en que los seres humanos superan la indeterminación no está determinada y, por ello, la pluralidad de las acciones es una condición insuperable de lo humano. Sin embargo, en la indeterminación no se puede permanecer. Esto sería tanto como instalarse en la virtualidad. Aquí reside el punto antideleuziano de todos estos autores, pues la forma en que el ser humano supera inevitablemente la indeterminación no puede reposar sobre la indeterminación misma. No hay posibilidad de superarla cuando esta se presenta en términos abstractos, como una indeterminación hegeliana que requiriera un hallazgo conceptual como base de la concreción. La acción solo se concreta mediante un aumento insoportable de estrés, porque fuera de la indeterminación misma se encuentra alguna reducción de contingencia, en la medida en que algo requiere una respuesta inaplazable.

Hay una premisa común a Gadamer y a Koselleck, en tanto y en cuanto ambos asumen que el mundo histórico es inexorablemente un mundo social. Esta premisa afecta la cuestión de la indeterminación y de la acción, pues nos dice que la indeterminación del ser humano no se supera desde la propia indeterminación del singular. Esta tesis tiene



proyecciones inequívocas hacia el psicoanálisis, que recuerda que la carencia originaria del ser humano –fruto de su prematuración– no puede sino producir un trauma en el cual no se puede permanecer. Con su grito, ese trauma nos vincula de forma íntima a un útero social. Es ese grito el que requiere una respuesta inaplazable, y esa respuesta que viene de fuera es la base de toda determinación. Donde el psicoanálisis habla de trauma, se puede decir que Plessner habla de indeterminación, pero la categoría es la misma en términos funcionales. Ambos son estados en los que no se puede permanecer, porque hacen de la existencia un estado de improbabilidad máxima. Frente a toda la filosofía que procede de la *Gelassenheit* heideggeriana y que llega a la potencia de [Giorgio] Agamben, aquí irrumpe, superando la indeterminación y el trauma, algo que en Plessner, en [Sigmund] Freud y en Blumenberg se llamaría fácilmente *autoconservación*.

En la indeterminación y en el trauma no se puede permanecer porque de otro modo la carne muere. Es así de sencillo. Este problema de la autoconservación es decisivo, porque es un problema antropológico fundamental sin el cual no se piensa la modernidad y no podemos entender la cuestión de la historia. Este es un episodio más en el seno de una aspiración de autoconservación. Koselleck, cuando habla de los elementos de la Histórica [*Historik*], nos parece muy kantiano, orientado por un análisis de las condiciones transcendentales de la historia, pero es muy poco kantiano en la medida en que no lleva esa pregunta por lo trascendental a sus últimas consecuencias. Por ejemplo, no asume un análisis pormenorizado de las condiciones de esos elementos transcendentales de la historia que residen en la explicación del espacio y el tiempo. Este déficit sorprende mucho. La autoconservación y la superación del trauma permiten la configuración de tiempo. En términos freudianos, aquí, en el instante del trauma, se abre la fisura que marca el territorio del inconsciente, que no tiene tiempo y que no tiene espacio, pero que es el inicio de la autoadscripción del organismo a una temporalidad. Desde este punto de vista, la autoconservación es la apertura temporal. Sin ella, no hay tiempo ni historia, pues no habría conciencia del organismo como un cuerpo atravesado por el tiempo.

Con esto llegamos a la premisa antropológica básica de Blumenberg en *Descripción del ser humano*,<sup>5</sup> que es la siguiente: el ser humano sobrevive porque logra una ganancia de tiempo. ¿Cómo gana tiempo? Con la evitación del trauma, manteniendo alejado ese inicio, esto es,

---

5 Hans Blumenberg. *Descripción del ser humano*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011. Edición original: *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006 (Nota de los editores).

disponiendo de intermediaciones entre la realidad y la posibilidad de la repetición del trauma. En este sentido, ganancia de tiempo no es sino la autoposibilitación, la autorización, el darse la posibilidad y la confianza a uno mismo para disponer de respuestas y para soportar la amenaza permanente del trauma, la amenaza de que se verifique de nuevo la exposición a la extrema improbabilidad de la propia existencia. La ganancia de tiempo es, en consecuencia, el aumento, en probabilidad, de la existencia. Y eso es condición de posibilidad de la historia, pues, por lo general, la ganancia de tiempo implica la capacidad de actualizar lo latente en la experiencia, lo que implica recordar y relatar.

A la pregunta de cómo hace el ser humano para ganar tiempo, Blumenberg responde que mediante interposiciones que introducen distancias entre los cuerpos. Koselleck es poco kantiano, porque no está en condiciones de darse cuenta de que necesitamos ganar tiempo para controlar el espacio y evitar el estrés traumático del organismo. En el fondo, la única manera que tenemos para ganar tiempo es ganar espacio. No hay otra. Ganamos tiempo de respuesta al peligro cuando dominamos el espacio, cuando estamos en condiciones de ver lo lejos o, en términos kantianos, de intuir objetivamente la existencia de objetos. Ver a lo lejos, intuir, es lo que nos permite detener la respuesta, generar ese tiempo de reflexión, de espera, de serenidad, que naturalmente no está fuera de la voluntad y de la aspiración de la autoconservación. Sin estos elementos, las categorías de la Histórica [*Historik*] de Koselleck no muestran su funcionalidad.

La fenomenología antropológica de Blumenberg, con su teoría de la racionalidad, supone, por tanto, el cuadro metafórico de la “escena originaria” filogenética, algo que es parecido a la escena originaria ontogenética de Freud. Ambas escenas nos abren aquella dimensión existencial en la que el ser humano no ha desplegado todavía algún tipo de ganancia de tiempo ni ganancia de espacio. Sin esa ganancia, el humano hubiera perecido. Para Blumenberg, la ganancia de tiempo y la ganancia de espacio son las actividades humanas por excelencia, las huellas de la finitud. Toda institución política brota de aquí. La esencia de la política, con sus delegaciones y divisiones de trabajo y poder, depende de este problema. Por eso, la esencia de la política no es la representación hobbesiana. La esencia de la política es ganar espacio y tiempo. Aquí hunde sus raíces la división de poderes. La delegación, como estructura de una relación social, articula la división de trabajo que resulta completamente necesaria para entender la manera en que el ser humano gana espacio y tiempo. La delegación es siempre el fastidio por el que tiene que pasar un animal que quisiera hacerlo todo por sí mismo, pero sin embargo no puede hacerlo todo por sí mismo. Este fastidio es el que Kant identificó

como la insociable sociabilidad. Un concepto que, desde luego, debemos colocar en la base misma de la Histórica [*Historik*] de Koselleck, no solo para identificar la lógica del conflicto que subyace a todas sus categorías (ellos/nosotros; dentro/fuera; vivos/muertos; padres/hijos; mando/obediencia; amigo/enemigo), sino las inevitables estructuras de sociabilidad que la insociabilidad produce.

Todos estos argumentos están en la base de la Histórica [*Historik*], que tan pronto la desplegamos, nos retrotrae a una verdadera antropología política, pero no en el sentido de Pierre Clastres, que solo hace una antropología política de la guerra en último extremo y que ha hecho tanto daño –por su unilateralidad– al pensamiento especulativo francés contemporáneo, desde [Gilles] Deleuze a [Claude] Lefort.<sup>6</sup> Este argumento antropológico muestra algo muy sencillo y que está en la base de la antropología de la guerra de Clastres: la imposibilidad que tiene el ser humano de controlar la totalidad del espacio. Muy simplificado, el argumento dice así: el ser humano es el animal que tiene muchas espaldas, tiene un campo muy grande al descubierto tras sus espaldas. Ha logrado mirar a lo lejos en una situación de urgencia, dada la inadaptación de la sabana, donde logró ponerse de pie, pero no logró neutralizar el hecho de que ponerse en pie le hace ser más visible. Aquí tenemos una tesis básica de la antropología de Blumenberg que dice así: el ser humano es el animal de los medios inadecuados; cada vez que logra un medio de superar un problema, siempre es un medio inadecuado. Logra un medio de ganar espacio poniéndose de pie, pero lo inadecuado consiste en que es mejor visto. La ganancia de óptica activa es una pérdida de óptica pasiva. La historia está íntimamente posibilitada por esta inadecuación de los medios de autoconservación.

Blumenberg pone el descubrimiento de los peligros de la óptica pasiva en relación con el descubrimiento de la negatividad. En ese campo ciego a nuestras espaldas se alza algo peligroso que nos ve y que no lo vemos. El descubrimiento de algo que puede existir, que amenaza, un terror que no podemos controlar porque, en el fondo, no lo vemos, simplemente consiste en la positividad de la negatividad. No ver algo es condición para que sea terrorífico. Esta negatividad, esta positividad de lo negativo, es lo que hace inevitable la delegación. El terror de disponer de un enorme campo visual que no controlamos y desde el cual nos puede venir cualquier peligro es la experiencia fundamental para esto que filosóficamente elaboramos como la potencia

---

6 Ver José Luis Villacañas. "Miguel Abensour y Pierre Clastres: sobre antropología política", en Scheherezade Pinilla y José Luis Villacañas (eds.): *La utopía de los libros, Política y Filosofía en Miguel Abensour*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 207-221 (Nota del autor).

de lo negativo. Desde un punto de vista existencial, lo negativo nos traba, y en su vacío evoca justamente lo imposible de recordar el trauma del que procedemos. Sin el trauma, sin la improbabilidad de la existencia sentida como caos orgánico, nada de esta potencia de lo negativo funcionaría. La delegación que nos cubre las espaldas replica la voz de la madre que responde al grito del recién nacido. Se trata de la misma confianza en el útero social.

Que deleguemos en alguien, que alguien mire ese espacio que no podemos ver —en el caso del recién nacido, ese tiempo necesario para uno pero que jamás se podrá recordar— es antropológicamente inevitable. Ahí está la base de toda filosofía política, y solo así ganamos completamente el espacio, a condición de que desarrollemos toda una serie de capacidades comunicativas que trasciendan el grito ante el trauma y el calor corporal que consuela. La ganancia de tiempo se concierta con la ganancia de espacio si estamos en condiciones de articular una estructura comunicativa, fundamental para disponer de un tiempo de reacción. Desde este punto de vista, la estructura de la delegación concierne a nuestra propia autoconservación. Por eso yo no me he creído nunca el análisis de Clastres: que los grupos humanos estén constituidos fundamentalmente por el sacrificio del héroe, por la diferencia de la guerra, para evitar así el surgimiento del Estado. Los grupos están constituidos por delegaciones, por confianzas que duplican la confianza del infante hacia la madre. Pero respecto a Koselleck, sin estos análisis no entendemos la diferencia dentro/fuera, mando/obediencia, y demás, todos ellos derivados del hallazgo extraordinario de cubrirnos las espaldas.

Pero, como hemos dicho, de la misma manera en que nos cubrimos las espaldas espacialmente, nos las cubrimos temporalmente. Somos animales que tienen mucho tiempo a sus espaldas. No nos acordamos de cuando nacimos, ni nos acordaremos de cuando moriremos; y respecto de estos tiempos ciegos anteriores y posteriores, tenemos que hallar los modos de disponer de una ganancia de tiempo. Los procesos por los que se comenzó a contar historias son muy complejos, pero la potencia de lo negativo generó la curiosidad de neutralizar su potencia de terror. La función de contarnos historias obedece en último extremo a la ganancia de tiempo. Ganar tiempo aquí no significa economizarlo frente a dilapidarlo o gastarlo, sino proyectar tiempo allí donde no lo tenemos, traducir a tiempo lo que no podemos temporalizar, estar de algún modo allí donde no pudimos ni podremos estar. Este tipo de argumentos podrían desplegarse al infinito, pero basta con lo dicho para apreciar que, intuitivamente, podemos comprobar el sentido histórico de la diferencia padres/hijos, de muertos/vivos. Con ello, hemos mostrado las condiciones de posibilidad funcional de las diferencias básicas de las categorías

de la Histórica [*Historik*]. Así, vemos que una antropología filosófica es condición de posibilidad de comprender la pluralidad absoluta de las historias, que era la finalidad básica de la obra de Koselleck.

Koselleck era programáticamente consciente de la complejidad de este asunto. En un texto que acabamos de editar en Madrid –que se llama “Sentido y sinsentido de la historia” y al que le he añadido una breve introducción–,<sup>7</sup> se expone el programa con el que Koselleck funda el Centro para la Investigación Interdisciplinar de Bielefeld. El programa de estudios para este centro apostaba por vincular la teoría de la historia, por un lado, con la antropología, y por otro, con el psicoanálisis. Y en efecto, ¿qué podemos decir de las relaciones padres e hijos, centrales en la Histórica [*Historik*], sin entrar en el problema edípico del psicoanálisis? Pero Koselleck fue más allá de esta problemática, tan evidente. Uno de los trabajos más bellos que escribió se interesaba por el significado de los sueños para la historia. Koselleck analiza un libro que recoge las memorias de los judíos alemanes, durante la víspera del golpe de Estado de Hitler en 1933. Qué soñaban los judíos en estos años inmediatamente anteriores al Holocausto es una fuente de conocimiento histórico de las realidades del nazismo. Es fascinante darnos cuenta de la potencia premonitrice de esos sueños, de la capacidad del inconsciente –que es intemporal– de conectar con lo temporal. Obviamente, este hecho tiene tras sí una vieja tradición judía profética: los sueños como anticipación, los sueños como ganancia de tiempo respecto de esto donde no podemos estar: el futuro. Es fascinante ver los sueños registrados y su comparación con las situaciones vividas posteriormente. El trabajo se halla en *Futuro pasado*, y es un texto formidable.<sup>8</sup>

Desde luego se trata de un ejemplo, pero si alguien logra que los sueños formen parte de las fuentes históricas, entonces se tiene que tener una teoría de los sueños, de las reminiscencias, de las formas en que lo virtual de la memoria estalla en la actualidad de los cuerpos. Ese requiere una teoría de la relación entre el niño y el adulto. Por ejemplo, he utilizado esta cuestión con cierto gusto. Estoy trabajando en un nuevo libro sobre imperio, Reforma y modernidad –la segunda parte del que ya he publicado sobre teología política imperial y comunidad de salvación

---

7 Ver Reinhart Koselleck. *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* Madrid, Escolar y Mayo, 2013 (Nota de los editores).

8 Ver Reinhart Koselleck. “Terror und Traum. Methodologische Anmerkungen zu Zeit-Erfahrungen im Dritten Reich”, en: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 278-299. Hay traducción al español: “Terror y sueño. Notas metodológicas para las experiencias del tiempo en el Tercer Reich”, en: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 267-286 (Nota de los editores).



cristiana—,<sup>9</sup> y es fascinante ver algo que solo a partir del psicoanálisis se puede descubrir y que eleva a fuente histórica algo que nadie ha utilizado cuando tiene que analizar al emperador Carlos V. Todo el mundo ha analizado el librito de Erasmo, *El príncipe Cristiano*, escrito para la educación del joven príncipe. Pero este libro, así como los libros de los humanistas, no entran jamás en el yo ideal de los gobernantes, en este caso de Carlos V. Lo que realmente configura el yo ideal de Carlos V es un cómic de la época que se llama *El caballero determinado*, de Olivier de la Marche. Es un cómic por los impresionantes grabados que acompañaban el libro, que en cierto modo bebe de las fuentes medievales del libro de Ramon Llull, que poco antes se tradujo al francés. El librito se escribe en homenaje a su antepasado, Carlos el Temerario, y forma parte del libro que los infantes de la familia miran de chiquititos, en el que aprenden el tipo ideal de caballero que inspiró a su ancestro. Si ven la historia de Carlos V, tenemos la impresión de que en muchas ocasiones estamos contemplando una repetición de las escenas de estas viñetas, que van marcando algo así como el camino verdadero que debe llevar el caballero ideal, y que naturalmente tiene que acabar como un monje en un paraje yermo. En efecto, como he dicho, la fuente última de esta compleja alegoría, todo lo que vive el caballero de la Edad Media tardía, procede del modelo de Ramon Llull, cuyo héroe tiene que acabar como un monje, retirado del mundo, vuelto fraile, predeterminando la reconciliación de Carlos V consigo mismo tras la ineludible derrota en el monasterio de Yuste. Siempre me ha rondado por la cabeza que *Don Quijote* puede ser leído también como una parodia de Carlos V, como una amplificación de ese camino por el que el caballero determinado es perturbado por todos los brujos, por todos los poderes anónimos. En cierto modo, la estilización de ese caballero en el grabado de Durero para la edición del *Enchiridion* erasmiano obedece a la misma tradición. Cervantes se reiría de esta época mostrando la desnuda histeria que amenaza al frío caballero que desprecia las tentaciones del mundo. En el fondo, aludir a esta extraña visión borgoñona sería la manera en que los castizos castellanos, tan ajenos a este ideal, se explicarían en qué aventuras los había metido este superyó del caballero determinado. Hay algunas fuentes de interés para iluminar esto, como cuando Francisco I reta a Carlos V a un combate que obviamente forma parte de la mitología del caballero determinado, una cultura que compartía el rey de Francia. Un marrano de la época, Villalobos, médico de la corte, cuenta a sus corresponsales que Francisco I tenía que retar todos los días a

---

<sup>9</sup> Ver José Luis Villacañas. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Madrid, Trotta, 2016 (Nota de los editores).

Carlos V a combate, porque este era el hombre más feliz del mundo, eufórico, entusiasmado, concentrado en su duelo, así que de esta manera no se metía con nadie, no molestaba a nadie con sus caprichos y estaba todo el santo día en la capilla rezando para que, efectivamente, Dios lo asista en el combate. El duelo humanizó al emperador, en el sentido de que se sentía feliz al encarnar el yo ideal que informaba su vida. Este tipo de materiales han sido, hasta ahora, despreciados, pero cuando se proyectan determinadas categorías psicoanalíticas sobre las fuentes históricas, comienzan a hablarnos de otra manera, que deviene importante y que no necesita depender de las especulaciones de un Deleuze sobre la capacidad de formar sujetos que tiene el poder.

No deseo seguir por aquí. Estoy dando un ejemplo de lo que puede significar una genuina antropología política y apostando por tomar en serio la vinculación con el psicoanálisis, porque ese era el programa de Koselleck. Sin embargo, la historia conceptual, tal y como ha quedado tipificada en el gran diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*,<sup>10</sup> apenas tiene nada que decir sobre esto. Así que deseo concluir esta primera parte de la convergencia de Blumenberg sobre Koselleck, con una tesis: la antropología fenomenológica de Blumenberg permite una fundamentación filosófica de la Histórica [*Historik*], a la que dota de los elementos adecuados de teoría capaces de entender la funcionalidad de sus conceptos básicos.

## 2. Fenomenología de la historia: *Sattelzeit* y *Neuzeit*

Ahora deseo, en el segundo apartado, abordar otra manera de complementar las tesis de Koselleck con la de Blumenberg. Para ello mostraré la función de la fenomenología de la historia del último autor con la cuestión central del primero: la experiencia del tiempo histórico que sobredetermina todos los conceptos políticos. Y deseo abordar este problema a la luz de la problemática de la modernidad. Una pregunta fundamental de la fenomenología de la historia de Blumenberg es si la modernidad es la época definitiva. ¿Cómo se resuelve esta pregunta? ¿Cómo establecemos la época? ¿Con qué umbrales la identificamos? ¿Cómo los definimos? ¿Qué índices de umbrales de época tenemos? ¿Puede ser la escritura del *Leviatán* un umbral de época? ¿Cuál lo sería? Si la modernidad es la época defi-

---

10 Ver Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Vols. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997 (Nota de los editores).

nitiva, entonces es irreversible. Si lo es, ¿qué huellas materiales reales impiden la reversibilidad? Esto nos lleva a la cuestión de la pluralidad de las épocas y de las historias, y, sin embargo, la fenomenología de la historia quiere elaborar esa pluralidad y dotar a las épocas de ciertas estructuras evidenciales. Entre ellas habría evidencias que hablan a favor de la irreversibilidad de la modernidad.

Desde este punto de vista, ¿qué tenemos que decir de la relación entre Koselleck y Blumenberg? Como es sabido, Koselleck ha tenido una noción de época, la *Sattelzeit*, y la pregunta que tenemos que hacernos es: ¿qué tipo de época es la *Sattelzeit*? Para Koselleck, es la época del proceso de singularización de las pluralidades históricas. De naciones, estados, constituciones, historias, poderes, fronteras, códigos, se pasa a los grandes singulares de nación, estado, constitución, historia, poder, frontera, código. Este cambio semántico deja huellas muy precisas que se registran en las fuentes, a través de las cuales podemos distinguir perfectamente entre conceptos y palabras y así estar en condiciones de reconocer, entre esas transformaciones semánticas de los conceptos, sus relaciones fundamentales capaces de organizar órdenes sistemáticos nuevos. Solo entonces estaremos en condiciones de descubrir lo que rige esas relaciones fundamentales entre los conceptos, los cambios fundamentales en la experiencia del espacio y el tiempo.

Es muy interesante considerar cómo los ocho volúmenes de *Geschichtliche Grundbegriffe*, en el fondo, nos exponen la teoría de que todos los conceptos políticos presentan cambios semánticos que implican cambios en la experiencia del espacio y tiempo. Sin embargo, no hay ninguna entrada de espacio y tiempo en la serie de los conceptos, una cosa muy extraña. La *Sattelzeit* es una época de aceleración, pero también de mundialización. Pero ¿qué tipo de época es esa? ¿Qué relación con la modernidad tiene? Sabemos que Blumenberg ha defendido que solo hay una época, *Die Neuzeit*. Si esto es así, la *Sattelzeit* no es propiamente una época. Pero ¿por qué no lo es? ¿Cómo se argumenta esto? La *Sattelzeit* sería una parte de *Die Neuzeit*, un acontecimiento en su interior. ¿Podemos decir que la *Sattelzeit* es una manifestación más de *Die Neuzeit*, de la modernidad? ¿Qué argumento puede dirimir esta contraposición? Para esto, tendríamos que tener una teoría de época, cosa que Koselleck no tiene. En *La legitimidad de la modernidad* hay un capítulo en el que surge la pregunta “¿Qué es una época?”. Y todo el texto está atravesado por la cuestión de que la única manera que tenemos de definir una época es encontrar su legitimidad, algo que está íntimamente relacionado con el reconocimiento de un umbral irreversible. La legitimidad de la época moderna se desprende de la revolución copernicana, que es el umbral. De este modo, con la noción weberiana de legitimidad, Blumenberg ha mirado la modernidad desde un concepto

político que sobredetermina todos los conceptos que el propio Koselleck ha registrado en su idea de *Sattelzeit*. En este sentido, la fenomenología de la historia ofrece argumentos fundamentales para la historia conceptual.

Una época es una legitimidad. Ahora bien, podemos decir que una legitimidad es una estructura funcional irreversible. Lo que caracteriza realmente una legitimidad es lo irreversible en ella. Por eso, la teoría de la legitimidad está diseñada para hacerse cargo de la historia, no para exonerarnos de ella. En todo caso, nos dice aquello con lo que inevitablemente tenemos que cargar, mientras no se produzca un cambio de legitimidad.

Ahora, ¿en qué consiste esta irreversibilidad de funcionalidad? Consiste, ante todo, en que determinadas preguntas, que habían estado en condiciones de producir un trauma histórico por la carencia de respuestas, encuentran una forma de responderse mediante la refuncionalización de restos y recursos históricos hasta ese momento virtuales, que permiten olvidar la angustia y la pérdida de horizonte evolutivo. La tesis de Blumenberg dice, de forma muy clara, que modernidad es siempre un episodio dentro de la peripecia de la autoconservación. En concreto: la modernidad es la época de autoconservación por la vía de la autoafirmación. Esto implica una experiencia del peligro, incluso del trauma. La modernidad es aquella época que encuentra la manera de superar el trauma que pone en riesgo la autoconservación por la vía de la autoafirmación.

Ahora, ¿qué significa esto? ¿Dónde estaba la angustia? ¿Cuál era la experiencia del trauma? ¿Cuál era aquella situación en la que no se podía permanecer, aquella situación en la que de mantener la pregunta, de mantenerla viva sin respuesta, se corría peligro de una detención evolutiva? Blumenberg dice algo muy interesante. La pregunta que estaba generando trauma, y respecto de la cual no se podía permanecer sin un riesgo de colapso civilizatorio, fue la pregunta por la contingencia del mundo. Esta carencia de razón suficiente del mundo amenazaba con devolver la situación europea al origen mismo de proceso civilizatorio antiguo. En cierto modo, cualquier proceso civilizatorio es una reducción de contingencia, una forma de escapar a la angustia de la pérdida de razón suficiente. Ahora, ¿qué es lo que había llevado a Europa a una pregunta completamente angustiada acerca de la contingencia del mundo? La respuesta es muy sencilla: la propia teología. Esta respuesta es muy importante para la comprensión crítica de la modernidad en términos de teología política. La consigna *silete theologi* es previa a Gentili y Hobbes. Es constitutiva de la modernidad. La pronunció ante todo Lutero. No hay posibilidad de aceptar a la vez las dos tesis sobre la modernidad, la de Blumenberg y la de Carl Schmitt. De ahí la fuerte crítica de Blumenberg a la teoría de la secularización de Schmitt. Desde este

punto de vista, la *Sattelzeit* no sería la aceleración de la secularización moderna propiciada por la teología política, sería sencillamente una intensificación de la modernidad como autoafirmación, en el sentido de Blumenberg.

Como es sabido, Blumenberg dice que la modernidad es la respuesta a una recaída gnóstica protagonizada por la teología nominalista, que hizo completamente irreconciliable el ser humano con la existencia, con un mundo que deviene odioso e incomprensible. Esa teología nominalista, que hacía depender el acto creador de la voluntad impenetrable y descomprometida de Dios, producía una idea de la contingencia del mundo insuperable que generaba una experiencia amarga. Al intensificar este efecto, la teología cumplía con su aspiración básica, pues había desplegado la idea de la contingencia del mundo de forma insuperable como medio de humillar al ser humano, con la finalidad última de asegurar y extremar el fideísmo.

Un ser humano completamente humillado que ni se explica el mundo ni se explica su existencia, queda completamente entregado a las manos del fideísmo, la forma mental que favorece del modo más expreso la autoridad de la Iglesia católica como poder positivo absoluto sobre la vida. Sin embargo, con todo eso tuvo que imponerse un fideísmo que no podía comprenderse así mismo, un fideísmo que en su propio autoritarismo acabó devorándose a sí mismo, porque no estaba en condiciones de comprender la razón suficiente de por qué hay una salvación. En realidad, no podía comprender por qué hay un mundo, por qué existimos nosotros, cuál es el mecanismo de la salvación ni por qué nos toca a nosotros. En realidad, el nominalismo hizo imposible el concepto de providencia y arruinó todo concepto racional de la economía de salvación, que quedó reducida a un puro acto arbitrario de Dios, sin razones para mantenerse vinculado a él.

Sin embargo, Blumenberg elabora este argumento al margen de la vida histórica. Analiza los textos latinos de Occam y de otros nominalistas, pero no los pone en comparación con las fuentes escritas que disponemos de los siglos XIV y XV, acerca de la angustia generalizada, las danzas de la muerte, la experiencia que narró Johann Huizinga en *El otoño de la edad media*,<sup>11</sup> las fuentes sobre la peste, los pogromos, la decepción cristiana, la mirada a la Antigüedad, el *Decamerón*. Blumenberg explica este desconcierto como consecuencia de la teología nominalista que lleva a una nueva gnosis, que conduce a la desesperación de la cristiandad. Sin embargo, no hace ningún esfuerzo por vincular esta

---

11 Johann Huizinga. "El otoño de la edad media". Madrid, *Revista de Occidente*, 1930. Edición original: *Herfsttij der Middeleeuwen*. Haarlem, Tjeenk Willink & Zoon, 1919 (Nota de los editores).

evolución conceptual con las experiencias históricas que se revelan en las fuentes, ni con los nuevos tipos humanos que responden al caos. Se trata del nuevo teólogo, pero también de los tipos humanos que responden al teólogo: el poeta, como Dante, el humanista, como Petrarca, el filólogo, como Valla, los nuevos héroes filosóficos, como Ficino, los nuevos héroes religiosos, como Lutero, y los nuevos místicos, como Eckhart. Toda esa fenomenología histórica no es analizada, pero todos estos tipos humanos son respuestas a los gnósticos teólogos.

La pregunta es por qué el mundo de la teología nominalista de los siglos XIV y XV fue capaz de generar un trauma existencial, capaz de devolver al ser humano a una situación de extrañeza respecto del mundo. Blumenberg sugiere que la propia evolución de la definición del dogma cristiano condujo a ese camino. Fue un resultado imprevisto, un elemento no racional, un suceso más dentro de toda la gama de sucesos de la historia. Todo estuvo conceptualmente determinado por la condena de Averroes y de santo Tomás, en París, hacia 1270. Todo estuvo determinado por esa condena. Averroes mostraba la coherencia, la consistencia de Dios con la necesidad interna del mundo. Dios no solo crea por necesidad, sino que crea de modo necesario, crea de una vez y para siempre, mantiene la creación, y lo hace a través de las causas intermedias y sin milagros. Acepta la materia igualmente creada como condición limitante de su obra, y se vincula a ella. No altera el curso de las cosas. Dios se vincula con el mundo en la medida en que respeta la necesidad del mundo y se atiene a ella, pues no actúa jamás por causas inmediatas y primeras, sino siempre a través de las causas segundas.

Esto es muy importante para entender la inconsistencia de Carl Schmitt. De lo que estamos hablando es de la respuesta de la teología nominalista a Averroes, que tuvo que pasar por la afirmación de la *potentia absoluta Dei*. Dios no tiene necesidad de crear, pero sobre todo no tiene necesidad de vincularse con lo creado. Esto es así, porque tenemos que garantizar fundamentalmente que la omnipotencia de Dios se mantenga intacta, incluso tras la creación del mundo. Frente a Tomás de Aquino y Averroes —que, en el fondo, establecen un Dios de *potestas ordenata*—, se asume que esta teoría limita la omnipotencia absoluta de Dios. De este modo, la línea roja del catolicismo, la estructura fundamental de su pensamiento, fue la defensa de la omnipotencia. A raíz de la serie de debates que siguieron a la condena de los averroístas por Étienne Tempier en 1277, esta omnipotencia poco a poco fue desvinculando a Dios respecto del mundo. El Dios nominalista, celoso de mantener su propia omnipotencia tras su obra creadora, no se siente vinculado en modo alguno a ella. Lo que Dios crea tiene que ser rebajado a una absoluta contingencia, para que Dios esté en condiciones de recuperar

en cada momento la omnipotencia intacta. De tal manera, Dios no está vinculado ni por ideas, ni por leyes, ni por estructuras del mundo, ni por la materia o las causas segundas, ni por nada. Dios ha creado este mundo y podría haber creado infinitos más, y puede destruirlos sin que eso implique defecto alguno de su voluntad. Al contrario, es la gloria de su poder absoluto. Ni siquiera los mundos comparten estructura trascendental, porque Dios puede entenderla de modo diferente en cada acto creador y llamar mundo a realidades completamente diferentes.

Se sigue de aquí que este mundo no tiene ninguna relación esencial con Dios, y que nada de lo que ocurra en este mundo es una huella del regreso a Dios. Desde este punto de vista, no hay la más mínima manera de entender por qué Dios ha creado este mundo, qué razón tuvo para hacerlo y, lo que es más importante, no hay ninguna forma de entender por qué Dios eligió este mundo para encarnarse y salvarlo. En cierto modo, lo que Dios considere que es salvar en este mundo, puede libremente considerarlo como condenar en otro. Que Dios haya enviado a su hijo a este mundo, no lo obliga a que en algunos de los otros mundos tenga que enviar a su hijo. A ellos podía haber enviado un demonio. Así se llegó a la destrucción del pensamiento de Tomás de Aquino. No hay teología natural. Ningún estudio del mundo nos lleva a Dios. De este modo, la revelación bíblica se podía aceptar como un *factum*, pero sin posibilidad de ser explicada y justificada. Este era el fideísmo extremo.

Sin este curso de pensamientos, no se entiende el *deus deceptor* de Descartes, el genio maligno y engañoso, una clara cesión a la gnosis de los teólogos en una época tardía. Así se devalúa la figura del Dios creador, y su vinculación con el salvador de este mundo, del mismo modo que, en la gnosis, el demiurgo se relacionaba con la creación del mundo, pero no con su salvación. Este es un mundo más, un mundo contingente, uno que no tiene ninguna razón suficiente, arbitrario; un mundo donde todo podría ser de otra manera, y que él mismo no tendría por qué existir.

En estas condiciones, no hay posibilidades de reconciliarse con la reducción de contingencia. Podemos decir que la modernidad es la reducción de contingencia por medio de la autoafirmación desesperada. Tenemos un eco de la tesis de Plessner: la indeterminación solamente puede ser abandonada por la acción. La autoafirmación es una reducción de contingencia con clara conciencia de esa contingencia y de la imposibilidad de una superación definitiva. En este sentido, la contingencia solo se reduce con la autoafirmación si se busca conocer la necesidad del mundo y sus leyes constantes. Bacon, Galileo, Copérnico buscan reconstruir de algún modo la legalidad capaz de recomponer el concepto de naturaleza. Este mundo puede ser contingente, pero es lo



único que tenemos. No estamos en condiciones de entender por qué, pero al menos podemos descubrir regularidad y la constancia en él. Por eso, Copérnico es tan importante para la autoafirmación moderna. Solo podemos reconciliarnos con este mundo, que es nuestro mundo, si estamos en condiciones de saber que vamos a conocerlo. El programa de conocimiento, como un programa de reducción de contingencia, de establecimiento de necesidad, es la base de lo que podemos llamar el principio epistemológico. Lo que plantea Copérnico es que la única forma real de reducir contingencia pasa por el principio epistemológico.

Esto, evidentemente, es más complejo por muchos motivos, pero la pregunta que tenemos que hacernos es: ¿estamos en condiciones de considerar irreversible o reversible la autoafirmación? La tesis es que cualquier tipo de descargo de la historia solo puede ser presentado como una nueva forma de autoafirmación y, por tanto, como continuación de la aventura moderna. Pero como deseamos vincular el programa de Blumenberg con el de Koselleck debemos preguntarnos: ¿qué tiene que ver la *Sattelzeit* con esta tesis? Antes hemos dicho que la *Sattelzeit* nos parece que es fundamentalmente una fracción de la modernidad. Avancemos con esta segunda pregunta y luego iremos a la anterior. Si nos detenemos, todo lo que dice Koselleck sobre la *Sattelzeit* tiene como premisa fundamental la reducción de contingencia a través de la reducción de pluralidad. Veamos el proceso fundamental de la *Sattelzeit*, el proceso de singularización de los conceptos plurales: donde había constituciones, ahora hay constitución; donde había historias, historia; donde había poderes, poder; donde había libertades, libertad; donde había naciones, nación. Todo este proceso de singularización semántico ¿qué es? Es, ante todo, un proceso de homogeneización, de reducción de heterogeneidad, de pluralidad, pero en último extremo todos estos procesos tienen que ver con la posibilidad de intervención en el mismo proceso histórico. Antes de la *Sattelzeit*, el momento de la revolución copernicana procura la reducción de contingencia mediante el conocimiento de la espacialidad, de la naturaleza, de la exterioridad. Por eso es tan necesario comenzar por la estructura misma de la astronomía. Tenemos que comenzar por conocer perfectamente los límites espaciales del sistema solar, de aquello que nos afecta realmente, entre otras cosas porque tenemos que estar en condiciones de tener un buen calendario y sabemos lo que significa un buen calendario para cualquier tipo de régimen imperial. En el fondo, con la *Sattelzeit* tenemos una aspiración semejante, pero que apunta a que debemos reducir contingencia de la temporalidad. Aquí entra en juego la Ilustración, el control del tiempo del progreso. Marx y Lenin no buscan sino el control de la historia. ¿Qué es lo que soporta la legitimidad de Lenin? La infalibilidad científica de sus pronósticos.

Desde este punto de vista, la *Sattelzeit* no es otra cosa que una aplicación del principio de reducción de contingencia bajo el funcionamiento del mismo principio epistemológico. Marx no se legitima en las virtudes, se legitima en la ciencia, como Lenin, Hitler, Darwin y Freud.

Vayamos a las conferencias de las *Lecciones introductorias*,<sup>12</sup> tanto de la primera serie como de la segunda serie. Allí, Freud asume que está haciendo ciencia, y que la suya es una revolución copernicana, tan poderosa como la de Darwin y tan copernicana como la de Copérnico. Y aplica el principio epistemológico, porque en el fondo desea reducir la contingencia del lapsus, del sueño, del síntoma de la neurosis. La *Sattelzeit* es, desde este punto de vista, una voluntad específica de hacerse cargo de la historia desde la historia, de hallar constancia y eficacia en el tiempo, y esto es lo que se manifiesta en la aceleración que no es sino una manifestación precisa y asegurada de la autoafirmación. Es el intento de hacerse cargo de la reducción de contingencia histórica desde la contingencia histórica. Esa es la razón de la concentración de los singulares históricos. Es el despliegue de la autoafirmación humana hacia un campo nuevo que es la temporalidad. De este modo, el programa de Blumenberg y el de Koselleck pueden reunificarse, pero en la medida en que la fenomenología de la historia del primero ofrezca las bases filosóficas de la teoría de la aceleración y de la *Sattelzeit* del segundo.

*Laura Pastorini: Perdón, ¿el anterior momento de la revolución copernicana se centraba en el control del espacio? ¿Copérnico era el principio epistemológico aplicado al espacio?*

Sí, así es. Piensa que cualquier aproximación adecuadamente kantiana tiene que mostrar de forma permanente la continua reciprocidad de la ganancia de tiempo y la ganancia de espacio. Esto es así desde que Freud analizara la emergencia de la conciencia temporal como la posibilidad de decidir o dilucidar una indecisión perceptiva, espacial. De este modo, ya estamos mostrando cómo la temporalización, el hecho de que la conciencia sea objeto reflexivo de sí misma mediante una adecuada estructura de temporalidad, está íntimamente relacionada con el hecho de que la espacialidad no está controlada. El dominio de la espacialidad depende del hecho de que la Tierra ya no esté en el centro, sino moviéndose como un planeta más; se trata de un dominio de la espacialidad, porque muestra claramente que la Tierra no es un lugar privilegiado ni un lugar deteriorado; no es la letrina del mundo ni un lugar central. Es un astro más y, por lo tanto, ofrece una espacialidad que tenemos

---

12 Sigmund Freud. "Conferencias de introducción al psicoanálisis", en: *Obras completas*. Vol. 15. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 1976. Edición original: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Leipzig, Heller, 1917 (Nota de los editores).

que aprender a controlar, aunque para nosotros sea una espacialidad no evidente, no intuitiva, porque nosotros vamos girando por el cielo sin darnos cuenta de ese movimiento. Pero sin controlar el verdadero lugar de la Tierra en el cielo, no estamos en condiciones de controlar el calendario, y sin eso no estamos en condiciones, entre otras cosas, de saber cuándo es el fin del mundo.

*Claudio Nun-Ingerflom: El avance sobre la contingencia aumenta la contingencia...*

Siempre, y eso se ve muy claramente durante todo el Renacimiento hasta bien entrado Galileo. Las *novae*, los cometas, las señales de que el cielo cambia, constituyen los signos inequívocos de que se aproxima el final, el Apocalipsis. Todos los poderes de la época –los historiadores no hacen uso de esto en muchas ocasiones, hablo de los españoles– observan el cielo para ver si hay una *nova* que permita orientarse en el tiempo. Todas las *novae* causan polémica, son signos apocalípticos; todas ellas tienen que estar en condiciones de propiciar un poder imperial más fuerte. Miguel Ángel Granada ha estudiado este fenómeno con plena competencia.<sup>13</sup> Pero los contemporáneos no lo ignoraron. Schiller es todavía testigo de esto. Su *Wallenstein* pide a gritos que venga Kepler para hacerle el horóscopo. El héroe consulta horóscopos de toda índole, para saber cómo controlar el tiempo a través del control del espacio. Desde este punto de vista, cualquier reducción de la complejidad por medio de la autoafirmación muestra la condición del humano, el animal de los medios inadecuados, que aumenta la complejidad al reducir la contingencia. La ciencia médica, después de cuatrocientos años de seguir la divisa de Descartes –según la cual cuando conociéramos la máquina del cuerpo humano, tendríamos asegurada la inmortalidad–, nos dice que ya no nos podemos morir de cien enfermedades, sino de cuarenta mil, cuarenta y cinco mil...

Esto nos muestra que la autoafirmación a partir del principio epistemológico es, en último extremo, algo que vincula el movimiento semántico que la *Sattelzeit* describe con la revolución copernicana, que tiene una estructura semejante. Todo el movimiento completamente caótico de los planetas se puede organizar cuando el observador pasa a ser observado, esto es, cuando el ser humano se autobserva, se autocomprende, asume la posicionalidad excéntrica, por decirlo así. Pero en el fondo, ¿qué quiere decir el dominio de la historia? Todo el caos de la historia, de las naciones, las constituciones, de los lenguajes, los poderes, los estamentos, puede ser organizado en el movimiento histórico cuando nos damos cuenta de que somos los propios actores y que podemos reducir

---

13 Ver Miguel Ángel Granada. *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda meta del Cinquecento*. Milano, Guerini e associati, 2002 (Nota de los editores).

el caos mediante la concentración en un vector temporal objetivo.

Ahora, ¿es eso irreversible? Bueno, hay dos buenas razones para decir que lo es. La primera es que todo lo que se le opone desde el punto de vista filosófico es un regreso a la omnipotencia ontológica, a la omnipotencia de un Ser heideggeriano que se desvincula de todos los entes de los que se diferencia, de todo lo finito, y está muy celoso de su propia omnipotencia. Por lo tanto, este Ser, como el Dios de los nominalistas –Heidegger es un estudioso de ese período teológico– tiene una relación con la realidad atravesada por la superioridad de su virtualidad, la sede de su omnipotencia. La realidad, como en la Edad Media de los nominalistas, es exclusivamente un instante presencial de algo que tiene una dimensión absoluto de virtualidad, y eso porque ese Ser, Dios, naturaleza deleuziana, como se llame, quiere mantener intacta su omnipotencia, no se vincula con ningún ente, con ninguna finitud, quiere estar en condiciones de tener una productividad que no limite esa propia productividad, de generar diferencias continuas, pero ninguna de las cuales sea suficientemente mantenida como para producir una identidad. Ninguna de ellas es suficientemente vinculable a la fuente de la que brota, como para ser mantenida como límite de su productividad.

Cualquier forma de eliminar este sentido de la autoafirmación, como reclama la *Carta sobre el humanismo* heideggeriana,<sup>14</sup> nos lleva de regreso a la premisa previa de la modernidad, a un absolutismo conceptual destinado a garantizar la omnipotencia de una instancia absoluta capaz de humillar al humano. Se llame Ser o Dios es lo de menos. Lo importante es que funda un absolutismo al que se accede por vía conceptual. Pero volver a la premisa que la modernidad supera no es hacer reversible la modernidad, es hacernos regresar a una premisa que hace todavía más necesaria, que impone todavía más la autoafirmación. Por eso, después de cincuenta años de intentar separarnos de la historia, no hemos dado un paso en este sentido. Es el tipo de crítica conceptual abstracta que no roza lo irreversible del proceso histórico. Porque por mucho que toda la parafernalia antihumanista nos diga que no tenemos que afirmarnos, lo único que logra con su crítica abstracta es colocar la autoafirmación en la pulsión, en el inconsciente. Pero ya sabemos lo cerca que ese desplazamiento de la autoafirmación al inconsciente está de la pulsión de muerte.

Entonces, irreversible es la modernidad, y esto desde el punto de vista conceptual, porque lo que tenemos como alternativa nos lleva a la misma premisa de la modernidad. Siendo un poco desafiante, podría decir que la modernidad es históricamente irreversible, porque lo único que se

---

14 Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Taurus, 1959. Edición original: *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1947 (Nota de los editores).

le opone como reversibilidad es la metafísica de la diferencia ontológica. Pero la metafísica es un poder menor frente a la potencia del tiempo y de la historia. Sin ser desafiante, podría decir que la autoafirmación no depende de conceptos, ni está alentada por conceptos, ni atiende a conceptos, ni sabe nada de conceptos; la autoafirmación es de otra índole y está anclada en la dimensión de autoconservación. Dudo que la diferencia ontológica pueda desarraigar este anclaje. Y por eso la modernidad no se puede detener ni invertir con estructuras conceptuales. Por eso, las nuevas formas de la gnosis no la afectan. Por eso, la filosofía está en horas bajas, porque, sea cual sea la alternativa que propone, en realidad no altera la autoafirmación.

*Diego de Zavalía: Pero según eso, la filosofía siempre fue autoafirmación, la única época es la época moderna, pero desde que se inventó la escritura...*

No siempre. La filosofía en Aristóteles o en Platón no es antropocéntrica. Tampoco durante el absolutismo teológico. Solo en la época del *cogito* se logra la autoafirmación que despliega la filosofía trascendental. Cuando Heidegger hace el libro sobre las conversaciones entre un europeo y un oriental, o cuando escribe la *Carta sobre el humanismo*, asume perfectamente que está generando energías y estrategias anti-humanistas contrarias, por lo tanto, a la autoafirmación. La tesis de *Gelassenheit* nos propone una estructura contraria a la autoafirmación, pero nos lleva a la forma de mística que produjo la premisa misma de la modernidad, a la mística del Meister Eckhart, que fue una salida privilegiada y refinada de la experiencia general de un mundo abandonado por un Dios desconocido, que fue tan insoportable que hizo inevitable la autoafirmación.

Pero este argumento, en el fondo, no es el relevante. La filosofía no es tan relevante como para ser el argumento o el criterio a favor o en contra de la irreversibilidad. El argumento importante a favor de la irreversibilidad de la modernidad es que esta autoafirmación humana ha dejado huellas irreversibles de todo tipo. La huella productiva irreversible de esta autoafirmación tiene un nombre: se llama capitalismo. La huella entrópica irreversible se llama antropoceno. Y la pregunta “¿es la modernidad una época irreversible?” significa, si queremos ser serios realmente, si el capitalismo es irreversible. Porque si el capitalismo es irreversible, entonces todas las preguntas acerca de todos los conceptos políticos de todas las enciclopedias tienen que ser replanteadas a esta luz.

*Diego de Zavalía: ¿Irreversible es que no se puede volver atrás o que no se puede crear algo nuevo?*

No, al revés. Irreversible es la condición según la cual toda la creación del ámbito de lo nuevo está dentro de esa estructura irreversible.

*Diana Braceras: No tiene corte...*

No tiene corte, y esto significa que no es otra época. Schumpeter dirá que el capitalismo es una promesa permanente de novedad. [Jens] Beckett asume que el capitalismo se basa en expectativas de futuro, en creación de novedad. Pero esa creación de novedad consiste específicamente en el no cuestionamiento de la estructura capitalista. La estructura capitalista respecto de la novedad es semejante al *ser* heideggeriano respecto del ente, los entes pueden ser completamente nuevos, pero el *Gestell*, el dispositivo capitalista, se mantiene. En este sentido, la metafísica de Heidegger, con su diferencia ontológica, ha ofrecido una metáfora plena del capitalismo.

*Diego de Zavalía: Pero la pregunta por la novedad no es la pregunta por la estructura de la novedad capitalista, sino que la pregunta por la novedad es, en todo caso, la pregunta por si la única manera de entender el tiempo es la estructura de la novedad...*

El tiempo también se puede entender de forma circular y se puede pensar desde la relación entre latencia y presencia. La autoafirmación no se compromete con la temporalidad basada en la novedad. Este es el gran mérito de Nietzsche. El capitalismo se compromete con la temporalidad basada en la novedad. De ahí que se pueda pensar una autoafirmación no capitalista. Pero este problema es de una importancia excepcional. En resumen, yo diría que una autoafirmación que no pase por la producción de novedad no implica hacer reversible el capitalismo. Simplemente implica no hacerlo absoluto.

*Adrián Velázquez Ramírez: El capitalismo tiene un concepto clave, una idea clave, que es la destrucción creativa, y la observación que hacía Claudio respecto a que la reducción de complejidad crea más contingencia, es así, pero es una contingencia de diferente naturaleza de la que se está tapando, y por eso el horizonte totalizador del capitalismo y de la modernidad —porque mediante la destrucción es capaz de ampliar su horizonte— va generando tiempo, tiempo que es uno y es diverso. Por eso, el propio término de modernidad da cuenta de eso, de tiempo nuevo, constantemente nuevo y que se está renovando, pero dentro de un horizonte que sigue siendo moderno. Por eso el debate cuando estuvo de moda sobre la posmodernidad era un poco una autoafirmación...*

Sí, desde mi punto de vista era una autoafirmación que pretendía ampliar de forma continua los límites de la autoafirmación mediante un proceso que era muy semejante al proceso de la destrucción creadora. La ironía posmoderna en cierto modo fue el equivalente discursivo a la destrucción creadora del capitalismo. La diferencia es que el capitalismo es el proceso realista del cual la deconstrucción es la metáfora. La cuestión es que la posmodernidad, con esta destrucción creadora, no estuvo en condiciones de usar materiales históricos nuevos. Todos los



materiales históricos que usaba procedían de aquello que previamente había deconstruido. Pondré un ejemplo: [Jean-François] Lyotard escribió su *Posmodernidad explicada a los niños*<sup>15</sup> cuando yo escribía mi tesis sobre Kant. Cuando leí su teoría de la modernidad, me dije: “pero bueno, esto es un comentario de la *Crítica del juicio*, de la estética de lo sublime”. Y en cierto modo, la posmodernidad, y lo que vino después, vive de la categoría de lo sublime.

De todas maneras, podemos perseguir esta forma de autoafirmación que se basa en la destrucción creadora y darnos cuenta de que imita al Dios creador de la teología nominalista. Ambos están atravesados por el pensamiento de la omnipotencia. En este sentido, lo peor que se puede decir del capitalismo es que vuelve a ocupar todos los espacios del Dios creador, y en este sentido también tiene una estructura metafórica. Quizá debamos insistir en esta conformación metafórica, porque es lo que mantiene abierto el espacio evolutivo. Nuestro elemento comparativo se halla en ese concepto absoluto de la teología, y eso fue la modernidad desde su inicio. Pero en la medida en que esa reocupación del espacio de la creación produce efectos irreversibles, tenemos que tomarlo en serio. Aquí no estamos hablando ya de lo que quieren los seres humanos o de las expectativas de los seres humanos. Estamos hablando, en términos weberianos duros, de una transformación de la realidad, de una transformación en la que es completamente imposible discernir entre naturaleza y capitalismo. De esto estamos hablando. Ya no existe exterioridad respecto de la estructura capitalista, de manera tal que el capitalismo ha llegado a constituirse en nuestra naturaleza, y que la relación que tenemos con él es una relación en cierto modo parecida a la que mantiene una especie animal con su medio, la competencia –y por eso el neoliberalismo triunfa tanto–.

El capitalismo se ha convertido en nuestra naturaleza. Y de la misma manera que la naturaleza nos coacciona y nos da, el capitalismo hace lo mismo, pero en todo caso es el contexto respecto del cual tenemos que acreditar adaptación. Si hemos estado dos o tres millones de años desde que salimos de la selva tropical adaptándonos a la sabana, convirtiéndonos en nómadas, en estos momentos, a lo que realmente tenemos que adaptarnos es a la estructura del capitalismo, que impone su propio nomadismo. La competencia del mercado tiene una dimensión biopolítica, esto es, tiene una dimensión semejante a la competencia de las especies animales en relación con su hábitat. Y este pensamiento

---

15 Jean-François Lyotard. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, 1990. Edición original: *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*. Paris, Gallée, 1988 (Nota de los editores).

inspira a [Friedrich] Hayek. De tal manera que el capitalismo ha llegado a convertirse en uno de los soportes de nuestro darwinismo, uno que no puedo sino reconocer descarriado por las propias herramientas culturales sobre las que ha caminado hasta ahora, en la medida en que ha venido regulado por el pensamiento de una omnipotencia divina que ha reocupado mediante una autoafirmación absoluta.

Esto es muy importante porque nos muestra que el capitalismo ya no es algo humano. Es como el *Leviatán*: un dios mortal, un dios creado por el propio humano. Cuando Max Weber dice que el capitalismo funciona solo, que es una planta que crece sola, que es un dispositivo automático, maquinístico, sugiere un poco, a la manera de Deleuze, que no es un dispositivo humano. En último extremo, yo creo que quiere decir algo que va más allá de la tesis de que constituye nuestro hábitat. Decir que constituye nuestra naturaleza implica que constituye un régimen completo, nuevo, al que se responde con todos los registros de nuestro organismo, con nuestra percepción atenta, con nuestra percepción distraída, con nuestro sistema de afectos, con nuestro sistema de vínculos, con nuestra aspiración a la omnipotencia como la suya, que somos a su imagen y semejanza. No es tan fácil librarse de la prehistoria teológica de la modernidad. Pero como toda naturaleza es ambivalente, es mitificada como benefactora –capitalismo es igual a abundancia– y es reconocida como catastrófica –capitalismo es igual a vidas precarias–. Todas las categorías de la vieja naturaleza –y del viejo Dios– pueden ser proyectadas sobre el capitalismo en estos momentos y, evidentemente, la más importante de todas, la del capitalismo como lo real.

*Marina Farinetti: ¿Y la vieja naturaleza?*

Ya no existe. Lo que no quiere decir que el capitalismo sea algo diferente a la ilusión de que no tiene exterior. Si lo tiene o no lo tiene, para él es un asunto temporal. No de principio. Si el capitalismo resulta tener exterior, es que ha colapsado. Vive como si no lo tuviera.

*Marina Farinetti: Bueno, no, en esta historia que usted hizo, la vieja naturaleza es la naturaleza de Copérnico y, anteriormente, la de la época de la teología. ¿Cómo puede entenderse?*

De una manera muy sencilla. Porque la naturaleza precopernicana es una naturaleza entendida como cosmos. Este concepto ofrece un sentido de orden ontológico dentro del cual el ser humano tiene su lugar. En este sentido, la naturaleza recibe una sanción ontológica que hace que estoicismo, o epicureísmo o cristianismo igualmente, en la medida en que asumas ese *ordo* y te limites a él, tienes que tener confianza. En este sentido, el cosmos es tranquilizador e invita a la pasividad, o al menos al límite de la acción, a la adaptación. Tras Copérnico, en tanto que se asumen premisas de Cusa por parte de Bruno –y en esto se impone un

descentramiento que resulta convergente con la teología nominalista-, el cosmos en sentido ontológico-antropocéntrico desaparece e impone la contingencia radical. Por lo tanto, resulta difícil tener tranquilidad integrándose en un orden porque no existe ese orden.

Esa es una premisa de la transformación de naturaleza en capitalismo. ¿Cómo te autoafirmas respecto de algo que no tiene orden? Creándolo, produciéndolo... La destrucción del sentido cósmico de la naturaleza lleva consigo la capacidad de disparar todas las pulsiones sádicas contra la naturaleza reducida a mera materia, a mera extensión cartesiana, algo que tú puedes controlar, que puedes dominar impunemente. Cuando hablamos de capitalismo, estamos recomponiendo un cosmos antropocéntrico, esto es, estamos volviendo a una noción de naturaleza ya no absolutamente contingente, como era la naturaleza para los nominalistas. Y esto es así porque la irreversibilidad reduce contingencia. Esto ya no es una metáfora. La Tierra en estos momentos ha sido transformada por el capitalismo de una manera que sus huellas ya no serán reversibles para el tiempo humano. O sea, la irreversibilidad de la modernidad, la irreversibilidad del capitalismo es la irreversibilidad de las huellas de alteración de la acción humana sobre la Tierra. En este sentido, es una reducción de contingencia porque, además, la única manera de controlar esas huellas es mediante el dispositivo científico técnico del propio capitalismo. Los residuos nucleares que reposarán en el subsuelo de Castilla La Mancha no son reversibles. Generan un orden. Quien quiera trabajar aquellas tierras, tiene que adaptarse a este hecho. Posiblemente, los ácidos del efecto invernadero no son reversibles, lo cual no nos alienta respecto a que la irreversibilidad no lleve consigo un camino irreversible hacia la catástrofe, un efecto naturalizado del capitalismo.

*Juan Carlos Garavaglia: Con los residuos nucleares es clarísimo, doscientos mil años...*

Claro, y no es seguro que el ser humano pueda permanecer doscientos mil años de vida sobre la Tierra.

*Diego de Zavalia: En algún momento trabajaste con la idea de que la producción moderna, en términos de ciencia, permite esta irreversibilidad en el sentido de la teoría de la evolución, quizá para explicar cómo organismo y naturaleza se unen. Esta es una teoría sobre la naturaleza moderna completamente distinta a la teoría científica de la naturaleza premoderna. El otro ejemplo es sobre la termodinámica y la teoría cuántica, son los tres ejemplos de ciencia dura que entran en juego y por eso la caída de Einstein.*

Sí, pero nuestra forma de entender la historia de la filosofía es creer que ese tipo de cosas han sucedido y la filosofía no lo ha registrado...

*Diego de Zavalia: Sí lo registró, claramente lo registró pero...*

Nietzsche no es comprensible sin el segundo principio de la

termodinámica. Lo que obsesiona a Nietzsche realmente es el problema de que el universo es finito, y que con la ley de la entropía descubrimos una ley de la que el ser humano no tiene por qué ser ajeno. La aspiración última nietzscheana es la reconstrucción del cosmos mediante el eterno retorno, pues el orden cíclico es la única manera por la que algo finito puede ser eterno; pero, fundamentalmente, mediante la asunción de que el ser humano no es un microcosmos, no puede aspirar a tener una forma de existencia diferente de la forma de existencia de la materia según la termodinámica. Esto le llevó a renunciar a la autoconservación y a proponer una autoafirmación dionisiaca, a través de la pulsión de muerte

*Diego de Zavalía: También lo podemos decir al revés: Einstein no es entendible sin Kant, y el principio de incertidumbre no es entendible sin Nietzsche.*

Sí, creo intuir lo que quieres decir. Pero a mí me interesa mucho más la ley de la entropía para entender a Nietzsche y para entender a Freud, porque claramente están en la base de la pulsión de muerte. Me interesa mucho más en este sentido, porque van directamente al núcleo básico de la autoconservación y, en cierto modo, ambos están interpretando de manera diferente la dialéctica del principio de la autoconservación por la vía de la autoafirmación. En este punto, como en muchos otros, Freud es un crítico radical de Nietzsche. Y yo simpatizo con Freud, porque la presencia en nosotros de la entropía como pulsión de muerte no puede ser localizada en la filosofía o en la conciencia, sino en el inconsciente. De ahí que la autoafirmación dionisiaca desligada de la autoconservación sea propia de un virtuosismo intelectual singular, pero no puede entregarse a una forma generalizada de vida.

*Juan Carlos Garavaglia: Cuando hablas de la indeterminación en Plessner, me acordé de [Werner] Heisenberg y todas esas cosas, y son contemporáneos. ¿Tú crees que puede haber una influencia entre ambos?*

Plessner está construyendo la teoría de la indeterminación humana hacia 1927. Plessner es un biólogo, está haciendo biología en Holanda, ha estudiado ciencia natural, y es un hombre muy atento a esta cuestión. Es muy curioso que el libro de Plessner *Die Stufen des Organischen und der Mensch*<sup>16</sup> se publique en 1928, poco después de *Ser y Tiempo*. En el prólogo, saluda la edición del gran libro de Heidegger y se posiciona respecto de él. Todo lo que se puede decir de la cuestión del *Dasein*, en el sentido de que lleva a sus espaldas el Ser, se puede hacer con más evidencias respecto de que el humano lleva a sus espaldas la evolución, la vida. Estamos hablando de dos estructuras que nos constituyen y con las que cargamos.

---

<sup>16</sup> Helmuth Plessner. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1928 (Nota de los editores).

Pero con una diferencia: mientras que el Ser no lo presenciamos jamás –y es una especie de *MacGuffin*–, de la vida sabemos que es un soporte que encierra tiempo evolutivo, que se hace valer en cada una de nuestras células, pero que al final, por su propio dinamismo interno y complejidad, en el humano produce indeterminación. Plessner ya conocía naturalmente los hallazgos de Mendel –la cuestión del azar como indeterminación de novedades–, por lo tanto, desde ese punto de vista sabe que cualquier pretensión filosófica pasa por la asunción de esta indeterminación y por el reconocimiento de que en la indeterminación no se puede estar. En términos heideggerianos, en el fondo sería como decir que el Ser no puede permanecer en el Ser, no puede dejar de manifestarse, producir ente, porque, en último extremo, en el Ser no se puede permanecer. De ahí la necesidad de la acción, de toda esta dimensión de los entes.

Pero, para mí, lo fundamental de todo esto, Claudio, es que nos permite plantear una nueva pregunta: ¿y ahora qué hacemos con los conceptos políticos? ¿Qué significan conceptos políticos en la época en que reconocemos que el capitalismo es irreversible, que el capitalismo es la naturaleza?

*Jacques Lezra: Una pregunta. Me está preocupando el concepto de irreversibilidad, y me pregunto si hay forma de darle otro valor, si se separa de lo que parece necesario que es el concepto correlativo de dirección. O sea, no puede haber un concepto de irreversibilidad sin un concepto de direccionalidad. Entonces, si se trata de una reversión a un tiempo pasado –yo creo que tu pregunta iba por ahí–, la cuestión de la irreversibilidad parece formalmente que pasa con necesidad por un concepto de dirección, y si pasa por un concepto de dirección, ese concepto está atado dentro de una matemática, de una geometría, dentro de toda una esquemática que hace la suerte de un trascendental. Entonces, me parece que sería más interesante –de ahí la pregunta de Claudio– pensar los conceptos políticos dentro de un marco en el que la reversibilidad y la dirección se desdoblén y se separen.*

Irreversibilidad no implica dirección en el sentido de *telos*. Acuérdate de la ley de la entropía. Produce irreversibilidad, pero no teleología. Los procesos de entropía se pueden neutralizar y compensar, procesos que no requieren teleología. La muerte térmica no es un fin, sino un proceso físico. Creo que es más teleológico un argumento que busca la reversibilidad, porque implica saber hacia dónde queremos regresar, que el argumento de la irreversibilidad, que no es teleológico, nadie sabe hacia dónde va, y en su genealogía no podemos dejar de apreciar los abismos de lo sobrenido. Sabemos que el capitalismo es irreversible, pero no sabemos hacia dónde va. Desde este punto de vista, el problema de la política tiene todo su sentido. Por eso, para mí, aquellos que tienden a la reversibilidad, en último extremo quieren reconocer que lo que ha

sucedido en la historia es algo que está disponible, que puede ser desmontado, que está en nuestras manos y sometido a nuestros fines.

*Claudio Nun-Ingerflom: Recuperemos la colectividad en la dirección del partido...*

Y que por tanto sabemos hacia dónde va porque lo vamos a dirigir... Pero cuando hablas de irreversibilidad, todo lo que dices es que hay algo que no tenemos disponible aquí. Eso no quiere decir que controlemos hacia dónde vamos, en modo alguno. Justo entonces, porque no sabemos hacia dónde nos lleva el capitalismo, es cuando la pregunta de la política tiene algo de sentido. Pero atención, una política capaz de asumir el principio de la contingencia. Esto es muy importante. El hecho de que lo irreversible sea el capitalismo implica que no está todo bajo control. Por el contrario, el cruce de procesos teleológicos con procesos no teleológicos puede ser muy peligroso. Creo que el asunto de la política de la responsabilidad de Weber tiene ahí su sentido más profundo.

*Martín Cremonte: Tengo mucha simpatía por ese ataque a Heidegger contra la tesis de la reversibilidad, y lo interpreto, me parece, en el sentido de que usted lo considera una utopía regresiva, y tal como lo plantea, ahí sumaría a toda la revolución conservadora en el horizonte de la cultura alemana. Me parece que la propuesta que hace usted es creativamente generosa respecto a dos opciones: o bien volvemos para atrás con esa utopía regresiva, o bien hay una nueva autoafirmación responsable. Es decir, veo esa dialéctica —que me gusta mucho— en el sentido en que es moderna, aceptar las condiciones de la modernidad y no escapar a la historia. Esta sería, me parece, su propuesta, o sea, hacerse cargo de una nueva autoafirmación, sin caer en un romanticismo imaginario del que pululan ejemplares, no solamente Heidegger, sino también todos los heideggerianos o postheideggerianos.*

Sí, en términos blumenberguianos, podríamos decirlo más sencillo: evitar responder al capitalismo con una salida gnóstica. Y en términos históricos, evitar la última forma de la *deificatio* nietzscheana, la separación del principio de autoafirmación del principio de autoconservación. Creo que si Nietzsche buscó esa salida fue por la necesidad de mantener una tensión absoluta. Creo que la única forma de avanzar en esta propuesta, que usted ha explicado de forma magnífica, sería descargarnos de lo absoluto. Entonces dejaríamos de avanzar en una autoafirmación absoluta, que es la manera mimética de reocupar la vieja omnipotencia divina.

*Juan Carlos Garavaglia: Tenía una segunda parte en la pregunta, porque una de las cosas de Heisenberg, y de la gente de su grupo, es que, para muchos, son los padres de los pensamientos que van a la filosofía de la física cuántica, y según lo poco que entiendo, como uno de sus aspectos fundamentales es la indeterminación, a mí lo que me preocupaba, en relación a la nueva comprensión de la naturaleza a partir de la filosofía de la física cuántica, es que*



*es completamente nueva, completamente radical, poco asible, al menos para el que no es físico. Pero lo que me parece interesante es que yo creía que todo esto nació en Heisenberg y su grupo, pero veo que había en la filosofía una discusión muy fuerte en torno a la indeterminación.*

Sí, piensa que los neokantianos, en los años veinte, ya estaban trabajando sobre la transformación de las categorías de espacio-tiempo en Einstein, en Bohr y demás, y en la construcción de una lógica incapaz de cerrarse sobre sus propias premisas. Aquí me gustaría sugerir que la irreversibilidad no es contraria a la indeterminación. En cuanto proceso que está entregado a lo automático, a lo maquinal, el capitalismo es irreversible, pero no está determinado. La naturaleza de lo sucedido que tiene en su origen es decisiva para entender este proceso. Todo lo que tiende a la autoafirmación, en la medida en que no tiene razón suficiente, busca su forma metódica, técnica, repetible, y eso encierra su pulsión de repetición y su aspiración a lo maquinal, lo que hace que adquiera una dimensión absoluta. Ahora bien, todo este proceso está dominado por la evitación de la insuficiencia y reposa sobre su propia indeterminación. Dentro lo irreversible cabe la indeterminación, porque la manera de intervenir con la acción en el proceso irreversible cambia en cierto modo cada una de las ocurrencias del propio proceso.

*Juan Carlos Garavaglia: No sé si ustedes recuerdan que Braudel, en un artículo fundante sobre la larga duración, habla de Heisenberg...*

Sí, pero el estructuralismo aspira, sobre todo, a eliminar indeterminación reparando en estructuras macrohistóricas más constantes, hasta el punto de que pueden conectar con elementos de la vida histórica inconsciente, pulsional. Esto llevó a la síntesis de Freud y del estructuralismo que propició Lacan, y que están en la base de las reflexiones de los procesos autopoieticos que describió Deleuze en *Mil mesetas*,<sup>17</sup> procesos que crean las propias condiciones de posibilidad. Esto es muy interesante, porque blumenberguianamente podríamos decir que la ciencia sigue siendo todavía la fuente principal de metáforas realistas para las demás disciplinas. Apliquemos esto a la problemática de los conceptos políticos, y mirémoslos como conceptos indeterminados. ¿Cuál es el problema de la indeterminación en Heisenberg? El problema de la indeterminación no es —y esta es la posición de Einstein en el debate— que se ponga en duda que al final hay leyes y hay determinismo. Lo que pone en duda es que, en la medida en que nuestros aparatos perceptivos alteran las propias reacciones y causas en el objeto observado, no podemos acceder al curso de la determinación. Esto funciona como analogía

---

17 Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos, 1994. Edición original: Mille Plateaux. Paris, Éditions de Minuit, 1980 (Nota de los editores).

de la política. Nuestros conceptos son índices y factores, y nos permiten identificar la realidad y a la vez cambiarla. Podemos tener todos los conceptos políticos que queramos, pero en la medida en que los pongamos a operar dentro de la realidad, nosotros, los observadores, los que los manejamos, alteramos las mismas herramientas de medición y, por lo tanto, generamos indeterminación. Pero esa indeterminación se mide en la macrofísica del capitalismo, lo que nos lleva a la idea de responsabilidad de la que hablábamos antes.

*Agustín Casagrande: Una pregunta en dirección a la idea de irreversibilidad, direccionalidad y conceptos políticos, y tomando también el tema de las fuentes filosóficas como fuentes también de un movimiento histórico. La pregunta de Hartmut Rosa sobre la aceleración y la desaceleración no es más que la aplicación de un concepto político que muestra que tenemos fijada la pregunta por algo que consideramos que es dado. Tenemos que estudiar un fenómeno, y ese fenómeno, que es precisamente la aceleración, está hablando de algo que damos por sentado, es decir que hay una irreversibilidad direccionada. Ese concepto que pareciera un presupuesto de la filosofía se vuelve el concepto más político y más legitimante del capitalismo. O sea que Hartmut Rosa es benefactor del capitalismo...*

Aceleración no es una consecuencia necesaria de la irreversibilidad, pero sí es una consecuencia sobrevenida de una esfera irreversible que se ha elevado a absoluta. Toda la escuela de la compensación desea evitar este nivel de implicación. La cuestión del capitalismo escapa a la cuestión de la legitimidad. Es como preguntarnos por la legitimidad de la naturaleza. El capitalismo ha escapado a la opción del valor, y lo que está más allá del valor no recibe la pregunta por la legitimidad. Trazar la irreversibilidad del capitalismo no es legitimarlo. Es sencillamente mostrar que está más allá de nuestras elecciones. No hay forma de controlar las producciones de la maquina capitalista al margen de la máquina capitalista científico-técnica. Si pudiéramos imaginar una separación de ambas cosas, entonces podríamos imaginar una alternativa al capitalismo, pero no veo que fuera una alternativa deseable, porque sería infinitamente más autoritaria, tecnocrática y platónica. Estaría más lejos de la pregunta por la legitimidad todavía. Los fenómenos que ha descrito Rosa no hacen de él un benefactor del capitalismo. Rosa, en la línea de Koselleck, ve la experiencia de la temporalidad como sintomática, como forma de experiencia subjetiva de procesos objetivos técnicos. Que esa ganancia de tiempo de procesos técnicos no implique ganancia de tiempo real, que produzca carencia de tiempo y que genere insatisfacción tiene que ver con la dimensión absoluta de la mediación técnica. La aceleración no es en modo alguno una construcción de la conciencia, no es una experiencia que venga producida por el propio dinamismo conceptual de la filosofía;

es una experiencia subjetiva que transforma, en un torbellino continuo e imparable, las propias condiciones de la experiencia humana desde una materialidad histórica atravesada por la técnica. Yo no he conseguido que un móvil me dure más de dos años, mientras que conseguí, en mi infancia, que un abrigo durase para dos generaciones... La aceleración no es ante todo una experiencia subjetiva. Al contrario, es la constitución de una experiencia subjetiva que recoge formas de materialidades aceleradas en su sustitución. Insisto mucho en la cuestión de las materialidades porque, en el fondo, podríamos avanzar hacia una estructura de conceptos políticos que no tuviera en cuenta esta base material, como las invocaciones que registró Koselleck a la aceleración del proceso revolucionario desde Robespierre, pero que eran ideológicas en la medida en que no se hacían cargo tampoco de las materialidades que están determinando la experiencia subjetiva. El frenesí histórico no es aceleración. Solo el frenesí sobre la base de la técnica lo es. Y nos somete en la medida en que es absoluto, y no tenemos nada que no solo que lo neutralice, sino también lo compense.

*Diana Braceras: Y eso sí construye subjetividad...*

Claro, y por eso [Michel] Foucault habla de la constitución neoliberal de la subjetividad, cuyos aspectos contradictorios Rosa describe fenomenológicamente. Foucault siempre asumió que la genealogía de esa constitución de la subjetividad no se debe a procesos fenomenológicos, sino a procesos materiales. La cuestión decisiva es si puede ponerse en marcha una *cura sui* que neutralice estos procesos. Resulta evidente que solo con recursos culturales y comunitarios muy solventes es posible tal cosa, y por eso el neoliberalismo necesita imponer la ideología individualista y transformar la agenda de la universidad eliminando toda fuente de compensaciones. Aquí, Foucault quizá es demasiado limitado, porque asume el mismo esquema individualista de la *cura sui*. No es por azar que Rosa se haya implicado en el debate comunitarista. Creo que debemos atender a su última obra: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*.<sup>18</sup>

*Adrián Velázquez Ramírez: Vuelvo al tema del espacio. Para empezar, con respecto a lo de Rosa, creo que es cierto que hay un anclaje material. Pero la interpretación que se hace de ese anclaje material tiene que ver con una experiencia subjetiva, es decir, no es obvio ni directo que cambiar de celulares o el comunicarse a través de redes sociales sea interpretado como aceleración. Ahí hay dos registros: un registro material de la producción y otro, la experimentación de eso. Me parece que mucho de lo que Hartmut Rosa abre como temporalidad en realidad es una nueva espacialidad. Y ahora voy al principio.*

---

18 Hartmut Rosa. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013 (Nota de los editores).

*Alguna vez, en el seminario con los chicos, presenté un borrador que quedó ahí pendiente, y justamente iba sobre el problema del espacio en la historia conceptual. Coincidió con que no está suficientemente explotado en Koselleck en particular, pero creo que ahí hay un diagnóstico de época. Igual, Koselleck no es muy consciente, pero tiene que ver con cómo —para dar cuenta de esa pluralidad de historias, de temporalidades— tiene que recurrir a conceptos espaciales: espacio de experiencia, horizonte de expectativa, estratos del tiempo... Y como mexicano —y quien haya ido a México también lo puede ver—, veo el tiempo en el espacio claramente, por ejemplo, en las ruinas prehispánicas, enterradas debajo de una iglesia. Y en Alemania también, esa experiencia del tiempo se percibe a partir de los estratos espaciales que deja, de las huellas espaciales. Y creo que interpretando este desliz kosellequiano de introducir la espacialidad, hay un corte en la mitad del siglo XX, en el cual hay un desplazamiento de la temporalidad hacia la espacialidad. Y creo que hoy pensamos más en términos espaciales que temporales, es decir, todo el discurso de la globalización, la concepción de un mundo como un globo, viene del lado del espacio. Creo que también hay que pensar —un poco pensando en el universo, según dijiste— las fronteras, y aquí reproduzco la cuestión conceptual: creo que hay que ver los conceptos como creación de espacialidad política, esto que tú has dicho, cómo los conceptos ganan espacio. Porque es cierto que hay una indeterminación de los conceptos políticos, pero la indeterminación de los conceptos permite actuar con y en ellos, y para actuar en ellos es necesario contar con un espacio de delimitación, una contingencia acotada. Y creo que las fronteras de esta ontología moderna, de esta ontología conceptual, son dos y son espaciales. Uno tiene que ver justamente con la relación del capitalismo con la naturaleza. Ahí hay una fisura que se abre de manera muy particular. Eso no quiere decir que sea ya el inicio del derrumbe. Hay que ver si el capitalismo puede generar, dentro de sus propios principios, la capacidad de mantenerse —y seguramente lo hará—, pero ahí la crisis ecológica no es menor. Y la otra frontera es y tiene que ver con la relación entre modernidad y violencia, y pienso, por ejemplo, en los fenómenos como el terrorismo. Es decir, en la categorización del enemigo como terrorista hay una categorización de otro radical que amenaza esa ontología moderna y que nos puede llevar a una irreversibilidad, pero una irreversibilidad completamente negativa. En el terrorista, y en otras figuras —por ejemplo, en México puede ser el narcotraficante—, que con esa radicalidad que no puede ser conceptualizada más que en su negatividad —como amenaza, como posibilidad de dar muerte—, que en Koselleck es una de las categorías formales de la Histórica [Historik] —el poder morir o el dar muerte—, hay que volver a la política, hay que trabajar políticamente la construcción de esas fronteras conceptuales y civilizatorias.*

*Jacques Lezra: A cada pregunta, una acotación. Es decir, yo salté cuando dijiste el capitalismo. Podría acomodar la crisis ecológica, porque me parece*

*que estamos hablando de dos temporalidades distintas. O sea, el capitalismo efectivamente tiene una flexibilidad de acogimiento y de acoplamiento y de respuesta a la crisis extraordinaria, pero esa es una temporalidad interna al capitalismo, vive de eso. Y la crisis ecológica tiene su temporalidad, y si de repente empieza el proceso, el capitalismo ya a lo mejor no le da tiempo a solucionar eso...*

Agradezco estas intervenciones, que son muy importantes. Mientras os escuchaba, merodeaba por el libro de Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*.<sup>19</sup> En realidad, hablamos de tiempos-escala, lo que es otra forma de descargarnos de toda pretensión de absoluto. Estamos de acuerdo, supongo. En el fondo, se trata de la imposibilidad de ajustar esas dos temporalidades, y esto implica ciertamente que la única manera de ajustar esas dos maneras de temporalidades es catastrófica. La catástrofe del capitalismo puede acabar con la escala de tiempo de la vida humana, no con la escala del tiempo de la vida, y mucho menos con la escala del tiempo astronómico que convertirá al sol en una enana roja. Por mucho que la modernidad –como control, como reducción de contingencia temporal– haya desplegado una irreversibilidad que forma parte del control de la temporalidad, no está en condiciones de asumir que su temporalidad es la temporalidad absoluta. En este sentido, conviene recordar a los aceleracionistas, esos marxistas radicales que ven en el agotamiento del tiempo del capital el único camino a una revolución que ya no está al servicio de la especie humana, sino de la liberación de otras especies de vida que la humanidad ciega con su poder sobre la Tierra. Pero también es el problema Stephen Hawking, el que le hace decir que si el ser humano no busca otro planeta, en mil años desaparecerá. Este problema hace que inevitablemente se recupere un concepto político en el sentido en que fue atendido por los antiguos imperios, en su capacidad de ofrecer un horizonte global y terreno a la especie humana sobre la Tierra. Hay que recordar que esos imperios se comprendieron como potencias vinculadas con la probabilidad del apocalipsis. Hoy todo el mundo tiene esa tentación, pero sin identificar los poderes que podría jugar en este contexto.

En el fondo, estas reflexiones nos devuelven a situaciones históricas en las que el tiempo histórico se muestra en su indisponibilidad y en su incapacidad de ser controlado, lo que hizo necesario el concepto de *katechon*. Pero hoy no tenemos un concepto para esta función. Por eso nuestra temporalidad se ha vuelto inquietante y plagada de incertidumbres. Cuando eso sucede, es lógico que nos apeguemos a los términos

---

19 Ver Hans Blumenberg. *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia, Pre-textos, 2007. Edición original: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 (Nota de los editores).

de espacialidad, porque estamos mejor preparados para pensar con ellos que en términos de temporalidad. Estamos en mejores condiciones de controlar la espacialidad de la Tierra que la temporalidad. Exactamente por el argumento que nos propone Jacques: porque sabemos que la temporalidad del cosmos no es nuestra temporalidad. Quizá, el pensamiento de la Tierra, el ecologismo, es el último intento de dotar de función el concepto de *katechon* trasladando su poder a las certezas intuitivas y apreciables de la Tierra. Y esto porque hay algo poderoso en nosotros que hace que nuestra relación inicial con la temporalidad sea de contención, detenimiento y de espacialización, que es la manera justamente antropológicamente originaria de ganar tiempo controlando y asegurando espacio. Por tanto, tiendo a darle la razón a Adrián: la presencia de la espacialidad en nuestra cultura es un síntoma de exigencias de seguridad no atendidas con los elementos de temporalidad, y por eso, en la medida en que el tiempo sea inseguro, aumentará la presencia de la espacialidad en nuestro horizonte.

*Agustín Casagrande: En el Lexikon, en la voz Fortschritt, Koselleck mismo dice que la palabra "progreso", en cuanto Fortschritt, implica la explicación de una idea temporal por una espacial, pues implica ir de un lugar a otro. Y la respuesta que nosotros damos a este concepto –que también obsesiona a Koselleck– es detenimiento o aceleración, términos inscriptos en el paradigma de la acción. La pregunta es: ¿existe una palabra alternativa a la idea de progreso?*

Eso que señalas es muy interesante. No solo la palabra alemán para progreso implica espacialidad, implica también la metáfora del paso, del caminar sobre un suelo, de avanzar en tierra firme. Esto me evoca uno de los últimos escritos de Husserl, incluso posterior a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*,<sup>20</sup> en el que analiza la experiencia de pisar la tierra como el comparativo ontológico de toda experiencia, el arquetipo de la evidencia. Pisar la tierra como idea de atravesar el tiempo, lo cual nos muestra hasta qué punto nuestro lenguaje es una estructura de compensación frente a la ciencia. En cierto modo es curioso que usemos la palabra progreso para viajar a la Luna, donde la experiencia del pisar no es relevante.

¿Tenemos una palabra alternativa a progreso? Sí, *katechon* es una palabra alternativa. Pero aquí lo que tenemos que ver es cuáles son los portadores actuales del *katechon*. Schmitt dijo que los portadores tradicionales eran el derecho y la Iglesia católica. Es muy difícil no asumir que en cierto modo sigue teniendo razón. Yo creo que la Iglesia católica

---

20 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica, 1991. Edición original: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Beograd, Philosophia, 1936 (Nota de los editores).



lo es, sí, aunque muy ineficaz –ciertamente ahora, con Francisco, un poco más eficaz en la medida en que por fin ha entendido que no puede ser *katechon* solo por lo que respecta a la defensa incondicional de lo que tiene lugar en el útero materno fecundado–. Si eres *katechon*, tienes que denunciar también la temporalidad ruinosa del capitalismo. Sabemos, sin embargo, que la Iglesia de Roma cumplirá esa misión de forma contingente, según el papa que la ocupe. El problema reside en que, por mucho que el papa Francisco nos caiga simpático a todos, la Iglesia como institución es la menos constante de las instituciones; es muy constante con respecto a ella misma, pero no respecto de su política que, desde todos los puntos de vista, ha sido flexible y circunstancial. De la misma manera, el derecho puede ser también una función de *katechon*. Sin embargo, tenemos el mismo problema que con la Iglesia. No hay función autónoma del derecho, y su eficacia depende de los poderes políticos contingentes que lo esgrimen. Por eso no podemos decir que la Iglesia o el derecho sean los portadores del *katechon* contra la aceleración del capitalismo. Quizá, respecto del capitalismo ya no haya *katechon* que valga. Eso hizo decir a Heidegger: “solo un Dios puede salvarnos”. Esto se descubre cuando apreciamos que la divisa para salir de la crisis que proponen todos los gobiernos es aumentar el consumo. Aceleración como crisis que tiene como única salida insistir en la aceleración. Es un bonito dilema. Por eso creo que la palabra *katechon* debe ser, en cierto modo, sustituida. Implica un poder mítico, soberano, mesiánico, que no existe. Yo preferiría sustituirla por poderes de compensación. Poderes plurales que no se concitan en un poder mítico. Si nos fijamos bien, hay muchos poderes de compensación, desde los familiares, a los comunitarios, pasando por los poderes culturales. Leer un libro es un poder compensatorio. Escribirlo también. La conversación, la chachara, la contemplación de filmes son poderes compensatorios. El sueño es un poder compensatorio.

El problema real es qué pasa con las poblaciones que perciben que no hay *katechon* y no tienen poderes compensatorios –esas poblaciones instaladas en vidas precarias definitivas–. ¿Pueden vivir sin eso? ¿Pueden vivir sin compensar un tiempo de contención, respecto a un tiempo de aceleración? La condición de la vida precaria, entonces, se describe mejor como una vida sin temporalidad, solo con inercia, ajena al tiempo. Y cuando nos hacemos esa pregunta, la cuestión aquí sigue siendo la misma: ¿acaso el Estado no debe cumplir la función de organizar esos poderes de la compensación, y servir así de *katechon*? Sin duda, la lucha del futuro tiene que ver con la especialización de la función del Estado. Ahora está concentrado en administrar el terror que produce un mundo atravesado por una contingencia insuperable concentrándolo en

el terror del terrorista y en su defensa. Sin duda, el terror del terrorista tiene unos intensos efectos legitimatorios sobre el aparato del Estado. Esto es lo que hace que el neoliberalismo no pueda prescindir del Estado, pues tiene que rearmarlo más en la medida en que la contingencia de catástrofe aumente. Donald Trump es la perfección epocal. Tiene que generar un neoarmamentismo, un neomilitarismo imperial y, al mismo tiempo, tiene que acelerar toda la dimensión global del capitalismo.

*Jacques Lezra: Hombre, y para decirlo de una manera brutal, tiene que generar terroristas.*

Sus expresiones genéricas e islamofóbicas no son alentadoras de paz, desde luego. Perdóname, cuando vi desfilando por Ohio aquellas brigadas armadas, paseándose por la ciudad con sus armas largas y vestidos de militares, que iban a la convención de Donald Trump exhibiendo su derecho por la calle, comprendí que las hordas pardas de los nazis no llegaron a tanto. Dicen que es su derecho. Pero alguien puede decir por quién se ven amenazados estos sujetos. ¿A quién tienen miedo? Tiendo a pensar que ellos lo dan. ¿Cuál es el derecho de los demás cuando ven pasar por su puerta esas escuadras? Todo eso lo hemos visto sin escandalizarnos. Es inmensa la capacidad de producir terror que estos individuos tienen llegado el caso de que se comienza a declarar a los hispanos, a los musulmanes, a los judíos, gente sospechosa. Pero no nos engañemos. En el fondo, ese terror tapa y oculta el terror que sienten muchísimos ciudadanos de todo el mundo, del primer mundo, del segundo mundo, de ser declarados vidas precarias por la naturaleza capitalista. Este terror es la cara del otro, y es lo que ofrece a las escuadras de Trump su capacidad de movilizar el voto, y no solo las armas. Ese terror que llena la vía pública española de gente que duerme en la calle, eso es lo tapado. Es un terror aireado que domina el espacio público, pero que oculta y sepulta en el anonimato de la vida singular el terror de quien habita una vida precaria. Por lo tanto, desde cierto punto de vista, hay una política homeopática del terror. Inyecta terror en pequeñas dosis de víctimas del terrorismo, de la inmigración ilegal, y deja fuera de escena el terror de una vida expuesta al caos y a una existencia sin tiempo. Este terror público lo percibimos, desde luego, pero es constructivo porque funciona, respecto del papel katechónico del Estado, dotándolo de poderes concentrados. Pero de esa manera estamos tapando un terror para el cual no tenemos *katechon*, para el cual no tenemos ninguna capacidad de detenerlo, puesto que el Estado tiende cada vez más a abandonar los poderes compensatorios de todo tipo.

*Adrián Velázquez. Ramírez: Ahí habría que ver cómo juega eso con el resto de la topología conceptual. Porque así como permite recobrar Estado en un contexto de pérdida de Estado, de las identidades nacionales, también pone en*

*los márgenes otros conceptos, como el derecho, las libertades ciudadanas. Ahí es donde yo veo una tensión... Uno no puede hacer futurología para saber dónde o qué tendencia va a ganar, pero sí creo que pone en entredicho una ontología moderna. Hay que ver cómo se procesa eso...*

En realidad, el Estado moderno dispone de una estructura conceptual bastante contradictoria. Por una parte, tiene una aspiración estabilizadora, de permanecer en su ser. Por otra, al asumir la noción de soberanía, se arma con un concepto de poder expansivo y desestabilizador. Quizá debamos desarticular esta conjunción moderna. Los poderes militares son la madre de la soberanía, porque esta se amplía con el estado de necesidad, que siempre es un estado de guerra. Los poderes de estabilización siempre tuvieron que ver con los órdenes concretos y con una construcción descentrada del derecho. Quizá, el Estado deba verse cada vez más como vinculado a estos segundos y no a los primeros. Tal cosa no se podrá hacer sin sociedades civiles muy fuertes y complejas, con división de poderes y con protagonismo de ciudades. Así que tiene razón. Debemos poner en entredicho esa ontología moderna. En mi opinión, debemos desanclar el Estado de la soberanía en el sentido moderno. En realidad, creo que esta noción moderna de soberanía ha sido la mejor aliada del capitalismo, y en cierto modo lo sigue siendo. Incluso cuando durante un tiempo se vuelva contra él. Pensar en estos términos nos muestra procesos regresivos en nuestras sociedades, procesos que son de naturaleza específicamente siniestra. Lo que está proclamando la señora [Marine] Le Pen en Francia es una regresión, lo mismo que lo que está proclamando el señor Boris Johnson en Londres. Todos demandan más soberanía en sentido moderno, soberanía concentrada, representada, paternalista. Frente a esto, el conjunto de poderes de compensación ancla en un concepto fuerte de derecho subjetivo, que no se entrega a paternalismos soberanos. Desde ese punto de vista, el derecho todavía puede ser efectivamente un *katechon* frente la regresión. Creo que esta es la parte más valiosa del Schmitt final. Pase lo que pase, frente a lo sucedido de la historia, el derecho sirve de *katechon*, porque al menos nos traza una línea roja para no distraernos en medio de la tormenta. Pero claro, aquí, una vez más, volvemos a la cuestión schmittiana del derecho y lo político, una de las contradicciones más fuertes de su pensamiento, pues el concepto de soberanía –propio de su concepto político– está en dura tensión con su concepto de derecho en cuanto *katechon*. Pues el primero tiene una dimensión concreta e histórica, que cualquier concepto de soberanía destruye. Es lo que hemos visto con la moda de los referéndums. Los ingleses, mediante un referéndum –que es una de las expresiones de la política de la soberanía y de las preferidas por Schmitt–, están en condiciones de privar de derechos al cincuenta por ciento de la población.

Bueno, en realidad, están en condiciones de privar al cien por ciento de la población, solo que un cincuenta por ciento no lo sabe, pero el otro cincuenta sabe que ha perdido derechos. Lo mismo podría pasar en Cataluña. Esa política no forma parte de los poderes compensatorios ni estabiliza derechos.

*Martín Cremonte: ¿Acaso el Estado de Israel no configura una anticipación de este nuevo Leviatán?*

Bonita cuestión. Yo siempre que hablo del Estado de Israel invoco a Hannah Arendt o a Furio Jesi. Este último es un tipo muy importante, un egiptólogo que a los 16 años estuvo en condiciones de descifrar una estela egipcia que nadie había descifrado. Luego dejó de tener interés por la egiptología y se convirtió en un estudioso humanista, también mitólogo, con algunos libros importantes, como *Germania secreta*,<sup>21</sup> *Mitología e ilustración*.<sup>22</sup> Pues bien, tiene una pequeña pero magnífica correspondencia con Karóly Kerényi,<sup>23</sup> otro mitólogo muy importante del grupo Eranos. Kerényi era sionista, y en su correspondencia con Jesi pretende convencerlo de que el Estado de Israel tiene aspectos mesiánicos, por lo que impone a todo judío la obligación de luchar por él. Jesi le contestó un tanto airado y le recordó que procedía de una familia rabinos de Turín que se remontaba al siglo XIV. Así que no recibía de nadie lecciones acerca de lo que era la esperanza de un Estado mesiánico. Y añadió que en el momento en que Israel elevara la categoría de Estado a estructura mesiánica, el judaísmo estaría muerto. Jesi se quitó la vida poco después. Hannah Arendt dirá lo mismo. Para ella, hacer de Israel un Estado mesiánico implicaba traducir mesianismo en militarismo, algo a lo que los judíos se habían resistido desde Josefo. ¿Es esa la idea de Estado mesiánico por el que los judíos han estado luchando dos mil años? Es muy triste para mí, personalmente –que me siento profundamente vinculado al Dios de Israel, a lo que ha representado como esperanza y goce para la humanidad oprimida–, ver cómo el fundamentalismo hebreo está dominando los hilos del Estado de Israel, lo está cercando, haciendo lo que hizo la Iglesia católica con la monarquía española: instalarse en su seno y absorberlo. Ese proceso no puede acabar bien. En lugar de un Estado de Israel capaz de expandir la democracia y la civilización en una región necesitada de ella, creará un fortín defensivo.

*Claudio Nun-Ingerflom: Dos cosas. Cuando decías que es imposible quedarse en la incertidumbre, o en la indeterminación, que el ser no puede*

---

21 Furio Jesi. *Germania secreta. Miti nella cultura tedesca del '900*. Milano, Silva, 1967 (Nota de los editores).

22 Furio Jesi. *Mitologie intorno all'illuminismo*. Milano, Edizioni di Comunità, 1972 (Nota de los editores).

23 Ver Karóly Kerényi. *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*. Edición a cargo de Magda Kerényi y Andrea Cavalletti. Macerata, Quodlibet, 1999 (Nota de los editores).

*permanecer ahí, recordé que hay un artículo en el cual Koselleck se pregunta si podemos trasladar la ontología heideggeriana a movimientos colectivos, si lo que pasa con el ser puede pasar con los pueblos colectivamente. Lo cual tiene una importancia no solo política, sino académica, porque la forma de investigar sería entonces enfocar la estructura temporal a partir del futuro, y no del presente como Marc Bloch nos enseñaba. Aprendimos en los bancos de la facultad que todas las preguntas sobre el pasado son preguntas sobre el presente; ¿y si resulta que no? Porque el proyectarse hacia delante es lo que define la situación y entonces la acción. ¿Qué pensás de esa posibilidad de transferencia de lo ontológico del ser a algo más históricamente colectivo? La segunda es si retornamos a lo político, ¿dónde ves hoy que la política sea una búsqueda antiteleológica, de superar la irreversibilidad del capitalismo?*

Creo que la primera pregunta es muy complicada, pero podemos decir que no me siento inclinado a una transferencia directa que implique categorías ontológicas para los pueblos. Creo que ciertas corrientes del psicoanálisis de los años veinte, que pivotaron alrededor de *Psicología de masas* de Freud,<sup>24</sup> tienen mucho que enseñarnos a la hora de matizar la posibilidad de pensar los pueblos como si pudieran recibir categorías de la psicología del singular. Por lo tanto, de la misma manera, yo no estoy en condiciones de pensar los pueblos desde categorías ontológicas primarias, sin que me resulten cosas muy feas. Creo que deberíamos volver al concepto de Freud de masa secundaria para propiciar este camino. En cuanto masa primaria, nos lleva a un callejón sin salida. Pero no creo que el camino de Heidegger, por mucho que lo separemos de las acusaciones más elementales, sea muy productivo. Por ejemplo, cuando hace una crítica al nazismo en los escritos de 1940-1941, en el seminario sobre Parménides, por ejemplo, o implícitamente en los seminarios sobre Nietzsche, al mostrar que el nazismo no tiene una ontología, sino que es fundamentalmente la manifestación precisa de una historia de la metafísica que es también la historia de la voluntad de poder. Autoafirmación de nuevo, pero no autoafirmación en sentido blumenbergiano, como una respuesta a la teología, sino voluntad de poder, ontológicamente considerada como algo metahistórico, como algo que responde a la estructura sustancial de un ente que, en cuanto sujeto, responde a la mimesis de la ontoteología. Entonces dice que desde este punto de vista, la categoría fundamental de la voluntad de poder es siempre "imperio". Esto significa que la historia de la metafísica se despliega a través de toda una serie de instituciones, específicamente latinas, romanas, que

---

24 Sigmund Freud. "Psicología de las masas y análisis del yo", en: *Obras completas*. Vol. 18. Buenos Aires, Amorrortu, 1976. Edición original: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Leipzig, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921 (Nota de los editores).

pasan a la noción de pueblo como masa de poder. La traducción de categorías griegas a las categorías romanas estaría diseñada para canalizar esa voluntad imperial, para establecer una dominación que en el fondo no tiene raíces ontológicas. Esto permitió en el fondo la mimesis de los nazis. Los nazis imitaron a los romanos y, por lo tanto, forman parte de la historia de la metafísica, cuando tenían que haber hecho una política basada en la *physis*, en los dioses, los templos, los cielos, la tierra, si hubieran tenido el horizonte de la *polis*. Este tipo de crítica es el que no me convence. Esto nos suena como que en el fondo estaba haciendo una crítica contra los nazis, por desviarse del modelo griego originario. Pero Heidegger ejercía esa crítica desde una posición purista específicamente nazi, porque la *polis* griega era más racial y más militarista, exclusivista y naturalista que la política romana. Los romanos, sin embargo, no fueron racistas, tuvieron un concepto inclusivo de ciudadanía y forjaron una *koiné* universal.

Desde ese punto de vista, ¿qué puede significar una ontología de los pueblos? Heidegger sugiere que el régimen nazi no debía ser imperial y expansivo, sino que debía mantenerse en la autorreferencialidad de una *physis* previamente marcada. Se habría podido expulsar o exterminar a los judíos porque en el fondo ellos eran cosmopolitas y expansivos, pero Heidegger soñaba con un movimiento nacional autocontenido, una ilusión en los tiempos modernos. Por eso no me ha sorprendido en absoluto que los *Cuadernos negros*<sup>25</sup> sigan manteniendo el antisemitismo, porque en el fondo, como decía Weber, la *polis* griega es un gremio de guerreros, y en cierto modo no hay nada más parecido a una fraternidad de jóvenes guerreros de una *polis* griega que una fiesta comunitaria de las SA. El especialista de Grecia no puede obviar en modo alguno que la *polis* tiene una base étnica racial y una afirmación comunitaria basada en la sangre. Hannah Arendt no fue capaz de separarse de esta inspiración heideggeriana, ni reparó en que la forma real como se organiza la estructura comunitaria de la *polis* es mediante una militarización intensa y coactiva. Max Weber decía que ni el más comunista de todos nosotros estaría en condiciones de vivir en una *polis* griega. Pero si alguien quiere entender la voluntad de poder previa a Roma y su imperio —esta voluntad de poder que en el fondo no debería tener una *polis* griega, porque debería estar a salvo de todo eso al quedar anclada en la *physis*—, que recurra a Tucídides y recuerde el discurso de los atenienses ante los enviados por la isla de Melos. Descubrirá que su mensaje era sencillo: los de Melos debían entender que los de Atenas eran poderosos y ellos

---

25 Martin Heidegger. *Cuadernos negros*. Madrid, Trotta, 2015. Edición original: *Schwarze Hefte*. 4 Vols. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2014-2015 (Nota de los editores).



débiles, y que por eso tenían todo el derecho del mundo a eliminarlos. La problemática de los pueblos, desde el punto de vista ontológico, casi siempre lleva ahí.

Otra cosa es la cuestión de la masa de segundo grado y las metáforas que pueden auxiliarnos para ver una comunidad como una subjetividad bien constituida. Pero yo creo que es más importante la segunda cuestión, la cuestión antiteleológica: ¿hay alguna política que esté en condiciones de incorporar, de influir, en la cuestión de la irreversibilidad del capitalismo? Aquí volvemos a Spinoza, porque siempre que queramos entender algo de la política democrática, volvemos a Spinoza. La política es para él fundamentalmente una compensación neutralizadora de la catástrofe, pero la categoría política fundamental, el *a priori* de la política, es la catástrofe. Esto significa el dolor compartido, el sufrimiento compartido, y por eso es tan importante el miedo y la esperanza... Los españoles dicen “¡Ah!, la transición estuvo determinada por el miedo”, como si eso fuera una degradación de la política. Pero el miedo es una pasión política fundamental. No existe política sin la capacidad de transformar el miedo en expectativa. Por lo tanto, el problema de la política sigue siendo este: el capitalismo es una catástrofe, una naturaleza catastrófica en la medida en que inexorablemente produce terror, siempre lo ha producido. Hay que ir a Dickens para ver qué clase de terror produjo en el siglo XIX. Produce miedo ingente, y la pregunta real es de dónde puede proceder la expectativa, qué política produce expectativa. Porque si no generamos expectativa, si el miedo no está compensado de algún modo por expectativa, entonces es inexorable que de nuevo produzca terror. Y el terror no es una categoría política, es un concepto político límite, obviamente; pero no es una categoría política porque nada queda igual en el trabajo político cuando este queda atravesado por el terror. El terror genera una mutación –en el sentido de [Georges] Canetti– que altera el propio cuerpo político. Una mutación efectivamente es una forma de reducción del miedo y del pánico, pero es una forma de reducción del miedo produciendo miedo, de reducción del terror produciendo terror. Es el argumento básico que propuso Jacques Lezra en su libro sobre la ética del terror.<sup>26</sup> Si manejamos el terror produciendo terror, la política se ha cortocircuitado. Aquí Koselleck es decisivo al decirnos que la expectativa solo se puede proponer si se coordina con un espacio de experiencia. Y lo que sabemos por experiencia es que sin poderes políticos capaz de controlarlo, el capitalismo es terrible, pero que si intentamos hacer

---

26 Jacques Lezra. *Wild Materialism: The Ethic of Terror and the Modern Republic*. New York, Fordham University Press, 2010. Hay traducción al español: *Materialismo salvaje: la ética del terror y la república moderna*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012 (Nota de los editores).

depender el sistema productivo del poder político, también tenemos experiencias terribles. Nuestra experiencia nos dice que una cooperación entre los agentes económicos libres entre sí y con los actores políticos representativos de los intereses comunes es lo único que puede impedir que el curso histórico genere una perspectiva de terror. Pero ahora sabemos que estos actores políticos y esos agentes económicos no pueden tener suficiente poder si se mueven en escala nacional. De ahí el vínculo de estas dos respuestas. El sentido ontológico de los pueblos no nos pone en la adecuada dirección para la producción de poderes capaces de controlar el capitalismo en sus efectos catastróficos.

*Jacques Lezra: A lo mejor el capitalismo funciona creando miedo, creando catástrofes de miedo, pero también creando un concepto de expectativa, de deseo, que va junto. Si me someto a las presiones del mercado, entonces tendré acceso a esperar.*

Adaptación y, por lo tanto, tengo derecho a esperar.

*Jacques Lezra: O sea que han sabido capturar hasta ese elemento...*

*Adrián Velázquez Ramírez: Retomando el ejemplo del abrigo y el celular. El abrigo dura bastante tiempo, es útil porque abriga y se puede remendar. Al celular lo cambias por otro que va a tener otra cosa más, y que dentro de seis meses se va a haber roto.*

Pero el libro de Jens Beckert, *Imagined futures*, editado por Harvard,<sup>27</sup> que yo les recomiendo –Beckert es un economista y sociólogo del Max Planck Institut de Colonia– muestra lo que dice Jacques Lezra, que el capitalismo no puede vivir sin el futuro. La tesis la dirige contra Max Weber, al decir que Weber se ha equivocado al representar el capitalismo actual como una máquina, como un dispositivo, como algo que ya está existiendo y que viene funcionando. Y además se ha equivocado al pensar esto sin ningún tipo de magia, completamente desencantado, como una máquina, en el sentido chaplineano del término. En su opinión, no es así porque la expectativa sigue encantándonos y fascinándonos. Por lo tanto, el capitalismo está en condiciones de producir potencia carismática interna. Weber dice que ya no, que ya hemos llegado al tiempo del desencanto, de la racionalización, y lo que dice Beckert es que no es así, que el capitalismo no funciona con pura racionalización, sino que funciona con el encanto de la novedad, de la sorpresa, del riesgo. Esto es, funciona con la aceptación de los límites de la racionalización. Esto es lo que se vio cuando en la burbuja especulativa, el propio riesgo era un incentivo para tener inversiones más productivas. Entonces, sin el futuro, sin la expectativa, sin el riesgo, sin la incalculabilidad, no existe creatividad. Desde luego, de este

---

<sup>27</sup> Jens Beckert. *Imagined Futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Cambridge, Harvard University Press, 2016 (Nota de los editores).

modo se idealiza un poco el argumento de Hayek, en la medida en que no estamos hablando de un darwinismo descarnado, sino de un darwinismo más refinado, al estilo de [Henri] Bergson, en el que la imagen profética de un futuro suficientemente imaginado es el mejor estimulante para producir energías que nos conduzcan a él. Desde este punto de vista, el capitalismo incorporaría el carisma interno de la vida.

En efecto, cuando leí el libro me dio ganas de hacer una reseña que diga que en el fondo hemos cambiado el darwinismo brutal de Hayek por el darwinismo deleuziano y refinado de Bergson. Esto es, la imagen profética, la imaginación del futuro es constitutiva del propio proceso. Desde ese punto de vista no estamos hablando de una adaptación biológica, de una adaptación competitiva, sino de una evolución creadora bergsoniana. Fijaos qué cerca está de la ontología de Deleuze —que procede también de Bergson— con la centralidad del valor de la virtualidad como garantía del schizoanálisis. En realidad, quiero decir que la ontología deleuziana tiene un único soporte verdadero, que se llama capitalismo. Lo cual es otra forma de decir que el capitalismo ya es nuestra nación de naturaleza. Y desde este punto de vista, la destrucción de las categorías históricas, la destrucción de la historia de la modernidad, la destrucción de la historia de la metafísica, que lleva consigo Deleuze siguiendo a Heidegger, en el fondo coopera intensamente con la potencia antihistórica del capitalismo, que es una potencia que destruye conciencia histórica y que hace que todos los hallazgos evolutivos sean reversibles, sacrificados en el altar a su divinidad victoriosa e irreversible.

*Martín Cremonte: Por fin desenmascarar un poco a Deleuze...*

Yo soy más bien foucaultiano, pero Deleuze rozó de forma peligrosa la falta de honestidad filosófica al pensar que el último Foucault era su compañero intelectual. No fue así. Discutieron y se pelearon por la cuestión de la violencia. El libro que escribe Deleuze inmediatamente después de la muerte de Foucault<sup>28</sup> es, a mi modo de ver, un poco oportunista, pues intenta llevar a Foucault al terreno de la ontología y de las categorizaciones que Deleuze y [Félix] Guattari habían ensayado en *Mil mesetas*, de las que el último Foucault estaba muy lejano. En este sentido, *Foucault* estaba diseñado para evitar que quedara completamente claro que sus aventuras intelectuales se habían separado. Y el cuidado de sí no es el punto de llegada de Deleuze, ni la vida como obra de arte se puede reconciliar con la problemática y la teoría de la subjetividad de *Anti-Edipo*.<sup>29</sup>

---

28 Gilles Deleuze. *Foucault*. París, Éditions de Minuit, 1986 (Nota de los editores).

29 Gilles Deleuze y Félix Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1985. Edición original. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. París, Éditions de Minuit,

*José Manuel Dubra: Sin embargo, hay gente a la que le funciona para su práctica analítica, y encuentra allí respuestas para destrabar situaciones que en otros lugares no las encuentra.*

Posiblemente. Un dispositivo discursivo, cuando es rico —y el de Deleuze lo es de forma increíble—, escapa a su propio inventor. Nadie es dueño de su discurso, de sus efectos, de su uso. Podemos decirlo con Koselleck en este sentido, los conceptos son índices y factores, y la forma en que se mezclan esos dos componentes no está diseñada por la propia teoría ni por el propio concepto, que desde este punto de vista siempre es una realidad defectiva. Ahí hay un proceso de contingencia, hay un proceso de sobrenido y hay un proceso de uso. La autonomía del signifiante no hay forma de evitarla. Y el hecho de que todo concepto surge en una historia y se acopla a otras. No hay forma de separar un concepto de sus proyecciones metafóricas.

*Juan Carlos Garavaglia: Roland Barthes fue uno de los que más claramente mostró la independencia del texto.*

Creo que hoy todos vienen de Lacan. Foucault también pensaba de este modo. La autonomía del signifiante no hay forma de evitarla. Solo la evitaremos si destrozamos las dimensiones del aparato psíquico singular, porque entonces evitaremos su circulación. He dedicado a Barthes algún ensayo, y no creo que se haya despojado completamente de una buena dosis de platonismo, demasiado pendiente de dejar atrás a Sartre.

*Claudio Nun-Ingerflom: Cuando hablaste de pensar una política que acepte la contingencia, la irreversibilidad producida por el capitalismo, dijiste que tenemos que ir a Spinoza...*

Spinoza, cuando explica en su *Tratado teológico político* el surgimiento de pueblo de Israel y explica el Legislador, naturalmente explica el pueblo de Israel desde la catástrofe y los efectos de la catástrofe sobre la imaginación común. El pueblo de Israel, en su origen, está caracterizado por la unidad, por el pacto, a través de la catástrofe, la esclavitud, la desgracia, el desierto. Weber, en los estudios sobre la formación del espíritu judío, claramente muestra que el proceso de formación de Israel es un proceso estrictamente federativo, algo que los españoles, dicho sea de paso, nunca hemos conseguido. De ahí el aspecto abstracto de un Dios que no puede ser de ninguna tribu, que no pueda ser apropiado por un segmento de los federados. El pacto es lo que permite, en general, una dialéctica de miedo y expectativa en común. En realidad, Spinoza dice esperanza, con todas sus letras. Son dos pasiones, dos pasiones de la imaginación, que naturalmente el sabio no puede ignorar, pero que en

la medida en que es humano al mismo tiempo que sabio, está en condiciones de conocerlas, comprenderlas y producir legislación neutralizando el miedo singular y garantizando la esperanza común, generando de esta forma una multitud políticamente activa. Y es multitud porque no está atravesada más que por las potencias humanas, al margen de las características propias de estamentos o diferencias concretas. Creo que la noción de multitud es inevitable para un marrano como Spinoza, que quiere evitar las discriminaciones. En este esfuerzo se alza el pensamiento democrático moderno. Y, en efecto, creo que estamos ante la estructura básica de la política democrática, y Spinoza dice que justamente porque el miedo es democrático y justamente porque la esperanza es democrática, hay unidad de pueblo, hay una mente común. La unidad del pueblo está enraizada en esta capacidad de reaccionar ante la catástrofe generando tiempo, ganando futuro, expectativa, unidad. La cuestión aquí, desde ese punto de vista, es que Spinoza ha sido el fundador de la política democrática, en tanto que ha hecho depender de esas dos pasiones lo que podemos llamar un poder constituyente. Un poder constituyente no existe sin este equilibrio de pasiones que puede activar la indignación y puede inspirar miedo al magistrado, pero no permite que se instale en medio del pueblo la pasión triste del odio. Y por eso la ley, la del Legislador, lleva inevitablemente implícita la duración temporal. La pregunta que nos hacemos es quién está en condiciones de articular efectivamente esta dimensión y generar una ciudadanía que disponga de un miedo y una esperanza común, que ponga en pie poderes compensatorios basados en derechos con los que embridar la irreversibilidad capitalista.

*Claudio Nun-Ingerflom: En España, ¿Podemos sería la respuesta a tu pregunta?*

*Diana Braceras: En Sudamérica, los populismos han sido eso...*

Cualquier política que no tenga en cuenta estas dos pasiones, creo que está condenada a no ser democrática. Esto no quiere decir que la articulación de la política sea solo atender a esas dos pasiones. Como ya he dicho, no creo que esto pase por atender las dimensiones del Estado que han estado tradicionalmente vinculadas a la aspiración de omnipotencia de la soberanía. Y eso implica entender el poder constituyente de un modo real, que instituya derechos eficaces con fuerza política para luchar por ellos. El poder es constituyente, porque constituye sociedad. Justamente, hemos estamos hablando de ganancia de espacio y ganancia de tiempo. El miedo es una pasión espacial, la esperanza, una temporal. No hay pueblo sin una mente común respecto a estas pasiones. Son pasiones trascendentales. Por ejemplo, si no hay una ganancia de tiempo bien articulada, las dos pasiones no están bien equilibradas.

Esta problemática es muy variada. Si recordamos a Spinoza, vemos que inmediatamente hablará del texto sagrado como Ley, hablará de la temporalidad política del texto sagrado porque, efectivamente, eso hace el Legislador, ganar tiempo, estabilizar esa mente común. Sin tradiciones no se organizan esas pasiones. De ahí que la tradición política siempre sea un poder compensatorio, porque es una garantía de politización que debe tener esa función. Koselleck de nuevo: sin pasado, no hay futuro. Sin experiencia no hay expectativa. Pero nada de eso se organiza sin instituciones. La definición que da Blumenberg de la institución es muy interesante. Dice que es una torre vigía de frontera. Y no hace sino traer las malas noticias del entorno, del ambiente, al interior. Esto es ganancia de tiempo. ¿El vigía quién es? El destacado por el grupo en la frontera para avisar, con señales, del peligro. Son constantes antropológicas muy básicas, pero sirven para identificar el miedo común y generar tiempo para la decisión, esperanza. Así que creo, sinceramente, que hay elementos muy importantes del populismo latinoamericano que salvar. Pero creo que hay que teorizarlos más en la línea del pensamiento democrático y republicano, que en la de los estudios culturales, y alrededor de un constructivismo posmoderno a lo [Ernesto] Laclau.

*Claudio Nun-Ingerflom: Pero ahí, el capitalismo tiene una gran ventaja. Primero, porque nos puede convencer que el futuro está cerrado y que, en ese sentido, no hay otra alternativa a él que volver al juicio final, a la salvación o como lo queramos llamar, pero no hay más posibilidad de progreso más allá de él... En segundo lugar, porque al funcionar sobre el riesgo, tiene un dominio de la contingencia contra el cual los que estamos en oposición no podemos competir.*

Claro, por eso el capitalismo produce un miedo que a él no lo afecta. El miedo son los otros. El capitalismo no tiene miedo del riesgo porque vive del riesgo, mejora sus prestaciones con el riesgo, aumenta su ganancia apostando al riesgo. Desde ese punto de vista, el capitalismo no tiene noción política, no tiene categorías políticas, no puede hacer una política. Tampoco tiene esperanza, porque su relación con el futuro es pulsional, maquinal. De ahí que para estar en condiciones de generar una política, tiene que contar con el terror. De otra manera, no define una política afín. Ese terror sí es funcional a la constitución del poder de control. Y aquí Foucault naturalmente es muy importante, e incluso el artículo de Deleuze sobre sociedades de control resulta muy iluminador.<sup>30</sup> Pero ciertamente ya estamos hablando de un miedo que, una vez más, se padece sin herramientas políticas para ser neutralizado. Porque

---

30 Ver Gilles Deleuze. "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", *L'autre journal*, Nº 1, mayo de 1990. Hay traducción al español: "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en: *Conversaciones, 1972-1990*. Valencia, Pre-Textos, 1995 (Nota de los editores).



el terror es lo que por naturaleza no permite una mente común. En términos de Canetti, permite una mutación de caza, un cuerpo en masa, reactiva y pulsional, pero no una mente. Toda la herramienta política que se nos vende para neutralizar el terror es seguir bombardeando el lugar imaginario de donde proceden los terroristas ignorando dos cosas: que proceden de casa y que atacarán más, cuánto más bombardeemos. Estamos hablando de un proceso de retroalimentación que naturalmente está diseñado para ganar tiempo, para estabilizar esta temporalidad. Es la experiencia subjetiva que acompaña su propia temporalidad objetiva. Es la producción de entropía psíquica y social correspondiente a su entropía ambiental y biológica.

*Jacques Lezra: Quería, sin prolongar mucho la discusión, hacer un comentario. Me ha chocado la constante prosopopeya del capitalismo, en sus dos formas, hablar de "el" capitalismo y dejar que el capitalismo hablara. Me preguntaba si esa creación de un capitalismo con una conciencia, una subjetividad, una capacidad de responder es, en sí, un arma, un dispositivo, que nos da el capitalismo, que generan los capitalisms para crear una falsa unidad conceptual que hace más difícil la crítica, y que, por consiguiente, una primera estrategia sería desmenuzar o deshacer, empezar a desnaturalizar "el" capitalismo, des-singularizarlo y pluralizarlo.*

Puede que sea así. Pero en todo caso es casi inevitable. Es un nivel de análisis. Supongo que si nos movemos en otra escala de análisis, tendremos que diferenciar entre capitalismo financiero, narcocapitalismo, capitalismo productivo, capitalismo ecológico, capitalismo científico o capitalismo educativo. Observamos la realidad desde una pretensión de intuición, y es inevitable el uso de relatos y expedientes míticos. Aquí hablamos del capitalismo como proceso global de racionalización productiva según la lógica del mercado que se ha logrado imponer como un sistema observable a través de la tierra y dotado de elementos de gobernanza pública/privada. Como tal, no puede prescindir de elementos comunitarios, disyunciones, fracturas. Por eso el capitalismo necesita del Estado y de las herramientas de producción de un Estado, pero de un Estado que no esté en condiciones de disputarle políticamente la administración del capitalismo. Esta es la cuestión, un Estado, pero un Estado sin política, sin centrarse en los derechos y en la distribución de poderes compensatorios. ¿Y cuál es ese Estado sin política? Aquel que se centra en la neutralización del terror. Y, desde ese punto de vista, es una reducción al máximo, porque el terror, a diferencia del miedo spinoziano –esto ya Aristóteles lo sabía–, impide la práctica política de la deliberación y el derecho, y deja en pie lo más elemental, la defensa de la vida, que entonces pasa a ser aceptada sin condiciones en su estado presente. El miedo permite a los hombres deliberar, el terror no.

*Adrián Velázquez Ramírez: Hay que ver la relación histórica y contingente entre capitalismo y política, y terror sería eso, el capitalismo sin política. Sí.*

*Claudio Nun-Ingerflom: Hemos abusado y demasiado de tu generosidad y de tu erudición, José Luis. Propongo que terminemos esta charla aquí. Por la importancia de lo enunciado por ti, haremos lo necesario para publicarla.*

Bustamante, Gonzalo. “La crítica al modelo rawlsiano de Quentin Skinner”, *Conceptos Históricos* 2 (3), pp. 64-90.

## RESUMEN

El proyecto de Quentin Skinner buscará desarrollar una historia suficientemente atenta a su propia politización, que pueda dar cuenta del contexto del pensamiento político y que exponga la intencionalidad y los conflictos ideológicos en el cual surge todo discurso y proposición político-social.

Propondré que es plausible sostener que la metodología de Skinner será inseparable de su intención de rescatar el republicanismo. Lo anterior se haría evidente en la estructuración de su crítica a John Rawls. El autor de *Teoría de la justicia* será leído por el historiador británico como otro momento hobbesiano de neutralización política de la teoría por medio de la metodología.

Presentaré los aspectos centrales de la crítica de Skinner al liberalismo rawlsiano. Luego, argumentaré si son concluyentes o no esas críticas respecto de la relación entre Rawls y el republicanismo. Finalmente, se evaluará hasta qué punto existió una intencionalidad ideológica en el propio historiador británico que habría puesto su metodología en línea con las mismas características del republicanismo.

**Palabras clave:** *Skinner, Rawls, republicanismo, liberalismo, lenguaje.*

## ABSTRACT

Quentin Skinner’s project uses a form of analysis – both linguistic and contextual – that tries to show the ideological intentionalities of political thought. Skinner seeks to develop a history that is sufficiently attentive to his own politicization and that can show the context of political thought and account for the intentionality and ideological conflict through which all discourse and sociopolitical proposition arises.

I propose that it is plausible to argue that Skinner’s methodology is inseparable from his intention to rescue Republicanism. This becomes evident in the structuring of his criticism of John Rawls. The author of *A Theory of Justice* is read by the British historian – in line with Hobbes – as another moment of political neutralization of theory.

In the following, I will present the main aspects of Skinner’s criticism of Rawlsian liberalism, and discuss in how far these criticisms are or are not conclusive with regard to the relationship between Rawls and Republicanism. Finally, I will assess in how far there is an ideological intentionality in the British historian which would put his methodology in line with the same characteristics of Republicanism.

**Keywords:** *Republicanism, Liberalism, Hobbes, Skinner, Language.*

Recibido el 12/01/16. Aceptado para su publicación el 24/10/16.

# La crítica al modelo rawlsiano de Quentin Skinner

**Gonzalo Bustamante**

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile



La influencia de Quentin Skinner<sup>1</sup> en disciplinas como la historia, filosofía y teoría política es de las más significativas en las últimas décadas.<sup>2</sup> Su nombre se encuentra inseparablemente ligado al desarrollo del giro lingüístico y, dentro de él, a la llamada escuela de Cambridge,<sup>3</sup> así como al renovado interés en Maquiavelo, a una nueva mirada sobre Hobbes y, por cierto, al renacer del republicanismo como una teoría alternativa tanto al liberalismo como al comunitarismo. Su trabajo ha estado vinculado –tanto para discutir, disentir, como influir y ser influido– a autores como Peter Laslett, John Dunn, W. G. Runciman, J. G. A. Pocock, Mark Goldie, Peter Stacey, Martin van Gelderen, Lena Halldenius, Kari Palonen, Philip Pettit, Raymond Geuss, James Tully, Annabel Brett, entre muchos otros.

---

1 En el desarrollo de la historia intelectual latinoamericana desde una perspectiva teórica, así como en la difusión y crítica del trabajo de Quentin Skinner, es un punto de referencia obligatorio el nombre de Elias Palti. En la bibliografía se hace mención –de modo mezquino– a una parte de su contribución.

2 En la investigación de Matthew Moore, se indica a Skinner como uno de los 11 intelectuales más influyentes en los últimos 20 años en la teoría política norteamericana (ver "Political Theory Today: Results of a National Survey", *PS: Political Science and Politics*, Vol. 43, N° 2, 2010, pp. 265-272).

3 Mucho se ha discutido sobre la validez o no de la expresión "escuela de Cambridge". El mismo Skinner ha mostrado su escepticismo sobre ella. Independientemente de eso, es hoy una denominación de uso común en libros, artículos y conferencias, para indicar la tendencia contextualista surgida en esa universidad y sus posteriores seguidores. Por ejemplo: Martin Mulsow y Andreas Mahler (eds.). *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Berlin, Suhrkamp, 2010; Robert Adcock y Mark Bevir. "The Remaking of Political Science", en Robert Adcock, Mark Bevir y Shannon C. Stimson (eds.): *Modern Political Science: Anglo-American Exchanges since 1880*. Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 209-233; y John P. McCormick. "Machiavelli Against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'", *Political Theory*, Vol. 31, N° 5, 2003, pp. 615-643.

Su obra lo acerca a una tradición de pensamiento –con todas las diferencias existentes entre ellos– como la de Nietzsche, Collingwood,<sup>4</sup> Foucault<sup>5</sup> y Koselleck. Su proyecto de contraposición al textualismo *à la* Strauss, así como a la búsqueda de coherencia y permanencia conceptual *à la* Lovejoy, recurre a una forma de análisis tanto lingüístico como de contexto, que intenta mostrar las intencionalidades ideológicas propias del pensamiento político.<sup>6</sup> Para esto, el autor británico se apropia de elementos del segundo Wittgenstein, Searle y, especialmente, de los actos de habla de Austin.<sup>7</sup> Desde esa base rescatará y reinterpretará la retórica clásica como una herramienta central que permite entender la política como una batalla por medio de conceptos y proposiciones.

La retórica será para Skinner un elemento sustancial para combatir la percepción de los años cincuenta y sesenta, de que las ideologías estaban llegando a su fin. El correlato de esa idea se reflejaría en la frase del propio Laslett: “for the moment, anyway, political philosophy is dead”.<sup>8</sup> Laslett verá la disolución de la filosofía política en una de tipo analítica, vía análisis lingüístico, que la transformará –a la filosofía política– en irrelevante respecto de la comprensión de la naturaleza de lo político. El error de esa forma de filosofía estaría en reducir su actividad a una serie de consideraciones respecto del uso apropiado del lenguaje. El resultado

---

4 Respecto de la influencia de Collingwood en Skinner, así como en Pocock y Dunn, ver Petri Koikkalainen y Sami Syrjämäki. “Encountering the Past: An Interview with Quentin Skinner”, *Finnish Yearbook of Political Thought*, Nº 6, 2003, pp. 32-63. Ver también, James Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Princeton, Princeton University Press, 1988. Otras entrevistas a Skinner importantes para comprender su desarrollo intelectual son: Raia Prokhovnik. “An interview with Quentin Skinner”, *Contemporary Political Theory*, Vol. 10, Nº 2, 2011, pp. 273-285; y Teresa Bejan. “Quentin Skinner in Context”, *The Art of Theory*, 2010. Disponible en <http://www.artoftheory.com/quentin-skinner-in-context/>, acceso 10 de enero de 2015.

5 Respecto de la influencia de Nietzsche mediada por Foucault, Skinner indica: “Koselleck and I both assume that we need to treat our normative concepts less as statements about the world than as tools and weapons of ideological debate. Both of us have perhaps been influenced by Foucault’s Nietzschean contention that ‘the history which bears and determines us has the form of a war’.” Ver Quentin Skinner. *Visions of Politics*. Vol. 1. Cambridge, Cambridge, University Press, 2002, p. 177.

6 Textos fundacionales del aporte de Quentin Skinner al contextualismo son: “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, Nº 1, 1969, pp. 3-53; “Conventions and the Understanding of Speech-Acts”, *Philosophical Quarterly*, Nº 20, 1970, pp. 118-138; y “On Performing and Explaining Linguistic Actions”, *Philosophical Quarterly*, Nº 21, 1971, pp. 1-21.

7 Para una crítica de esta recepción en Skinner, ver Aloysius P. Martinich. “Four Senses of ‘Meaning’ in the History of Ideas: Quentin Skinner’s Theory of Historical Interpretation”, *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 3, Nº 3, 2009, pp. 225-245.

8 Peter Laslett. *Philosophy, Politics and Society*. London, Oxford Basil Blackwell Press, 1956, p. vii. Por otro lado, sobre el estado anímico de la filosofía y teoría política en ese momento, ver Karl Palonen. *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Cambridge, Polity Press, 2003; Terence Ball. *Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought*. New York, Oxford University Press, 1994.

de lo anterior habría significado el reemplazo de la filosofía política por la sociología, el empirismo y el funcionalismo, entre otros. Como describe Palonen, en ese momento, los únicos destellos de recuperación de la filosofía en el mundo académico provenían de los trabajos de Strauss y Voegelin,<sup>9</sup> ambos percibidos como ultraclásicos y antidemocráticos.<sup>10</sup>

En ese contexto, para Skinner la filosofía política se encontraba entre Escila –filosofía analítica despolitizada– y Caribdis –una teoría conservadora y antimoderna–. Es ahí donde buscará desarrollar una historia suficientemente atenta a su propia politización, que pueda exponer el contexto del pensamiento político y que dé cuenta de la intencionalidad y conflicto ideológico en el cual surge todo discurso y proposición político-social. Skinner pretenderá de esa forma no solo recuperar una historia del pensamiento político con capacidad de superar el diagnóstico de Laslett, sino, a la vez una metodología que no termine en una politización de la misma teoría por efecto del anacronismo.<sup>11</sup>

Es ahí donde el caso de Hobbes será paradigmático como ejemplo del uso de la retórica en un contexto de batalla ideológica, que permite la apropiación de elementos lingüísticos de una tradición para hacer un uso distinto de ellos y contrarios a su significación originaria. Por eso, para el autor de *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*,<sup>12</sup> una consideración solo “geométrica y lógica” de la obra del autor del Leviatán no sería capaz de dar cuenta de la reconfiguración en él de la tradición renacentista ni de su intencionalidad ideológica antirrepublicana y antirrevolucionaria.

De esa forma, solo un análisis *in context* y retórico podría dar cuenta de la estructuración de la teoría hobbesiana, por ejemplo, develando la intencionalidad de su teoría contractual, en cuanto sería un medio para reemplazar la idea de libertad del republicanismo, despolitizar al ciudadano y raptar para el Estado la soberanía del pueblo.<sup>13</sup>

---

9 Leo Strauss. *Natural Rights and History*. Chicago, University of Chicago Press, 1952; Eric Voegelin. *The New Science of Politics*. Chicago, University of Chicago Press, 1951.

10 Ver Kari Palonen. *Quentin Skinner...*

11 Una crítica a Skinner y defensa del anacronismo se encuentra en: Margaret Leslie. “Defense of Anachronism”, *Political Studies*, N° 18, 1970, pp. 433-447. El trabajo de Leslie es una respuesta directa al “The Unimportance of the Great Texts”, de Skinner, presentado en 1968 en la Political Studies Association Conference (UK). Conferencia que se encuentra en la base de la publicación de “Meaning and Understanding...”. En su trabajo, Leslie indicará que la negación de toda forma de anacronismo implica reducir la teoría política a simple historia descriptiva de las ideas. Solo desde una reapropiación que incluya cierta forma de “anacronismo” es posible leer y entender la lectura, por ejemplo, de Gramsci sobre Maquiavelo.

12 Ver Quentin Skinner. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

13 Como parte de esa estrategia, Skinner dará cuenta de dos movimientos centrales en Hobbes. El primero será desarrollar una idea de libertad, revolucionariamente distinta a la republicana.



Propondré que es plausible sostener que la metodología de Skinner será inseparable de su intención de rescatar el republicanismo.<sup>14</sup> Lo anterior se haría evidente en la articulación de su crítica a John Rawls.<sup>15</sup> El autor de *Teoría de la justicia* será leído por el historiador británico en línea directa con Hobbes, como otro momento de neutralización política de la teoría, vía una construcción contractual *a priori*, que busca someter la acción de los agentes políticos al simple disfrute de sus derechos. En último lugar, para Skinner, el filósofo norteamericano sería un hobbesiano más, si se atiende a su metodología y forma política.

Desde sus críticas a la metodología empleada por Rawls, Skinner extenderá sus consecuencias lógicas sobre los planteamientos defendidos por el autor de *A Theory of Justice* y sus seguidores, no solo desde una perspectiva epistemológica, sino, además, en el marco normativo-político.

En lo que sigue, presentaré los aspectos centrales de la crítica de Skinner al liberalismo rawlsiano y luego, hasta donde son concluyentes o no, esas críticas respecto de la relación entre Rawls y el republicanismo. Finalmente, volveré sobre aspectos relevantes de la contextualización de la intencionalidad ideológica que subyace a la crítica de Skinner a Rawls.

---

El segundo, hacer uso de un vocabulario teológico para reconfigurar conceptualmente la idea de "Representación". Eso explicaría la crítica hobbesiana a la idea de 3 "personas" del Concilio de Nicea, lo cual sería equivalente a producir 3 dioses y, por ende, 3 soberanías. La idea de Hobbes –haciendo uso de L. Valla– es que son 3 roles de persona, pero un solo dios. La disputa teológica, para Hobbes, es una disputa política, hoy diríamos: ideológica. Ver Quentin Skinner. "Hobbes on Representation", *European Journal of Philosophy*, Vol. 13, Nº 2, 2005, pp. 155-184. Además: Patricia Springborg. "Hobbes and Schmitt on the name and nature of Leviathan revisited", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 13, Nº 2, 2010, pp. 297-315.

14 Para una crítica "metodológica" a ese proyecto de rescate del republicanismo, ver Patricia Springborg. "Republicanism, Freedom from Domination, and the Cambridge Contextual Historians", *Political Studies*, Vol. 49, Nº 5, 2001, pp. 851-876.

15 El esfuerzo de Rawls por compatibilizar la "libertad y la justicia" como dos principios inseparables y no contradictorios en el liberalismo se cuenta entre los esfuerzos más destacados de la segunda mitad del siglo XX. Es así como la teoría Rawlsiana se transformó en un punto de referencia no solo en el liberalismo, sino que en la teoría política en general. Ver John Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge, Belknap, 1971. Existe una edición castellana: John Rawls. *Teoría de la Justicia*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1979. Además, una edición revisada aparece en 1999. La obra Rawls no estará libre de críticas. Por un lado, desde el comunitarismo, otras corrientes liberales, al menos si aceptamos ese calificativo para Robert Nozick (ver *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books, 1974); y por otro, la del republicanismo. En esta última, será de gran relevancia la efectuada por Quentin Skinner quien es, quizás, junto a Philip Pettit, el principal impulsor del rescate de la teoría republicana en la segunda mitad del siglo XX, tanto como una alternativa al liberalismo como al socialismo. La crítica skinneriana a Rawls se centra en su trabajo de 1971 y no en John Rawls, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993.

## La crítica a Rawls: la metodología y lenguaje de *A Theory of Justice*<sup>16</sup>

### Marco metodológico

Es importante tener presente que la línea interpretativa que propone Skinner transcurre de acuerdo a tres premisas básicas:

Los usos lingüísticos dadores de sentido en la sociedad están determinados por un entramado de convenciones y praxis.

La lógica de la política es la de una batalla ideológica por la determinación de esas convenciones por medio de nuevos usos lingüísticos.

La legitimización es inseparable de la misma capacidad del poder de ordenar la sociedad. Esa legitimización descansa en las convenciones y prácticas lingüísticas.

Eso lleva a Skinner a comprender todo concepto político como herramienta para actos de habla ilocutivos, donde se genera una realidad intencionalmente. De ahí se sigue la necesidad de vincular los conceptos con: praxis, instituciones, tradiciones y otras ideologías. De lo contrario, no es posible determinar el “qué” desafían y “qué” realidad buscan defender o generar. Skinner pretenderá producir una metodología que responda el *what point* del autor, donde el *how* estará determinado por diferentes estrategias retóricas, y el *why* será una forma de comprender las intenciones ideológicas de lo que se busca alcanzar.

Para responder esto, se requiere atender a las redes lingüístico-contextuales que dan cuenta de la función de los conceptos e ideas políticas. Su consideración solo de modo “textual-descriptivo” no lograría captar su dimensión política. Esa última está dada por un significado y comprensión no literal, tampoco o simplemente comunicacional, sino de sentido para una comunidad de habla que el agente busca influir.

La crítica que Skinner efectúa al liberalismo contractualista supone, precisamente, que un elemento central de la forma política de este es su despolitización. El contractualismo sería el medio a emplearse para alcanzarla. El contractualismo de origen hobbesiano se movería en el plano del significado en una triple dimensión: denotativa, connotativa y simbólica. Las dos últimas explicarían la importancia que el autor del

---

16 Varias de las ideas que a continuación señalo ya han sido presentadas previamente en los siguientes trabajos: “La historia conceptual: sus ventajas metodológicas y su aplicación al análisis de la retórica de la libertad en la política chilena”, Congreso Mundial de Ciencia Política, Santiago, Chile, 2009; “Luhmann: una teoría de la libertad”, en Hugo Cadenas, Aldo Mascareño y Anahí Urquiza (eds.): *Niklas Luhmann: El legado universalista de una teoría*. Santiago de Chile, RIL Editores, 2012, pp. 219-233; “Maquiavelo: ¿Filosofía o historia?”, en Diego Sazo (ed.): *La revolución de Maquiavelo: El príncipe 500 años después*. Santiago de Chile, RIL Editores, 2013, pp. 117-143.

*Leviatán* asigna a la psicología de los contratantes. Así, es a partir de la naturaleza e impulsos de estos últimos que deben ser determinadas las posibilidades de la libertad, la necesidad de la soberanía estatal y la consecuente despolitización del ciudadano.

### **Marco respecto de la naturaleza de la política: la libertad en Maquiavelo contra el derecho rawlsiano**

Para Skinner, como ya se indicó, Rawls es más hobbesiano de lo que él mismo presupone. Su comprensión de lo político se encontraría enraizada en la dinámica instaurada por el autor del *Leviatán*, donde el Estado regula a individuos que poseen como derecho natural el disfrutar en el ámbito privado de su libertad. Es en ese contexto donde se generaría, primero, una libertad natural como no interferencia de tipo física. Luego, esa “no interferencia” tomará la forma, poscontrato, de la inviolabilidad de derechos y de su goce en todo aquello donde existe silencio de la ley. Esa comprensión de la “libertad” como principio básico de la vida en sociedad permitiría que desde una “teoría de los derechos” se reemplace la idea del ciudadano-político por la del sujeto-protégido e inmunizado por el soberano, cuya “soberanía” toma la forma del derecho.

Por eso, para entender su diferencia, Skinner nos invita a centrarnos en un concepto eje: la libertad. Esta última sería entendida por Rawls como un “*commodity* frágil”<sup>17</sup> que debe ser resguardado del principal peligro que la acecha: el egoísmo individualista que puede llevar a que cada uno atente contra la libertad del otro. El peligro sobre la libertad residiría en la misma naturaleza de los agentes racionales que la poseen como un derecho.<sup>18</sup> En el caso de Maquiavelo, siguiendo la tradición romana, la libertad sería un estatus de no dependencia o no servidumbre, respecto de una voluntad arbitraria. La gran amenaza provendría de la voluntad

---

17 “When Rawls asks what makes our liberty such a fragile commodity, he explicitly announces his agreement with what he calls ‘Hobbes’s thesis’, the thesis that the ineliminable threat to our freedom arises from our natural selfishness. As rational egoists, Rawls concedes, all of us have ‘an inclination to self-interest’, a disposition to increase our freedom of action as far as possible, even at the expense of others” (Quentin Skinner. *Visions of politics...*, p. 162). En la nota 5, al respecto, señala: “Rawls 1971, p. 3-5, 239-40” (Quentin Skinner. *Visions of politics...*, p. 162).

18 “For the sad truth, as Machiavelli repeatedly insists, is that most of us are not naturally virtuous. On the contrary, most citizens are corrupt, by which Machiavelli means that their basic inclination, if left unchecked, will be to place their own private interests above the public good. There are two contrasting ways, Machiavelli goes on, in which this threat of *corruzione*, this negation of *virtù*, tends to arise. The ordinary run of citizens are prone to be *ozioso*, to be lazy or inactive, as a result of which they often fail to devote any energies to their civic obligations at all. Even more dangerous to liberty, however, is the tendency for leading citizens to be moved by *ambizione*, personal ambitiousness. This prompts them to pervert the free institutions of their community in such a way as to favour their own family or social group, whereas they ought as virtuous citizens to be upholding the interests of the community as a whole” (Quentin Skinner. *Visions of politics...*, pp. 163-164).

insaciable de dominación de los *grandi* respecto de los “muchos”. Estos últimos, si por ocio abandonan un papel activo en la protección de su propia libertad, más temprano que tarde la verán perdida.

¿Por qué la ley no podría ser un resguardo suficiente? Subyace a la interpretación de Skinner sobre Maquiavelo, el que este último consideraría que la idea de la “neutralidad de la ley” o si se desea “un Estado de derecho que a todos nos defiende por igual” sería un error de juicio al no percibir que siempre quienes “legislan” lo harán de acuerdo a sus intereses. De esa forma, solo un sistema político que establezca una participación activa de los ciudadanos puede producir una garantía para ellos mismos. En ese sentido, un gobierno mixto para Maquiavelo no lo es de leyes abstractas, sino de distribución activa de poder entre los poderosos que “desean gobernar” –y no ser gobernados– y quienes solo desean conservar su libertad –los muchos–.

### **¿Cuál sería la relevancia de esta contraposición entre “la forma antigua maquiaveliana de entender la libertad” y la “neohobbesiana” de Rawls?**

Para Skinner, el problema es básicamente de racionalidad política. Mientras que para el liberalismo rawlsiano el problema se reduce a encontrar un medio equitativo para regular nuestra tendencia al propio interés, un medio consistente en establecer una forma imparcial de distribución de derechos entre agentes racionales competentes y egoístas, que haga factible que cada uno de los individuos pueda poseer el máximo grado posible de derechos en un sistema de libertades compatible con un sistema de igual cantidad de libertades para todos. Por el contrario, el problema para Maquiavelo sería el cómo transformar nuestra natural inclinación a la corrupción en una preocupación virtuosa por el bien común de la comunidad política.

Precisamente de esa indeterminación e imposibilidad de un dominio despótico de nuestros deseos es que se seguiría la imposibilidad de una decisión racional que haga inviable la opción que atenta contra la libertad de la comunidad; libertad que sería el bien común por todos buscados.

Eso explicaría para Maquiavelo, a juicio de Skinner, el que la política conllevaría una tensión y una paradoja: por un lado, la conveniencia de actuar con vistas a un bien común, como miembros de una comunidad política somos capaces de darnos cuenta de esto, pero por nuestra natural tendencia a la ambición y el ocio, podemos autoengañarnos sobre qué nos conviene o la forma de resguardar ese bien común, que no es otro que la libertad de la comunidad.<sup>19</sup>

---

19 Ver Quentin. Skinner. “Machiavelli on the maintenance of liberty”, *Politics*, Vol. 18, Nº 2,

### Las tres dimensiones de la crítica

El autor de *Visions of Politics* configurará su crítica a Rawls<sup>20</sup> desde tres direcciones:

1. Metodológica: el uso de escenarios contruidos apriorísticamente y diseñados desde una comprensión de la racionalidad similar a la teoría de juegos. El objetivo sería establecer una situación “ideal” como contraejemplo relevante política y teóricamente. En concordancia con esto mismo, rechazará la pretensión rawlsiana de reeditar la tradición contractualista para crear condiciones abstractas y universales de validación de la fundamentación de la política, sin considerar dimensiones sociales e históricas.

La crítica que Skinner efectuará a autores como Rawls –la cual es extensiva a Habermas y Dworkin– asume que dentro de la tradición contractualista –en la cual incluye a todos los autores anteriores– es primordial crear condiciones abstractas y universales de validación de la fundamentación de la política, no sociales y ahistóricas. Existiría en la intencionalidad hobbesiana construir una alternativa al republicanismo de su época por medio de una arquitectura metodológica que produciría un resultado distinto a las características esenciales de ese republicanismo que combatía. Esa arquitectura hobbesiana perduraría en el contractualismo liberal y se reflejaría en sus exponentes contemporáneos, donde se aplicaría un olvido *ex professo* de que el lenguaje político tiene una pretensión de imposición ideológica y no una tendencia al consenso ni la normatividad.

2. Naturaleza del lenguaje político. El lenguaje político, siguiendo a Maquiavelo, tendría una estructura de combate que reflejaría la ontología propia de la política: la irreductible distinción entre la elite y la masa. Eso condicionaría toda la racionalidad política. Por eso, para Skinner, el primer error de Rawls fue confundir “racional” con “óptimo”. Lo que haría “comprensible” las acciones sería su contingencia, determinada por la infinidad de posibilidades abiertas, inclusive contemplando aquellas opciones desconocidas por el propio agente. Por el contrario, Rawls construiría, a juicio del historiador inglés, una teoría de apriorismo político basada en un error sobre lo que es “racional”.<sup>21</sup>

---

1983, pp. 3-15.

20 Ver Quentin Skinner. “Machiavelli on the maintenance of liberty...”. Otra versión del mismo trabajo aparece en Quentin Skinner. *Visions of Politics*. Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 160-185.

21 No solo Skinner sino además M. Freeden y A. Vincent han destacado el cómo la propuesta de la filosofía política de Rawls no es separable –al menos del todo– de la ideología liberal que la informa. Por ejemplo, Vincent indica: “One problem, though, for Freeden is that Anglo-American liberal political philosophy (Rawls, Dworkin, and so forth), since the mid-twentieth century, has often tried to open up a chasm between itself and political ideology. Freeden takes the primary functions of political philosophy as justifying, clarifying the consistency, truth and

¿En qué consistiría esta confusión? En la base de la teoría rawlsiana se encontraría la idea que la estructura de la racionalidad está el autointerés. Todo agente racional buscaría lograr satisfacer en el máximo grado posible su propio interés. De esa forma, en la *posición original*, la determinación de los principios básicos se obtiene a partir de qué sería lo “racional” respecto de esos “intereses”. Al igual que la idea de la “mano invisible”, la búsqueda de ese interés produciría un óptimo. Lo anterior, el autor de los *Fundamentos* no contemplaría que un elemento característico de la racionalidad sea el autoengaño. Este último no sería anulable, ni siquiera bajo la idea del *velo de ignorancia*. El autoengaño podría llevar a los agentes a decidir de modo distinto a lo supuesto por Rawls y asignar primacía a otros principios por sobre la igual libertad para todos y la justicia como equidad.

El escenario apriorístico de Rawls operaría como una autorregulación pactada, en la que la factibilidad de la obtención del resultado deseado solo se logra si se idealiza la toma de decisiones de los agentes para así hacer coincidir lo “racional decidido” con el “óptimo buscado”. Esto llevaría a Skinner a calificar a *A Theory of Justice* como una obra utópica.

Ese utopismo sería apolítico. ¿En qué residiría la apoliticidad de Rawls? En el predominio de una estructura de derechos para garantizar la libertad sobre la obligación de los ciudadanos en cuanto agentes activos.

Para Skinner, una declaración voluntarista y arbitraria sobre una necesaria normatividad, y su maximización en cuanto realización, es apolítica en cuanto no contempla que las convenciones, y por ende, las intenciones, son siempre contingentes. Las convenciones refieren a situaciones fácticas alterables por situaciones particulares y estrategias específicas. La política debe considerar esas convenciones.

Es en ese contexto, donde Skinner criticará la idea de Rawls de los derechos como naturales. No solo porque se los entiende de modo ahistórico y apolítico, sino porque se los usa como protección de la libertad individual. Eso explicaría la razón por la cual el *primary goods* básico para Rawls es la libertad y las condiciones, en cuanto derechos básicos, que la hacen posible. Si bien Skinner compartirá de modo general los objetivos de la política rawlsiana, en cuanto igual libertad para todos, considerará que la despoliticación de la teoría no permite percibir la vinculación entre la posibilidad de todos los ciudadanos de buscar sus propios fines y la necesidad de entender las obligaciones civiles como medios para resguardar esa misma libertad. No sería suficiente el resguardo

---

logicality of political theories and evaluating ethical prescriptions. However, this role should not be performed to the exclusion of ideological study. Ideology is not imperfect political philosophy” (Andrew Vincent. *Modern Political Ideologies*. 2ª ed. Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p.15).



institucional desde la posición original y su consiguiente contrato de la libertad como un *primary goods* para que esta sea sostenible, políticamente, en el tiempo una vez que esa misma libertad se vea confrontada con la facticidad del mundo político, con actores muy distintos a los agentes racionales modelados por el velo de ignorancia en su decisión.

La consecuencia del contrato rawlsiano sería una estructura de derechos como garantía para el desarrollo de un sistema político como el liberal donde, al final del día, el ciudadano es un “paciente” de su libertad y no un agente de esta. Esa característica del “ciudadano como paciente” sería la salvaguarda poscontrato para que la libertad sea protegida de los mismos agentes que la viven en forma de derecho. En cambio, en la etapa contractual, esa función de protección en relación con el egoísmo interesado la cumple el mismo *velo de ignorancia*. La idea de “amparar la libertad” por medio de un balance de derechos sería, a juicio de Skinner, una expresión de la tendencia gótica del pensamiento rawlsiano.

3. La estructura hobbesiana de *A Theory of Justice*. Skinner parte desde la clásica distinción establecida por Harrington en su *Oceana*<sup>22</sup> entre una prudencia de los antiguos que entendía la autoridad política como determinada por la libertad civil y la igualdad y una prudencia moderna que, a juicio de Harrington, fue inaugurada por Julio César, quien habría destruido la libertad romana. Sería la libertad de lo que Harrington designa como el barbarismo.<sup>23</sup> Hobbes, en línea con Julio César, haría un intento moderno por erradicar todo vestigio de la antigua prudencia política, intento que adquiriera en el *Leviatán* un momento iconográfico de una idea de barbarismo gótico antirromano.<sup>24</sup>

El barbarismo gótico, modernamente, toma la forma según Skinner –y en esto sin mayor diferencia con Pocock– de un sistema de derechos naturales que tiene su fuente originaria en Grocio y Hobbes. Tal sistema de derechos naturales tendría en Rawls a uno de sus principales representantes.<sup>25</sup> Rawls trataría de revivir una libertad gótica donde se

22 Ver James Harrington. *The Commonwealth of Oceana*. Cambridge, Cambridge University Press, [1656] 1992, p. 10 y ss.

23 Es un tema central también en la obra de Pocock, donde el “balance gótico” será visto como un modelo antirrepublicano que reaparecería en forma moderna en Hobbes. Sobre su efecto en la caída de la república romana, ver John Greville Agard Pocock. *Barbarism and Religion*. Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

24 Ver Quentin Skinner. *Visions of Politics*. Vol. 2..., p. 160 y ss.

25 Skinner señala: “A determined effort has been made, Harrington goes on, to eradicate the features of ancient prudence from modern political thought. The leader of this destructive movement has been Thomas Hobbes, whose Leviathan Harrington treats as the greatest monument to gothic barbarism in the entire literature on the art of government. Fortunately, however, there has been one modern commentator who has shown himself a ‘learned disciple’ of the Roman theorists, and has managed to preserve the fabric of ancient prudence in the face of modern vandalism. This heroic figure is Niccolò Machiavelli, ‘the only politician’ of later

entiende a esta como un derecho natural, la coerción como su opuesto y la extensión de esta misma libertad como la tarea principal de un gobierno “ilustrado”.

Para entender las implicancias de este proyecto de libertad gótica, para el historiador británico hay que entender lo que se pretende erradicar, vale decir, qué definía la prudencia de los antiguos a la cual alude Harrington. Para Skinner, sin Maquiavelo, pensador paradigmático de la tradición republicana moderna, no se hace comprensible el autor de la *República de Oceana*. Por eso la necesidad de comparar el proyecto del autor del *Príncipe* con el del autor de *A Theory of Justice*.

### **La convergencia de Hobbes y Kant en Rawls**

Es factible interpretar la lectura de Skinner de *A Theory of Justice* como la convergencia de una metodología esencialmente hobbesiana para producir un resultado eminentemente kantiano. Por un lado, estaría presente el supuesto de que la libertad a la manera de Hobbes no resuelve los problemas entre intereses particulares y la consecución del bien colectivo, ya que la maximización de nuestra libertad individual implica la maximización de las áreas de inmunidad de posibles interferencias en vista al bienestar general, y por ende, así sin más, no podría generar una garantía general respecto de la maximización del interés general básico. Otros, como Kant, entenderán la libertad como la capacidad de los individuos de autodeterminarse de modo *a priori*, de forma tal que la voluntad no sea dependiente de la *facticidad*; a la inversa, la voluntad sería su legislador.

Por eso, lo fáctico de la realidad social debería regirse por los principios que la razón autónoma es capaz de determinar. Lo anterior se hace patente si se atiende a la definición de “derecho en Kant”. En Rawls, lo que uno tendría sería la intención de combinar ambas tradiciones (Hobbes-Kant) para obtener un resultado de tipo kantiano. Si bien

---

ages, whose Discorsi on Livy's history constitute, according to Harrington, the one significant attempt by a modern political philosopher to retrieve and elaborate a classical theory of liberty. These observations from the opening of Harrington's *Oceana* seem well worth developing, and my principal aim in what follows will be to enlarge on them. First of all, it is I think correct to suggest that there is a danger – far greater now than when Harrington was writing – that we may have lost touch with one fruitful way of thinking about the concept of political liberty. It also remains plausible to suggest that this may be due in part to the continuing influence of Thomas Hobbes and other ‘gothic’ theorists of freedom and government. Not only did they succeed in discrediting the very different way of thinking about law and liberty characteristic of Renaissance political theory, but their impact has remained astonishingly pervasive. If we turn, for example, to such leading contemporary theorists as John Rawls, Robert Nozick and their endless disciples, we encounter a self-conscious attempt to revive and extend the same gothic vision of politics. The vision is one in which liberty is a natural right, the antonym of liberty is coercion, and the maximising of liberty is seen as the chief (perhaps the sole) duty of enlightened governments” (Quentin Skinner, *Visions of politics*. Vol. 1..., pp. 160-161).

contemplaría elementos presentes en Hobbes, el que los individuos son básicamente agentes egoístas trataría de neutralizar ese factor por medio del *velo de ignorancia* para, así, transformar el mismo egoísmo en un estímulo para obtener principios universales de estructuración kantiana. Lo que permitiría el *velo de ignorancia* es que desde una base inicial de individuos hobbesianos se arribe a un resultado propio de la normatividad kantiana.

Para Skinner, la libertad política posee, en la modernidad, lo que alguna vez Foucault identificó como una característica de este concepto: “ser una fórmula para una regla”. La idea de libertad hobbesiana del estado de naturaleza como no interferencia sería una fórmula que genera una tensión insalvable entre la constitución atómica e individualista de los agentes racionales y la vida en sociedad en cuanto una tarea de construcción activa de los ciudadanos. De esa forma, en la modernidad tendríamos a quienes, como Hobbes, asumen la libertad como un concepto de oportunidades que se sustenta en la ya indicada idea de la prudencia gótica sustentada en un balance de intereses vía derechos; por otro lado, estaría un Kant que propiciará la idea de la libertad como un derecho innato,<sup>26</sup> el cual para su materialización no requiere, necesariamente, de una teoría del poder que comprenda la dimensión de la política en cuanto una realidad histórica que ocurre en una tensión permanente entre dominación/no dominación.

Skinner, al analizar la conceptualización contemporánea de la libertad y sus implicancias, lo hará no desde la filosofía analítica como a su parecer, equivocadamente, lo realizó Berlin, error que se reflejaría –desde otras fuentes y caminos– en Rawls también. En el autor de *A Theory of Justice* se defendería la misma idea de libertad negativa descrita y delimitada en Berlin, la cual tendría su origen en la idea de libertad natural hobbesiana como “no interferencia”.

Para el historiador británico, la libertad individual en la tradición neorromana, que se manifiesta en trabajos como los de Maquiavelo y Harrington, queda garantizada cuando los individuos y el cuerpo político no están sometidos a situación alguna de servidumbre actual o potencial. Una diferencia de esta libertad negativa “no moderna”, obviada por Berlin, es que, a la inversa de la liberal, no se opone a la de la vida en sociedad, ya que justamente el éxito de la comunidad política es una garantía de la propia libertad como no dependencia. Pero, a su vez, a diferencia de la libertad positiva, no existen ciertos fines naturales que determinen la libertad.

---

26 Ver Arthur Ripstein. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 2009, p. 35 y ss.

Esa forma de libertad neorromana sería una “formula” que generaría instituciones de una naturaleza distinta a la hobbesiana, presente en Rawls. Ese diseño institucional estaría determinado por la pregunta sobre la no dependencia. El interrogante clave de Maquiavelo sería no cómo distribuir derechos, sino cómo construir una república en la cual ningún hombre se encuentre en situación de servidumbre de otro hombre. Para eso, sería necesario que la ley que resguarda la libertad provenga del mismo pueblo, y su resguardo descansa en el pueblo también. Esto se reflejaría en la mirada de aceptación y defensa de Maquiavelo de los magistrados, como una institución donde los “muchos” solo pueden ser electos y los “pocos”, excluidos. Para el autor de los *Discursos*, lo admirable de la república romana no sería su prolongación en el tiempo, es más, Esparta fue más duradera. Tampoco la generación de riqueza material como Venecia, así y todo, ambas serían menos admirables que Roma. Lo que valdría, el criterio rector para juzgarlas, sería únicamente la calidad de su régimen para garantizar la no corrupción de la república, entendida esa corrupción como la pérdida de las libertades que sería el fin interno de toda comunidad política. Para eso, para salvar las libertades, la prudencia antigua representada por Maquiavelo nos recordaría, a juicio de Skinner, que la principal amenaza para la libertad proviene de la elite gobernante, y no del pueblo.<sup>27</sup> La corrupción de los “pocos” es más factible que la de los “muchos”. Por eso la necesidad de que la ley y el orden constitucional generen y respalden la activa participación del pueblo en los asuntos de la *res publica*. Eso marcaría una comprensión radicalmente distinta de las instituciones entre el republicanismo neorromano de un Maquiavelo y el Rawls de *A Theory of Justice*.

Resumiendo, la diferencia entre la mirada del florentino y la del filósofo de *A Theory of Justice* estaría dada porque el segundo considera la libertad como parte de una distribución estática de derechos naturales iguales para todos, y la ley, el medio para su consagración. Mientras que Maquiavelo entendería la libertad como un logro histórico-social que sin la debida institucionalidad y actividad de los ciudadanos, al decir de Skinner, colapsaría absolutamente. Por eso, la mantención de ella implica la consideración de la política en su contexto histórico, social e ideológico, donde la pugna, y no el consenso, es su característica, e inclusive este último, el consenso, puede ser solo el reflejo del dominio hegemónico de un grupo.<sup>28</sup>

---

27 En este punto, existe consenso en distintos intérpretes de Maquiavelo como Lefort, McCormick, Vatter y el propio Skinner.

28 Kari Palonen destaca la influencia existente de Marx y Mannheim en Skinner, cuando se formó en Cambridge, para entender la categoría de “ideología” (ver *Quentin Skinner...*). Amartya Sen hace notar la influencia, vía Sraffa, de Gramsci en el segundo Wittgenstein y su

## Consideraciones finales: la relación Rawls-republicanismo desde la metodología skinneriana

No pocos han considerado que la crítica skinneriana a Rawls tendría el defecto de ser *one side reading* además de no comprender aspectos relevantes de la obra del autor de *A Theory of Justice*. En esa línea se centrará Alan Patten.<sup>29</sup> Algunos, como Charles Larmore,<sup>30</sup> defenderán que la separación entre una “forma liberal y republicana” de libertad sería ficticia, y por ende equivocada. Otros, como Miguel Vatter,<sup>31</sup> sostendrán que Rawls, si se atiende a su idea de “representación”, no sería un “liberal”, sino un “republicano”. A lo anterior se suman críticas como las de Patricia Springborg,<sup>32</sup> quien negará la existencia de una idea de “libertad republicana particular”, ya que la fórmula “libertad como no dominación” sería la propia de toda sociedad esclavista, donde se hace necesario distinguir entre “quien posee el atributo de ser libre y el esclavo”. En ese sentido, para Springborg, Skinner sería víctima del mismo anacronismo que buscó combatir. Por último, la otra gran figura del neorepublicanismo, Pettit, buscará establecer puentes con el liberalismo como lo hace Rawls. Es más, este último considerará plausible entenderlos como “compatibles”. Más radical será la crítica de Martinich,<sup>33</sup> quien asumirá que el error de Skinner es uno de tipo general en su teoría: no comprendería –y por tanto las usaría mal– las distintas formas de “significado”.

No es la intención del presente artículo dar cuenta de esas críticas. Sí parece pertinente indicar que algunas de ellas son más bien intentos por compatibilizar “liberalismo” y “republicanismo”, o simples extensiones de críticas al republicanismo de Pettit hacia el autor británico, en tanto que otras descansarían en una incomprensión de lo inseparable que sería en Skinner su metodología de su ideología republicana que la informa.

Lo primero, y de modo general, es que desde una mirada estrictamente histórica, es posible determinar una tradición que entendió

---

crítica a la cultura (ver “Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci”, *Journal of Economic Literature*, Vol. 41, Nº 4, 2003, pp. 1240-1255).

29 Ver Alan Patten. “The Republican Critique of Liberalism”, *British Journal of Political Science*, Vol. 26, Nº 1, 1996, pp. 25-44.

30 Ver Charles Larmore. *The Morals of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996; y, del mismo autor, “A Critique of Philip Pettit’s Republicanism”, *Philosophical Issues*, Vol. 11, Nº 1, 2001, pp. 229-243.

31 Ver Miguel Vatter. “Il potere del popolo e la rappresentanza in Rawls e nel repubblicanesimo civico”, *Filosofía Política*, Nº 2, 2010, pp. 263-286.

32 Ver Patricia Springborg. “Republicanism, Freedom from Domination...”.

33 Ver Aloysius P. Martinich. “Four Senses of ‘Meaning!’...”.

la fundamentación de la política no desde la ideología del derecho natural, donde la libertad es garantizada por el *rule of law*, sino desde una idea de participación civil, virtud cívica, autodeterminación e impugnación del poder por parte de quienes “no gobiernan”. Esa tradición es la que se ha conocido bajo el rótulo de “republicanismo” y que en la tradición anglófona –dentro de la cual se inserta Skinner– ha sido descrita por Pocock,<sup>34</sup> Gordon Wood<sup>35</sup> y Bailyn,<sup>36</sup> entre otros, y teorizada por Hannah Arendt<sup>37</sup> y Philip Pettit,<sup>38</sup> de modo prominente.

A lo anterior, aunque se pueda señalar, como lo hace Kalyvas y Katznelson,<sup>39</sup> que el liberalismo surge como una evolución del republicanismo en una época del comercio, inclusive siendo así, eso no anularía la diferencia, solamente explicaría la génesis evolutiva que produce dos formas distintas de ver la política, el poder, la ciudadanía y la libertad.

En ese sentido, Skinner busca rescatar una tradición política histórica que es, efectivamente, distinta a la liberal imperante. Esa recuperación será distinta a la de Pettit, quien buscará crear, posrescate histórico, dentro de la tradición normativa de la filosofía política, una propuesta sistemática de “republicanismo” que compita con la del liberalismo. Por eso, hacer extensiva algunas críticas a Pettit hacia Skinner no parecería apropiado. Mi tesis es que la metodología de Skinner sigue un “trayecto republicano”.<sup>40</sup>

---

34 Ver John Greville Agard Pocock. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press, 1975.

35 Ver Gordon Wood. *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.

36 Ver Bernard Bailyn. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Harvard University Press, 1967.

37 Ver Hannah Arendt. *On Revolution*. New York, Viking, 1963. La influencia de Arendt ha sido muy relevante en la tradición anglófona. En el estudio ya mencionado de Matthew J. Moore, figura en los 10 principales. Sumado a que es de relevancia en la teoría de autores como William Connolly, George Kateb, Bonnie Honig, etc. Su influencia excede al campo del “republicanismo” y se extiende a la democracia radical y distintas formas agonales de entender la política.

38 Ver Philip Pettit. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York, Oxford University Press, 1991; y, del mismo autor, *On The People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

39 Ver Andreas Kalyvas e Ira Katznelson. *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. New York, Columbia University, 2008.

40 En una autora republicana como Cécile Laborde es posible encontrar un acercamiento entre el constitucionalismo liberal de un Rawls y el neorrepublicanismo. Esto ocurre solo si se considera a esto último desde la perspectiva de su versión “sistemática” tipo Pettit. La radicalidad de la crítica de Skinner a Rawls descansa en la inseparabilidad de “metodología e ideología”, no en el resultado del diseño institucional. Ver Cécile Laborde. “Republicanism”, en Michael Freedman (ed.): *Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 513-535.

Sobre esto último, ya encontramos algunas luces en el trabajo de Palonen, uno de los estudiosos más agudos de Skinner y Koselleck, quien sugerirá que:

1. *Historical* poseería la categoría de un criterio normativo en la teoría de Skinner.

2. La reapropiación de la teoría del “significado”, de Austin, en Skinner no sería separable de una lectura política –entendida esta como acción– de la historia del pensamiento filosófico–político.

3. Como consecuencia de lo anterior, la teoría de actos de habla skinneriana implicaría una comprensión de la política como “actividad intrínseca”. Por naturaleza sería performativa.

4. Los conceptos políticos –por ejemplo, libertad– no agotan su sentido en su “significado-descriptivo”, sino que este implica siempre acciones lingüísticas.

5. Existiría un predominio contingente-performativo por sobre la teorización en la política, lo cual no significaría la reducción de esta a una simple *facticidad* que de modo instrumental se legitima ideológicamente.

Si bien en su descripción e hipótesis sobre Skinner, Palonen aborda una serie de otros puntos, de los anteriores es posible identificar lo inseparable que sería, para el historiador británico, su metodología de su proyecto de revivir la tradición republicana. Si Laslett veía la filosofía política como “agónica o muerta” por una filosofía analítica, y eso a su vez, coincidía con la interpretación del “fin de las ideologías” producto de una hegemonía liberal, el desafiar lo último requeriría una teoría que no fuese capturada por las mismas condiciones que hacían irrelevantes la filosofía política como medio de comprensión de “lo político” y el avance de la hegemonía liberal.

Este último, desde una perspectiva intelectual, estaría directamente ligado, para Skinner, con el surgimiento de la nueva ciencia hobbesiana y su estructuración contractualista y apriorística. La crítica a Rawls solo puede ser entendida si se considera que su metodología sería, para Skinner, hija de la nueva ciencia hobbesiana.<sup>41</sup> O, si se desea, no se

---

41 Existe un cierto paralelo entre Skinner y el trabajo de Duso, respecto de la idea de “ruptura” que implica la nueva ciencia hobbesiana del paradigma clásico y su influencia posterior en el surgimiento del Estado moderno liberal y sus patologías. La diferencia fundamental está en la radicalidad. Duso, en su crítica al concepto de “soberanía”, no hará distinción entre la forma propia de Hobbes y la de un republicanismo influido por Maquiavelo. El autor italiano buscará salir de la lógica política moderna desde autores como Altusio. Skinner, por el contrario, distinguirá entre un derecho natural propio del hobbesianismo y la idea de derecho de Maquiavelo en cuanto acción permanente de afirmación de la libertad del ciudadano. Respecto del trabajo de Duso, ver Giuseppe Duso. *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*. Milano, Franco Angeli, 2003; *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Roma, Polimetrica, 1999. Una crítica a Duso desde el republicanismo se encuentra en Miguel Vatter. “Republicanism or Modern Natural Right? The Question of the Origins of Modern Representative



encontraría en ella elementos suficientes para la ruptura que se requeriría y, por el contrario, habría una latencia y presencia de una importante continuidad.

De igual forma, Skinner, por motivos metodológicos que son inseparables de una visión sobre la política, no incluye dentro de la tradición neorromana que a él le interesa a Kant. Es plausible suponer que no obedece al simple hecho de estar fuera de la tradición anglófona que, de modo especial pero no exclusivo, estudia el historiador británico. Más bien correspondería a que los elementos republicanos presentes en Kant, tales como la influencia en él del derecho romano,<sup>42</sup> están incorporados dentro de un esquema donde se comprende la acción política como inseparablemente vinculada a una moralidad que la determina *a priori*. Inclusive, la idea de una “constitución republicana basada en un principio de libertad” implicaría un horizonte en forma de modelo de la política que, además, subordinaría la acción a la normatividad de los principios morales compartidos apriorísticamente, no históricamente, por sujetos que poseen una racionalidad autónoma. Esa misma autonomía kantiana implicaría la posibilidad de un condicionar, prefáctico, al juicio y decisión política.

Por eso, los elementos kantianos, no hobbesianos, de Rawls no eliminan la crítica metodológica de Skinner hacia él. Tanto en Hobbes como en Kant, el contractualismo, y su estructura racional, sería más relevante que la influencia en ambos de la tradición del derecho romano. Existe en la lectura de Skinner la consideración que finalmente aquello que los acerca y los convierte en “representantes de la tradición liberal moderna” es el predominio en ellos de un modelo que supone la posibilidad de determinar racional y apriorísticamente la política. En el caso de Hobbes, es el mecanicismo materialista lo que dotaría a su teoría de la posibilidad de generar una psicología humana que logre superar la imposibilidad de una experiencia común desde la subjetividad de individuos que solo se experimentan a sí mismos. En el caso de Kant, es la confianza en una antropología positiva, tanto sobre las posibilidades

---

Democracy and the Political Thought of Giuseppe Duso”, *CR The New Centennial Review*, Vol. 10, Nº 2, 2010, pp. 99-120. Sobre Duso, ver Gonzalo Bustamante. “Duso’s Critique of Political Philosophy: From Methodology to a Postmodern Retrieval of Democracy”, *Constellations*, Vol. 23, Nº 3, 2015. En prensa.

42 Al respecto, Reider Mailks, recuerda la influencia de Theodor von Schmalz en la obra de Kant, especialmente respecto del concepto de *sui iuris* (ver *Kant’s Politics in Context*. Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 93-94). Ripstein argumenta de igual forma en el capítulo II, “The Innate Right of Humanity”, de su *Force and Freedom*. Vatter defiende el “republicanismo” de Kant como un intento de superación del problema presente en Hobbes y Locke entre la soberanía y el poder constituyente (ver Miguel Vatter. “The People Shall Be Judge Reflective Judgment and Constituent Power in Kant’s Philosophy of Law”, *Political Theory*, Vol. 39, Nº 6, 2011, pp. 749-776).

de una razón autónoma de regular moralmente a los individuos, como la de una idea de la historia misma que implicaría un progreso, no solo material, además moral y político. Desde modelos antropológicos diversos, se construirían aparatajes lingüísticos que describen un sistema de derechos que, al final, sería de tipo gótico.

Por eso, si se acepta la categoría de “republicanos” para Kant y Rawls, en ese caso, lo serían de una forma distinta, en significado y consecuencias, al de tipo neorromano por Skinner descrito en Maquiavelo y en la tradición del republicanismo inglés. Sería un caso de raptar una palabra para reconfigurar su sentido: se entendería por “republicano” lo que corresponde a una variante de liberalismo.

La trayectoria republicana de la misma metodología de Skinner se dejaría ver si se atiende al carácter performativo que adjudica tanto al lenguaje como a una idea de libertad, ciudadanía y representación, en la tradición republicana. Esa realidad *performativa* debería reflejarse en un actuar permanente de los actores políticos. Vale decir, la idea de una “ciudadanía pasiva” y un derecho que “pasiva e inmutablemente la protege” implicaría una incompreensión de que la lógica lingüística de la política es, finalmente, idéntica a la de la guerra, solo que con otra gramática.

Si la política transcurre por medio del uso de conceptos y realidades lingüísticas como armas, ¿cómo afectaría esto la lectura del derecho natural liberal y la metodología contractualista de Hobbes y Rawls? Respecto de la ontología que lo informa, bajo la mirada de Skinner, Maquiavelo es un ejemplo paradigmático de una comprensión de la ontología de la política.

¿Qué definiría esa ontología? Un deseo de algunos por dominar a los otros usando como arma una economía de la violencia, vale decir, empleando el lenguaje y no la fuerza física. Esa dominación lingüística traspasaría siempre el derecho y los discursos de validación del Estado mismo. Por eso, la metodología de Skinner, más que influida por Austin, Searle o Geertz, puede ser leída como una “modernización” de la propuesta metodológica del mismo Maquiavelo, así como la antropología y ontología social que le subyacen, para, de esa forma, poder rescatar del olvido una teoría republicana neorromana capaz de competir con el mismo liberalismo que la había enviado hacia el olvido.

## Bibliografía

**Adcock, Robert; Bevir, Mark y Stimson, Shannon C. (eds.).** *Modern Political Science: Anglo-American Exchanges since 1880*. Princeton, Princeton University Press, 2007.

**Arendt, Hannah.** *On Revolution*. New York, Viking, 1963.

**Bailyn, Bernard.** *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Harvard University Press, 1967.

**Ball, Terence.** *Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought*. New York, Oxford University Press, 1994

**Beck, Frank y Thorup, Mikkel (eds.).** *Quentin Skinner: Politik og historie: En tekstsamling*. Copenhagen, Hans Reitzels Forlag, 2009.

**Bejan, Teresa.** “Quentin Skinner in Context”, *The Art of Theory*, 2010. Disponible en <http://www.artoftheory.com/quentin-skinner-in-context/>, acceso 10 de enero de 2015.

**Bocardo, Enrique (ed.).** *El giro contextual: Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Madrid, Editorial Tecnos, 2007.

**Bock, Gisela; Skinner, Quentin y Viroli, Maurizio (eds.).** *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990

**Brett, Annabel y Tully, James (eds.).** *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

**Brown, Alison.** “Philosophy and religion in Machiavelli”, en Najemy, John M. (ed.): *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 157-172.

— *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge, Harvard University Press, 2010.

**Bustamante, Gonzalo.** “La historia conceptual: sus ventajas metodológicas y su aplicación al análisis de la retórica de la libertad en la política chilena”. *Paper* presentado en *Congreso Mundial de Ciencia Política*, Santiago, Chile, 2009.

— “Luhmann: Una teoría de la libertad”, en Cadenas, Hugo; Mascareño,

Aldo y Urquiza, Anahí (eds.): *Niklas Luhmann: El Legado Universalista de una Teoría*. Santiago de Chile, RIL Editores, 2012, pp. 219-233

— “Maquiavelo: ¿Filosofía o historia?”, en Sazo, Diego (ed.): *La revolución de Maquiavelo: El príncipe 500 años después*. Santiago de Chile, RIL Editores, 2013, pp. 117-143.

— “Duso’s Critique of Political Philosophy: From Methodology to a Postmodern Retrieval of Democracy”, *Constellations*, Vol. 23, N° 3, 2015. En prensa.

**Drolet, Michael.** “Quentin Skinner and Jacques Derrida on Power and the State”, *History of European Ideas*, N° 33, 2007, pp. 234–55.

**Duso, Giuseppe.** *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Roma, Polimetrica, 1999.

— *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*. Milano, Franco Angeli, 2003.

**Fontana, Benedetto.** “Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, N° 4, 1999, pp. 639-658.

**Freeden, Michael.** *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford, Clarendon Press, 1998.

**Freeman, Samuel.** *Rawls*. New York, Routledge, 2007.

**Geuna, Marco.** “Quentin Skinner e Machiavelli”, en Arienzo, Alessandro y Borrelli, Gianfranco (eds.): *Anglo-American Faces of Machiavelli*. Milano, Polimetrica, 2009, pp. 577-622.

**Harrington, James.** *The Commonwealth of Oceana*. Cambridge, Cambridge University Press, [1656] 1992.

**Kalyvas, Andreas y Katznelson, Ira.** *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. New York, Columbia University, 2008.

**Kant, Immanuel.** *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México, Porrúa, 1980.

**Koikkalainen, Petri y Syrjämäki, Sami.** “Encountering the Past: An Interview with Quentin Skinner”, *Finnish Yearbook of Political Thought*, N° 6, 2003, pp. 32-63.

**Kukathas, Chandran y Pettit, Philip.** *Rawls: A theory of Justice and Its Critics*. Stanford, Stanford University Press, 1990.

**Laborde, Cécile.** “Republicanism”, en Freeden, Michael (ed.): *Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 513-535.

**Larmore, Charles.** *The Morals of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

— “A Critique of Philip Pettit's Republicanism”, *Philosophical Issues*, Vol. 11, N° 1, 2001, pp. 229-243

**Laslett, Peter.** *Philosophy, Politics and Society*. London, Oxford Basil Blackwell Press, 1956.

**Leslie, Margaret.** “Defense of Anachronism”, *Political Studies*, N° 18, 1970, pp. 433-447.

**Machiavelli, Niccolo.** *The Chief Works and Others*. Translated and edited by Allan Gilbert, 3 Vols. Durham, Duke University Press, 1965.

— *The Prince*. Edited and translated by Peter Bondanella. New York, Oxford University Press, 2005.

**Maliks, Reider.** *Kant's Politics in Context*. Oxford, Oxford University Press, 2014.

**Martinich, Aloysius P.** “Four Senses of ‘Meaning’ in the History of Ideas: Quentin Skinner's Theory of Historical Interpretation”, *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 3, N° 3, 2009, pp. 225-245.

**McCarthy, Thomas.** “Defending Habermas”, *The New York Review of Books*, 20 de enero de 1983.

**McCormick, John P.** “Machiavelli Against Republicanism: On the Cambridge School's ‘Guicciardinian Moments’”, *Political Theory*, Vol. 31, N° 5, 2003, pp. 615-643.

**Moore, Matthew J.** “Political Theory Today: Results of a National Survey”, *PS: Political Science and Politics*, Vol. 43, N° 2, 2010, pp. 265-272.

**Mulsoy, Martin y Mahler, Andreas (eds.).** *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Berlin, Suhrkamp, 2010.

**Nozick, Robert.** *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books, 1974.

**Palonen, Kari.** “An Application of Conceptual History to Itself”, *Finnish Yearbook of Political Thought*, Vol. 1, 1997, pp. 39-69.

— “Quentin Skinner’s Rhetoric of Conceptual Change”, *History of the Human Sciences*, Vol. 10, Nº 2, 1997, pp. 61-80.

— “Rhetorical and Temporal Perspectives on Conceptual Change. Theses on Quentin Skinner and Reinhart Koselleck”, *Finnish Yearbook of Political Thought*, Vol. 3, 1999, pp. 41-59.

— “Logic or Rhetoric in the History of Political Thought? Comments on Mark Bevir”, *Rethinking History*, Vol. 4, Nº 3, 2000, pp. 301-310.

— “The History of Concepts as a Style of Political Theorizing. Quentin Skinner’s and Reinhart Koselleck’s Subversion of Normative Political Theory”, *European Journal of Political Theory*, Vol. 1, Nº 1, 2002, pp. 91-106.

— *Die Entzauberung der Begriffe: Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck*. Münster, Lit-Verlag, 2003.

— *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Cambridge, Polity Press, 2003.

— “The Politics of Conceptual History”, *Contributions*, Vol. 1, Nº 1, 2005, pp. 37-50.

— “John Pocock and Quentin Skinner. The Machiavellian and the Weberian Moment”, *Ideas in History*, Vol. 3, Nº 3, 2008, pp. 61-79.

**Palti, J. Elías.** “Retórica clásica y filosofía política: entre el texto y el contexto”, *Daimon*, Nº 16, 1998, pp. 179-184.

— “Quentin Skinner, ‘Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes’, y Quentin Skinner, ‘Liberty before Liberalism’”, *Prismas*, Nº 3, 1999, pp. 263-274.

— “Las polémicas en el liberalismo argentino: sobre virtud, republicanism y lenguaje”, en Rojas, Rafael y Aguilar, José Antonio (coords.): *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*. Madrid, Centro de Investigación y Docencia Económicas-Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 167-209.

— “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, *Anales*, Nº 7-8, 2005, pp. 63-82.

— “The Problem of ‘Misplaced Ideas’ Revisited: Beyond the ‘History of Ideas’ in Latin America”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 67, Nº 1, 2006, pp. 149-179.

— *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

— “La revolución teórica de Skinner y sus límites”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 34, 2010, pp. 251-265.

**Patten, Alan.** “The Republican Critique of Liberalism”, *British Journal of Political Science*, Vol. 26, N° 1, 1996, pp. 25-44.

**Perreau-Saussine, Emile.** “Quentin Skinner in context”, *Review of Politics*, N° 68, 2007, pp. 106-122.

**Pettit, Philip.** *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy*. New York, Routledge & Kegan Paul Books, 1980.

— *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York, Oxford University Press, 1991.

— *Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice*. Oxford, Clarendon Press, 1993.

— *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics*. Oxford, Oxford University Press, 1996.

— *Made with Words: Hobbes on Mind, Society and Politics*. Princeton, Princeton University Press, 2007.

— *On The People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

**Pocock, John Greville Agard.** *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press, 1975.

— “Afterword: The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology”, *Journal of Modern History*, Vol. 53, 1981, pp. 49-72.

— “The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought”, *Modern Language Notes*, Vol. 96, N° 5, 1981, pp. 959-980.

— “Introduction: The State of the Art”, en Pocock, John Greville Agard (ed.): *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-35.

— “What is Intellectual History?”, *History Today*, octubre de 1985, pp. 52-53.

— “A discourse of sovereignty: observations on the work in progress”, en Phillipson, Nicholas y Skinner, Quentin (eds.): *Political Discourse in Early Modern Britain (essays in honor of J.G.A. Pocock)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 377-428.

— *Barbarism and Religion*. Vol. 3. Cambridge, Cambridge University



Press, 2003.

— “The History of British Political Thought: A Field and its Futures”, en Armitage, David (ed.): *British Political Thought in History, Literature and Theory, 1500-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 10-24.

— “Theory in History: Problems of Context and Narrative”, en Dryzek, John S.; Honig, Bonnie y Phillips, Anne (eds.): *Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 163-174.

— “Historiography and Political Thought”, *Ideas in History*, Vol. 3, Nº 3, 2008, pp. 81-100.

— *Political Thought and History. Essays on Theory and Method*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

— “Historiography as a Form of Political Thought”, *History of European Ideas*, Vol. 37, 2010, pp. 1-6.

**Pogge, Thomas.** *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. New York, Oxford University Press, 2006.

**Prokhovnik, Raia.** “An interview with Quentin Skinner”, *Contemporary Political Theory*, Vol. 10, Nº 2, 2011, pp. 273-285.

**Rahe, Paul.** “In the Shadow of Lucretius: the Epicurean Foundations of Machiavelli’s Political Thought”, *History of Political Thought XXVIII*, 2007, pp. 30-55.

**Rawls, John.** *A Theory of Justice*. Cambridge, Belknap, 1971.

**Ripstein, Arthur.** *Force and Freedom: Kant’s Legal and Political Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 2009.

**Sen, Amartya.** “Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci”, *Journal of Economic Literature*, Vol. 41, Nº 4, 2003, pp. 1240-1255.

**Skinner, Quentin.** “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, Nº 1, 1969, pp. 3-53.

— “Conventions and the Understanding of Speech-Acts”, *Philosophical Quarterly*, Nº 20, 1970, pp. 118-138.

— “On Performing and Explaining Linguistic Actions”, *Philosophical Quarterly*, Nº 21, 1971, pp. 1-21.

— *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 Vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

— “Habermas’s Reformation”, *The New York Review of Books*, 7 de

octubre de 1982.

— “Machiavelli on the maintenance of liberty”, *Politics*, Vol. 18, N° 2, 1983, pp. 3-15.

— “What is Intellectual History?”, *History Today*, octubre de 1985, pp. 50-52.

— “Language and Political Change”, en Ball, Terence; Farr, James y Hansen, Russell L. (eds.): *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 6-23.

— *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

— *Liberty Before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

— *Visions of Politics*. 3 Vols. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

— “Hobbes on Representation”, *European Journal of Philosophy*, Vol. 13, N° 2, 2005, pp. 155-184.

— “On Intellectual History and the History of Books”, *Contributions*, Vol. 1, N° 1, 2005, pp. 29-36.

— *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

**Springborg, Patricia.** “Republicanism, Freedom from Domination, and the Cambridge Contextual Historians”, *Political Studies*, Vol. 49, N° 5, 2001, pp. 851-876.

— “Hobbes and Schmitt on the name and nature of Leviathan revisited”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 13, N° 2, 2010, pp. 297-315.

**Strauss, Leo.** *Natural Rights and History*. Chicago, University of Chicago Press, 1952.

**Tully, James (ed.).** *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Princeton, Princeton University Press, 1988.

**Vatter, Miguel.** *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. New York, Kluwer Academic Publishers, 2000.

— “Il potere del popolo e la rappresentanza in Rawls en el republicanesimo civico”, *Filosofia Politica*, N° 2, 2010, pp. 263-286.

— “Republicanism or Modern Natural Right? The Question of the Origins of Modern Representative Democracy and the Political Thought of Giuseppe Duso”, *CR The New Centennial Review*, Vol. 10, N° 2, 2010, pp. 99-120.

— “The People Shall Be Judge Reflective Judgment and Constituent Power in Kant’s Philosophy of Law”, *Political Theory*, Vol. 39, N° 6, 2011, pp.749-776.

**Vincent, Andrew.** *Modern Political Ideologies*. London, Wiley-Blackwell, 2009.

**Voegelin, Eric.** *The New Science of Politics*. Chicago, University of Chicago Press, 1951.

**Walter, Ryan.** “Reconciling Foucault and Skinner on the state: the primacy of politics?”, *History of the Human Sciences*, N° 21, 2008, pp. 94–114.

**Wood, Gordon.** *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.



Egío, José Luis. “La emergencia del concepto de leyes fundamentales en la Francia de las guerras de religión (Beza, Gentillet, Bodino). ¿Frenos o pilares de la autoridad regia?”, *Conceptos Históricos* 2 (3), pp. 92-131.

## RESUMEN

En este artículo reconstruimos, en primer lugar, el contexto polémico en el que emergió el concepto *leyes fundamentales* durante las guerras de religión (1562-1598). En segundo lugar, una lectura exhaustiva de los pasajes que el juriconsulto hugonote Gentillet dedicó a definir la noción que nos permite corroborar que las leyes fundamentales fueron originalmente concebidas e invocadas en un doble sentido. Mientras que Seyssel (1512) o Beza (1574) tendieron a identificarlas con los frenos o límites que tradicionalmente habían constreñido la autoridad regia, Gentillet –anticipador de algunos de los planteamientos de Bodino– las entendió y definió como los “fundamentos” y “pilares” que sostenían el edificio de la monarquía y reforzaban la propia *puissance* real. Se exponen, a continuación, algunos de los argumentos y *exempla* con los que Gentillet hizo de la ley sálica, la ley de inalienabilidad de los dominios de la Corona y la convocatoria de los Estados Generales las principales salvaguardas de la *potestas* regia. Este recorrido textual nos permite recuperar el sentido originario de un concepto no unívoco que la historiografía liberal, incurriendo en graves anacronismos, leyó de forma sumaria como el precedente de los frenos introducidos a los poderes ejecutivos en el constitucionalismo moderno.

**Palabras clave:** *Leyes fundamentales, potestas, autoridad, límite, freno, fundamento, constitución.*

## ABSTRACT

In this article, I first reconstruct the polemical context of the French Wars of Religion (1562-1598) in which the concept of *fundamental laws* emerged. Secondly, through an exhaustive reading of the passages that the Huguenot jurist Gentillet dedicated to defining the concept, I make the case that the fundamental laws were originally conceived and invoked in a double sense. While Seyssel (1512) and Beza (1574) tended to identify them with the limits or constraints that had traditionally been placed upon royal authority, Gentillet –anticipating some of Bodin’s later arguments– understood and defined them as the “foundations” and “pillars” that supported the edifice of the monarchy and reinforced royal authority itself. In continuation, I explore some of the arguments and *exempla* that Gentillet employed to argue that the “Salic Law,” the law maintaining the inalienability of the dominions of the Crown, and the convocation of that Estates General were the principal safeguards of royal *potestas*. These additional textual considerations allow me to restore to the concept its original plurality of senses, which the liberal historiography, committing grave anachronisms, has tended to read (simplistically) as the precedent for the constraints put upon executive power in modern constitutionalism.

**Keywords:** *Fundamental Laws, Potestas, Authority, Limit, Constraint, Foundation, Constitution.*

Recibido el 25/04/16. Aceptado para su publicación el 26/10/16.

# La emergencia del concepto de *leyes fundamentales* en la Francia de las guerras de religión (Beza, Gentillet, Bodino)

¿Frenos o pilares de la autoridad regia?

**José Luis Egío**

Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, Alemania



***Leyes fundamentales, un concepto emergente en la Francia del siglo XVI (Seysssel, Beza). Algunas investigaciones precedentes: Höpfl, Mohnhaupt, Mellet***

De acuerdo al rastreo histórico del concepto *leyes fundamentales* que realizaron en la década de 1980 historiadores del pensamiento político y jurídico como Harro Höpfl o Heinz Mohnhaupt,<sup>1</sup>

---

1 Ver Harro Höpfl. "Fundamental Law and the Constitution in Sixteenth-Century France", en Roman Schnurr (ed.): *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*. Berlin, Duncker & Humblot, 1986, pp. 327-356; Heinz Mohnhaupt. "Die Lehre von der 'Lex fundamentalis' und die Hausgesetzgebung europäischer Dynastien [1982]", en Heinz Mohnhaupt: *Historische Vergleichung im Bereich von Staat und Recht*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 1-34. Ambos superaron pesquisas poco exhaustivas, como la llevada a cabo previamente por Henri Morel. Aunque el académico provenzal explicó de forma acertada la manera en la que la ley sálica o la prohibición de alienar el dominio real fueron defendidas por separado ya en los siglos XIV y XV como leyes irrevocables de la Corona francesa —es decir, sin aparecer englobadas bajo la denominación de leyes fundamentales—, no registró el uso pionero del término en Beza y Gentillet. La primera referencia a la expresión

cuando los calvinistas Teodoro de Beza –en el *Du droit des magistrats sur leurs sujets* de 1574–<sup>2</sup> e Innocent Gentillet hicieron uso, por primera vez, de dicha expresión en su crítica a la degeneración de las tradiciones políticas que, en su opinión, estaba experimentando el reino de Francia desde el comienzo de las guerras de religión, lo hicieron forjando una categoría novedosa y revestida de una notoria función polémica.

Si seguimos las bien documentadas investigaciones de Höpfl o Monhaupt, el término francés *lois fondamentales* sería absolutamente novedoso, pues no sería posible localizarlo con anterioridad en textos redactados en otras lenguas clásicas y vernáculas, y tampoco lo habrían utilizado previamente ni los principales cronistas franceses del siglo XV (Commynes, Monstretet, etc.) ni los autores de obras histórico-jurídicas publicadas algunos años antes (Du Moulin, Chasseneuz, Grassaille, Hotman, etc.). Tampoco es posible rastrear su uso en el gran referente del pensamiento político francés de la primera mitad del siglo XVI, Claude de Seyssel. El origen del vocablo no se adscribiría, finalmente, a la teología política protestante, puesto que no aparece mencionado en los escritos de Calvino o Lutero.

Tanto de acuerdo a Höpfl como a los trabajos de investigación emprendidos en fecha más reciente por Monhaupt<sup>3</sup> o Mellet,<sup>4</sup> la primera referencia al término *ley fundamental* habría sido la ofrecida por Beza, en la primera edición francesa de su célebre tratado monarcómico, *Du droit des magistrats sur leurs sujets*:

Y aún es preciso señalar este punto, que un Príncipe excediendo en este lugar o cualquier otro que se le parezca, no debe ser inmediatamente considerado como Tirano, por humilde o pródigo que sea, o avariento o entregado a cualquier

---

*lois fondamentales* que encontró Morel data de 1593, cuando el arzobispo de Lyon empleó el término en los Estados Generales celebrados ese año. Morel mencionó también la definición que dio de ellas Loyseau en su *Traité des Seigneuries*, publicado en la fecha tardía de 1601. Ver Henri Morel. "Le rôle des juristes dans la formation de la monarchie capétienne", en: *Mélanges Henri Morel*. Marseille, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1989, pp. 507-524.

2 [Théodore de Bèze]. *Du droit des magistrats sur leurs sujets. Traitté très-necessaire en ce temps pour advertir de leur devoir, tant les magistrats que les sujets: publié par ceux de Magdebourg l'an M D L: et maintenant revu et augmenté de plusieurs raisons et exemples*. [Genève], [Jacob Stoer], 1574. Algunos meses antes, el tratado fue publicado también en Heidelberg por el editor Mareschal (ver Alain Dufour. *Théodore de Bèze. Poète et théologien*. Genève, Droz, 2014, p. 149).

3 Además del artículo que ya mencionamos, Monhaupt ha seguido trabajando sobre el concepto de *leyes fundamentales* en un artículo posterior (ver Heinz Monhaupt. "Von den 'leges fundamentales' zur modernen Verfassung in Europa. Zum begriffs- und dogmengeschichtlichen Befund (16.-18. Jahrhundert) [1998]", en Heinz Mohnhaupt (ed.): *Historische Vergleichung...*, pp. 35-72; ver también su reciente contribución a un importante diccionario histórico-jurídico alemán: Heinz Monhaupt. "Leges fundamentales", en Albrecht Cordes et al. (eds.): *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Band III, Lief. 19, Berlin, Erich Schmidt, 2014, columnas 693-695.

4 Ver Paul-Alexis Mellet. "L'ordre des droits: la position de Philippe Duplessis-Mornay dans les années 1570", *Albineana, Cahiers d'Aubigné* N° 18, 2006, pp. 303-324.



otro vicio, la Tiranía conlleva una malicia confirmada junto a la subversión de Estado y de las Leyes fundamentales de un Reino.<sup>5</sup>

Pese al carácter pionero de su mención, el recurso de Beza al concepto de *Loix fondamentales* es indirecto y fugaz. El concepto queda meramente apuntado y no se ofrecen grandes precisiones al respecto. Beza está empleando, en este pasaje, de hecho, el término *loix fondamentales* para definir otro concepto, el de tiranía, que, a diferencia de los abusos fiscales o conductas viciosas en las que ocasionalmente incurrían los príncipes, debía ser caracterizado como el gobierno que implicaba, al mismo tiempo, una “malicia confirmada” y la “subversión de Estado y de las Leyes fundamentales de un Reino”.

La forma rápida en la que Beza se refirió a las leyes fundamentales en el *Du droit des magistrats*, dando por supuesto que sus lectores sabían a ciencia cierta a qué se refería con el término, resulta indicativo de que aunque no fuera de uso generalizado en la década de 1570, en términos generales, el concepto al que la expresión *loix fondamentales* hacía referencia estaba de algún modo presente en la tradición política francesa.<sup>6</sup>

La lectura de *La Monarchie de France* (1512), del obispo Claude de Seyssel, el gran tratado político de la Francia de principios del siglo XVI, nos permite observar que, aunque el principal consejero de Luis XII no mencionó explícitamente el término ley fundamental, sí se refirió a una serie de “Ordenanzas” de gran importancia para la monarquía francesa. De origen consuetudinario, estas ordenanzas habrían sido detalladas por escrito por varios juristas del reino y aprobadas por los mismos reyes y las principales instituciones del reino en repetidas ocasiones durante la Baja Edad Media. Para Seyssel, las ordenanzas habrían jugado, además, un importantísimo papel en la “conservación del reino en particular y en universal”.<sup>7</sup>

---

5 [Théodore de Bèze]. *Du droit des magistrats sur leurs sujets...*, p. 61: “Et faut encores noter ce point, qu’un Prince excédant en cest endroit ou en quelque autre semblable, ne doit estre incontinent tenu pour Tyran, sous ombre qu’il sera ou prodigue, ou avaricieux, ou addonné à tel autre vice, ains la Tyrannie emporte une malice confermee avec un renversement d’Estat et des Loix fondamentales d’un Roiaume”.

6 Y no solo, pues el concepto ocupó también un papel destacado en la tradición española de los fueros (ver José Antonio Maravall. *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV al XVII*. Madrid, Revista de Occidente, 1972, p. 367 y ss.), en la tradición inglesa de la Carta Magna (ver Walter Ullmann. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London, Methuen, 1961, pp. 179-189) y en otras muchas monarquías europeas. Los artículos de Monhaupt que hemos mencionado presentan una perspectiva general sobre la forma en la que fueron conceptualizadas e invocadas estas “leyes fundamentales” en las principales monarquías europeas del Antiguo Régimen.

7 Claude De Seyssel. *La Monarchie de France*. Paris, Librairie d’Argences, [1519] 1961, p. 119.

En *La Monarchie de France*, Seyssel concibió estas “ordenanzas” en clave antitiránica, de las que, más tarde, pareció hacerse eco Beza. Las leyes de las que hablaba Seyssel se presentaban, de hecho, como el tercer *frein* –tras la religión y los Parlamentos– al uso de la *puissance absolue* por parte de los reyes galos –tipo de ejercicio de la *potestas regia*, siempre percibido con suspicacia por Seyssel–. El obispo saboyano advertía, además, de forma explícita en su tratado, que en el caso de que algún monarca quisiera derogar o incumplir estas “ordenanzas”, “no se obedecería a sus órdenes”.

Pese a la importancia y precisión de algunas de sus informaciones, en *La Monarchie de France*, Seyssel solo se refirió a una de estas ordenanzas tradicionales, concretamente, a aquella que prohibía la alienación del dominio real. Seyssel insistió en que esta ley servía, ante todo, para evitar que un rey malo, incapaz o mal aconsejado, pudiera hacer uso del patrimonio real a su antojo y entregar de forma arbitraria tierras o recursos del reino a sus favoritos. Para evitar que esto sucediera, proseguía Seyssel, la ordenanza mencionada exigía que toda alienación del dominio real fuera aprobada antes por los Parlamentos y la Cámara de Cuentas. Del mismo modo, todo gasto –ordinario o extraordinario– realizado por el rey debía ser comunicado a la Cámara de Cuentas, que en caso de un mal uso del patrimonio de la Corona podía llegar a obligar al rey a “restituir” todos los bienes de los que injustamente se había apropiado o que había entregado a terceros. La ordenanza de inalienabilidad aparecía, pues, de forma clara, como “un freno a la gran generosidad de los príncipes, tendente a prodigalidad”.<sup>8</sup>

### **Contribución de Gentillet a la consolidación del concepto *leyes fundamentales*. Contexto de redacción del *Discours contre Machiavel* (1576) y las *Remonstrances* de 1574 y 1576**

Regresando de nuevo al contexto de las guerras de religión, encontramos un replanteamiento de la prohibición de la alienación del dominio regio y del concepto de *leyes fundamentales* en otro calvinista notorio, el jurista delfinés, Innocent Gentillet quien, poco después de Beza –en 1576–, apeló también, con una finalidad polémica y antitiránica, al concepto de leyes fundamentales. Ahora bien, a diferencia de Beza y Seyssel, Gentillet se detuvo a definir el concepto e intentó explicar con una

---

<sup>8</sup> Claude De Seyssel. *La Monarchie de France...*, p. 119.

cierta exhaustividad cuáles eran, concretamente, esas leyes u ordenanzas fundamentales del reino de Francia.

La contribución de Gentillet a la consolidación del concepto leyes fundamentales la encontramos plasmada en dos escritos importantísimos para la historia del pensamiento político y jurídico, elaborados durante las guerras de religión: el *Discours contre Machiavel* y la *Briève remontrance à la noblesse de France*, publicados de forma anónima en 1576.<sup>9</sup>

Los escritos de Gentillet que mencionamos reflejaron las principales reivindicaciones de una conjura importantísima para entender el fin de las luchas religiosas en Francia y el destino del reino: la sublevación de los *malcontents* o descontentos. Nos referimos a una conjura nobiliaria que el mismísimo príncipe Francisco de Alençon, hermano de un Enrique III apenas instalado en el trono, se decidió a encabezar en el bienio 1575-1576. Se trata de la primera iniciativa biconfesional promovida en Francia, tras el estallido de las guerras de religión, acaecida tres lustros antes. Contando con el apoyo de casas nobiliarias católicas –como la de los Montmorency– y protestantes –las de Enrique de Navarra, Condé y los principales nobles del denominado partido hugonote–, constituyó la primera manifestación de la tendencia a privilegiar la unión política de Francia por sobre la homogeneidad religiosa del reino, refrendada a finales del siglo XVI con la coronación de Enrique de Navarra como rey de Francia y la promulgación del famoso Edicto de Nantes.<sup>10</sup>

La reivindicación que logró unir a nobles protestantes y católicos en este compás intermedio de las guerras de religión fue el odio común generado por la presencia de numerosos italianos en algunas de las más altas dignidades de la Corona y en los negocios más lucrativos impulsados desde la Corte. En efecto, contando con el apoyo de la Reina Madre Catalina de Médici –viuda de Enrique II y madre del Enrique III en el

---

9 Y con indicaciones de impresión omitidas o deliberadamente erróneas. Ver [Innocent Gentillet]. *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté: divisez en trois parties, asavoir, du conseil, de la religion et de la police que doit tenir un prince: contre Nicolas Machiavel Florentin: à très-haut et très-illustre prince François duc d'Alençon, fils et frère de roy.* [Genève], [Jacob Stoer], 1576. Seguimos la edición contemporánea editada por Charles Edward Rathé y publicada con el título de *Anti-Machiavel* (Genève, Droz, 1968); [Innocent Gentillet]. "Briève remontrance à la noblesse de France sur le fait de la Declaration de Monseigneur le Duc d'Alençon, faite le 18. de septembre 1575", en: *Remontrance au roy tres-chrestien Henry III. de ce nom, roy de France et de Pologne, sur le fait des deux edicts de sa Majesté donnez à Lyon, l'un du X. de septembre, et l'autre du XIII. d'octobre dernier passé, presente année 1574. touchant la necessité de paix, et moyens de la faire.* Aygenstain [Genève], Gabriel Jason [Jacob Stoer], 1576, f. 13r y ss.

10 Más detalles sobre la sublevación de los *malcontents* y el complicado contexto político en el ecuador de las Guerras de Religión, en diversos trabajos de Arlette Jouanna (ver *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*. Paris, Robert Laffont, 1998, pp. 237-241) o Mack Holt (ver *The Duke of Anjou and the Political Struggle during the Wars of Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 46-49).

trono-, personajes como Alberto de Gondi y Renato Birago se habían hecho en este período con notables fortunas privadas y habían adquirido gran proyección pública al ser nombrados *maréchal* y *chancelier*, respectivamente. Por otra parte, para poder seguir gozando del crédito rápido de los banqueros italianos, “combustible” indispensable para poner en marcha los ejércitos reales ante las repetidas revueltas de la nobleza hugonota durante las guerras de religión, los reyes franceses se habían visto obligados a cederles en arriendo el cobro de varios tributos, en especial los odiosos impuestos ligados a la importación de mercancías en las principales ciudades del reino –de acuerdo con el sistema de *fermes*–,<sup>11</sup> lo que en la Francia de la época generaba todo tipo de especulaciones y críticas con tintes xenófobos.

Gentillet, hábil polemista a la vez que jurista con grandes conocimientos sobre la historia y la tratadística política de su tiempo, no solo se dedicó a azuzar estos motivos de queja en una *Remonstrance* o exhortación a la nobleza de Francia, sino que ya desde 1574, fecha de publicación de una primera *Remonstrance* –dirigida, en este caso, al rey Enrique III– y, sobre todo, en su *Discours contre Machiavel*, mucho más extenso y teórico, se esforzó por presentar a los Gondi, Birago y demás personajes italianos que ocupaban importantes posiciones en la Corte, como fieles seguidores del cruel e impío Maquiavelo, cuyos principales escritos se habían traducido al francés algunos años antes.<sup>12</sup>

El aporte de Gentillet a las reivindicaciones del movimiento *malcontent* permitió, en cierto modo, unificar toda una serie de reivindicaciones económicas, políticas y sociales inconexas a partir de un hilo conductor –Maquiavelo y sus escritos– y transformar una típica discusión sobre demandas –habitual en muchas de las conjuras que precedieron y siguieron el levantamiento de los *malcontents*– en una discusión compleja con profundas implicaciones teóricas. Yendo más allá de las acusaciones particulares contra diversos cortesanos italo-galos en las que insistían

11 En ciudades como París, Marsella, Ruán o Lyon, banqueros italianos como Sardini, el clan de los Gondi –uno de cuyos miembros era Alberto de Gondi, convertido en conde de Retz, que llegó a ser mariscal de Francia y gobernador de la región de Provenza en la década de 1570– o Dadiacetto monopolizaron el arriendo de estas tasas mediante la creación de sindicatos de banqueros-arendatarios, como las *Cinq Grands Fermes*. Ver Henry Heller. *Anti-Italianism in Sixteenth-Century France*. Toronto, University of Toronto Press, 2003, pp. 166-167.

12 Los siguientes artículos ofrecen numerosos detalles sobre el contexto en el que se tradujeron originalmente al francés las obras de Maquiavelo: Nella Bianchi Bensimon. “Présentation” a la traducción de *Il príncipe de Vintimille (Le Prince, de Nicolas Machiavel citoyen et secrétaire de Florence traduit en françois MDXLVI)*. Paris, ENS LHS, 2005. Disponible en <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00703204/document>, acceso 5 de febrero de 2016); Willis Bowen. “Sixteenth Century French Translations of Machiavelli”, *Italica*, Vol. 27, N° 4, 1950, pp. 313-320; Rosanna Gorris Camos. “Dans le labyrinthe de Gohory, lecteur et traducteur de Machiavel”, *Laboratoire italien* N° 8, 2008. Disponible en <http://laboratoireitalien.revues.org/80>, acceso 5 de febrero de 2016.

otros panfletistas,<sup>13</sup> Gentillet apuntó a Maquiavelo como el “autor intelectual” de una transmutación sin precedentes en las leyes y prácticas de gobierno de la Corona gala, y a sus preceptos, con los que se pretendían reemplazar las sabias costumbres político-jurídicas de Francia, como la causa principal de las guerras civiles y calamidades del reino.<sup>14</sup> La amenaza representada por Maquiavelo era especialmente grave para Gentillet, pues hasta las mismas “leyes fundamentales” que durante tantos siglos habían mantenido con vida al reino francés eran violadas continuamente y corrían el riesgo de ser destruidas.

### **Las *leyes fundamentales*, “fundamentos” y “columnas” de la autoridad regia. Importancia de la conceptualización de Gentillet para la revisión de la perspectiva constitucionalista liberal**

A la hora de ofrecer una definición de las leyes fundamentales, Gentillet reflexionó en una dirección que los planteamientos clásicos de Seyssel y la referencia inicial de Beza al término *loix fondamentales* no dejaban entrever. En efecto, mientras que el sucesor de Calvino al frente de la Iglesia de Ginebra parecía equiparar las “leyes fundamentales de un reino” a una especie de barrera legal que las tiranías arrastraban en su loca carrera por deshacerse de todo control efectivo, Gentillet se desmarcó del sentido polémico original y revisió el concepto de *leyes fundamentales* de una dimensión constructiva o positiva. Desarrollando y, a la vez, recogiendo nuevos matices de un concepto complejo, Gentillet hizo de la imposibilidad de alienar las tierras y provincias de la Corona, ya mencionada, y de las también tradicionales ley sálica y obligación de consulta de los Estados Generales, no tanto barreras

---

13 Mona Garloff detalló recientemente las acusaciones con las que se calumnió a los italianos afincados en Francia en la abundante literatura antitransalpina producida durante el levantamiento *malcontent*. Garloff ciñó su estudio a los textos de Gentillet, la *Francogallia* de Hotman (1573), el *Discours merveilleux* (1575), el *Reveille-Matin des François, et leurs voisins* (1574) y *La France-Turquie* (1576). Coincidimos en su interpretación de este antiitalianismo excluyente como parte de una estrategia patriótica destinada a construir una conciencia nacional. Ver Mona Garloff. “Chassez loin de nous les Italiens qu'on hait tant”. *Antiitalianismus in politischen Streitschriften im Umfeld der Bartholomäusnacht (1573-76)*. München, Ludwig-Maximilians-Universität, 2007.

14 [Innocent Gentillet]. *Remonstrance au roy tres-chrestien Henry III. de ce nom, roy de France et de Pologne, sur le fait des deux edicts de sa Majesté donnez à Lyon, l'un du X. de septembre, et l'autre du XIII. d'octobre dernier passé, presente année 1574. touchant la nécessité de paix, et moyens de la faire*. Francfort [Genève], [Jean Berjon por Jean I Lertout], 1574, pp. 150-154.

o frenos a la *puissance* de los reyes franceses, sino *fondements* o *colomnes* de la propia autoridad regia. Desde esta perspectiva, en el *Discours contre Machiavel* y en la *Remonstrance* de 1576 encontramos, en varias ocasiones, la idea de que la supresión o “derribo” de estas leyes-pilares implicaría no el advenimiento de una tiranía –como temían Seyssel y Beza–, sino la ruina misma del “reino, el rey y la realeza que estaban construidas encima”.<sup>15</sup>

De acuerdo a Gentillet, estas leyes positivas, resultado de las sabias “costumbres” políticas que singularizaban a la Corona francesa entre todas las monarquías de la cristiandad, y cuyo respeto había mantenido al reino con vida durante más de mil doscientos años,<sup>16</sup> eran tan importantes para el orden político francés como el respeto de las leyes naturales y divinas, impresas en el corazón de todos los hombres,<sup>17</sup> para el mantenimiento de todo orden político. Mientras que la transgresión de las últimas, como mostraba la historia, conducía a todo reino o república que experimentara la desgracia de ser comandado por gobernantes impíos o empeñados en gobernar contra Dios y la naturaleza a la violencia prepolítica,<sup>18</sup> las leyes fundamentales debían ser consideradas como cláusulas de obligado cumplimiento por parte de los reyes de Francia, al depender de ellas su propia autoridad.

Es importante reseñar que en la teorización de Gentillet las tres leyes fundamentales mencionadas no se definen como “límites”, “barreras”, “frenos” o “bridas” a la acción del monarca, a diferencia de los planteamientos realizado por Seyssel o Beza. Diversos motivos contextuales –en los que no nos detendremos– explican que la reflexión

---

15 *Briève remonstrance a la noblesse de France...*, pp. 147-148: “le royaume, le roy & la royauté qui sont basties dessus”.

16 Encontramos atribuciones muy parecidas de la longevidad del reino galo a la conducta moderada de reyes y súbditos y al respeto general por las leyes en muchos otros juristas coetáneos, aunque sin apelar al término “leyes fundamentales”. Por no referirnos más que a uno de ellos, podemos mencionar al también calvinista Jean de Coras: “comme graces à Dieu nous avons veu nostre royaume s'estre à tousjours, ou la plus part du temps conduit et gouverné, sans estre jamais plus voulu attribuer que les loix l'ont permis, et le conseil l'a trouvé bon, à quoy aussi les sujets ont tousjours tenu la main. Ce qui a fait que ceste monarchie est entrée en l'an douze cents de son aage, sans s'estre jamais alteree, ou dementie du titre de royaume” (*Question politique: s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince, en Christophe Landré: Histoire de nostre temps, contenant un recueil des choses memorables passées et publiées pour le fait de la Religion et estat de la France, depuis l'Edict de pacification du 23 jour de Mars, 1568, jusques au jour present.* [La Rochelle], [Barthélemy Berton], 1570, pp. 355-414. Citamos la edición contemporánea de Robert Kingdon. Genève, Droz, 1989, p. 8).

17 Concebidas como barreras esenciales al crimen (“les larcins, les meurtres et massacres, et autres semblables crimes”) y a conductas antinaturales (“les adulteres, les incestes”) que, de acuerdo a la perspectiva clásica de Gentillet sobre el derecho natural y divino, “la raison naturelle et le sens commun nous font avoir en horreur et detestation” (*Anti-Machiavel...*, p. 84).

18 *Anti-Machiavel...*, p. 74.

de Gentillet sobre las leyes fundamentales marchara por un camino distinto al de las recelosas reflexiones recogidas en la *Monarchie de France* o en el *Du droit des magistrats*. Los términos de Seyssel y Beza debían presentarse como demasiado duros para un hugonote deseoso, ante todo, de congraciarse con la nobleza católica implicada en el levantamiento de los *malcontents* y con el rey de Francia, a quien los líderes de la conjura no pretendían en modo alguno destronar, sino arrastrar a una negociación que mejorara su situación en la Corte—desplazando a los consejeros italianos— y diera algunas libertades de culto a los reformados franceses.

Movido, probablemente, por estos condicionantes contextuales, Gentillet operó en sus escritos una transformación semántica importante: por primera vez encontramos un recurso explícito y constante a la noción de *leyes fundamentales* y no a términos anteriores más imprecisos, como las “Ordenanzas” a las que se refería Seyssel. Además, el concepto no es presentado por el jurista calvinista como un “freno” a la autoridad regia, sino que con su empleo Gentillet incide siempre en la función que, en su opinión, cumplían las tres leyes tradicionales arriba mencionadas, la de “fundamentar”, precisamente, la autoridad del rey.

La matización conceptual es importante, puesto que arroja dudas sobre una idea bastante extendida y, a nuestro juicio, anacrónica. Nos referimos a la interpretación del concepto de *leyes fundamentales* del que hicieron uso hugonotes como Gentillet y Teodoro de Beza como una de las supuestas grandes aportaciones de las primeras generaciones de protestantes al constitucionalismo contemporáneo. Por no citar más que un ejemplo de esta perspectiva “clásica”, muy arraigada en la historiografía liberal de los siglos XIX y XX, podemos referirnos a un influyente trabajo del historiador de las ideas William Church, titulado *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France* (1941).<sup>19</sup> En su particular descripción de las realidades políticas de la primera modernidad francesa, Church no dudaba en asimilar la naturaleza y funciones de la “Constitución” o “ley fundamental” contemporánea con las de las “leyes fundamentales” a las que se refirieron Seyssel, Beza o Gentillet. La tesis de Church era que desde Seyssel se había consolidado en el pensamiento político francés una noción de *fundamental law* articuladora de un *constitutional system*. Desde su perspectiva, resultaba posible, por tanto, hablar de un sistema constitucional para la Francia de la primera Edad Moderna, en la medida en que este sistema integraba tanto instituciones

---

19 Seguimos una edición posterior. William Church. *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*. New York, Octagon Books, 1969.



estatales perennes, como los Estados Generales, como leyes irrevocables que servían para limitar la autoridad de los monarcas.<sup>20</sup>

La interpretación de Church, que, aunque anacrónica al calificar de “sistema constitucional” los frenos a la autoridad real señalados por Seyssel,<sup>21</sup> puede tener alguna utilidad para entender el pensamiento del obispo saboyano, deja sin embargo, “fuera de juego” a la forma en la que Gentillet teorizó el concepto de leyes fundamentales, entendiéndolas no como límites a la autoridad regia, sino como sus mismos fundamentos. De hecho, pese a haber sido el principal sistematizador del concepto en el siglo XVI, Church marginó a Gentillet en su reconstrucción forzada del “pensamiento constitucional” del siglo XVI y no llegó a mencionarlo ni una vez en el amplio trabajo que dedicó a la historia de las ideas políticas en Francia.

Aunque resulta comprensible la tentación de dejar de lado a un oscuro y, por momentos, farragoso Gentillet, o de atisbar en su conceptualización un antecedente de la noción de constitución histórica o de los mismos prolegómenos del constitucionalismo moderno,<sup>22</sup> que entiende la ley fundamental como límite constitucional al ejercicio del poder por parte de los ejecutivos, nos parece que la interpretación “presentista” y liberal que equipara las leyes fundamentales que se discutían en el siglo XVI con desarrollos y motivaciones jurídicas específicamente contemporáneas es falsa y anacrónica. Se trata de un asunto en el que han insistido historiadores de las ideas particularmente sensibles a la metodología de la historia conceptual, como Martyn Thompson<sup>23</sup> o Harro Höpfl, probablemente el más claro expositor del significado dado por Gentillet al concepto de ley fundamental:

---

20 “The third check upon the exercise of the royal authority Seyssel called *la police*. This limitation was the most complex and likewise the most revealing concerning his constitutional system, since it included both the organized structure of the state and the established law at its basis” (William Church. *Constitutional Thought...*, p. 27).

21 En fecha reciente, Ulrich Langer ha criticado el anacronismo de quienes hablan de Seyssel como un “pensador constitucionalista”. En su opinión, el pensamiento de Seyssel estaría muy lejos de esta extendida interpretación presentista. Desde su perspectiva, el saboyano habría concebido la autoridad real como esencialmente irrestricta y los frenos a la misma como autolimitaciones que los mismos reyes debían fijarse. En este sentido, Seyssel se habría movido en un plano más ético que institucional, recomendando a su príncipe la virtud de la moderación. Ver Ulrich Langer. “Le *frein* du roy est-il une vertu? Éthique et langage symbolique chez Seyssel”, en Patricia Eichel-Lojkine (dir.): *Claude de Seyssel. Écrire l'histoire, penser le politique en France, à l'aube des temps modernes*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 25-42.

22 Una tendencia a la que contribuye también la afinidad terminológica existente entre Constitución y ley fundamental en algunas lenguas europeas. Por ejemplo, en alemán se emplea el término *Grundgesetz*, cuya traducción literal sería la de ley fundamental, para referirse a lo que en castellano designamos como Constitución.

23 Ver Martyn Thompson. “The History of Fundamental Law in Political Thought from the French Wars of Religion to the American Revolution”, *The American Historical Review*, Vol. 91, N° 5, 1986, pp. 1103-1128.

Gentillet no quería restringir la *puissance absolue* del Rey a través de la ley en todas las áreas donde el gobierno consultivo podía ser deseable –él le concedió un derecho independiente de declarar la guerra e imponer los impuestos, por ejemplo–, pero sí quería señalar que había ciertas leyes e instituciones (cotejar su referencia anterior a los *trois estats*, a los cuales incongruentemente describió como una *loy*) que eran fundamentales en el sentido de que eran constitutivas, sea de la función principesca o de su dignidad y derechos, sea del reino, o de ambos, y que por ello no había que dejar que fueran abolidas a discreción por los príncipes maquiavélicos o sus consejeros.<sup>24</sup>

De acuerdo a las palabras de Höpfl, más que poner límites a la autoridad del rey, al que Gentillet le reconoció la legitimidad para ejercer un poder absoluto que le confería el derecho,<sup>25</sup> el jurista hugonote quiso insistir en que si el monarca no respetaba los fundamentos de su propia autoridad, encarnados en la ley sálica, la prohibición de alienar el dominio real o la obligación de convocar los Estados Generales en casos excepcionales,<sup>26</sup> tanto esta autoridad como el propio estado u oficio regio no pervivirían por mucho tiempo en Francia y serían destruidos por enemigos internos y externos.<sup>27</sup> Por ello, Gentillet señaló explícitamente

---

24 Harro Höpfl. "Fundamental Law and the Constitution...", p. 340: "Gentillet did not wish to restrict the King's *puissance absolue* by law in all those areas where government by consultation might be desirable –he conceded an independent right to declare war and impose taxes, for example –but he wished to say that there were certain laws and institutions (cp. his reference to the *trois estats*, above, which he incongruously described as a *loy*) which were fundamental in the sense that they were constitutive either of the princely office or dignity and rights, or the kingdom, or both, and which might thus not be left to be abrogated at the discretion of Machiavellian princes or their advisers".

25 Por ejemplo, en un pasaje del *Discours contre Machiavel* que citamos en la sección anterior (ver *Anti-Machiavel...*, p. 87).

26 Nos parece que Höpfl se equivoca al considerar que Gentillet habla incongruentemente de los Estados como una ley. La ley no serían los mismos Estados, sino la obligación de reunirlos y consultarlos periódicamente.

27 También Monhaupt, en los últimos trabajos que dedicó al concepto de *leyes fundamentales*, dio cuenta parcialmente de la especificidad de la definición de Gentillet, con la que el hugonote alertaba sobre la imposibilidad de suprimir las leyes fundamentales sin destruir la monarquía y el reino "Da auf diesen Gesetzen das Königreich in seiner Gesamtheit beruhe, wird daraus die Folgerung gezogen, daß der König diese Fundamentalgesetze nicht abschaffen könne, was sonst einer Abschaffung des Königtums und des Königsreichs selber gleichkäme" (Heinz Monhaupt. "Von den 'leges fundamentales'...", p. 44; ver también "Leges fundamentales...", columna 694). Consideramos, en todo caso, que la singularidad de la posición de Gentillet no fue evaluada en su justa medida por Monhaupt. Parece tomar, como referencias interpretativas, monografías precedentes que, por lo general, tienden a unificar a todos los tratadistas calvinistas de la década de 1570 en un frente común monarcómico, en lucha por limitar la autoridad regia mediante la invocación de principios de gobierno consuetudinarios –entre los cuales se contarían las leyes fundamentales invocadas por Gentillet o Beza–. Se trata de obras como la de André Lemaire (ver *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime*. Paris, Fontemoing, 1907), por lo general plagadas de errores sobre la vida y obras de Gentillet (reproducidos en Heinz Mohnhaupt. "Die Lehre von der 'Lex fundamentalis'...", p. 15). Hemos tratado de corregir algunos de los errores repetidos por la historiografía a propósito de Gentillet y sus escritos en nuestra tesis doctoral *Calvinismo*,

que leyes como la que prohibía la alienación de las tierras del reino, la que excluían del trono a las mujeres o la que obligaba a reunir y consultar los Estados Generales redundaban en beneficio de la Corona, pero, sobre todo, favorecían al mismo príncipe, al constituir las “columnas sobre la cual su realeza y su estado están fundados”.<sup>28</sup> En una lectura atenta del *Discours contre Machiavel* podemos distinguir varios pasajes en los que Gentillet advierte a su príncipe contra innovaciones legales mayúsculas que, de llevarse a cabo, provocarían “su propia ruina”: “Puesto que si un príncipe tuviera el poder de derribar los fundamentos de su principado, él se derribaría y arruinaría a sí mismo, y su estado no duraría nada, porque el primer aturdido e insensato que lograra ello, habría de subvertirlo de pies a cabeza”.<sup>29</sup>

En la *Remonstrance* de 1576, el carácter de las leyes fundamentales como soporte de la autoridad regia es ilustrado de forma aún más clara. Gentillet recurre a la metáfora del “edificio” y del “cimiento” para ilustrar no solo las relaciones de rey y leyes fundamentales, sino incluso sus respectivas posiciones físicas. Como señalaba Gentillet haciéndose eco de un lugar común o “común proverbio” protoabsolutista,<sup>30</sup> el rey estaba ciertamente por encima de la ley. Ahora bien, el verdadero lugar que el monarca ocupaba en relación con la ley era similar a la posición de todo edificio respecto a su cimiento. Siguiendo adelante con las implicaciones de su metáfora jurídico-espacial, Gentillet consideraba que la posición de superioridad en la que se encontraba el rey con respecto a la ley, le daba, ciertamente, la posibilidad de destruirla, pero el precio a pagar sería, con toda seguridad, el “derrumbamiento” de sí mismo:

Y aquellos que dicen como un proverbio común que el Príncipe se encuentra por encima de la ley, lo dicen bien, pero lo comprenden mal, ya que entienden que él se encuentra por encima de la ley para poderla quebrantar y abolir a voluntad; pero en realidad él se encuentra por encima de la ley como el edificio se encuentra por encima de su cimiento, el cual no se puede derribar sin que caiga el edificio. Así, cuando se derriban las leyes fundamentales de un reino, el reino, el rey y la realeza que han sido erigidos por encima, caen de cuando en cuando.<sup>31</sup>

---

*Galicismo y Antimaquiavelismo en el pensamiento político de Innocent Gentillet (1532-1588)*. Murcia, Universidad de Murcia, 2016.

28 *Anti-Machiavel...*, p. 77: “colomnes sur laquelle sa royauté et son estat sont fondez”.

29 *Anti-Machiavel...*, p. 75: “Car si un prince avoit pouvoir d'abbatre les fondemens de sa principauté, il s'abbatroit et ruinerait soy-mesme, et son estat ne durerait point: parce que le premier estourdy et mal sage qui y parviendroit, le renverseroit sans dessus dessous”.

30 Repetido, por ejemplo, en *Les six livres de la République*, donde Bodino eximía al rey o magistrado creador de la ley del deber de cumplirla –en una crítica directa a Cicerón– y le concedía también posibilidades irrestrictas para cambiarla o derogarla. Ver Jean Bodin. *Les six livres de la République*. Paris, Jacques Dupuys, [1576] 1583, p. 443.

31 *Briève remonstrance a la noblesse de France...*, p. 147: “Et partant ceux qui disent comme par commun proverbe, que le Prince est par dessus la loy, ils disent bien, mais ils l'entendent

Para Gentillet, las pocas leyes fundamentales se distinguían, por consiguiente, de las “muchas” ordinarias por el carácter esencial que las primeras tenían para “la conservación del comandante y los comandados”. En cambio, el resto de leyes podían ser cambiadas o abolidas según la “circunstancia de los tiempos”, sin que ni siquiera los más afectados por los cambios pudieran resistir la autoridad regia o hacer grandes reproches al rey y sus consejeros.<sup>32</sup>

### ***Leyes fundamentales* señaladas en el *Discours contre Machiavel*. La ley sálica, primera salvaguarda de la autoridad real frente a las presiones internas y externas en las coyunturas sucesorias**

Para comprender el sentido dado por Gentillet al concepto de *ley fundamental* hemos de atender, también, a la forma en la que el hugonote se refirió en el *Discours contre Machiavel* a cada una de las tres leyes englobadas bajo esa denominación. La primera ley mencionada por el jurista es la ley sálica, que impedía el acceso de las mujeres al trono. Aunque Gentillet fue, como otros muchos tratadistas de la primera Edad Moderna, un claro representante del patriarcalismo clásico, y se hizo eco, en este sentido, de vetustísimos prejuicios que negaban que las mujeres tuvieran capacidad para gobernar –diagnosticó, concretamente, en el “sexo femenino” una “imbecilidad e incapacidad para saber mandar”–, no elogió tanto la ley sálica por impedir el gobierno “antinatural” de las mujeres, sino, “principalmente”, por impedir que príncipes “extranjeros” –casados con una hipotética reina de Francia– llegaran a dominar el reino. Desde su perspectiva patriótica, Gentillet se expresó en los siguientes términos:

La ley sálica (que es observada en Francia y en toda Alemania) no ha sido concebida solamente para excluir a las mujeres de la sucesión a la corona y de la dominación soberana, a causa de la imbecilidad e incapacidad para saber mandar que le es propia al sexo femenino; puesto que el sexo masculino también tiene con frecuencia tales incapacidades. Pero principalmente ha sido concebida la ley sálica con el fin de que, por medio de los matrimonios, los extranjeros no puedan acceder a dicha sucesión a la corona.<sup>33</sup>

---

mal: car ils entendent qu'il soit par dessus la loy pour la pouvoir casser & abolir à plaisir: mais à la verité il est par-dessus la loy, comme l'edifice est par-dessus son fondement, lequel on ne peut abbatre sans que l'edifice tombe. Aussi quand lon abbat les loix fondamentales d'un royaume, le royaume, le roy & la royauté qui sont basties dessus, tombent quand et quand”.

32 *Briève remonstrance a la noblesse de France...*, p. 148.

33 *Anti-Machiavel...*, p. 157: “La loy salique (qui est observee en France et par toute l'Allemagne) n'a pas esté faicte seulement pour folclore les femmes de la succession de la couronne, et de

Patriarcalismo y patriotismo se encuentran, pues, en la consideración de que una reina-mujer sería manipulada y gobernada –como era natural e inevitable– por su consorte extranjero, justificación fundamental de la ley sálica. En este sentido, Gentillet asimila el, en su opinión, buen sentido ancestral de los franceses (“no habiendo nuestros ancestros querido sufrir jamás que las mujeres reinaran y dominaran sobre ellos”), con su odio característico a la dominación extranjera, de la que los franceses habrían dado muestras incluso bajo la dominación romana<sup>34</sup>.

En su *Discours contre Machiavel*, Gentillet se refirió a una situación acaecida en la época de guerras incesantes entre Francia e Inglaterra, para ilustrar los peligros de una eventual abolición de la ley sálica. Gentillet trajo a colación, en concreto, las presiones ejercidas por Felipe de Borgoña sobre Carlos VI para que, en un período en el que buena parte del reino había sido invadido por los ingleses, pusiera fin a la guerra mediante la siguiente concesión: como dote de boda, la entrega del reino de Francia a su hija Catalina, a ligar inmediatamente en matrimonio con Enrique V de Inglaterra, aliado de los borgoñones en varias fases de las guerras franco-inglesas. De acuerdo al relato de Gentillet, si la Corona sobrevivió a esta delicada coyuntura se debió, precisamente, a que “ceste donation ne tint point, comme ayant esté faite contre la loy salique”.<sup>35</sup>

Pese a que la designación explícita de la ley sálica como una “ley fundamental del reino” fue una aportación pionera de Gentillet, su interpretación de esta y el episodio histórico mencionado constituían lugares comunes de la reflexión jurídica en el siglo XVI. Ya mucho antes, en torno a 1420, el jurista Jean de Terre Rouge o de Terrevermeille había sentado en el *Tractatus de iure futuri successoris legitimi in regni hereditatis* la base de los argumentos jurídicos<sup>36</sup> con los que oponerse a la alienación del reino por parte de un Carlos VI al que Enrique V quería forzar a nombrarlo heredero. Los escritos de Terrevermeille, reeditados varias veces en el siglo XVI,<sup>37</sup> fueron considerados como “hitos” o pruebas

---

la domination souveraine, pour raison de l'imbecilité et incapacité à bien commander, qui est au sexe féminin: car au sexe masculin arrivent souvent telles incapacitez. Mais principalement a esté faicte la loy salique, afin que par mariages les estrangers ne puissent parvenir à ladite succession de la couronne”.

34 “des le regne de l'empereur Tyberius commencerent à regimber et se fascher d'estre dominez par princes d'autre nation que la leur” (*Anti-Machiavel...*, pp. 75-76).

35 *Anti-Machiavel...*, p. 76.

36 Henri Morel apuntó a Terrevermeille como el primer jurista en distinguir claramente entre el patrimonio privado del rey –los campos, casas o castillos que este podía legar por vía testamentaria– y el patrimonio de la Corona –patrimonio público, sometido al régimen de sucesión simple, marcado por la costumbre de privilegiar al varón primogénito–. Con esta distinción, Terrevermeille habría convertido a la Corona francesa en inalienable. Ver Henri Morel. “Le rôle des juristes...”, pp. 517-519.

37 Editado, en primer lugar, por Jacques Bonaud de Sauset, con el título *Contra rebelles suorum regum* (Lyon, Constantin Fradin, 1526) y, más tarde, por el calvinista François Hotman, quien

históricas de la pervivencia de la ley sálica en el marco jurídico-político francés y de su carácter no derogable.<sup>38</sup>

En la perspectiva adoptada por Gentillet, la ley sálica no podía ser entendida como un impedimento o barrera al uso de la autoridad, por parte del rey, en la administración del reino. Impedía, ciertamente, al monarca reinante nombrar un sucesor, pero esta aparente limitación era entendida por Gentillet y por muchos de sus coetáneos en un sentido radicalmente contrario, dado que en la propia historia del reino la ley sálica aparecía, precisamente, como una salvaguarda esencial de la persona y la autoridad real. Ante el automatismo con el que las cuestiones sucesorias quedaban reguladas por la ley sálica, los monarcas franceses se veían libres de las desagradables y peligrosas presiones internas y externas que caracterizaban la vida política de otras monarquías en los períodos de transición entre reinados. De este modo, la ley sálica aparecía, para Gentillet, no como un freno de la autoridad regia, sino como el instrumento jurídico que permitía, precisamente, un ejercicio pleno y no condicionado –por terceros– de la misma hasta el último instante de vida de cada rey de Francia.<sup>39</sup>

## **La ley de inalienabilidad de los dominios de la Corona, sostén fundamental de la monarquía francesa. Salidas airoosas de Francisco I y otros reyes en manos del enemigo**

En la teorización de Gentillet, la ley de inalienabilidad de los dominios de la Corona contribuía igualmente a reforzar la autoridad real y era

---

recurrió a Terrevermeille en la fecha crítica de 1585 con la intención de sostener los derechos al trono del todavía reformado Enrique de Navarra. Ver Jean De Terrevermeille y François Hotman. *Disputatio de controversia successionis regiae. Tractatus de iure legitimi successoris*. [Ginebra], Nicolaus Panningerus [Jacob Stoer por Jacques I Chouet], 1585.

38 Los tres tratados que se conocen de Jean de Terrevermeille fueron publicados recientemente por Ralph Giesey (2010) en una edición online, disponible en [http://www.regiesey.com/terrevermeille/terrevermeille\\_home.htm](http://www.regiesey.com/terrevermeille/terrevermeille_home.htm), acceso el 5 de febrero de 2016. Para comprender la importancia de este jurista medieval en el pensamiento político francés del Antiguo Régimen, ver Jean Barbey. *La Fonction royale. Essence et légitimité d'après les Tractatus de Jean de Terrevermeille*. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1983.

39 Idea recogida también por Grocio en su *De iure belli ac pacis* (L. II, Cap. VII, § XIV). El razonamiento de Grocio lo parafrasea Monhaupt en uno de sus artículos sobre el concepto de "leyes fundamentales": "Der Sicherheit der Rechtslage über die Sukzession auf der einen Seite entsprach auf der anderen Seite die Sicherheit und Geschlossenheit der Herrschaft und des Territoriums" (Heinz Mohnhaupt. "Die Lehre von der 'Lex fundamentalis...'", p. 4). Pese a hacerse eco de esta dimensión esencial de la ley sálica y, en general, del concepto de ley fundamental, Monhaupt sigue apegado a la perspectiva constitucionalista clásica que concibe necesariamente las leyes fundamentales como un contrato entre el príncipe y los Estados cuyo contenido y finalidad es la limitación del poder del soberano (Heinz Mohnhaupt. "Die Lehre von der 'Lex fundamentalis...'", p. 7), ideas ausentes en la conceptualización gentilletiana de las leyes fundamentales.

otra garantía fundamental de un ejercicio pleno de la misma. El fin esencial de la ley era, en este caso, el de evitar que el reino galo pudiera ser disgregado en el caso de que un rey francés se viera forzado por las circunstancias<sup>40</sup> a entregar una parte de los dominios de la Corona a sus enemigos, como había sucedido durante el reinado de un Juan II capturado por los ingleses. Para probar el papel de baluarte de la autoridad regia que representaba esta ley, no hacían falta complejas pesquisas en la historia remota de la monarquía. Sin ir más lejos, durante el reinado de Francisco I, era precisamente la ley de inalienabilidad la que había permitido “restaurar” la autoridad y el crédito político del monarca derrotado y hecho prisionero por Carlos V. Como recordaba el mismo Gentillet, en los Tratados de Madrid, un Francisco I prisionero y “desautorizado” se había comprometido a entregar Borgoña a Carlos V. Para impedir caer en poder de un monarca extranjero, los Estados de Borgoña<sup>41</sup> habían invocado, precisamente, la ley fundamental de inalienabilidad del dominio regio. En este caso, la ley había resultado salvífica, dando al traste con los planes de Carlos V para menguar Francia y tener continuamente cercados a su capital y a su rey.

Gentillet insistía en que invocando la ley de inalienabilidad, los Estados de Borgoña no habían contestado ni menguado, en modo alguno, la autoridad real, sino que la habían defendido con uñas y dientes y, en cierto modo, “restaurado”, superando la delicada situación en la que hechos bélicos adversos habían colocado a Francisco I. Para Gentillet, la conducta subsiguiente del monarca galo, que aprovechó hábilmente la aparente resistencia institucional de los Estados de Borgoña para deshacerse alegremente de las promesas contraídas en su prisión madrileña, ilustraba también de forma contundente la naturaleza no limitativa de la segunda ley fundamental.

### **La convocatoria habitual de unos Estados Generales con funciones consultivas, tercera ley fundamental. Toma de distancia de Gentillet con respecto a sus correligionarios “monarcómacos”**

El autor del *Discours contre Machiavel* hizo, finalmente, de la convocatoria de los Estados Generales o asamblea de los tres estados del reino

---

40 Caso, por ejemplo, de ser derrotado y capturado por un monarca extranjero.

41 Según relató Martin Du Bellay en sus *Mémoires*, la crónica seguida por Gentillet en este pasaje del *Discours contre Machiavel*. Ver Martin Du Bellay. *Les Mémoires de Messire Martin Du Bellay, seigneur de Langey*. Paris, L'Huillier, 1571.



de Francia la tercera y última ley fundamental no derogable. Este desarrollo teórico tiene de nuevo un correlato contextual, ya que, como portavoz destacado de las peticiones de los *malcontents*, Gentillet se mostró muy insistente a la hora de reclamar que los Estados Generales se reunieran con urgencia una vez que los combates hubieran cesado. De hecho, los hugonotes habían puesto, en esta institución, las esperanzas de una reforma del reino desde que el mismo hermano del rey, Francisco de Alençon, reclamara su convocatoria al adherirse a la sublevación *malcontent* en 1575.

La importancia de este aliado estratégico y el papel que podía llegar a desempeñar en el futuro, si la enfermedad se cebaba con Enrique III del mismo modo que lo había hecho con sus hermanos mayores y heredaba el trono, llevaron a Gentillet a dedicarle la *Remonstrance* que escribió algunos meses más tarde, en la que consideraba al hermano del rey como la figura salvífica que pretendía “conserver les anciennes loix & statuts du royaume” apoyándose en sus súbditos naturales, a los que con gran magnificencia y altura de miras pretendía dar voz en una próxima reunión de los Estados Generales. El jurisconsulto delfinés se esforzó por dejar claro que los participantes en la revuelta no pretendían llevar a cabo innovaciones audaces, sino “conservar” y “restaurar las antiguas leyes y estatutos del reino” haciendo que la Corona volviera a “su esplendor original”. Para el logro de esa restauración, ningún medio podía ser mejor que el recurso, también tradicional, a una asamblea de los Estados, en la que fueran los súbditos naturales representantes de cada estamento los que tuvieran voz y voto y no un Consejo del rey corrompido y dominado por extranjeros hostiles a Francia y a su forma tradicional de gobierno:

Y para hacer eso no pretendemos usar o valernos de otros medios que no sean aquellos con los que nuestros predecesores se valieron –y que se han empleado todo el tiempo en este reino, cuando se trata de la reformation y la justicia (que son las columnas de todas las monarquías) y de volver a colocar a este reino en su primer esplendor, dignidad y libertad–, a saber, por medio de una asamblea general y libre, de la cual todos los extranjeros estén excluidos.<sup>42</sup>

Desde esta perspectiva, que idealizaba ciertamente las complejas relaciones entre los reyes franceses y la institución de los Estados Generales a lo largo de la historia, obviando a propósito los enfrentamientos y

---

42 *Briève remonstrance a la noblesse de France...*, p. 140: “Et pour ce faire nous n’entendons user ou nous aider d’autres moyens, que de ceux desquels nos praedecesseurs se sont aidez, & qui sont usez de tout temps en ce royaume, quand il est question de la reformation & iustice (qui sont les deux colonnes de toutes monarchies) & de remettre ce royaume en sa premiere splendeur, dignité & liberté, à sçavoir par une assemblee generale & libre, de laquelle tous estrangers soyent excus”.

episodios de tensión que habían tenido lugar en diversas reuniones de los mismos en los siglos XIV y XV,<sup>43</sup> los Estados se convertían en uno de los “pilares” o “columnas” del reino –equiparables, en este sentido, a la ley sálica y a la ley de inalienabilidad de los dominios de la Corona– y el recurso a un Consejo plural, en una máxima de gobierno justo y eficaz a la que solo los maquiavélicos “enemigos de la cosa pública” y de la “monarquía” podían poner reparos.

Gentillet se refirió concretamente a aquellos que, inspirados –según su hipótesis antimachiavélica– por las ideas de Maquiavelo, contrarías a que el príncipe se rebajara a debatir las líneas que debían seguirse en la política interior y exterior de la Corona en una asamblea abierta, consideraban peligroso que se reunieran los Estados Generales, llegando a calificar las exigencias que los hugonotes habían formulado para que se reunieran con urgencia de “crimen de lesa majestad” y estrategia orientada a constreñir la autoridad regia.<sup>44</sup>

En la perspectiva política de Gentillet, que hace de los Estados Generales uno de los pilares del reino, los Estados aparecen, al contrario, como el principal garante de la continuidad de la Corona francesa y su forma de gobierno monárquica a lo largo de la historia. El hugonote apuntó, en concreto, al papel continuista y estabilizador que habían jugado en determinadas crisis políticas derivadas de la demencia y la enfermedad de algunos reyes franceses o en momentos en los que el titular del cetro regio había sido un rey menor de edad, incapacitado para gobernar sin un consejo regente.

Haciendo un breve repaso a estos episodios en las crónicas de la monarquía francesa, Gentillet recordó el apoyo dado por los Estados a los reyes y dinastías reinantes en los episodios, ya mencionados, de captura de reyes franceses en combate (Juan II y Francisco I), en las crisis de demencia padecidas por Carlos VI o al nombrar regentes durante las

---

43 Una obra reciente analiza la discusión sobre el papel de los Estados Generales en la monarquía francesa y la forma en la que sus recurrentes conflictos con los reyes fueron vistos por los cronistas franceses de los siglos XIV y XV. Ver Sandra Weferling. *Spätmittelalterliche Vorstellungen vom Wandel politischer Ordnung: französische Ständeversammlungen in der Geschichtsschreibung des 14. und 15. Jahrhunderts*. Heidelberg, Winter, 2014.

44 “Et partant, c’est chose estrange, damnable et pernicieuse, ce que ces estrangers, qui gouvernement à present la France, osent impudemment mettre en avant, que c’est crime de lese majesté de parler de tenir les Estats. Au contraire, l’on peut dire que c’est crime de lese majesté de vouloir abolir les Estats: et que ceux qui veulent empescher qu’ils ne se tiennent es cas susdits (mesmes pour la reformation plus que necessaire de tant d’abus qu’iceux estrangers ont introduits en France) sont eux-mesmes coupables de lese majesté. Et à la verité, telles gens meriteroyent qu’on leur fist leur proces, comme à ennemis de la chose publique, qui veulent subvertir et abbatre les fondemens sur lesquels nos ancestres ont par grande prudence fondé et estably l’estat de ce beau et excellent royaume” (*Anti-Machiavel...*, p. 77).

minorías de edad del propio Carlos VI y Carlos VIII.<sup>45</sup> En situaciones de este tipo se observaba claramente que los Estados no suponían un límite u obstáculo a la autoridad real, sino su más firme sostén, al proteger, precisamente, a los reyes en situaciones críticas y evitar que enemigos internos y externos aprovecharan una determinada coyuntura excepcional para tumbar el “edificio” de la monarquía.

En todos los casos mencionados, la administración temporal del reino había sido confiada a un número amplio de personas. Se trataba de episodios históricos en los que los criterios políticos seguidos para resolver una crisis de autoridad coyuntural habían sido radicalmente distintos a los defendidos por la florentina Catalina de Médici<sup>46</sup> y los italianos “maquiavélicos” que dominaban el Consejo privado del rey cuando, la temprana e imprevista muerte de su esposo Enrique II –fallecido a los cuarenta años como resultado de un accidente en un juego de lanzas– dejó a tres príncipes niños al frente de la Corona.

Aunque Gentillet no criticó directamente a la Reina Madre en este pasaje, la violación flagrante de las reglas seguidas en regencias anteriores parece planear sobre la perspectiva histórica planteada en el *Discours contre Machiavel*. Tratados contemporáneos publicados por otros polemistas afines al levantamiento *malcontent* habían denunciado, precisamente, las maniobras de Catalina para evitar que en los Estados Generales de Orleans se la apartara del manejo de los asuntos del reino y se nombrara a los regentes adecuados –es decir, masculinos y súbditos naturales– como la causa principal de la degeneración política y económica del reino y de la misma guerra civil.<sup>47</sup> Como mostraba la reciente implosión de la Corona, el intento maquiavélico de abolir los Estados Generales, manipulados o continuamente postergados bajo la consigna de que “exigir su reunión era un crimen de lesa majestad”, implicaba la destrucción del reino y de la propia realeza, que no podía sostenerse sin la “columna” que la había mantenido a flote a lo largo de la historia y en tantas coyunturas delicadas.

---

45 Ver *Anti-Machiavel...*, pp. 70-72.

46 Su origen florentino no fue un elemento secundario en la campaña emprendida contra ella por los polemistas hugonotes y por los católicos descontentos al ver el reino francés en manos de una regente extranjera. Como florentina, se daba por hecho que Catalina ejercía el gobierno de acuerdo a las “perniciosas” máximas maquiavélicas.

47 “En somme, elle s’insinue si subtilement, que nonobstant les oppositions d’aucuns des deputez des Estats, fondées sur l’authorité de nostre Loy Salique, et les mauvais succez du gouvernement des femmes en ce royaume, le Roy de Navarre y condescendant par nonchalance, et les deputez s’y rendans moins restifs par le peu de soin qu’ils voyoyent en luy, le gouvernement est deferé à la Roine, comme personne qui procureroit le bien du Roy son fils, et par consequent de son royaume, comme une vraye mere” (*Discours merveilleux sur la vie, actions et deportements de Catherine de Médicis, Royne-mère*. Genève, Droz, [1575] 1995, p. 157).

## Leyes fundamentales y reclamaciones específicas del levantamiento *malcontent* en la *Remonstrance* de 1576. Nuevas salvaguardas de la *puissance* regia frente a la dominación extranjera

En la *Remonstrance* de 1576, la lista escueta de leyes fundamentales presentada en el *Discours contre Machiavel* parece ampliarse y, a primera vista, podríamos considerar que ambos escritos se contradicen. Lo cierto es que al mezclar los principales desarrollos teóricos del *Discours contre Machiavel* con algunas de las reclamaciones formuladas por el príncipe Francisco de Alençon y los líderes del levantamiento de los *malcontents*, avaladas en esta *Remonstrance*, Gentillet se esforzó por adaptar su doctrina general al contexto y demandas de los sublevados. Estas consideraciones estratégicas llevaron a Gentillet a presentar al hermano del rey y sus aliados como defensores tenaces de las “leyes fundamentales” del reino.

Gentillet recurrió, en su *Briève remonstrance a la noblesse de France*, a calcar un esquema tripartito precedente, en el que Religión, Justicia y Policía [*Police*] eran presentados como los pilares de todo reino bien ordenado. Concebido originalmente por el influyente Claude de Seyssel, en este esquema, las leyes, costumbres e instituciones esenciales de todo reino se ordenaban en torno a los tres pilares o columnas mencionadas, metáfora que, como vimos, Gentillet también había utilizado para referirse a las leyes fundamentales que sostenían la Corona.<sup>48</sup>

Entre las leyes de naturaleza religiosa designadas como “fundamentales” en la *Remonstrance*, Gentillet señaló el cristianismo, un componente normativo que, en su opinión, resultaba consustancial a la *Tres-chrétienne* monarquía de Francia y se encontraba amenazado por el ateísmo de los discípulos de Maquiavelo que, fácticamente, gobernaban el reino galo. El escrito de Gentillet proporciona interesantes indicios del alto grado de difusión que, en este período, habrían alcanzado los escritos del secretario florentino en Francia, “más comunes que nada” y “en las manos de todo el mundo”:

Puesto que cada uno sabe y ve que ellos desprecian abiertamente toda piedad, y que han dado fama a un malvado y reprobable libro escrito por un Maquiavelo italiano (lleno de desprecio por la religión cristiana), el cual, hace tiempo, han hecho traducir e imprimir en francés, con el propósito de que el propio vulgo pueda ser infectado con su veneno, y así ya es más común en las manos de cada uno que cualquier otra cosa.<sup>49</sup>

48 Lo que introduce una cierta confusión en los planteamientos de Gentillet.

49 *Briève remonstrance a la noblesse de France...*, p. 149: “Car chacun sçait & voit que tout

Entre las leyes fundamentales correspondientes al ejercicio de la justicia, Gentillet citó las que prohibían la venta de los oficios reales y vetaban el disfrute de los mismos y de todo beneficio eclesiástico electivo a los extranjeros. Para Gentillet se trataba de una ley fundamental en tanto que “*coustume generale de France, de tout temps immemorial auparavant observee*”<sup>50</sup> y recogida en ordenanzas como las dictadas por Carlos VII en 1431 y Luis XI en 1464. Como denunciaba Gentillet, tales costumbres y ordenanzas se encontraban del todo abandonadas en un tiempo en el que los principales oficios de la justicia –y hasta el mismo cargo de *chancelier*, como apuntaba Gentillet sin mencionar expresamente a Renato Birago, titular de la cancillería–, estaban en manos de italianos. Se daba, además, la circunstancia de que los altos oficiales extranjeros eran especialmente “adictos” a la práctica de la venalidad:

Ahora bien, todo eso no procede más que de la avaricia de los extranjeros, quienes encuentran los últimos réditos en la venta de cargos tan claros y traslúcidos, y quienes saben sacarles provecho tan bien que no se dedican a otra que a multiplicar tales cargos hasta el infinito, de modo que todos los días obtienen de ellos sus beneficios.<sup>51</sup>

En lo tocante a las leyes fundamentales de carácter político, Gentillet se refirió a la ley sálica –a la que había concedido también un lugar importantísimo en el *Discours contre Machiavel*–. Para el hugonote se trataba de un fundamento jurídico de la Corona violado flagrantemente por una Reina Madre florentina –aludida también de forma indirecta– que no había tenido escrúpulos a la hora de atribuirse indebidamente la regencia del reino a la muerte de Enrique II. Además de la ley sálica, Gentillet recordó la prohibición de sacar dinero y metales preciosos fuera del reino, otra costumbre inveterada recogida en ordenanzas como las publicadas en 1228 por Luis IX y reiterada después por reyes como Felipe IV, Luis XI, Francisco I y Enrique II<sup>52</sup>, y que en la calamitosa

---

ouvertement ils mesprisent toute pieté, & quilz ont donné vogue à un meschant & damnable livre escrit par un Machiavel Italien (plein du mespris de la religion Chrestienne) lequell ils ont fait pieça traduire & imprimer en François, afin que le vulgaire mesme puisse estre infecté de leur poison: de sorte qu'il est desja si commun és mains de chacun que rien plus”.

50 *Briève remonstrance a la noblesse de France...*, p. 151.

51 *Briève remonstrance a la noblesse de France...*, p. 156: “Or tout cela ne procede que de l'avarice des estrangers, qui trouvent les deniers casuels de la vente des offices si claires & frians, & qui en sçavent si bien faire leur profit qu'ils ne s'estudient à autre chose qu'à multiplier iceux offices en nombre infini, afin que tous les jours leur en viennent des escheutes”.

52 *Briève remonstrance a la noblesse de France...*, p. 159. Nótese cómo Gentillet insiste una y otra vez en la misma idea, la de negar que los cambios políticos que estaban teniendo lugar en el reino se debieran a un proyecto de larga duración tendente a la concentración de las principales potestades de gobierno en la figura del monarca, en marcha desde, al menos, el reinado de Francisco I. Fiel a su estrategia patriótica y antiextranjera, el hugonote hacía

situación por la que atravesaba el reino se violaba flagrantemente, al permitir que los italianos –y, en menor medida, los lorenos– manejaran a su antojo el patrimonio del rey y de la Corona y “esquilmaran” a los cándidos franceses con sus fraudulentos servicios bancarios:

Y en todo momento cada uno sabe y ve cómo los extranjeros no dejan de esquilmar al reino de dinero, acumulando grandes tesoros y tiendas, unos en Italia, otros en Lorena, otros en otro lugar, gracias a la ruina del rey y de su pueblo. Y esto lo hacen por medio del gran manejo de deniers que obtienen de los grandes estados, utilidades, granjas y aduanas que poseen en el reino, contra las leyes de este. Y también por medio de las grandes usuras que ejercen en sus bancos, intercambios y negociaciones, cosa igualmente contraria a las leyes del Reino.<sup>53</sup>

Pese a que el tratamiento de las leyes fundamentales es más superficial y contextual en la *Remonstrance* de 1576 que en el *Discours contre Machiavel*, por tratarse el primero de un memorial-panfleto que intentaba dar a conocer a lectores de muy diversa formación y condición social las reclamaciones de un grupo de conjurados –y que, por ello mismo, desde el punto de vista teórico, debe ser considerado como menos importante que el *Discours*–, Gentillet no cambió su perspectiva general. Ciertamente, el hugonote incluyó en este segundo intento de conceptualización de las leyes fundamentales algunos matices distintos y dio un listado de estas, bastante más amplio que en su gran tratado teórico. Sin embargo, cabe indicar, por un lado, que la gran mayoría de las leyes de justicia y *police* mencionadas en la *Remonstrance*, contrarias a que los oficios reales y beneficios fueran entregados a los extranjeros o a que se permitiera a estos sacar del reino moneda y metales preciosos, pueden ser consideradas como desarrollos secundarios de la ley fundamental básica que prohibía la alienación del dominio real, mencionada también en el *Discours contre Machiavel*. Por otro, pese a las diferencias evidentes entre uno y otro escrito, la idea esencial recogida por Gentillet en el concepto leyes fundamentales no parece sufrir grandes cambios. Tanto en el *Discours* como en la *Briève remonstrance a la noblesse de France*, nos encontramos con costumbres inveteradas, plasmadas también en diversas ordenanzas reales y que no pueden ser consideradas, en realidad, como límites al ejercicio

---

responsable de todas las calamidades del reino a los italianos.

53 *Briève remonstrance a la noblesse de France...*, pp. 159-160: “Et toutesfois chacun scait et voit comment les estrangers ne cessent d’espuiser le royaume d’argent, dont ils accumulent de grands thesors & magasins, les uns en Italie, les autres en Lorraine, les autres ailleurs, à la ruine du roy & de son peuple. Et ce font-ils par le moyen du grand maniemment de deniers qui leur reviennent des grands estats, benefices, fermes & douenes qu’ils tiennent au royaume, contre les loix d’iceluy. Et par le moyen aussi des grans usures qu’ils exercent en leurs banques, changes, & negociations, chose semblablement contraire aux loix du Royaume”.

de la autoridad real, sino como salvaguardas de la *puissance* regia frente a la dominación extranjera. El tono movilizador y xenófobo<sup>54</sup> con el que, en la *Remonstrance a la noblesse de France*, Gentillet enumeró las sabias costumbres políticas que los extranjeros “arrastraban por los suelos” no contradiría, por tanto, la definición más limitada, precisa y teórica que el hugonote dio del concepto de ley fundamental en el *Discours contre Machiavel*, sino que la completaría y reforzaría su sentido patriótico.

### **Afinidad entre la teorización gentilletiana de las *loix fondamentalles du Royaume* y la posterior conceptualización de las *loix du Royaume* de Bodino**

Curiosamente, con sus desarrollos doctrinales acerca de la autoridad real y las leyes fundamentales, el protestante Gentillet se situó mucho más cerca de las ideas de Bodino que de correligionarios como Hotman o Duplessis-Mornay. En otras secciones de los escritos a los que nos hemos referido, el hugonote no introdujo obstáculos mayores a que el rey hiciera uso de su autoridad en la administración del reino, en la conducción de los ejércitos y, especialmente, en la promulgación de las leyes, aspecto fundamental en la definición de la soberanía proporcionada por teóricos marcadamente protoabsolutistas como el bien conocido Bodino. A diferencia de los grandes tratadistas monarcómacos, ambos reconocieron el derecho del rey a ejercer y monopolizar la *potestas condendi legem* que le concedía el Derecho.<sup>55</sup>

En nuestra opinión, Bodino y Gentillet sostuvieron también una posición semejante cuando hablaron de *loix fondamentalles du Royaume* (Gentillet) o

---

54 Gentillet maldijo a la *race* de los italianos utilizando varios de los estereotipos con los que se solía calumniar a los judíos, y llegó a considerar que no había “gran diferencia” entre ellos. Quizás los pasajes de la *Remonstrance* de 1576 dedicados a exponer la “flagrante” violación de las leyes fundamentales del reino francés por parte de los italianos sean los más abiertamente discriminatorios en toda la producción escrita de Gentillet: “Mais apres la mort de S. Loys ils trouverent moyen de retourner se percher encores en France, & y exercer leurs grandes & excessives usures comme auparavant. Ce que les Juifs à leur exemple se mirent aussi à faire: car entre Juifs, Lombars, Italiens & Marrans, n’y avoit point de ce tems-la de difference (comme encores elle n’y est pas grande) ains estoient ces noms-la prins pour synonymes, par ce qu’ils estoient aussi gens de bien les uns que les autres (...). Et sur ce propos nos histoires remarquent une chose bien veritable, à sçavoir que ces Italiens s’en viennent en France, sans rien y apporter qu’un escritoire & une main de papier, & de ce chastal ils accumulent incontinent grands deniers par leurs banques, puis font banqueroutte & emportent tout, faisans comme les sauterelles, qui s’en vont apres avoir tout brotté” (*Briève remonstrance a la noblesse de France...*, pp. 160-162).

55 Bodino hacía de esta potestad, precisamente, el “punto principal” de la soberanía: “Par ainsi on void que le poinct principal de la maiesté souveraine et puissance absolue, gist principalement à donner loy aux subjects en general sans leur consentement” (*Les six livres de la République...*, L. I, C. VIII, p. 141).



*loix du Royaume* (Bodino).<sup>56</sup> Pese a defender una *puissance* regia habilitada para actuar con firmeza cuando las circunstancias lo requieran, ambos tratadistas apuntaron a las leyes divinas y naturales y a leyes fundamentales como la ley sálica –el término *loix fondamentales* no es mencionado explícitamente por Bodino, quien recurre al término más vago *loi du Royaume* para referirse a la ley sálica– como leyes no susceptibles de ser violadas o abolidas por un ejercicio desmesurado y abusivo de la autoridad de reyes y magistrados.

Partiendo de la afinidad existente entre ambos juristas, nos parece también que en *Les six livres de la République*, Bodino no pareció tener tan claro como Gentillet si las leyes fundamentales debían ser definidas como el “fundamento” de la autoridad regia o como su “límite”. Así, mientras que en ocasiones –al referirse a la ley sálica, por ejemplo–, Bodino argumentó que este tipo de leyes no podían ser abolidas por su condición de “apoyos y fundamentos de la majestad soberana”,<sup>57</sup> al referirse a la obligación de los monarcas de consultar a los Estados Generales para imponer “subsidios o cargas extraordinarias” –la que Gentillet consideró como tercera ley fundamental del reino–, Bodino pareció considerarla como un límite estricto al ejercicio arbitrario de la *puissance* por parte del monarca:

Pero se puede decir que los estados no sufren que se les impongan cargas extraordinarias ni subsidios, siempre y cuando esto sea acordado y consentido en el Parlamento, siguiendo la ordenanza del Rey Eduardo I en la gran carta, de la cual el pueblo se ha valido siempre contra los Reyes. Yo agregó que los otros Reyes no tienen más poder que el Rey de Inglaterra, ya que no se encuentra dentro del poder del Príncipe del mundo el imponer impuestos a voluntad sobre el pueblo, así como tampoco el de tomar el bien de otro, como Philippe de Commines lo demostró sabiamente en los estados que tuvieron lugar en Tours, tal y como podemos leerlo en sus memorias.<sup>58</sup>

---

56 Nos apartamos, nuevamente, de la interpretación de Mohnhaupt, para quien Bodino habría concebido la ley sálica como “ley del reino” destinada a respaldar la “majestad soberana”, mientras que Gentillet –al igual que otros tratadistas hugonotes coetáneos– habría utilizado su conceptualización de las “leyes fundamentales del reino” como instrumento limitativo de la autoridad regia. “Das gilt auch für Jean Bodin, obwohl er die *Lex Salica* weder in der französischen Fassung von *Les six livres de la république* (1578) noch in der lateinischen Übersetzung *De republica libri sex* (z. B. 1622) als *loi fondamentale* bezeichnet, sondern nur mit dem unverbindlichen Begriff der *lois du Royaume* bzw. *Leges imperii* belegt hat. Mit diesen ist die *loi fondamentale* keinesfalls gleichzusetzen, wenn sich auch teilweise funktionale Entsprechungen erkennen lassen. Bodins *lois du royaume* in der Gestalt der *Lex Salica* hat die königliche *majesté souveraine* zum Bezugspunkt und nicht den französischen *état*. Das Merkmal der Machtbegrenzung im Begriff der *leges imperii* spielte deshalb in der Theorie Bodins keine wesentliche Rolle” (Heinz Mohnhaupt. “Von den ‘leges fundamentales’...”, p. 50). No nos parece que Bodino y Gentillet estén hablando de dos tipos de leyes diferentes, ni que haya un recurso diferenciado a este tipo de leyes en ambos autores.

57 “Quant aux loix qui concernent l’estat du Royaume, & de l’establissement d’iceluy, d’autant qu’elles sont annexées & unies avec la couronne, le Prince n’y peut déroger, comme est la loy Salique: quoy qu’il fasse, tousjours le successeur peut casser ce qui aura esté fait au prejudice des loix Royales & sur lesquelles est appuyé & fondé la majesté souveraine” (*Les six livres de la République...*, L. I, C. VIII, p. 137).

58 *Les six livres de la République...*, L. I, C. VIII, p. 140: “Mais on peut dire, que les estats ne

De acuerdo con interpretaciones como las de Julian Franklin o Charles-Yves Zarka, las “dudas” de Bodino acerca del concepto de leyes fundamentales del reino y su posición favorable en cuanto a que, en cuestiones fiscales, se considerara la consulta a los Estados como una obligación por parte del rey, mostrarían que el gran jurista francés incurrió en contradicciones al elaborar su afamado concepto de soberanía, definida, precisamente, como *puissance* irrestricta en los primeros pasajes del libro I, capítulo VIII de *Les six livres de la République*.<sup>59</sup> Se trata de un aspecto del pensamiento bodiniano que ha dado lugar a una amplia discusión historiográfica.<sup>60</sup>

### **Una respuesta compartida a Commynes. Dimensiones fáctica y normativa de dos conceptualizaciones coetáneas de la autoridad (Gentillet) y soberanía (Bodino) regias**

Sin espacio para entrar de lleno en la polémica que mencionamos, que nos alejaría también del hilo general que estructura nuestro artículo, nos parece importante hacer una breve referencia a un elemento que liga, a la vez que separa, los planteamientos sobre la *potestas* regia y las leyes fundamentales realizados por Bodino y Gentillet. Concretamente,

---

souffrent pas qu'on leur impose charges extraordinaires, ny subsides, sinon qu'il soit accordé & consenti au Parlement, suyvnt l'ordonnance du Roy Edouard I en la grande charte, de laquelle le peuple s'est tousjours prevalu contre los Rois. Je respons, que les autres Rois n'ont pas plus de puissance que le Roy d'Angleterre: parce qu'il n'est en la puissance de Prince du monde, de lever impost à son plaisir sur le peuple, non plus que prendre le bien d'autrui: comme Philippes de Commines remonstra sagement aux estats tenus a Tours, ainsi que nous lisons en ses memoires”.

59 Justo al comienzo del Capítulo VIII, definía Bodino: “La souveraineté est la puissance absolue & perpetuelle d'une Republique” (*Les six livres de la République...*, p. 122). Más adelante insistía, con una vehemencia y rotundidad que no encontramos en Gentillet, en que la soberanía de la que disfrutaba el rey, dador de las leyes, implicaba el que se le considerara exento del cumplimiento de las leyes, ordenanzas y costumbres del reino. Para que pudiera dar leyes, debía reconocerse al rey la posibilidad de romperlas o anularlas, y esto era algo imposible si no se lo consideraba a este por encima de la ley y no obligado por ella: “Or il faut que ceux-là qui sont souverains, ne soyent aucunement subjects aux commandemens d'autrui, & qu'ils puissent donner loy aux subjects, & casser ou aneantir les loix inutiles, pour en faire d'autres: ce que ne peut faire celuy qui est subject aux loix, ou à ceux qui ont commandement sur luy” (*Les six livres de la République...*, p. 131).

60 Tratan con amplitud las contradicciones bodinianas, trabajos contemporáneos como los de Mogens Chrom Jacobsen (ver *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*. Copenhague, Museum Tusulanum Press, 2000); Julian Franklin (ver *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 70-92); Martin Wolfe (ver “Jean Bodin on Taxes: The Sovereignty-Taxes Paradox”, *Political Science Quarterly*, N° 83, 1968, pp. 268-284); Diego Quaglione (ver *I limiti della Sovranità*. Padova, CEDAM, 1992); Antonio Rivera García (ver “Jean Bodin (1530-1595)”, en Armando Segura (ed.): *Historia Universal del pensamiento. La Historia de la Filosofía desde la perspectiva del tercer milenio*. Vol. 3. Bilbao, Liber, 2007, pp. 275-284) o Charles-Yves Zarka (ver *Philosophie et politique à l'âge classique*. Paris, PUF, 1998), quien nos habla (Tercera parte, Capítulo V) de las “tensions internes d'une souveraineté absolue et limitée”.

nos parece digno de mención que el pasaje que Bodino alegó como autoridad para recomendar la consulta a los Estados a la hora de imponer nuevos tributos fuera el mismo fragmento de las *Mémoires*, de Philippe de Comynes,<sup>61</sup> que Gentillet había corregido explícitamente en el *Discours contre Machiavel* para sostener que, aunque era aconsejable consultar a los Estados en estos casos, los reyes de Francia tenían derecho a exigir el pago de subsidios en virtud de su *puissance absolue*:

Pero porque a primera vista podría parecer a varios de los que leyeran este pasaje en el interior de Comynes, que él quiso limitar y restringir el poder del príncipe; quiero aquí, por medio de la interpretación de sus dichos, esclarecer un poco este punto. Es necesario entonces comprender y presuponer que en el príncipe soberano se hallan dos poderes, incluso de acuerdo a lo que de ello dicen los doctores del derecho: Uno se llama poder absoluto y el otro poder civil (...). Para volver, pues, a nuestro propósito, hay que comprender que Comynes ha querido hablar de este segundo poder en el pasaje que hemos mencionado antes, y no del poder absoluto del príncipe. Dado que según este, está claro que el príncipe posee perfectamente el poder de emprender guerras y de imponer impuestos sobre sus súbditos, sin el consentimiento de ellos debido a un poder absoluto; pero sería mejor que utilizara el poder civil, y por ello sería siempre mejor obedecido.<sup>62</sup>

Esta referencia discordante a Comynes abre la puerta al estudio de la posible influencia del *Discours contre Machiavel* en *Les six livres de la République*—publicados algunos meses más tarde—<sup>63</sup> y de las ideas sobre la *puissance absolue* de Gentillet en el concepto bodiniano de

---

61 "Donques, pour continuer mon propos, y a il Roy ne Seigneur sur terre, qui ait pouvoir, outre son domaine, de mettre un denier sur ses subjectz, sans ottroy & consentement de ceulx qui le doivent payer, sinon par tyrannie ou violence" (Philippe De Comynes. *Les Memoires de Messire Philippe de Comines, Chevalier, Seigneur d'Argenton: sur les principaux faicts, & gestes de Louis onzième & de Charles huitième, son fils, Roys de France*. Paris, Jean de Roigny, 1552, f. xciii-v).

62 *Anti-Machiavel...*, pp. 73-87: "Mais parce qu'il pourroit sembler de prime face à plusieurs qui liroyent ce passage là dedans de Commines, qu'il voulust limiter et restreindre la puissance du prince, je veux icy par manière d'interpretation de son dire, esclarir quelque peu ce point. Il faut donc entendre et presupposer qu'au prince souverain il y a deux puissances, mesmes selon ce que les docteurs du droit en disent: L'une s'appelle puissance absolue, et l'autre puissance civile (...). Pour revenir donc à nostre propos, il faut entendre que de Commines a voulu parler de ceste seconde puissance au passage que nous avons cy dessus allegué, et non pas de la puissance absolue du prince. Car selon icelle il est certain que le prince a bien pouvoir d'entreprendre guerres, et lever imposts sur ses sujets, sans le consentement d'iceux par une puissance absolue: mais il seroit meilleur qu'il usast de puissance civile, et en seroit tousjours mieux obey".

63 La primera edición de *Les six livres de la République* señala que Jacques Dupuis, su editor en París, obtuvo *lettres patentes* del rey para imprimir la obra el 12 de agosto de 1576. Gentillet contaba con la autorización del Consejo de Ginebra para imprimir el *Discours contre Machiavel* desde el 21 de octubre de 1575. La carta con la que Gentillet dedicó la obra a Francisco de Alençon está fechada el 1° de marzo de 1576, y el tratado debió imprimirse poco después. Resulta probable que en los cinco o seis meses transcurridos entre la publicación del *Discours* y los *Livres*, Bodino pudiera leer o consultar el tratado de Gentillet.

soberanía y en su teoría política, asunto que no ha sido abordado por la historiografía.

Por otro lado, la comparación entre las respuestas dadas por Bodino y Gentillet al “dilema Commynes” resulta interesante, porque nos permite esclarecer la naturaleza de las ideas que ambos se hacían sobre la autoridad real en 1576 defendiendo, en nuestra opinión, y pese a puntos de desencuentro como el que acabamos de mencionar, una concepción bastante semejante de la misma. Tanto Bodino como Gentillet habrían sostenido el derecho de los reyes a hacer uso de la *puissance absolue* (Gentillet) o *souveraineté* (Bodino) de la que gozaban *de iure*, pero recomendando al monarca recurrir al ejercicio de este poder absoluto solo en circunstancias de excepción.

Ya vimos cómo, corrigiendo a Commynes con un sutil matiz, Gentillet consideró en el *Discours contre Machiavel* que para no hacerse odioso a su pueblo y suscitar levantamientos nobiliarios o urbanos, era muy aconsejable –aunque no fuera obligatorio– que el rey consultara a los Estados si se proponía introducir grandes innovaciones en el marco legal o fiscal del reino. Gentillet expresó esta idea con gran rigor teórico en el pasaje aludido, importante también por la distinción conceptual que en él operó el hugonote entre las nociones de *puissance absolue* y *puissance civile*. Esta distinción resulta también importantísima para la historia de los conceptos y merecería un tratamiento específico, que reservamos para otro momento.

A no ser que consideremos que la atribución de la *puissance absolue* al monarca fuera una mera concesión retórica de Gentillet para congraciarse con el rey y el Consejo regio –posibilidad interpretativa sobre la que volveremos en la conclusión del artículo–, el príncipe o monarca de Gentillet se presenta como un auténtico monarca legislador, habilitado por el derecho para tomar decisiones drásticas, como iniciar una guerra o realizar cambios innovadores en el sistema impositivo. Otro asunto es que, desde un punto de vista normativo, sea correcto o bueno que el príncipe actúe de este modo. En este sentido, el modelo –ético– de príncipe de Gentillet parece corresponderse, más bien, con el ideal premoderno de príncipe-juez, armonizador y conservador de los intereses de las distintas partes o miembros (Estados, corporaciones, etc.) que conforman el cuerpo político. Pese a ello, con una habilidad teórica notable y una gran capacidad para percibir las características del tiempo histórico en el que le tocó vivir, Gentillet pareció intentar conciliar su propio ideario “tradicionalista” con la práctica política que comenzaba a imponerse en unas monarquías de nuevo cuño, caracterizadas por la acumulación de potestades en manos de los reyes.

En *Les six livres de la République* encontramos expresada la misma idea. Para Bodino, la consulta a los Estados Generales no era, en sentido estricto, una obligación jurídica de los monarcas franceses, pero el dar

voz a la institución cuando se planeaba introducir alteraciones en las “costumbres” del reino o de una de sus provincias era algo que engrandecía, dignificaba y realizaba la majestad regia:

Pero en cuanto a las costumbres generales y particulares, que no conciernen al establecimiento del Reino, no se ha vuelto costumbre el no cambiar nada, sino tras haber correcta y debidamente reunido a los tres estados de Francia en general, o de cada Bailía en particular, aunque no fuera necesario adoptar sus consejos, o aunque el Rey pudiese hacer lo contrario de aquello que se le exigía, si la razón natural y la justicia de su querer lo asistía (...) Concluiremos entonces que la soberanía del Monarca no se ve en nada alterada ni disminuida por la presencia de los estados; al contrario, su majestad es por ello mucho más grande y más ilustre al ver a todo su pueblo reconocerlo como soberano, precisamente porque mediante tal asamblea, los Príncipes, no queriendo desanimar a sus súbditos, acuerdan y aprueban varias cosas que no consentirían si no se vieran vencidos por las peticiones, súplicas y quejas de un pueblo afligido y vejado con frecuencia a espaldas del Príncipe, quien solo ve y escucha a través de los ojos, las orejas y los reportes de otro.<sup>64</sup>

En Bodino y Gentillet encontraríamos, por tanto, una distinción idéntica entre el Derecho y el hecho, entre las pautas deliberativas que “deben” caracterizar el gobierno ordinario y “gracioso” del rey y las que le “permiten” imponer su voluntad en la coyuntura excepcional. De esta forma, una de las utilidades –y no precisamente la menor– de acercarse a la obra de Gentillet es que sus escritos políticos nos permiten comprender mejor la teoría de la soberanía de Bodino y mostrar su doble dimensión, fáctica y normativa a un tiempo. Solo desde esta perspectiva, leyendo a Bodino en su tiempo y con los autores de su tiempo, sería posible esclarecer las contradicciones, más aparentes que reales, que otros académicos detectaron en su pensamiento político.

Nos parece, en conclusión, que Gentillet y Bodino ofrecieron una respuesta común al dilema planteado por Commynes acerca de si la obligatoriedad de consulta de los Estados en materia tributaria suponía una disminución o limitación de la *puissance* regia. En 1576 este dilema cobraba

---

64 *Les six livres de la République...*, L. I, C. VIII, pp. 137-142: “Mais quant aux coutumes generales & particulieres, qui ne concernent point l'establissement du Royaume, on n'a pas accoustumé d'y rien changer, sinon apres avoir bien & deuément assemblé les trois estats de France en general, ou de chacun Bailliage en particulier, non pas qu'il soit necessaire de s'arrester a leur advis, ou que le Roy ne puisse faire le contraire de ce qu'on demandera, si la raison naturelle, & la justicie de son vouloir luy assiste [...] Nous conclurons donc que la souveraineté du Monarque n'est en rien alteree, ny diminuee pour la presence des estats: ains au contraire sa majesté en est beaucoup plus grande, & plus illustre, voyant tout son peuple le reconnoistre pour souverain, encores que par telle assemblee les Princes ne voulans pas rebuter leurs subjects, accordent & passent plusieurs choses, qu'ils ne consentiroient pas s'ils n'estoyent vaincus des requestes, prieres & doleances d'un peuple affligé & vexé le plus souvent au desçeu du Prince, qui ne void, & qui n'entend que par les yeux, les oreilles, & le rapport d'autrui”.

gran importancia por el modo en el que los tratados monarcómacos de Hotman o Beza –en *Les six livres de la République*, Bodino se refirió explícitamente al *Du droit des magistrats sur leurs sujets*–<sup>65</sup> lo habían reactualizado, considerando que la tradición de consulta a los Estados demostraba la superioridad jurídico-política de los Estados sobre el rey. El planteamiento de Gentillet –en cierto modo, una respuesta a sus correligionarios y un intento de redefinición de la estrategia a seguir por el partido hugonote para lograr ganarse el favor de los Valois y su Corte–<sup>66</sup> nos parece incluso más hábil y conceptualmente riguroso que el de Bodino, en el que la noción de una soberanía irrestricta no acaba de encajar muy bien con la doble dimensión subrayada por Gentillet en la *puissance* real –gracias al empleo del binomio *puissance civile-puissance absolue*–.

De esta forma, pese a la escasa atención que la historiografía ha concedido a Gentillet, oscurecido tanto por Bodino como por su rival Maquiavelo, el hugonote no debería ser considerado como un autor de segunda fila o un enano entre gigantes. Al contrario, su pensamiento sobre la autoridad real y su contribución a la consolidación del concepto de leyes fundamentales revelarían, precisamente, una mayor sistematicidad y coherencia que la de otros autores coetáneos, pese a que estos figuren entre los tratadistas que la mayoría de historiadores de las ideas y conceptuales que se ocupan de la temprana Edad Moderna consideran canónicos.

### **Conclusiones. La redefinición gentilletiana del concepto de leyes fundamentales, contribución significativa al replanteamiento general de la estrategia hugonota (1574-1594) y aporte fundacional a la disputa abierta sobre el doble sentido y uso de una noción polémica**

Una mirada atenta a los escritos jurídico-políticos publicados por Beza, Gentillet y Bodino, entre 1574 y 1576, nos ha permitido deshacer equí-

---

65 "En quoy ceux qui ont escrit du devoir des Magistrats, & autres livres semblables, se sont abusés de soustenir que les estats du peuple sont plus grands que le Prince: chose qui fait revolter les vrais subjects de l'obeissance qu'ils doyvent a leur Prince souverain: & n'y a raison ny fondement quelconque en ceste opinion la: si le Roy n'est captif ou furieux, ou en enfance: car si le Prince souverain est subjects aux estats, il n'est ny Prince, ny souverain: & la Republique n'est ny Royaume, ny Monarchie, ains une pure Aristocratie de plusieurs seigneurs en puissance egale" (*Les six livres de la République...*, L. I, C. VIII, pp. 137-138).

66 Intento cuyas líneas argumentativas generales hemos detallado en el artículo "Black legend, patriotic construction of alternative enemies and religious persecution after the St. Bartholomew Day Massacre (1574-1587)", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Vol. LXXVI, N° 3, 2014, pp. 451-469.

vocos interpretativos precedentes y percibir las grandes diferencias existentes entre las distintas definiciones del concepto *leyes fundamentales* barajadas por estos autores, activos precisamente en el momento en el que la noción comenzaba a hacer sus primeras apariciones en los escritos polémicos publicados al hilo de los sucesivos episodios de las guerras de religión.

Corrigiendo lecturas anteriores parciales o poco exhaustivas, Innocent Gentillet se presenta, en este sentido, como el padre de una interesante conceptualización alternativa de las leyes fundamentales, en la que, como mostramos, las leyes tradicionales que regulaban el acceso al trono, el manejo del patrimonio de la Corona o la interacción de rey y Estados fueron concebidas y explicadas no como instrumentos destinados a refrenar o limitar el ejercicio del poder por parte del soberano, sino como los mismos fundamentos de la autoridad regia.

Como mostramos, en ninguno de los casos de leyes fundamentales mencionados en el *Discours contre Machiavel* o en la *Remonstrance* de 1576 sería posible equiparar las leyes señaladas por Gentillet con límites “constitucionales” al ejercicio de la autoridad o del poder por parte del monarca, a no ser que tomemos la insistencia de Gentillet por precisar que las leyes que menciona son “fundamentos” y no “límites” de la autoridad regia como una estrategia puramente retórica para hacer asumible su propuesta en la Corte. Se trata de una posibilidad de interpretación alternativa que consideramos razonable y defendible en cierto modo, ya que como mencionamos en la sección III, los condicionantes que un contexto político en el cual la libertad de expresión es limitada impone al discurso y la naturaleza estratégica que caracteriza las proclamas y propuestas de Gentillet y de buena parte de los autores de la época, hacen que la interpretación de sus escritos siempre dependa de matices sutilísimos.

Somos conscientes, en este sentido, de que nuestra exposición, que acerca a Gentillet a juristas protoabsolutistas como Bodino o Chasseneux, puede no convencer a los que no ven sus escritos tan lejanos del republicanismo que distingue a los tratados monarcómacos escritos por otros juristas hugonotes coetáneos. Gentillet argumenta, ciertamente, en el marco de una tradición discursiva en la cual es habitual el recurso a conceptos con una doble función y sentido, que se prestan a ser interpretados al mismo tiempo como fundamento y límite de la autoridad. Su *Discours* y *Remonstrances* fueron escritos, además, con la intención de ser bien recibidos tanto entre las filas de los hugonotes y los nobles católicos descontentos, que habían tomado las armas contra el rey en la sublevación de los *malcontents* como entre algunas de las personas que rodeaban y aconsejaban a Enrique III, cuyo buen natural Gentillet da por supuesto y elogia.<sup>67</sup>

67 Ya en la primera *Remonstrance* de 1574, momento en el que los polemistas hugonotes



Nos parece, en todo caso, que las divergencias patentes que existen entre los planteamientos políticos de Gentillet y las ideas monarcómacas expuestas en fechas cercanas por Beza, Hotman, Duplessis-Mornay, Daneau o Coras,<sup>68</sup> concesiones de gran magnitud que hicieron que sus obras fueran criticadas abiertamente por correligionarios de la talla del teólogo y jurista Lambert Daneau,<sup>69</sup> permiten afirmar que Gentillet realizó un replanteamiento significativo de los planteamientos teóricos y la estrategia práctica que habían adoptado algunos caudillos militares, polemistas e Iglesias reformadas tras la matanza de San Bartolomé (1572). Los cambios que señalamos no serían solo retóricos o formales, sino sustanciales y transcendentales. En otros escritos<sup>70</sup> los hemos

---

atacaban al nuevo rey por el papel activo jugado por sus hombres de confianza en la matanza de San Bartolomé (1572) y la crueldad demostrada en el sitio del enclave protestante de La Rochelle (1573), Gentillet le dedicó unos versos elogiosos adaptados de Horacio. "Que toy Henry restabliras en France, / Si que par toy nous aurons abondance / De blé, de vin, & tout autre fruitage. / C'est toy, C'est toy, qui feras en nostre eage / Renouveler le vieil siecle doré, / Dont tu seras à jamais honoré" (*Briève remonstrance à la noblesse de France...*, p. 101). Aunque el elogio es, ciertamente, retórico, representa una forma muy distinta de intentar influir en el ánimo del joven rey que las amenazas directas que le habían lanzado otros autores de tratados y panfletos.

68 No podemos detenernos a explicar por extenso estas diferencias. Apuntemos, a título de ejemplo, que mientras que estos tratadistas hugonotes pretendieron convertir a los Estados Generales en una especie de cogobernadores del reino (ver Paul-Alexis Mellet. "L'ordre des droits...", p. 317), Gentillet tendió a restringir el papel de la institución a la función de servir de auxilio o consejo al monarca. Ya mencionamos cómo, corrigiendo a Commynes, el delphinés negó también que los Estados pudieran resistirse a aceptar las exigencias del rey cuando éste decidía hacer uso del "poder absoluto" del que gozaba *de iure*, aunque esta forma absoluta de gobernar no fuera, en su opinión, la más adecuada. "Pour conclure doncques maintenant nostre propos touchant le passage de messire de Commines, il est certain qu'un prince peut bien faire guerre et imposer tailles, sans le consentement de ses sujets, par une puissance absolue: mais il seroit meilleur qu'il usast de puissance civile, et en seroit tousjours mieux obey" (*Anti-Machiavel...*, p. 87).

69 Miembro prominente de la Iglesia ginebrina y autor encubierto de un tratado monarcómaco (ver Pierre Fabre [Lambert Daneau]. *Traité duquel on peut apprendre en quel cas il est permis à l'homme chrestien de porter les armes, et par lequel est respondu à Pierre Charpentier, tendant à fin d'empescher la paix, et nous laisser la guerre.* [Genève], [Pierre de Saint-André?], 1576). Daneau se refirió críticamente al *Discours contre Machiavel*, atacando el núcleo central de la noción de *puissance* regia expuesta en la obra. Para Daneau, la conceptualización de una doble *potestas* regia, una absoluta y limitada tan sólo por la propia voluntad del príncipe, y otra civil y legalmente ordenada, era un sinsentido. Toda autoridad humana debía ser sometida a frenos y límites, correspondiendo solo a Dios la titularidad de un poder absoluto. En un intento de evitar que las concesiones de Gentillet rompieran una cierta ortodoxia política calvinista, Daneau remitió al tratado monarcómaco escrito por Beza –sucesor de Calvino al frente de la Iglesia de Ginebra– en 1573 como autoridad a seguir en la materia. "Ergo non est absoluta Magistratus potestas, sed certos fines & limites habet, quos egredi non debet. Ac primum quidem sunt illae hominum voces & sententiae adulationis plene in Principes, Quod Principi placuit legist habet vigorem [...]. Item falsum est Duplicem esse Regum potestatem: Unam quidem liberam & quam vocant absolutam, quae nullis nisi propriae voluntatis fraenis coerceatur. Alteram autem civilem, quae intra legum fines se coerceat. Nulla est enim Regum voluntas tam libera. Haec enim solius est Dei propria, ut praeclare docetur in lib. De lure Magistrat" (Lambert Daneau. *Ethices christianae libri tres: in quibus de veris humanarum actionum principiis agitur: atque etiam legis divinae, sive decalogi explicatio, illiusque cum scriptis scholasticorum, jure naturali sive philosophico, civili Romanorum, et canonico collatio continetur.* Eustache Vignon, 1577, f. 196v).

70 Ver José Luis Egío. "Convergencia de estrategias entre politiqués y hugonotes en el rechazo

enmarcado, precisamente, en un contexto histórico de mayor extensión, enlazando estas primeras concesiones a la *potestas regia* y las reformulaciones ideológicas realizadas por polemistas afines al denominado “partido hugonote”<sup>71</sup> con los grandes cambios estratégicos que permitieron a los reformados salir de la condición marginal que ocupaban en el reino de Francia como rebeldes por antonomasia y llegar a ser reconocidos como súbditos leales a partir de la década de 1590.

Es en este contexto ampliado en el que, precisamente, resulta posible ver con mayor claridad la naturaleza no retórica, sino efectiva y de consecuencias trascendentales, de algunas de las redefiniciones y matizaciones conceptuales llevadas a cabo por Gentillet. Conceptos como los de *puissance*, *Conseil* o *police* fueron, de hecho, ampliamente repensados en el *Discours* antimachiavélico y en las *Remonstrances* del delfín. Encontramos en estas obras reformulaciones o interpretaciones de los mismos que resultan cercanas a las ideas rectoras del protoabsolutismo regio y asumibles por sus valedores en la Corte o en los círculos letrados, hasta el punto de que un *politique* coetáneo como Étienne Pasquier, al escribirle al secretario de Enrique III, Jean de Chandon, se mostraba dubitativo a la hora de pronunciarse sobre la obra de un individuo adscrito a una facción de rebeldes, pero afín, en varios de sus postulados teóricos, a los principios protoabsolutistas defendidos por ambos.<sup>72</sup>

Por razones de tiempo y espacio, y en un intento de exponer con exhaustividad al menos una de las reformulaciones conceptuales llevadas a cabo por Gentillet, en este artículo nos hemos concentrado tan solo en el concepto de leyes fundamentales. Es importante mencionar, en todo caso, que su redefinición y reorientación estratégica cobran sentido pleno en una perspectiva historiográfica abierta al medio y largo plazo. En esta mirada

---

galicano al Concilio de Trento (1560-1600): Algunas claves para entender la guerra de los Treinta Años”, *Res publica* N° 24, 2010, pp. 39-62. Nos remitimos también al artículo “Black legend...”.

71 Es el historiador Hugues Daussy el que, en fechas recientes, más ha insistido en hablar de los hugonotes como un “bando” o “partido” caracterizado por un alto grado de discusión interna y debates en asambleas y sínodos político-religiosos que tuvieron lugar en distintas fases de las Guerras de Religión. Ver Hugues Daussy. *Le parti huguenot. Chronique d'une désillusion (1557-1572)*. Genève, Droz, 2013.

72 Pasquier no parece tener claro en esta carta si el “autor del Antimachiavel”, con el que compartía una misma visión crítica con respecto a los escritos de Maquiavelo, incitaba a los súbditos del rey a la rebelión o, más bien, a contribuir a la pacificación y al reforzamiento de la autoridad regia, de ahí que su juicio sobre él fuera ambivalente. “Vous approuvez doncques l'autheur de l'Antimachiavel, direz vous. Il y a des extremitez en luy, comme en l'autre. En ce qu'il se conformera à la justice & au repos du bien public, je seray volontiers des siens: Mais si par propositions erronees, il veult exciter à murmure les subjets encontre leur souverain magistrat, je le condamneray tout à fait” (Étienne Pasquier. *Les lettres d'Estienne Pasquier conseiller et advocat general du roy en la chambre des Comptes de Paris*. Paris, Abel L'Angelier, 1586, ff. 274v-275r). No sabemos la fecha exacta en la que la carta fue redactada, sino solo la de su primera publicación en París como parte del epistolario de Pasquier.

diacrónica, esta matización específica aparece como un paso pionero y significativo dentro de una larga marcha llena de debates e intervenciones teóricas y prácticas. A pesar de que la historización de este camino complejo es una tarea titánica por su amplitud y la clara dependencia contextual que encontramos en la evolución de los discursos políticos y jurídicos de la época, trazar una historia conceptual de estas reformulaciones resulta fundamental para entender el tránsito entre el momento histórico que tomamos como punto de partida –las matanzas de protestantes acaecidas en Francia en agosto y septiembre de 1572– y la coronación como rey de Francia (1594) de un Enrique IV convertido pocos meses antes al catolicismo.

Mientras que tras el período de agitación que siguió a los asesinatos y linchamientos de 1572, la reinterpretación de las teorías antitiránicas clásicas predominó en los discursos de factura hugonota, en la Francia de la década de 1590 encontramos a buena parte de este partido reformado sosteniendo teorías favorables al reforzamiento de la autoridad regia como única vía de restauración del poderío de la Corona y el bien público, a la par que ocupando oficios prominentes y desempeñando responsabilidades de relieve en el reino. Subyacente a esta reconciliación fáctica entre católicos y hugonotes y a la integración –difícil y parcial, ciertamente– de los otrora rebeldes en el cuerpo de la república, se produce una evolución notoria en la teoría política francesa –cuyo exponente más conocido sería el afamado Bodino y en la cual Innocent Gentillet, marginado hasta la fecha por la historiografía, ocupa un lugar igualmente relevante, como intentamos mostrar– que no cabe desdeñar ni interpretar como cambios puramente formales y retóricos.

Dentro de un contexto intelectual amplísimo y poblado por polemistas de adscripción confesional católica o protestante, el jurisculto hugonote Gentillet resulta interesante en la medida en que, desde la temprana fecha de 1574 –su *Discours contre Machiavel* y sus *Remonstrances* fueron publicadas con anterioridad a los famosos *Six livres de la République* de Bodino– se sitúa a la vanguardia de ese esfuerzo conciliador para lograr la pacificación del reino que, en un primer momento, impulsan solamente figuras marginales dentro de los dos bandos en liza.

Esta pacificación solo resultó posible, de hecho, cuando los reformados se decidieron a realizar toda una serie de concesiones religiosas –entre las cuales, la conversión al catolicismo de su antiguo jefe de filas y la primacía de la Iglesia católica en una Corona que solo les concedió una libertad de culto limitada y algunas competencias jurisdiccionales en las cámaras de justicia biconfesionales instaladas en algunas regiones<sup>73</sup> y políticas –la afirmación de

---

73 Una explicación de la dinámica general de funcionamiento de estas Cámaras de justicia en el trabajo que Diane Margolf dedicó a la de París (ver *Religion and Royal Justice in Early Modern France: The Paris Chambre de l'Edit, 1598-1665*. Kirksville, Truman State University Press, 2003).

la autoridad regia frente a la perpetua aspiración de la nobleza, en buena parte ganada a la causa de la Reforma, a controlar y tutelar la acción de los monarcas—, a cuya teorización dedicó Innocent Gentillet varios escritos relevantes.<sup>74</sup>

Partiendo de los debates teóricos que hemos mencionado y que, en cierto modo, resultan de estas querellas abiertas en el seno del propio partido hugonote sobre la estrategia a seguir para lograr mayores cuotas de poder y reconocimiento en la Corona francesa, nuevas indagaciones deberían ampliar la perspectiva cronológica limitada que adoptamos en este artículo y mostrar la forma en la que, al margen de este contexto en el que emerge la noción de leyes fundamentales, su doble conceptualización como límite y como fundamento de la autoridad regia siguió enfrentando a juristas y tratadistas políticos durante todo el Antiguo Régimen tanto en Francia<sup>75</sup> como en otras repúblicas y reinos.

En términos más generales, es la perspectiva historiográfica liberal sobre un concepto de ley fundamental único y sempiterno que, en gestación desde la temprana Edad Moderna habría encontrado su culminación en las doctrinas constitucionalistas y regímenes liberales contemporáneos,<sup>76</sup> la que debería ser corregida para evitar las confusiones habituales entre las leyes fundamentales del Antiguo Régimen y el concepto contemporáneo de ley fundamental.

74 No solo los ya mencionados, escritos en el período 1574-1576, sino también una nueva reedición del *Discours contre Machiavel*, publicada en 1585 (ver Innocent Gentillet. *Discours d'Etat sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté. Divisez en trois livres par le president Gentillet. Contre Nicolas Machiavel florentin. Dernière édition corrigée & augmentée de plus de la moitié.* Lausanne, Jehan Chiquelle, 1585) y dos nuevas obras sobre teología y derecho canónico publicadas en 1578 y 1586 (ver [Innocent Gentillet]. *Apologie, ou, défense pour les chrestiens de France, qui sont de la religion evangelique ou reformée: satis-faisant à ceux qui ne veulent vivre en paix et conconde avec eux: par laquelle la pureté d'icelle religion, es principaux poincts qui sont en different, est clairement monstrée, non seulement par la S. Escriture, et la raison, mais aussi par les propres canons du Pape.* Genève, Antoine Chuppin, 1578; y *Le bureau du Concile de Trente: Auquel est montré qu'en plusieurs poincts iceluy Concile est contraire aux anciens Conciles et Canons et à l'autorité du Roy.* [Genève], Denis Preud'homme, 1586). En estas últimas obras Gentillet se esforzó por presentar las principales reivindicaciones religiosas de los reformados y su oposición al Concilio de Trento como la actualización de las posiciones galicanas históricamente defendidas por los reyes de Francia para garantizar la independencia de la Iglesia patria y de su propia autoridad frente a Roma.

75 Mejorando en la medida de lo posible, desde los postulados metodológicos de la historia conceptual, trabajos de décadas anteriores como los redactados por Bernard Basse (ver *La constitution de l'ancienne France: principes et lois fondamentales de la royauté française.* Liancourt, Presses de Saint-Louis, 1973) y Claire Saguez-Lovisi (ver *Les lois fondamentales au XVIIIe siècle: recherches sur la loi de dévolution de la Couronne.* Paris, PUF, 1984).

76 Idea muy marcada, por ejemplo, en la obra de historia de las ideas redactada por Church a la que aludimos en las primeras páginas de este artículo. Para Church, la consolidación del absolutismo monárquico había supuesto el eclipse temporal de una noción antitiránica de ley fundamental retomada con fuerza y perfeccionada en las democracias liberales de su tiempo. "The establishment of royal absolutism as the dominant consideration in accepted theory of state brings to a close that period in the evolution of French constitutional thought which is the subject of the present study" (William Church. *Constitutional Thought...*, p. 21).

## Bibliografía

*Discours merueilleux sur la vie, actions et deportements de Catherine de Médicis, Royne-mère.* Genève, Droz, [1575] 1995.

**Bellay, Martin Du.** *Les Mémoires de Messire Martin Du Bellay, seigneur de Langey.* Paris, L'Huillier, 1571.

[**Bèze, Théodore de.**] *Du droit des magistrats sur leurs sujets. Traitté très-necessaire en ce temps pour aduertir de leur devoir, tant les magistrats que les subjets: publié par ceux de Magdebourg l'an M D L: et maintenant reveu et augmenté de plusieurs raisons et exemples.* [Genève], [Jacob Stoer], 1574.

**Bodin, Jean.** *Les six livres de la République.* Paris, Jacques Dupuys, [1576] 1583.

**Comynes, Philippe de.** *Les Memoires de Messire Philippe de Comines, Chevalier, Seigneur d'Argenton: sur les principaux faicts, & gestes de Louis onzième & de Charles huictième, son fils, Roys de France.* Paris, Jean de Roigny, 1552.

[**Coras, Jean de.**] *Question politique: s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince, en Christophe Landré: Histoire de nostre temps, contenant un recueil des choses memorables passées et publiées pour le faict de la Religion et estat de la France, depuis l'Edict de paciffication du 23 jour de Mars, 1568, jusques au jour present.* [La Rochelle], [Barthélemy Berton], 1570.

**Fabre, Pierre [Lambert Daneau].** *Traitté duquel on peut apprendre en quel cas il est permis à l'homme chrestien de porter les armes, et par lequel est respondu à Pierre Charpentier, tendant à fin d'empescher la paix, et nous laisser la guerre.* [Genève], [Pierre de Saint-André?], 1576.

— *Ethices christianae libri tres: in quibus de veris humanarum actionum principiis agitur: atque etiam legis divinae, sive decalogi explicatio, illiusque cum scriptis scholasticorum, jure naturali sive philosophico, civili Romano-rum, et canonico collatio continetur.* Eustache Vignon, 1577.

[**Gentillet, Innocent.**] *Remonstrance au roy tres-chrestien Henry III. de ce nom, roy de France et de Pologne, sur le faict des deux edicts de sa Majesté donnez à Lyon, l'un du X. de septembre, et l'autre du XIII. d'octobre dernier passé, presente année 1574. touchant la necessité de paix, et moyens de la faire.*

Francfort [Genève], [Jean Berjon por Jean I Lertout], 1574.

— *Anti-Machiavel*. Genève, Droz, [1576] 1968.

— *Briève remonstrance à la noblesse de France sur le fait de la Declaration de Monseigneur le Duc d'Alençon, faite le 18. de septembre 1575, en Remonstrance au roy tres-chrestien Henry III. de ce nom, roy de France et de Pologne, sur le fait des deux edicts de sa Majesté donnez à Lyon, l'un du X. de septembre, et l'autre du XIII. d'octobre dernier passé, presente année 1574. touchant la necessité de paix, et moyens de la faire*. Aygenstain [Genève], Gabriel Jason [Jacob Stoer], 1576.

— *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté: divisez en trois parties, asavoir, du conseil, de la religion et de la police que doit tenir un prince: contre Nicolas Machiavel Florentin: à très-haut et très-illustre prince François duc d'Alençon, fils et frère de roy*. [Genève], [Jacob Stoer], 1576.

— *Apologie, ou, defense pour les chrestiens de France, qui sont de la religion evangelique ou reformée: satis-faisant à ceux qui ne veulent vivre en paix et concorde avec eux: par laquelle la pureté d'icelle religion, es principaux poincts qui sont en different, est clairement monstrée, non seulement par la S. Escriture, et la raison, mais aussi par les propres canons du Pape*. Genève, Antoine Chuppin, 1578.

— *Discours d'Estat sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté. Divisez en trois livres par le president Gentillet. Contre Nicolas Machiavel florentin. Dernière édition corrigee & augmentee de plus de la moitié*. Lausanne, Jehan Chiquelle, 1585.

— *Le bureau du Concile de Trente: Auquel est monstré qu'en plusieurs poincts iceluy Concile est contraire aux anciens Conciles et Canons et à l'autorité du Roy*. [Genève], Denis Preud'homme, 1586.

**Pasquier, Étienne**. *Les lettres d'Estienne Pasquier conseiller et advocat general du roy en la chambre des Comptes de Paris*. Paris, Abel L'Angelier, 1586.

**Seysse, Claude de**. *La Monarchie de France*. Paris, Librairie d'Argences, [1519] 1961.

**Terrevermeille, Jean de y Bonaud de Sauset, Jacques**. *Contra rebelles suorum regum*. Lyon, Constantin Fradin, 1526.

**Terrevermeille, Jean de y Hotman, François**. *Disputatio de controversia successionis regiae. Tractatus de iure legitimi successoris*. [Ginebra], Nicolaus Panningerus [Jacob Stoer por Jacques I Chouet], 1585.

## Bibliografía secundaria

**Barbey, Jean.** *La Fonction royale. Essence et légitimité d'après les Tractatus de Jean de Terrevermeille.* Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1983.

**Basse, Bernard.** *La constitution de l'ancienne France: principes et lois fondamentales de la royauté française.* Liancourt, Presses de Saint-Louis, 1973.

**Bianchi Bensimon, Nella.** “Présentation” a la traducción de *Il principe de Vintimille (Le Prince, de Nicolas Machiavel citoyen et secretaire de Florence traduit en françoys MDXLVI.* Paris, ENS LHS, 2005. Disponible en <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00703204/document>, acceso 5 de febrero de 2016.

**Bowen, Willis.** “Sixteenth Century French Translations of Machiavelli”, *Italica*, Vol. 27, N° 4, 1950, pp. 313-320.

**Chrom Jacobsen, Mogens.** *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne.* Copenhague, Museum Tusulanum Press, 2000.

**Church, William.** *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France.* New York, Octagon Books, 1969.

**Daussy, Hugues.** *Le parti huguenot. Chronique d'une désillusion (1557-1572).* Genève, Droz, 2013.

**Dufour, Alain.** *Théodore de Bèze. Poète et théologien.* Genève, Droz, 2014.

**Egío, José Luis.** “Convergencia de estrategias entre politiqués y hugonotes en el rechazo galicano al Concilio de Trento (1560-1600): Algunas claves para entender la guerra de los Treinta Años”, *Res publica*, N° 24, 2010, pp. 39-62.

— “Black legend, patriotic construction of alternative enemies and religious persecution after the St. Bartholomew Day Massacre (1574-1587)”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Vol. LXXVI, N° 3, 2014, pp. 451-469

— *Calvinismo, Galicanismo y Antimaquiavelismo en el pensamiento político de Innocent Gentillet (1532-1588).* Murcia, Universidad de Murcia, 2016.

**Franklin, Julian.** *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory.* Cambridge,



Cambridge University Press, 1973.

**Garloff, Mona.** “Chassez loin de nous les Italiens qu'on hait tant”. *Anti-italianismus in politischen Streitschriften im Umfeld der Bartholomäusnacht (1573-76)*. München, Ludwig-Maximilians-Universität, 2007.

**Gorris Camos, Rosanna.** “Dans le labyrinthe de Gohory, lecteur et traducteur de Machiavel”, *Laboratoire italien*, N° 8, 2008. Disponible en <http://laboratoireitalien.revues.org/80>, acceso 5 de febrero de 2016.

**Heller, Henry.** *Anti-Italianism in Sixteenth-Century France*. Toronto, University of Toronto Press, 2003.

**Holt, Mack.** *The Duke of Anjou and the Political Struggle during the Wars of Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

**Höpfl, Harro.** “Fundamental Law and the Constitution in Sixteenth-Century France”, en Schnurr, Roman (ed.): *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*. Berlin, Duncker & Humblot, 1986, pp. 327-356.

**Jouanna, Arlette.** *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*. Paris, Robert Laffont, 1998.

**Langer, Ulrich.** “Le frein du roy est-il une vertu? Éthique et langage symbolique chez Seyssel”, en Eichel-Lojkine, Patricia (dir.): *Claude de Seyssel. Écrire l'histoire, penser le politique en France, à l'aube des temps modernes*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 25-42.

**Lemaire, André.** *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime*. Paris, Fontemoing, 1907.

**Maravall, José Antonio.** *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV al XVII*. Madrid, Revista de Occidente, 1972.

**Margolf, Diane.** *Religion and Royal Justice in Early Modern France: The Paris Chambre de l'Edit, 1598-1665*. Kirksville, Truman State University Press, 2003.

**Mellet, Paul-Alexis.** “L'ordre des droits: la position de Philippe Duplessis-Mornay dans les années 1570”, *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, N° 18, 2006, pp. 303-324.

**Mohnhaupt, Heinz.** *Historische Vergleichung im Bereich von Staat und Recht.* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

— “Leges fundamentales”, en Cordes, Albrecht et al. (eds.): *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte.* Band III, Lief. 19, Berlin, Erich Schmidt, 2014, columnas 693-695.

**Morel, Henri.** “Le rôle des juristes dans la formation de la monarchie capétienne”, en: *Mélanges Henri Morel.* Marseille, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, 1989, pp. 507-524.

**Quaglione, Diego.** *I limiti della Sovranità.* Padova, CEDAM, 1992.

**Rivera García, Antonio.** “Jean Bodin (1530-1595)”, en Segura, Armando (ed.): *Historia Universal del pensamiento. La Historia de la Filosofía desde la perspectiva del tercer milenio.* Vol. 3. Bilbao, Líber, 2007, pp. 275-284.

**Saguez-Lovisi, Claire.** *Les lois fondamentales au XVIIIe siècle: recherches sur la loi de dévolution de la Couronne.* Paris, PUF, 1984.

**Thompson, Martyn.** “The History of Fundamental Law in Political Thought from the French Wars of Religion to the American Revolution”, *The American Historical Review*, Vol. 91, N° 5, 1986, pp. 1103-1128.

**Ullmann, Walter.** *Principles of Government and Politics in the Middle Ages.* London, Methuen, 1961.

**Weferling, Sandra.** *Spätmittelalterliche Vorstellungen vom Wandel politischer Ordnung: französische Ständeversammlungen in der Geschichtsschreibung des 14. und 15. Jahrhunderts.* Heidelberg, Winter, 2014.

**Wolfe, Martin.** “Jean Bodin on Taxes: The Sovereignty-Taxes Paradox”, *Political Science Quarterly*, N° 83, 1968, pp. 268-284.

**Zarka, Charles-Yves.** *Philosophie et politique à l’âge classique.* Paris, PUF, 1998.

Escalante, Pablo Facundo. “Pensando la democratización de los lenguajes y conceptos políticos desde una perspectiva derrideana”, *Conceptos Históricos* 2 (3), pp. 132-151.

## RESUMEN

Uno de los cuatro criterios del *Sattelzeit* koselleckiano que estructuran el enfoque heurístico para el análisis de los conceptos socio-políticos modernos es el de su democratización [*Demokratisierung*]. Según Koselleck, durante la Ilustración, el lenguaje político, y por ende los conceptos que comporta, se extendió de manera tal que sectores sociales que anteriormente habían sido completamente ajenos a este se incorporaron gradualmente en el espacio lingüístico político. En el presente artículo, mi propósito es el de proponer una categoría que permita pensar las formas en las que operó el fenómeno de la democratización de los lenguajes y conceptos políticos en el plano mismo de su textualidad –tanto en la dimensión escrita, como en la oral–. En ese sentido, el concepto derridiano de diseminación será propuesto como una herramienta teórica sumamente útil para pensar y comprender dicho fenómeno. El análisis teórico será acompañado, asimismo, por ejemplos concretos a partir de las diferentes concepciones de la libertad que ofreció la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert.

**Palabras clave:** *Historia conceptual, Sattelzeit, diseminación, Reinhart Koselleck, Jacques Derrida, Encyclopédie.*

## ABSTRACT

One of the four criteria of the Koselleckian *Sattelzeit* that structure the heuristic approach to the analysis of modern political and social concepts is that of their Democratization [*Demokratisierung*]. According to Koselleck, during the Enlightenment, the political language, and therefore its constitutive concepts, spread itself in a way in which social sectors that had been formerly alien to it, gradually joined this linguistic political space. In the current essay, my intention is to suggest a category that allow us to think the ways in which the phenomenon of the democratization of the political languages and concepts operated in the very level of its textuality –as well in the written dimension as in the oral one–. In this sense, the Derridean concept of dissemination will be proposed as a theoretical tool extremely useful to think and understand that phenomenon. The theoretical analysis will be accompanied with particular examples taken from the different conceptions of freedom offered by Diderot and D’Alembert’s *Encyclopédie*.

**Keywords:** *Conceptual History, Sattelzeit, Dissemination, Reinhart Koselleck, Jacques Derrida, Encyclopédie.*

Recibido el 01/01/16. Aceptado para su publicación el 14/03/16.

# Pensando la democratización de los lenguajes y conceptos políticos desde una perspectiva derrideana

**Pablo Facundo Escalante**

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

*Nos écrits n'opèrent que sur une certaine classe de citoyens, nos discours sur toutes.*

Diderot



La noción del *Sattelzeit* es uno de los principales presupuestos heurísticos que estructuran la teoría koselleckiana de la historia conceptual.<sup>1</sup> Originalmente concebida para el espacio germano, ella ha demostrado su versatilidad para poder reflexionar sobre el ingreso a la modernidad política en otras geografías sociolingüísticas como, por ejemplo, el caso de

Francia.<sup>2</sup> De acuerdo al propio Reinhart Koselleck, el *Sattelzeit* designa un período bisagra –en Alemania, entre 1750 y 1850, en Francia, entre 1680

1 Ver Reinhart Koselleck. "Introducción al *Diccionario* histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana", *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105. Como confesó el propio Koselleck, la acuñación misma del concepto de *Sattelzeit* (*Sattel* = silla de montura, *zeit* = tiempo; es decir, "período de montura") estuvo motivada por la necesidad de promocionar el *Diccionario* y obtener fondos para financiarlo. Este autor sugeriría luego que, quizás, *Schwelienzeit* ("período bisagra") hubiese sido más apropiado como metáfora (ver Reinhart Koselleck. "A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*", en Hartmut Lehmann y Melvin Richter [eds.]: *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte*. Washington D. C., German Historical Institute, 1996, pp. 59-70, especialmente la p. 69). Sobre el *Sattelzeit*, ver también Elías José Palti, "Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad", *Ayer*, N° 53, 2004, pp. 63-74.

2 Ver Rolf Reichardt. "Einleitung", en Rolf Reichardt, Eberhard Schmitt y Brigitte Schieben-Lange (eds.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*. Vol. 1/2, München, Oldenbourg, 1985, pp. 39-148.

y 1820–, en el cual los tópicos clásicos del discurso político cambiaron de forma radical para adoptar nuevos significados y transformarse en los conceptos sociopolíticos del mundo moderno. Esta noción plantea, así, la existencia de una ruptura ocurrida en el plano lógico, la cual puede ser corroborada a través de cuatro criterios que remiten los unos a los otros, y cuyo propósito es el de estructurar el enfoque heurístico que permitirá analizar el universo conceptual que dio a luz la modernidad.

En tal sentido, Koselleck ha señalado como el primero de aquellos cuatro criterios a la democratización [*Demokratisierung*] de la que fueron objeto los nuevos conceptos sociopolíticos.<sup>3</sup> Según afirma este autor, aunque a lo largo de las guerras de religión del siglo XVII tuvo lugar una guerra de panfletos [*Flugschriftenstreit*] de carácter religioso, social y político, que habría alcanzado a todos los estamentos, fue recién bajo el Siglo de las Luces que el lenguaje político –y por ende los conceptos que este comporta– se extendió indiscriminadamente entre los diferentes sectores sociales. De este modo, quienes anteriormente habían permanecido al margen de dicho lenguaje, a partir del siglo XVIII se fueron incorporando de forma gradual en el espacio lingüístico de lo político.

Usualmente, la democratización de los nuevos conceptos políticos y sociales ha sido demostrada a través de variables de carácter cuantitativo. Una de ellas, por ejemplo, fue el abrupto crecimiento del número de periódicos publicados a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. En el caso francés, el número de publicaciones con una duración mayor a tres años pasó de quince, en 1745, a ochenta y dos, en 1785.<sup>4</sup> Del mismo modo, sobre fines de aquella centuria, el alto grado de politización y participación que se observa en los debates que tuvieron lugar en los clubes revolucionarios y en las asambleas de las secciones de París puede ser pensado como la culminación de aquel proceso de democratización de lenguajes y conceptos políticos. El crecimiento del número de periódicos o el nacimiento de nuevos espacios de sociabilidad –cuya finalidad no era otra que el debate político–, no hacen más que expresar el hecho consumado, por así decirlo. En otras palabras, estos datos son capaces de demostrar que un proceso de democratización de los lenguajes y conceptos políticos tuvo efectivamente lugar en el plano social, a lo largo de un período de tiempo determinado. Los estudios sobre las formas de

---

3 Los tres criterios restantes son: la temporalización [*Verzeitlichung*] de los significados categoriales, la ideologización [*Ideologisierung*] a la que se vieron sometidas varias expresiones y, por último, la politización [*Politisierung*] de la fueron objeto los nuevos conceptos políticos y sociales. Ver Reinhart Koselleck. "Introducción...". Ver también Melvin Richter. "Begriffsgeschichte and the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, N° 2, 1987, pp. 247-263, sobre esta cuestión, pp. 252-253.

4 Ver Jack Censer. *The French Press in the Age of Enlightenment*. New York, Routledge, 1994.

sociabilidad, por su parte, han descrito muy bien la forma en la que se llevaron a cabo los intercambios de ideas bajo los cuales se desarrolló aquel proceso de democratización.<sup>5</sup>

Mi propósito en el presente artículo, por el contrario, es el de proponer una categoría que permita pensar cómo operó el fenómeno de la democratización de los lenguajes y conceptos políticos en el plano mismo de su textualidad –tanto en la dimensión escrita, como en la oral–. Para ello, considero apropiado apelar al concepto de diseminación, acuñado por Jacques Derrida en su ensayo de 1969 titulado precisamente “La dissémination”.<sup>6</sup> Aunque luego este filósofo señalaría que es imposible reducir dicho concepto a una definición, ya que la fuerza y la forma de su disrupción revienta el horizonte semántico,<sup>7</sup> encuentro, sin embargo, dentro de los planteamientos teóricos que lo sustentan, ciertas características que proporcionan elementos sumamente útiles para pensar la democratización de los lenguajes y conceptos políticos en el marco del *Sattelzeit* koselleckiano. De hecho, es precisamente sobre la dinámica misma que propone el concepto de diseminación, junto con la imposibilidad de definirlo, en donde radicaría la posibilidad de interpretarlo y utilizarlo en los términos propuestos por este trabajo.

Así pues, sería preciso señalar primeramente, que, como bien lo advirtió Niall Lucy, la diseminación constituye, ante todo, una práctica.<sup>8</sup> Esta, no obstante, no debe ser reducida a la mera dispersión y propagación de los significados y sentidos [*meanings*] de un texto determinado.<sup>9</sup> Ciertamente, Lucy señala que la práctica de la diseminación pone en marcha, además, un impulso plurívoco, que difunde no tanto un tema como la fuerza propia de ese texto. (Al asociar esta idea con la obra de John Austin, agregaría que dicha fuerza bien podría ser definida como la fuerza ilocutiva propia de ese texto.)<sup>10</sup> De este modo, como explica

---

5 Ver, por ejemplo, Dena Goodman. *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca, Cornell University Press, 1994.

6 Este ensayo sería luego reproducido en un libro que lleva el mismo nombre. Ver Jacques Derrida. *La dissémination*. Paris, Éditions du Seuil, 1972.

7 “Diseminación no quiere decir nada en última instancia y no puede agruparse en una definición. (...) Si no se puede resumir la diseminación, la *différance* seminal, en su tenor conceptual, esto es porque la forma de su disrupción *revienta* el horizonte semántico” (Jacques Derrida. *Positions*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 61: “*Dissémination* ne veut rien dire en dernière instance et ne peut se rassembler dans une définition. (...) Si on ne peut résumer la dissémination, la *différance* séminale, dans sa teneur conceptuelle, c’est que la force et la forme de sa disruption *crèvent* l’horizon sémantique”).

8 Ver “Dissemination”, en Niall Lucy. *A Derrida Dictionary*. Oxford, Blackwell, 2004, pp. 27-31.

9 Se utiliza aquí una noción amplia de texto, la cual no lo reduce solamente a su expresión escrita. Ver Jacques Derrida. “La *différance*”, en: *Marges de la philosophie*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 1-29.

10 Ver John Langshaw Austin. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Harvard University Press, 1962.

Derrida, la diseminación “marca una multiplicidad irreductible y *generativa*. El suplemento y la turbulencia de una cierta ausencia fracturan el límite del texto, impiden su formalización exhaustiva y clausurante o, al menos, la taxonomía saturante de sus temas, de su significado, de su querer decir”.<sup>11</sup>

Al plantearse como una práctica, la diseminación permite advertir que si bien la polisemia supone una característica inherente a todo texto –como sugiere la tradición hermenéutica–, ella es dinamizada por sus receptores.<sup>12</sup> El concepto de diseminación enfatiza así la idea de que los múltiples significados y sentidos [*meanings*] que un texto contiene naturalmente en forma latente, son desplegados hasta límites impensados por los propios receptores. En otras palabras, aquello que el concepto de polisemia sugiere como un atributo pasivo e inherente a los textos, la diseminación lo plantea como un proceso activo, al proponerse a sí misma como una práctica. (Polisemia y diseminación no serían en tal sentido dos conceptos antagónicos; más bien el último sería un suplemento del primero.)<sup>13</sup>

Las observaciones anteriores permiten plantear una segunda característica de la diseminación: su rechazo a la noción de unidad. Como lo explica el propio Derrida:

una de las tesis –hay más de una– inscriptas en la diseminación es justamente la imposibilidad de reducir un texto como tal a sus efectos de sentido, de contenido, de tesis o de tema. No la imposibilidad, quizás, dado que la reducción se hace corrientemente, sino la resistencia –diremos la restancia– de una escritura que no se reduce allí, ni se deja reducir.<sup>14</sup>

En otras palabras, la diseminación, en cuanto impulso plurívoco y generativo que se ejerce sobre el texto, revienta su propia unidad, entendida esta como una unidad de expresión (libro, artículo, discurso, intervención, etc.) y como una unidad de estilo, de tema, de propósito. De este modo,

---

11 Jacques Derrida. *Positions...*, p. 62: “marque une multiplicité irréductible et *générative*. Le supplément et la turbulence d’un certain manque fracturent la limite du texte, interdisent sa formalisation exhaustive et clôturante ou du moins la taxonomie saturante de ses thèmes, de son signifié, de son vouloir-dire”.

12 Sobre la posibilidad de complementar las perspectivas de Gadamer y Derrida, ver Diana M. Muñoz González. “La textualidad del texto. En torno al encuentro Gadamer-Derrida”, *Franciscanum*, Vol. 58, Nº 165, 2016, pp. 19-49.

13 Ver “Supplementarity”, en Niall Lucy. *A Derrida Dictionary...*, pp. 135-140; ver también Barbara Johnson. “Translator’s Introduction”, en Jacques Derrida: *Dissemination*. London, The Athlone Press, 1981, pp. vii-xxxiii, especialmente las pp. x-xiii.

14 Jacques Derrida. *La dissémination...*, p.14: “l’une des thèses–il y en a plus d’une–inscrites dans la dissémination, c’est justement l’impossibilité de réduire un texte comme tel à ses effets de sens, de contenu, de thèse ou de thème. Non pas l’impossibilité, peut-être, puisque *cela se fait* couramment, mais la résistance–nous dirons la *restance*–d’une écriture que ne s’y fait pas plus qu’elle ne se laisse faire”.



la proliferación de la fuerza ilocutiva del texto, sesgada de su unidad textual, favorece la multiplicación de sus significados y sentidos [*meanings*] abriendo con ello tantas posibilidades de interpretación como fuesen posibles mantener abiertas en una misma instancia. Con todo, esta última afirmación no debe llevar a concluir que la diseminación conduce a un relativismo semántico. Por el contrario, como bien lo advierte Lucy, “abre la posibilidad de encuentros con otros, incluyendo, sin limitarse a este, el encuentro de la filosofía con la literatura (y viceversa)”.<sup>15</sup>

A partir de las características anteriormente mencionadas, es posible proponer un ejemplo práctico que permita apreciar con mayor claridad la utilidad que posee el concepto de diseminación para pensar la democratización de los lenguajes y conceptos políticos en el marco del *Sattelzeit*. Así pues, se analizará a continuación el proceso de diseminación del concepto de libertad dentro de la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert, publicada entre 1751 y 1772. A primera vista, esta elección parecería ofrecer un flanco débil a quienes, como Rolf Reichardt, han criticado el énfasis colocado sobre obras y pensadores canónicos sugiriendo que los grandes autores no bastan para dar cuenta del uso cotidiano que se hacía de los lenguajes y conceptos políticos.<sup>16</sup> Sin embargo, cabe señalar que, al tratarse del análisis de una práctica —aquella de la diseminación—, el lector fácilmente puede valerse del ejemplo propuesto para reflexionar sobre el mismo fenómeno —la democratización de los lenguajes y conceptos políticos— en otros medios, espacios u ambientes afectados por el *Sattelzeit*.

La elección de la *Encyclopédie*, por otra parte, no responde en absoluto a un criterio arbitrario. Como fuente, aquella publicación resulta sumamente útil para ejemplificar las operaciones de la diseminación. En primer lugar, al tratarse de una obra de carácter colectivo, se encuentra compuesta por distintos textos, lo cual, en cierto modo, equivaldría a afirmar que es portadora de varias voces. De este modo, podría decirse que ella expresa, en el marco de un registro escrito, aquello que con frecuencia sucede en otros ámbitos, como el de la oralidad.<sup>17</sup> En efecto, tanto el hecho de que los artículos de la *Encyclopédie* hayan sido

---

15 Niall Lucy. *A Derrida Dictionary...*, p. 31: “it opens the possibility of encounters with others, including but not restricted to philosophy’s encounter with literature (and vice versa)”. Por ejemplo, la diseminación, operando sobre el presente artículo, es precisamente lo que permitiría la posibilidad de establecer un encuentro entre el análisis derridiano y la historia conceptual.

16 Ver Rolf Reichardt. “Einleitung...”, pp. 63-64.

17 Es preciso tener presente que, para Derrida, como bien lo señala Simon Morgan Wortham, “La escritura no es más que una modalidad del lenguaje, derivada con relación al discurso” (“Signature Event Context”, en: *The Derrida Dictionary*. London, Continuum, 2010, pp. 183-189, aquí p. 184: “Writing is no more than a modality of language, derivative in relation to speech”). Ver Jacques Derrida. “Signature événement contexte”, en: *Marges de la philosophie...*, pp. 365-393.

redactados por diferentes autores –quienes en muchos casos los publicaron sin firmarlos– como el hecho de que estén asimismo compuestos por citas textuales o paráfrasis de otros escritores –enciclopedistas o no– contribuyen en la práctica a que, en muchas oportunidades, su autoría misma termine por diluirse en una gran espiral de anonimatos de cara al proceso de diseminación. Esto último permite evidenciar con mayor facilidad uno de los principales efectos que el propio Derrida le ha atribuido a esa práctica, a saber, la disolución de los valores de responsabilidad o de individualidad.<sup>18</sup> Por último, es preciso destacar que la forma en que fueron estructurados los artículos de la *Encyclopédie* anula la temporalidad de los textos, ya que las citas y paráfrasis responden a una lógica argumentativa y, por ende, son traídas a colación en beneficio del argumento, sin importar en qué contexto fueron enunciadas originalmente.<sup>19</sup> En tal sentido, habría que agregar que la contemporaneidad de lo no-contemporáneo [*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*] que surge de esta forma de argumentar también contribuye a promover la multiplicación de significados y sentidos [*meanings*] tan característica de la diseminación.<sup>20</sup>

En 1748, diecisiete años antes de la publicación del noveno tomo de la *Encyclopédie* que incluye el concepto cuya diseminación se pretende analizar ahora, el barón de Montesquieu comenzaba el capítulo segundo del célebre undécimo libro del *Esprit des lois* afirmando que “No hay palabra que haya recibido significados tan diferentes, ni que

---

18 “Los valores de responsabilidad o de individualidad no pueden dominar más acá: este es el primer efecto de la diseminación” (Jacques Derrida. *La dissémination...*, p. 12: “Les valeurs de responsabilité ou d’individualité ne peuvent plus dominer ici: c’est le premier effet de la dissémination”).

19 Estos, entre otros, son algunos de los autores que se mencionan, citan o parafrasean a lo largo de las quince páginas de la *Encyclopédie* dedicadas a las diferentes entradas del concepto de libertad. El orden de la exposición se corresponde con el orden de aparición, aunque algunos reaparecen a lo largo de los textos y varios figuran en distintos artículos: Francis Turretin (1623-1687), Baruch Spinoza (1632-1677), Thomas Hobbes (1588-1679), Voltaire (1694-1778), François Fénelon (1651-1715), Pierre Bayle (1647-1706), Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), William King [figura como Keing] (1650-1729), Jean Pierre de Crouzas (1663-1750), Cornelio Jansenio (1585-1638), Montesquieu (1689-1755), Corneille de Lyon (principios del siglo XVI-1575), Pierre Corneille (1603-1684), Anthony Collins (1676-1729), Jonathan Swift (1667-1745), Pierre de Marca (1594-1662), Pierre Pithou (1539-1596), Jacques Cappel (1570-1624), Jean du Tillet (1507-1570), Dumesnil (?), Claude Fauchet (1530-1602), François Hotman (1524-1590), Guy Coquille (1523-1603), Pierre Dupuy (1582-1651), Nicolas Lenglet du Fresnoy (1674-1755), Leschassier (?), Laurent Bouchel (1588-1629), Dhericourt (?). Como se puede observar, la lista abarca pensadores de los siglos XVI, XVIII y XVIII, aunque también son mencionados los clásicos, como Sócrates, Platón, Epicuro, Cicerón, Virgilio, Horacio, Petronio, Cornelio Tácito y Julio César.

20 Sobre la contemporaneidad de lo no-contemporáneo, ver Reinhart Koselleck. “History, Histories, and Formal Time Structures”, en: *Futures Past: On Semantics of Historical Time*. New York, Columbia University Press, [1979] 2004, pp. 93-104. En la introducción al *Diccionario* de Koselleck, el traductor optó por la expresión “simultaneidad de lo no simultáneo” (ver Reinhart Koselleck. “Introducción al *Diccionario...*”, p. 101).

haya cautivado las mentes de tantas maneras, como aquella de *Libertad*.<sup>21</sup> Ciertamente, sin entrar en los pormenores de cada definición, el método de exposición “razonada” de la *Encyclopédie* proporciona ni más ni menos que trece entradas para ese término. De estas, siete no poseen firma, cuatro fueron firmadas por Louis de Jaucourt y las dos restantes fueron redactadas por Edme-François Mallet y Antoine-Gaspard Boucher d'Argis.<sup>22</sup> Naturalmente, en la esfera política y social, algunas de estas entradas poseen más peso que otras. Con todo, dada la relevancia que para entonces había adquirido el propio concepto de libertad, habría que señalar, para comenzar, que la diseminación ya se encuentra presente en aquellas entradas de la *Encyclopédie*, operando, desde el momento mismo de su publicación, no solo a través de la incapacidad de contenerlo en un solo artículo –rechazo de la unidad–, sino también mediante la cantidad de voces que contribuyeron a su elaboración, muchas de las cuales permanecieron, a su vez, en el anonimato –disolución de los valores de responsabilidad o de individualidad–.

En tal sentido, es preciso agregar que la *Encyclopédie* no solo promueve la diseminación de los conceptos desarrollados por ella, sino que también manifiesta, en su seno, los efectos mismos de la diseminación. Para ponerlo en otras palabras, la *Encyclopédie* ya ha sido, ella también, objeto de la diseminación. Esto se puede comprobar fácilmente en el ejemplo que se brinda a continuación. En el segundo párrafo de la definición de “libertad civil”, se puede leer lo siguiente: “la *libertad* es el derecho de hacer todo aquello que las leyes permiten; y si un ciudadano pudiese hacer lo que ellas prohíben, ya no tendría *libertad*, porque los otros tendrían igualmente ese poder”.<sup>23</sup> Ahora bien, en ese enunciado, el autor –proba-

---

21 Montesquieu. *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.* T. I, Genève, Barrillot & Fils, 1748, lib. XI, cap. 2, p. 306: “Il n’y a point de mot qui ait reçu plus de différentes significations, et qui ait frappé les esprits de tant manières, que celui de *Liberté*”.

22 Estas entradas se encuentran en el noveno tomo de la *Enciclopedia*. A continuación, se consigna una lista de las trece entradas en el orden en el que fueron dispuestas, junto con los números de las páginas en las que están contenidas cada una, seguida por el autor, en el caso de que estén firmadas: 1) *Liberté (Morale)*, 462-471; 2) *Liberté naturelle (Droit naturel)*, 471-472; 3) *Liberté civile (Droit des nations)*, 472; 4) *Liberté politique (Droit politique)*, 472, redactada por Louis de Jaucourt; 5) *Liberté de penser (Morale)*, 472-474, redactada por Edme-François Mallet; 6) *Libertés de l'Église Gallicane (Jurisp.)*, 474-475, redactada por Antoine-Gaspard Boucher d'Argis; 7) *Liberté (Inscript. Med.)*, 475, redactada por Louis de Jaucourt; 8) *Liberté (Mythol. Iconol.)*, 475-476, redactada por Louis de Jaucourt; 9) *Liberté de cour, terme de Commerce*, 476; 10) *Liberté, en Peinture*, 476; 11) *Liberté, parmi les Horlogers*, 476; 12) *Liberté (Maréchal)*, 476; 13) *Liberté, Facilité, Légèreté, Franchise (Beaux-Arts.)*, 476, redactada por Louis de Jaucourt.

23 “Liberté civile”, en Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert (eds.): *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. T. IX. Neufchâtel [Paris], 1765, p. 472: “la *liberté* est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu’elles défendent, il n’aurait plus de *liberté*, parce que les autres auraient tous de même ce pouvoir”.

blemente Jaucourt— no solo transcribe de forma textual y sin utilizar las comillas un extracto del *Esprit des lois* —el doble anonimato: anonimato del autor, pero también anonimato de la procedencia del texto, pues solo el lector con una amplia cultura literaria es, tal vez, capaz de identificar a Jaucourt y reconocer el texto de Montesquieu en ese artículo; solo el lector que recuerda casi de memoria la obra de este último puede darse cuenta de que hay no uno, sino varios anonimatos allí—, sino que, además, al ubicar esa oración bajo la entrada “Libertad civil”, modifica el significado y el sentido [*meaning*] que en un principio había deseado otorgarle el propio Montesquieu. Este último, en efecto, se refería con aquellas palabras no a la libertad civil, sino a la libertad política.<sup>24</sup>

Poco importa acá cuál era la intención de Jaucourt y de Montesquieu al circunscribir la libertad al ámbito de lo político o a la esfera de lo civil. El punto es que mientras este último hablaba de política —y por ello es que en aquellos capítulos utilizó expresamente el sintagma “libertad política”—, el autor del artículo de la *Encyclopédie* consideró que las ideas y los conceptos allí trabajados se referían más bien a una “libertad civil”. Esta resignificación vuelve a observarse, de hecho, sobre las últimas líneas con las que concluye el artículo “Liberté civile”, en donde se resumen dos párrafos del sexto capítulo del libro undécimo del *Esprit des lois*, un capítulo en el cual Montesquieu continúa hablando de la libertad política.<sup>25</sup> Es en esta apropiación y resignificación de aquellos

---

24 “[L]a Libertad política no consiste en hacer lo que se quiere. (...) La Libertad es el derecho de hacer todo aquello que las Leyes permiten; y si un Ciudadano pudiese hacer lo que ellas prohíben, ya no tendría Libertad, porque los otros tendrían igualmente ese poder” (Montesquieu. *De l'esprit des lois...*, lib. XI, cap. 3, p. 241: “la Liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. [...] La Liberté est le droit de faire tout ce que les Lois permettent; et si un Citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de Liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir”).

25 Las líneas en cuestión son las siguientes: “no hay *libertad* en los estados donde la facultad legislativa y la facultad ejecutiva están en la misma mano. No la hay con mayor razón en aquellos donde la facultad de juzgar está unida a la legislativa y a la ejecutiva” (*Encyclopédie*. T. IX, p. 472: “il n'y a point de *liberté* dans les états où la puissance législative et la puissance exécutive sont dans la même main. Il n'y en a point à plus forte raison dans ceux où la puissance de juger est réunie à la législative et à l'exécutive”). Con estas palabras se resumen los siguientes párrafos del *Esprit des lois*: “La Libertad política en un Ciudadano es esta tranquilidad del ánimo que proviene de la opinión que cada uno posee de su seguridad; y para que se posea esta Libertad, es necesario que el Gobierno sea tal, que un Ciudadano no pueda temer a otro Ciudadano. Cuando en la misma persona o en el mismo Cuerpo de Magistratura, la facultad legislativa está unida a la facultad ejecutiva, no hay Libertad; porque se puede temer que el mismo Monarca o el mismo Senado haga leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente. Tampoco hay Libertad si la facultad de juzgar no está separada de la facultad legislativa y de la ejecutiva. Si aquella estuviese unida a la facultad legislativa, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario; pues el Juez sería Legislador. Si aquella estuviese unida a la facultad ejecutiva, el Juez podría tener la fuerza de un opresor” (Montesquieu. *De l'esprit des lois...*, lib. XI, cap. 6, pp. 244-245: “La Liberté politique dans un Citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu'on ait cette Liberté, il faut que le Gouvernement soit tel qu'un Citoyen ne puisse pas craindre un autre Citoyen. Lorsque dans la même personne

pasajes donde se puede apreciar con cierta claridad la obra de la diseminación. Ciertamente, si bien Jaucourt conserva la fuerza ilocutiva original del texto de Montesquieu, al mismo tiempo rompe con la unidad en la que este último quiso circunscribir al concepto de libertad –mientras que el autor del *Esprit des lois* se explayó sobre ese tema a lo largo del libro undécimo, la transcripción y las paráfrasis de la *Encyclopédie* no poseen una continuidad inmediata en dicha obra, pues la primera de ellas pertenece al tercer capítulo del libro undécimo, en tanto que la segunda corresponde al capítulo sexto– y cambia sus significados y sentidos [meanings], otorgándole unos nuevos –de libertad política a libertad civil–. La diseminación, sin embargo, no se detiene allí, ya que el artículo “Liberté civile” también es él un objeto de la propia diseminación. En efecto, una resonancia del último párrafo de dicha entrada –la cual, como se vio, es asimismo una paráfrasis de otros dos párrafos del *Esprit des lois*– puede ser percibida en el artículo decimosexto de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789: “Toda Sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada, ni la separación de los poderes determinada, no tiene Constitución”.<sup>26</sup> De este modo, el proceso de diseminación vincula entre sí y disemina conceptos como *libertad*, *separación de poderes*, *derechos naturales* y *Constitución*.

Además del resumen de los párrafos de Montesquieu, en el último párrafo del artículo sobre la libertad civil de la *Encyclopédie* se puede encontrar, también, un guiño hacia Harrington, cuando el autor afirma que “La *libertad civil* está fundada pues sobre las mejores leyes posibles, y en un estado que las recibiese, un hombre a quien se lo juzga según las leyes, y que debería ser colgado al día siguiente, sería más libre que lo que un bajá lo es en Turquía”.<sup>27</sup> En efecto, en aquellas últimas palabras se puede encontrar una resonancia de *The Commonwealth of Oceana*, en donde Harrington sostenía que “mientras el más poderoso

---

ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutive, il n'y a point de liberté ; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques, pour les exécuter tyranniquement. Il y a point encore de liberté, si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutive. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire ; car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutive, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur”).

26 *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, art. 16, en *La Constitution française, décrétée par l'Assemblée Nationale Constituante, aux années 1789, 1790 et 1791; acceptée par le Roi le 14 septembre 1791*. Paris, de l'imprimerie de Didot Jeune, 1791, p. 12: “Toute Société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution”.

27 *Encyclopédie*. T. IX, p. 472: “La *liberté civile* est donc fondée sur les meilleures lois possibles; et dans un état qui les aurait en partage, un homme à qui on ferait son procès selon les lois, et qui devrait être pendu le lendemain, serait plus libre qu'un bacha ne l'est en Turquie”.

baja posee tanto su tierra como su cabeza por la voluntad de su señor, el más humilde lucchese que tiene tierra es propietario absoluto de ambas, y no es controlado más que por la ley”.<sup>28</sup> Como lo advirtió Skinner, “cualquier texto es siempre principalmente una intervención en un debate”.<sup>29</sup> En ese sentido, en aquel párrafo, Harrington estaba discutiendo con Hobbes, para quien el tipo de gobierno no interfería con la libertad de los agentes:

Actualmente, en las Torres de la ciudad de Lucca, está escrita en grandes caracteres la palabra *libertas*; sin embargo, nadie puede inferir de ello que un hombre particular tiene más Libertad o Inmunidad por el servicio a esa Comunidad que en Constantinopla. Si una Comunidad es Monárquica, o Popular, la Libertad es siempre la misma.<sup>30</sup>

Así pues, lo notable en este breve pero bibliográfica y conceptualmente denso último párrafo del artículo sobre la libertad civil es que la diseminación no solo disuelve en el anonimato a tres grandes autores de la filosofía política de los siglos XVII y XVIII (Hobbes, Harrington y Montesquieu)<sup>31</sup> dentro de un artículo que no está firmado –es decir, que es también anónimo–, sino que además reformula sus reflexiones y les otorga un nuevo significado y sentido [*meaning*] de acuerdo con la interpretación que de ellos hizo el propio Jaucourt.<sup>32</sup>

---

28 James Harrington. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, [1656] 1992, p. 20: “whereas the greatest bashaw is a tenant, as well of his head as of his estate, at the will of his lord, the meanest Lucchese that hath land is a freeholder of both, and not to be controlled but by the law”.

29 Quentin Skinner. “An Interview with Quentin Skinner”, *Cogito*, Vol. 11, Nº 2, 1997, pp. 69-76, aquí pp. 71-72: “any text is always primarily an intervention in an argument”.

30 Thomas Hobbes. *Leviathan*. Vol. 2, Oxford, Clarendon Press, [1651] 2012, cap. 21, p. 332: “There is written on the Turrets of the city of *Luca* in great characters at this day, the word *libertas*; yet no man can thence inferre, that a particular man has more Libertie, or Immunity from the service of the Commonwealth there, than in *Constantinople*. Whether a Commonwealth be Monarchicall, or Popular, the Freedome is still the same”.

31 La referencia a Harrington, de hecho, es solo perceptible a través de Hobbes por la relación entre Turquía en la *Enciclopedia* y la mención de Constantinopla en el *Leviatán*, es decir, solo si se conocen de antemano todas las referencias bibliográficas. En efecto, hace bastante tiempo ya, en el momento en que realicé la primera lectura del artículo “Liberté civile” con otros propósitos, aún no había leído ni a Hobbes ni a Harrington y, por lo tanto, la referencia a ambos me pasó desapercibida en esa ocasión. Seguramente, algo similar ocurriría con alguien que no leyó el *Esprit des lois*, con el resultado de que la referencia a Montesquieu pasaría también desapercibida a esa persona.

32 “[L]os artículos de Jaucourt –observa Madeleine Morris– son en gran parte unos ‘collages’ cuidadosamente ensamblados con una intención didáctica evidente, y (...) su contribución se sitúa a la vez en la elección y en la disposición de las fuentes y en las reflexiones y conclusiones personales con las cuales él las envuelve” (*Le Chevalier de Jaucourt. Un ami de la terre (1704-1780)*. Genève, Droz, 1979, p. 52: “les articles de Jaucourt sont en grande partie des ‘collages’ soigneusement assemblés dans une intention didactique évidente, et (...) sa contribution se situe à la fois dans le choix et la disposition des sources, et dans les réflexions et conclusions personnelles dont il les entoure”).

El artículo que viene inmediatamente a continuación del de “libertad civil”, es el de “libertad política”. Allí, Jaucourt decide mantener la autoridad de Montesquieu y parafrasea otro pasaje de aquel sexto capítulo del libro undécimo. Sin embargo, lo hace sin nombrar a Montesquieu en ningún momento, como si fuesen sus propias palabras: “La *libertad política* del ciudadano, es esta tranquilidad de ánimo que procede de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y para que se tenga esta seguridad, es necesario que el gobierno sea tal, que un ciudadano no pueda temer a un ciudadano”<sup>33</sup> –compárese con Montesquieu: “La Libertad política en un Ciudadano es esta tranquilidad del ánimo que proviene de la opinión que cada uno posee de su seguridad; y para que se posea esta Libertad, es necesario que el Gobierno sea tal, que un Ciudadano no pueda temer a otro Ciudadano”–.<sup>34</sup> Solo luego, sobre el final del artículo, Jaucourt menciona a Montesquieu y apela a su autoridad para emitir una opinión sobre la libertad de los ingleses. Curiosamente, la paráfrasis que Jaucourt hace de Montesquieu pertenece, en *De l'esprit des lois*, al párrafo que precede a aquellos que se encuentran resumidos sobre el final del artículo “Liberté civile”. Así pues, en la *Encyclopédie*, la diseminación opera no solo invirtiendo el orden de la argumentación desarrollada por Montesquieu, sino que rompe, además, su unidad textual, puesto que las reflexiones que este autor consideró que correspondían con un solo tema –la libertad política–, para Jaucourt en realidad abarcaban, cuando menos, dos: el de la libertad civil, por un lado, y el de la libertad política, por el otro.

Llegado a este punto, es preciso detenerse un instante para realizar una observación que considero no menor. En el artículo “Liberté”, del *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Mona Ozouf destaca el hecho de que, utilizado en plural, es decir, como “libertades” [*libertés*], aquel concepto refería “a las franquicias, inmunidades, privilegios de los que gozaban bajo el Antiguo Régimen las comunas, las órdenes, las universidades, los cuerpos y las comunidades”.<sup>35</sup> Precisamente, “franquicias”, “inmunidades”, “privilegios”, etc., eran los términos utilizados

---

33 *Encyclopédie*. T. IX, p. 472: “La *liberté politique* du citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui procède de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu'on ait cette sûreté, il faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un citoyen”.

34 Montesquieu. *De l'esprit des lois*..., lib. XI, cap. 6, p. 244: “La Liberté politique dans un Citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu'on ait cette Liberté, il faut que le Gouvernement soit tel qu'un Citoyen ne puisse pas craindre un autre Citoyen”.

35 Mona Ozouf. “Liberté”, en François Furet y Mona Ozouf (dirs.): *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*. Paris, Flammarion, [1992] 2007, pp. 253-273, aquí p. 255: “les franchises, immunités, privilèges dont jouissaient sous l'Ancien Régime les communes, les ordres, les universités, les corps et les communautés”.



con frecuencia durante el Antiguo Régimen para referirse a la libertad –enunciada y comprendida en plural, antes de transformarse de forma definitiva en un singular colectivo–.<sup>36</sup> En tal sentido, resulta al menos curioso que de las trece entradas que contienen el término “libertad” en la *Encyclopédie*, solo en dos aparezcan los términos de “privilegios” o “inmidades” asociados con aquel concepto. Una de estas entradas hace referencia, precisamente, a ciertos privilegios para los comerciantes,<sup>37</sup> pero el caso más interesante se encuentra en el artículo sobre las libertades de la Iglesia galicana. Allí, Boucher d'Argis sostiene lo siguiente:

Estas libertades, sin embargo, han sido a veces denominadas privilegios e inmidades, sea por humildad o por respeto por la santa sede, o cuando no se ha pesado bien la fuerza de los términos; pues es cierto que el término de privilegio es impropio para expresar lo que se entiende por nuestras libertades, los privilegios son excepciones y gracias particulares otorgadas contra el derecho común, en tanto que nuestras libertades no consisten más que en la observación rigurosa de ciertos puntos del antiguo derecho común y canónico.<sup>38</sup>

La ausencia de términos como “privilegios”, “inmidades”, “franquicias” en los demás artículos, puesta en relación con la afirmación de Boucher d'Argis, proporciona una excelente instantánea en la que puede apreciarse cómo el vocabulario político del Antiguo Régimen fue dejando lugar a los nuevos conceptos políticos y sociales de la modernidad. Se podría hablar acá, quizás, de una suerte de diseminación de la ausencia, de la ausencia de conceptos tales como “privilegio”, “inmidad”, “franquicia”, asociados con el de libertad, puesto que el vínculo lógico que hasta entonces unía a los primeros con este último se ha roto –como lo demuestran las palabras de Boucher d'Argis–. Sin dudas, en el artículo sobre las libertades de la Iglesia se encuentran las huellas de un proceso lingüístico que allanó el camino para que luego Sieyès, sin necesidad de explicarse demasiado, pudiera dar la estocada mortal a las antiguas concepciones de la libertad: “No se es libre mediante privilegios, sino mediante los derechos de Ciudadano; derechos que pertenecen a todos”.<sup>39</sup>

---

36 Sobre los singulares colectivos en la modernidad conceptual, ver Reinhart Koselleck. “Historia Magistra Viate. The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process”, en: *Futures Past...*, pp. 26-42.

37 Ver “Liberté de cour”, en *Encyclopédie*. T. IX, p. 476.

38 *Encyclopédie*. T. IX, p. 474: “Ces *libertés* ont cependant quelquefois été appelées *privilèges* et *immunités*, soit par humilité ou par respect pour le saint siège, ou lorsqu'on n'a pas bien pesé la force des termes; car il est certain que le terme de *privilège* est improprie, pour exprimer ce que l'on entend par nos *libertés*, les *privilèges* étant des exceptions et des grâces particulières accordées contre le droit commun, au lieu que nos *libertés* ne consistent que dans l'observation rigoureuse de certains points de l'ancien droit commun et canonique”.

39 Emmanuel-Joseph Sieyès. *Qu'est-ce que le tiers état ?* 3ra edición, s. l., 1789, cap. 2, p. 16:

Los ejemplos anteriores tuvieron la intención de subrayar la forma en que opera la diseminación en la propia textualidad de los textos. Ciertamente, la diseminación produce una suerte de lecturas en las que el lector retiene, como ya se mencionó, no tanto el texto en sí, o su tema, sino más bien su fuerza. La diseminación produce, así, un impacto en el lector, el cual retiene ese impacto, se apropia de su fuerza debido al impulso plurívoco que revienta la unidad textual y, al transmitirla, al diseminarla, reconfigura de cierta forma el significado y el sentido [*meaning*] del texto original. Además, dado que la fuerza ilocutiva de un texto determinado solo puede transmitirse a través del lenguaje, el propio proceso de la diseminación lleva a cabo, simultáneamente, la diseminación de los conceptos y de los lenguajes que los contienen y los utilizan. El caso de Jaucourt con Montesquieu resulta un ejemplo cristalino de la forma en la que opera la diseminación de los conceptos sociopolíticos modernos.<sup>40</sup> Particularmente, en su artículo “Liberté civile”, aquel enciclopedista no solo cambió el significado y el sentido [*meaning*] de lo que Montesquieu entendía como “libertad política”, sino que dicho artículo condensa, además, la densidad conceptual de diferentes tradiciones de pensamiento político a las que Jaucourt mantuvo en el anonimato —en efecto, el lenguaje de Harrington está vinculado a la tradición neorromana, la cual entendía la libertad como la ausencia de dominación, y en la modernidad se remonta al pensamiento de Maquiavelo,<sup>41</sup> en tanto que Hobbes es un representante de la entonces novel tradición liberal, en la cual la libertad era entendida como ausencia de interferencia;<sup>42</sup> Montesquieu, por su parte, se ubica más cerca de la tradición de Harrington—.<sup>43</sup>

---

“On n'est pas libre par des privilèges, mais par les droits de Citoyen ; droits qui appartiennent à tous”.

40 Para un análisis más extensivo de las interpretaciones y resignificaciones que Jaucourt hizo sobre los temas propuestos por Montesquieu, ver Céline Spector. “Y a-t-il une politique des renvois dans *L'Encyclopédie*? Montesquieu lu par Jaucourt”, *Corpus*, N° 51, 2006, pp. 215-247.

41 Ver Quentin Skinner. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998; ver también Philip Pettit. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York, Oxford University Press, 1997. La expresión “neorromana” pertenece a Skinner, y acá se ha optado por utilizarla por oposición a “republicana”, propuesta por Pettit, ya que este último término induce a malentendidos conceptuales. Ciertamente, Koselleck ya ha planteado someramente las transformaciones de las que fue objeto el uso del concepto de república (ver Reinhart Koselleck, “Introducción al *Diccionario*...”, especialmente las pp. 96-97. Ver también David Wootton. “The True Origins of Republicanism: the Disciples of Baron and the Counter-example of Venturi”, en Manuela Albertone (ed.): *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*. Napoli, Bibliopolis, 2006, pp. 225-257).

42 Ver Isaiah Berlin. *Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

43 Pettit encuentra un guiño de Montesquieu hacia Maquiavelo en la frase donde el primero sugiere que la libertad política requiere un gobierno tal, bajo el cual un ciudadano no tema a otro ciudadano (ver Philip Pettit. *Republicanism*..., p. 71). Sobre Montesquieu y la tradición neorromana/republicana, ver Judith N. Shklar. “Montesquieu and the New Republicanism”, en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maruzio Viroli (eds.): *Machiavelli and Republicanism*.

La *Encyclopédie* permite, pues, observar con claridad la forma en la que operó la diseminación en las lecturas que realizaron los enciclopedistas para redactar sus diferentes entradas. En tal sentido, las características de aquel concepto derridiano permiten pensar que la propia lectura de dichas entradas estaría sujeta también al mismo proceso de diseminación. Por otra parte, la diseminación es igualmente capaz de operar en otros ámbitos. De acuerdo con sus premisas teóricas, quienes oyen un discurso o un debate o una lectura en voz alta, por ejemplo, retienen de ellos no su unidad, sino la fuerza de esos enunciados, retienen el impacto producido por ellos, de modo que cuando comparten aquello que retuvieron a través de ese mismo acto de comunicación, se produce también la ruptura de la unidad textual original y, por lo tanto, una transformación en su significado y su sentido [*meaning*] original. Desde luego, y como ya se mencionó antes, esto no conduce a un relativismo semántico, sino que más bien contribuye a la confluencia, al encuentro de distintos lenguajes y tradiciones, como se puede observar en el último párrafo de la entrada “Liberté civile”, en donde se produce el encuentro entre los lenguajes de Harrington, Hobbes y Montesquieu, por ejemplo.

Este encuentro de lenguajes y tradiciones, a la vez, resulta perceptible solo en la medida en que el lector posea la suficiente cultura literaria como para reconocerlos. El acento colocado sobre las dos o tres entradas del concepto de libertad –aquellas vinculadas principalmente con lo político–, frente a las trece existentes, se debió fundamentalmente a que discurrían sobre una temática que domino mejor que otras. Esto me permitió reconocer rápidamente la intertextualidad que allí se encontraba presente. Sin embargo, dadas las características de la *Encyclopédie* y de la propia diseminación, es legítimo pensar que la misma intertextualidad existe también en las demás entradas y que simplemente no pude percibirla en ellas, porque no poseo la suficiente cultura literaria para hacerlo. De todos modos, esto último no hace más que volver sobre otra característica de la diseminación que también se manifiesta en la *Encyclopédie*, a saber, el anonimato. En efecto, la imposibilidad de reconocer la intertextualidad en todas las entradas –las paráfrasis sin mencionar la autoría, los artículos sin firma de autor– conduce a la disolución de los valores de responsabilidad o de individualidad, lo cual, como sugirió Derrida, es el primer efecto de la diseminación.

---

Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 265-279; Eric Nelson. *The Greek Tradition in Republican Thought*. New York, Cambridge University Press, 2004, pp. 155-194; y Johnson Wright. “Montesquieuan Moments: *The Spirit of the Laws* and Republicanism”, *Proceedings of the Western Society for French History*, Vol. 35, 2007, pp. 149-169.

La diseminación, pues, demuestra su utilidad para pensar la democratización de los lenguajes y los conceptos políticos que se llevó a cabo en el marco del *Sattelzeit*, en la medida en que, al colocar el énfasis sobre la dimensión de la propia textualidad, proporciona una categoría que resume y expresa los procesos hermenéuticos y comunicacionales que mantuvieron la fuerza ilocutiva de los textos y, simultáneamente, los despojaron de su densidad conceptual, volviéndolos así más accesibles al público no especializado. (De hecho, podría decirse que la propia diseminación también se encuentra detrás del proceso de ideologización [*Ideologisierbarkeit*], por medio del cual el grado de abstracción de los conceptos sociopolíticos modernos aumentó considerablemente y condujo a la aparición de singulares colectivos. Estos últimos, en efecto, se caracterizaron por poseer una generalidad semántica que fomentaba una multiplicidad de significados y sentidos [*meanings*] y, en simultáneo, vaciaba de contenidos a los propios conceptos, convirtiéndolos en fórmulas vacías que podían ser utilizadas de distinta forma según los intereses del emisor).<sup>44</sup> En conclusión, la diseminación facilita la comprensión de la democratización de los lenguajes y los conceptos políticos, ya que, desde el plano de la textualidad, es capaz de resumir y expresar el fenómeno hermenéutico y comunicacional por el cual los conceptos sociopolíticos modernos se convirtieron, por así decirlo, en “moneda corriente” durante el propio *Sattelzeit*.

---

44 Ver Reinhart Koselleck. “Introducción al *Diccionario*...”.

## Bibliografía

**Albertone, Manuela (ed.).** *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi.* Napoli, Bibliopolis, 2006.

**Austin, John Langshaw.** *How to Do Things with Words.* Cambridge, Harvard University Press, 1962.

**Berlin, Isaiah.** *Liberty.* Oxford, Oxford University Press, 2002.

**Bock, Gisela; Skinner, Quentin y Viroli, Maruzio (eds.).** *Machiavelli and Republicanism.* Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

**Censer, Jack.** *The French Press in the Age of Enlightenment.* New York, Routledge, 1994.

**Derrida, Jacques.** *La dissémination.* Paris, Éditions du Seuil, 1972.

— *Marges de la philosophie.* Paris, Éditions de Minuit, 1972.

— *Positions.* Paris, Éditions de Minuit, 1972.

— *Dissemination.* London, The Athlone Press, 1981.

**Diderot, Denis y D'Alembert, Jean le Rond (eds.).** *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* T. IX. Neufchâtel [Paris], 1765.

**Felice, Domenico (ed.).** *Montesquieu e i suoi interpreti.* Pisa, ETS, 2005.

**Furet, François y Ozouf, Mona (dirs.).** *Dictionnaire critique de la Révolution française.* Idées. Paris, Flammarion, [1992] 2007.

**Goodman, Dena.** *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment.* Ithaca, Cornell University Press, 1994.

**Harrington, James.** *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics.* Ed. a cargo de John Greville Agard Pocock. Cambridge, Cambridge University Press, [1656] 1992.

**Hobbes, Thomas.** *Leviathan.* Ed. crítica a cargo de Noel Malcolm. 3 Vols. Oxford, Clarendon Press, [1651] 2012.

**Koselleck, Reinhart.** *Futures Past: On Semantics of Historical Time.* New York, Columbia University Press, [1979] 2004.

— “Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105.

*La Constitution française, décrétée par l'Assemblée Nationale Constituante, aux années 1789, 1790 et 1791; acceptée par le Roi le 14 septembre 1791.* Paris, de l'imprimerie de Didot Jeune, 1791.

**Lehmann, Hartmut y Richter, Melvin (eds.).** *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte.* Washington D. C., German Historical Institute, 1996.

**Lucy, Niall.** *A Derrida Dictionary.* Oxford, Blackwell, 2004.

**Montesquieu.** *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.* 2 tomos. Genève, Barrillot & Fils, 1748.

**Morris, Madeleine.** *Le Chevalier de Jaucourt. Un ami de la terre (1704-1780).* Genève, Droz, 1979.

**Muñoz González, Diana M.** “La textualidad del texto. En torno al encuentro Gadamer-Derrida”, *Franciscanum*, Vol. 58, N° 165, 2016, pp. 19-49

**Nelson, Eric.** *The Greek Tradition in Republican Thought.* New York, Cambridge University Press, 2004.

**Palti, Elías José.** “Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad”, *Ayer*, N° 53, 2004, pp. 63-74.

**Pettit, Philip.** *Republicanism. A Theory of Freedom and Government.* New York, Oxford University Press, 1997.

**Reichardt, Rolf; Schmitt, Eberhard y Schieben-Lange, Brigitte (eds.).** *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820.* Vol. 1/2. München, Oldenbourg, 1985.

**Richter, Melvin.** “Begriffsgeschichte and the History of Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, N° 2, 1987, pp. 247-263.

**Sieyès, Emmanuel-Joseph.** *Qu'est-ce que le tiers état?* 3ra ed., s. l., 1789.

**Skinner, Quentin.** “An Interview with Quentin Skinner”, *Cogito*, Vol. 11,

N° 2, 1997.

— *Liberty Before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

**Spector, Céline.** “Y a-t-il une politique des renvois dans L'Encyclopédie? Montesquieu lu par Jaucourt“, *Corpus*, N° 51, 2006, p. 215-247.

**Wortham, Simon Morgan.** *The Derrida Dictionary*. London, Continuum, 2010.

**Wright, Johnson.** “Montesquieuan Moments: The Spirit of the Laws and Republicanism”, *Proceedings of the Western Society for French History*, Vol. 35, 2007, pp. 149-169.





Azzolini, Nicolás. "Diacronía, sincronía y disputa semántica: Notas sobre el concepto de democracia durante el primer peronismo (1945-1955)", *Conceptos Históricos* 2 (3), pp. 152-176.

## RESUMEN

En este artículo se abordan las formas mediante las cuales se pueden tematizar históricamente los cambios conceptuales. Puntualmente, se recupera la distinción entre los registros diacrónico y sincrónico, para problematizar el supuesto cambio conceptual que habría introducido Perón en el lenguaje político argentino hacia mediados del siglo XX. Frente a dicho argumento, aquí se postula que no existió un cambio en el concepto de democracia, sino que se produjo una desarticulación del espacio de experiencia que determinaba las capacidades y cualidades de enunciación en aquel contexto. En este sentido, se afirma que durante los años del primer peronismo se produjo una disputa semántica en torno a la legitimidad para hablar sobre la democracia, y se sostiene la importancia de dicha disputa, para pensar la relación entre los registros diacrónico y sincrónico.

**Palabras clave:** *Diacronía, sincronía, peronismo, democracia, legitimidad.*

## ABSTRACT

This article addresses the ways through which the conceptual changes can be studied. Specifically, it recovers the distinction between the diachronic and synchronic viewpoints in order to problematize the alleged conceptual change that Peron introduced in the Argentine political language around the middle of the 20th century. Facing that argument, this article postulates that the alleged change in the concept of democracy didn't exist; it suggests instead that there was a dislocation of the space of experience, which determined the capabilities and qualities of enunciation in that context. In this sense, this article asserts that during the years of the first Peronism, a semantic dispute took place around the legitimacy to talk about democracy and, by doing that, it shows the importance of the aforementioned dispute to think the relationship between the diachronic and synchronic viewpoints.

**Keywords:** *Diachrony, Synchrony, Peronism, Democracy, Legitimacy.*

Recibido el 23/08/16. Aceptado para su publicación el 16/11/16.

# Diacronía, sincronía y disputa semántica

## Notas sobre el concepto de democracia durante el primer peronismo (1945-1955)

**Nicolás Azzolini**

Instituto de Altos Estudios Sociales / CONICET, Argentina



### Introducción

Asumiendo el riesgo de que nuestra afirmación suene un tanto determinista, podríamos decir que el peronismo ha sido *uno de los objetos* de estudio que marcó la historia de las ciencias sociales y humanísticas argentinas durante las últimas siete décadas.<sup>1</sup> Lo que se consideró el nacimiento de la *sociología científica* argentina, por ejemplo, tuvo como finalidad explicar la emergencia del peronismo. A partir de la teoría de la modernización y el estructural funcionalismo, la labor intelectual de Gino Germani consolidó una línea de investigación que se preocupó por dar cuenta de las causas que hicieron posible el surgimiento de dicha experiencia sociopolítica, es decir, de precisar su *naturaleza*.<sup>2</sup> Al calor de los acontecimientos, por otra parte, Tulio Halperín Donghi y José Luis Romero sentaron las bases dentro del campo historiográfico. Si el primero señaló que el peronismo “fue por los menos el resultado (...) de una tentativa de reforma fascista

1 Ver Federico Neiburg. *Los intelectuales y la formación del peronismo. Estudios de antropología social y cultural*. Buenos Aires, Alianza, 1998.

2 Ver Gino Germani. *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires, Paidós, 1962; Alejandro Blanco. *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006; Lucas Rubinch. “La modernización cultural y la irrupción de la sociología”, en Daniel James (dir.): *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*. *Nueva historia argentina*. Tomo IX. Buenos Aires, Sudamericana, 2007, pp. 245-280.

de la vida política argentina”,<sup>3</sup> el segundo lo consideró una mezcla “de totalitarismo nazifascista, de nacionalismo reaccionario y de política de Estado Mayor”.<sup>4</sup> De ahí que, como sostuvo Federico Neiburg, “para ser escuchado, cualquier individuo interesado en hablar sobre la realidad social y cultural del país debió participar en el debate sobre” los *orígenes* y *naturaleza* del peronismo.<sup>5</sup> Por eso, quienes volvemos sobre dicho objeto debemos enfrentarnos, de una u otra manera, con aquellas lecturas que abrieron caminos en los estudios sobre el peronismo.

Con el transcurrir de las décadas, los modos de abordar el peronismo fueron ampliándose.<sup>6</sup> No obstante, un eje analítico que ya estaba presente en las primeras lecturas se mantuvo en el tiempo. ¿Fue el peronismo una experiencia rupturista en la historia argentina? Por el contrario, ¿las causas de su *origen* y su *naturaleza* son muestras de que implicó una continuidad con su pasado inmediato? Las categorías de continuidad y ruptura atraviesan décadas, disciplinas y perspectivas analíticas.<sup>7</sup> En efecto, se ha explorado una buena cantidad de elementos, para poder establecer si el peronismo dividió en dos la historia argentina del siglo XX.

En este marco, la democracia es uno de los elementos centrales sobre los cuales se estableció un debate político y académico. ¿Fue el peronismo una experiencia democrática o antidemocrática? ¿Su emergencia promovió una democratización? ¿Produjo el peronismo cambios en las concepciones existentes sobre la democracia? Aunque las respuestas a dichas preguntas son diversas y muchas veces contrapuestas, en estas páginas nos interesa retomar una de ellas. Puntualmente, aquella que tiene que ver con las concepciones acerca de la democracia que estuvieron presentes en los años del primer peronismo. Esta respuesta nos abre un camino para reflexionar sobre los modos en que es posible tematizar históricamente los cambios. Entonces, partiendo del supuesto cambio conceptual que habría producido Perón en torno al concepto de democracia, nos interesa trabajar la relación entre los registros diacrónicos y

---

3 Tulio Halperín Donghi. “Del Fascismo al Peronismo”, *Contorno*, N° 7-8, 1958, pp. 15-21, aquí p. 15.

4 José Luis Romero. “La crisis argentina: realidad social y actitudes políticas [1959]”, en: *El drama de la democracia argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983, pp. 40-56, aquí p. 54.

5 Federico Neiburg. *Los intelectuales y la formación del peronismo...*, p. 15.

6 Ver Mariano Plotkin. “Perón y el peronismo: un ensayo bibliográfico”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 2, N° 1, 1991, pp. 113-135.

7 Ver Emilio de Ípola. “Ruptura y continuidad. Claves parciales para un balance de las interpretaciones del peronismo”, *Desarrollo Económico*, Vol. 29, N° 115, 1989, pp. 331-359; Julián Melo. *Fronteras populistas. Populismo, peronismo y federalismo entre 1943 y 1955*. Tesis presentada para el grado de Doctor en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2009.

sincrónicos para abordar la disputa semántica que se dio en aquellos años. Frente a dicha respuesta, aquí se postula que no existió un cambio en el concepto de democracia, sino que se produjo una desarticulación del espacio de experiencia que determinaba las capacidades y cualidades de enunciación en aquel contexto. En este sentido, se afirma que durante los años del primer peronismo se produjo una disputa semántica en torno a la legitimidad para hablar sobre la democracia, y sostiene la importancia de dicha disputa para pensar la relación entre los registros diacrónico y sincrónico.

## Diacronía, sincronía y cambio conceptual

En su clásico libro sobre el vínculo entre el peronismo y el movimiento obrero organizado, Daniel James sostiene que:

al subrayar constantemente la dimensión social de la ciudadanía, Perón desafiaba en forma explícita la validez de un concepto de democracia que la limitaba al goce de los derechos políticos formales, a la vez que ampliaba ese concepto hasta hacerlo incluir en la participación en la vida social y económica de la nación.<sup>8</sup>

Aunque su perspectiva analítica no se inscribe dentro de la historia conceptual, sino dentro de la *nueva historia social* que en Argentina marcó la producción historiográfica hacia fines de los años ochenta y principios de los años noventa,<sup>9</sup> su afirmación nos remite a la relación entre historia social e historia conceptual indicada por Reinhart Koselleck.<sup>10</sup> Fundamentalmente, porque en la interpretación que realiza James sobre el vínculo entre el peronismo y el movimiento obrero organizado, ese desafío sobre la validez del concepto de democracia y la supuesta ampliación producida por Perón adquieren un carácter indicativo. En este sentido, podríamos decir que la historia conceptual cumple el rol de subsidiaria de la historia social. Sin embargo, como indicábamos, James no hace *uso* de la historia conceptual como perspectiva analítica.

Ahora bien, más allá de esta salvedad, su afirmación sí nos permite reflexionar sobre dos problemáticas importantes para la historia conceptual. Por un lado, el desafío sobre la validez del concepto de democracia

---

8 Daniel James. *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*. Buenos Aires, Siglo XXI, [1990] 2005, p. 30.

9 Ver Mirta Lobato y Juan Suriano. "Trabajadores y movimiento obrero: entre la crisis y la profesionalización del historiador", *Entrepasados*, Nº 4-5, 1993, pp. 41-64.

10 Ver Reinhart Koselleck. "Historia conceptual e historia social", en: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, [1979] 1993, pp. 105-126.

*restringido* nos remite al problema de la disputa semántica en torno a determinados conceptos. Como señala Koselleck, “no existe ninguna sociedad sin conceptos en común y, sobre todo, no hay unidad para la acción política”.<sup>11</sup> En efecto, como veremos más adelante, ese desafío del que habla James estuvo relacionado con una “lucha semántica por definir posiciones políticas y sociales”.<sup>12</sup> Por otro lado, la supuesta ampliación del concepto de democracia que produciría Perón nos remite al problema del cambio conceptual. Es decir, al incluir las problemáticas sociales, Perón habría cambiado el concepto de democracia en Argentina. Sobre esta última problemática, nos detendremos en las páginas siguientes, y dejaremos la cuestión de la lucha semántica para el final del artículo.

En el campo de la lingüística, principalmente desde Ferdinand de Saussure,<sup>13</sup> es una *ley pancrónica* del lenguaje que todas las lenguas cambien. Esta condición está ligada, como señala Eugenio Coseriu,<sup>14</sup> a la historicidad de la lengua en cuanto objeto cultural. Entonces, si la historicidad de la lengua en cuanto objeto cultural implica que las lenguas cambian, la pregunta que sigue es aquella que refiere a la *naturaleza* del cambio; en otras palabras, ¿por qué cambia una lengua? En el campo de la lingüística, las respuestas son diversas y contradictorias entre sí. Por ejemplo, para Saussure, el cambio era “exterior al sistema”, lo cual, según Coseriu, no constituye una explicación “racional” dentro la propuesta de Saussure.<sup>15</sup> Por eso, agrega el lingüista moldavo:

con el fin de sostener la exterioridad del cambio, Saussure tuvo que hacer violencia a su propia concepción de la lengua y recurrir a una argumentación viciosa y contradictoria. Hay que recordar que esta argumentación es esencial para el establecimiento de la antinomia entre sincronía y diacronía.<sup>16</sup>

Dicha antinomia nos será útil para volver sobre el supuesto cambio conceptual que, según James, habría producido Perón. Principalmente, porque nos servirá para analizar cómo se construye el argumento de dicho cambio. Sin embargo, cabe indicar que en este artículo no vamos

11 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 106.

12 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 111.

13 Ver Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, [1916] 1945.

14 Ver Eugenio Coseriu. *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Madrid, Gredos, [1973] 1988.

15 Aunque, en el texto de Ferdinand de Saussure aparecen observaciones que ligan al cambio con el tiempo, para Coseriu, “acerca del cómo y del porqué del cambio no se halla ninguna luz en el Cours” (Eugenio Coseriu. *Sincronía, diacronía e historia...*, p. 243).

16 Eugenio Coseriu. *Sincronía, diacronía e historia...*, p. 249.

a problematizar teóricamente por qué sucede el cambio, sino que nos interesa adentrarnos en las perspectivas metodológicas con las cuales podemos tematizarlo históricamente. En otras palabras, no profundizaremos en torno a la comprensión del porqué de los cambios conceptuales, sino sobre cómo registrarlos. Antes, no obstante, es necesario aclarar un aspecto central sobre la causa de los cambios conceptuales.

Hemos mencionado la exterioridad del cambio para Saussure, la dimensión histórica del lenguaje y el tiempo como factor del cambio. Aunque no se puede establecer una traducción directa de los debates dentro del campo de la lingüística a los debates acaecidos en el campo historiográfico, las problemáticas de la exterioridad del cambio, la dimensión histórica del lenguaje y el tiempo como factor del cambio no son ajenas a las reformulaciones que se dieron dentro de las ramas historiográficas que se abocan al estudio de los discursos, lenguajes o conceptos. Simplificando el argumento, podemos decir que problemáticas y presupuestos vinculados al *giro lingüístico* marcaron ciertas premisas de debate que cruzaron los límites disciplinarios. En este sentido, como señala Elías Palti, la historia conceptual alemana introdujo un sentido de historicidad en las formaciones conceptuales, que estaba ausente en la tradición de la historia de las ideas.<sup>17</sup> Lo cual significa, a grandes rasgos, que los conceptos cambian de sentido con el tiempo. De allí, el uso que Koselleck hace de la máxima nietzscheana de que “solo es definible aquello que no tiene historia”.<sup>18</sup> Ahora bien, la introducción de la temporalidad en las formaciones conceptuales tiene sus matices y aristas. No pretendemos hacer aquí una descripción de las diferentes posiciones y sus respectivos aportes y limitaciones.<sup>19</sup> Lo que nos interesa mencionar, antes de pasar al objetivo que nos ocupa, es que la *radicalización* de la tesis de la temporalidad de las formaciones conceptuales traslada la imposibilidad de su definición al concepto mismo. Es decir, es en ellos donde encontramos la fuente de su contingencia. Por eso, como sostiene Palti, existe una interpretación diferente de la máxima de Nietzsche. “[N]o se trata de que los conceptos no puedan definirse de un modo determinado porque históricamente cambian su sentido, sino a la inversa: los mismos cambian su sentido porque no puede definirse de un modo determinado”.<sup>20</sup> Entonces, partiendo de que la contingencia es inherente a los conceptos, nos interesa reflexionar sobre cómo es

17 Ver Elías Palti. “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje”, *Res publica*, N° 25, 2011, pp. 227-248.

18 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 117.

19 Ver Elías Palti. “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, *Prismas*, N° 9, 2005, pp. 19-34.

20 Elías Palti. “Temporalidad y refutabilidad...”, p. 22.



posible tematizar sus cambios y, en relación con ello, cómo se construye el argumento que afirma la ampliación del concepto de democracia por parte de Perón.

En este punto cabe rescatar la antinomia entre sincronía y diacronía. Cuando Saussure postuló las diferencias entre la lingüística sincrónica y la lingüística diacrónica, sostuvo que la primera se ocupa del “estado de la lengua” en un momento determinado;<sup>21</sup> en cambio, la segunda “estudia no ya las relaciones entre términos coexistentes de un estado de lengua, sino entre términos sucesivos que se sustituyen unos a otros en el tiempo”.<sup>22</sup> En efecto, agregaba, nos movemos en el “dominio diacrónico al estudiar el cambio fonético, y en el dominio sincrónico al examinar las consecuencias que desencadena”.<sup>23</sup> Entonces, si nos interesa ver cómo se construye el argumento que afirma la ampliación del concepto de democracia por parte de Perón, podríamos decir que el registro de James es aquel que se mueve en el dominio diacrónico. Este nos permitiría ver la relación entre términos sucesivos que se sustituyen unos a otros, ya que tendríamos la sustitución de un concepto de democracia *restringido* por uno más amplio que incluiría las problemáticas sociales. Es decir, el cambio es lo que cobra relevancia. En este sentido, James inscribe la ampliación del concepto de democracia dentro de la redefinición de la noción de ciudadanía. Esto, sugiere aquel historiador, ocurre dentro de un contexto que él denomina como “esencialmente social”.<sup>24</sup> Por eso, dice James, el poder del “lenguaje político del peronismo” era que ciertos componentes ya formaban parte del lenguaje tradicional de la política democrática, que demandaba igualdad de acceso a los derechos políticos.<sup>25</sup>

Así, en primera instancia, podríamos analizar cómo opera un registro que se mueve en el dominio diacrónico, puesto que la relación que plantea entre esos componentes que formaban parte del lenguaje tradicional y la incorporación de los problemas sociales dentro del concepto de democracia nos remite a la *evolución* del lenguaje que caracteriza el dominio diacrónico. Es decir, encontramos una referencia de dónde provienen históricamente algunos de los componentes del lenguaje político del peronismo y, en relación con estos, sobre los cambios que habría sufrido el concepto de democracia en Argentina hacia mediados del siglo XX. Por eso, a diferencia del sentido común establecido sobre el concepto de democracia durante los años del primer peronismo, James sostiene que

21 Ver Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística...*, p. 125-ss.

22 Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística...*, p. 165.

23 Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística...*, p. 166.

24 Daniel James. *Resistencia e integración...*, p. 27.

25 Ver Daniel James. *Resistencia e integración...*, pp. 27-28.

el peronismo “pudo reunir capital político denunciando la hipocresía de un sistema democrático formal que tenía escaso contenido democrático real”.<sup>26</sup> En su planteo, el dualismo no supone el enfrentamiento entre dos modelos de democracia. La *democracia política* de los antiperonistas frente a la *democracia social* del peronismo. La idea de ampliación de un concepto *restringido* por parte de Perón supone cierta idea de evolución conceptual. El uso por parte del peronismo de la oposición entre *formal* y *real* tiende a deslegitimar a sus adversarios. Pero allí no hay un enfrentamiento de la *democracia social* frente a la *democracia política*.<sup>27</sup>

Entonces, decíamos que, en el argumento de James, la idea de ampliación de un concepto *restringido* por parte de Perón supone cierta idea de evolución conceptual. Evidentemente, determinados componentes formaban parte del lenguaje político en el momento de emergencia del peronismo. El registro diacrónico, que en primera instancia parece encontrarse en James, permitiría mostrar de dónde provienen históricamente algunos de los componentes del lenguaje político del peronismo, por ende, el cambio en torno al concepto de democracia.

Aquí es necesario recordar la distinción de métodos entre los dominios sincrónicos y diacrónicos. Como sostuvo Saussure:

[la] sincronía no conoce más que una perspectiva, la de los sujetos hablantes, y todo su método consiste en recoger su testimonio; para saber en qué medida una cosa es realidad será necesario y suficiente averiguar en qué medida existe para la conciencia de los sujetos hablantes.<sup>28</sup>

En cambio, la diacronía “debe distinguir dos perspectivas: la una prospectiva, que siga el curso del tiempo, la otra retrospectiva, que lo remonte”.<sup>29</sup>

En efecto, si en primera instancia el argumento de James parece inscribirse en un dominio diacrónico, nuestra intuición se desvanece cuando avanzamos en torno al método que *utiliza* para afirmar el cambio introducido por Perón. La referencia a Perón como sujeto hablante, que en su actuar produce el cambio, es central en el planteo de James y en muchos de los estudios que prestaron atención a las ideas y discurso de Perón.<sup>30</sup> Como hemos señalado en trabajos anteriores, *la palabra de Pe-*

26 Daniel James. *Resistencia e integración...*, p. 28.

27 Sobre el problema de la legitimidad, volveremos más adelante, porque es central en nuestro argumento. Hemos problematizado la visión de modelos de democracia enfrentados en Nicolás Azzolini. “Dime quién eres y te diré si puedes. La democracia en los orígenes de la dicotomía entre peronistas y antiperonistas”, *Identidades*, N° 5, 2013 pp. 32-52.

28 Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística...*, p. 115.

29 Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística...*, p. 115.

30 Entre los estudios de mayor relevancia, ver Silvia Sigal y Eliseo Verón. *Perón o muerte: los*

rón funciona como fuente de análisis que sobredetermina en buena medida el sentido común académico sobre los debates en torno al concepto de democracia durante el primer peronismo.<sup>31</sup> Por ello, en el trabajo de James se afirma “la realidad de una cosa”, el cambio del concepto de democracia, desde la “perspectiva de los sujetos hablantes”, es decir, desde un dominio sincrónico. Para ello, se vale, por un lado, de la voz de Perón, que a su vez es equiparada a la voz del peronismo. Por el otro, de la voz recogida en los testimonios de aquellos que fueron interpelados por esa voz.<sup>32</sup> Esas son las fuentes que James utiliza para afirmar el cambio del concepto de democracia. Así, lo retrospectivo en su análisis es necesario para justificar su idea de redefinición de la noción de ciudadanía. Es decir, para saber en qué medida se alcanzó la dimensión social de la ciudadanía, tiene que volver retrospectivamente hacia el pasado. Ahora bien, para ello se remite a averiguar en qué medida esa evolución de la ciudadanía existe en la “conciencia de los sujetos hablantes”. De allí, la importancia de los testimonios de actores que, retrospectivamente, dan cuenta de su experiencia pasada. Aquí es donde *la palabra de Perón* juega un rol central como estructuradora de sentidos, ya que la experiencia de los entrevistados, al ser retrospectiva, también se ve sobredeterminada por el sentido que instala la palabra de Perón.

En efecto, nos preguntábamos hasta qué punto el *uso* de las fuentes no termina siendo determinado por las propias categorías analíticas. Para certificar su presupuesto sobre la redefinición de la noción de ciudadanía, James termina argumentando un cambio del concepto de democracia a partir de la “conciencia de los sujetos hablantes”, del “estado de la lengua”, o de la *palabra de Perón*. Por ello, cuando se refiere al discurso político de sus opositores,<sup>33</sup> James sostiene que “Perón no

---

*fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires, Legasa, 1986 y Emilio de Ípola. “Desde estos mismos balcones”. Notas sobre el discurso de Perón del 17 de octubre de 1945”, en: *Ideología y discurso populista*. Buenos Aires, Folios, 1983, pp. 175-185. Cabe señalar que el análisis de James no se reduce a la voz de Perón como enunciador privilegiado. Sin embargo, para sostener la idea de cambio en el concepto de democracia, la palabra de Perón ocupa un lugar central.

31 Ver Nicolás Azzolini. *De qué hablamos cuando hablamos. Debates en torno a la democracia durante el primer peronismo (1945-1955)*. Tesis presentada para el grado de Doctor en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2014; ver también Nicolás Azzolini. “Dime quién eres...”.

32 En este sentido, James sostuvo “se da una relación dialéctica: por un lado, los testimonios te confirman otras formas de análisis ya desarrolladas; por otra parte, te ofrecen nuevas perspectivas. El asunto central es que yo en ningún momento me puse a hacer un análisis crítico de las entrevistas, de los testimonios; los tomo como vienen” (Enrique Garguin, Ana Julia Ramírez y Hernán Sorgentini. “La historia no perdió dirección: tiene cincuenta direcciones”. Entrevista a Daniel James”, *Sociohistórica*, N° 15-16, 2004, pp. 159-179, aquí p. 166. Allí, James se refiere al uso de los testimonios que hizo en *Resistencia e integración*).

33 La Unión Democrática fue la alianza interpartidaria –formada por la Unión Cívica Radical, el

tenía el monopolio de las demandas contra la exclusión política”.<sup>34</sup> Es decir, ambos compartían un lenguaje que ligaba la democracia con los derechos políticos. Sin embargo, dice James, “[e]l llamamiento político de la Unión Democrática se expresó poco menos que totalmente en el lenguaje de las consignas democráticas liberales. En los discursos y manifiestos políticos no hubo virtualmente mención alguna del tema social”.<sup>35</sup> En cambio, agrega, Perón se encargó de afirmar que “una verdadera democracia solo podía ser construida si se enfrentaba con justicia la cuestión social”.<sup>36</sup> Así, sería Perón quien, al desafiar explícitamente el concepto restringido de democracia, habría ampliado los sentidos ligados al mismo.

En textos anteriores afirmamos que no es cierto que el lenguaje de los opositores al peronismo se estructurara poco menos que en el lenguaje de las consignas liberales y que no hubo virtualmente mención alguna del tema social en los discursos de campaña como en los años siguientes. Un trabajo con fuentes del período no permite tal afirmación. Como hemos mostrado, la justicia social y la noción de una democracia social estaban presentes en los discursos y manifiestos de los partidos políticos opositores.<sup>37</sup> Ahora bien, la simple presencia de tales consignas no nos dice más que eso, que también hablaron de la justicia social y la democracia social. Sin embargo, la presencia de consignas *políticas* y *sociales* nos posibilita dar un paso más y sostener el argumento de la existencia de un lenguaje común y la disputa semántica en torno al concepto de democracia. Sobre este punto volveremos al final del artículo. De lo dicho hasta el momento, podemos concluir que el “estado de la lengua”, la “perspectiva de los sujetos hablantes” o la *palabra de Perón* no nos posibilitan afirmar ni mostrar el cambio del concepto de democracia durante los años del primer peronismo. Para ello, es necesario que la perspectiva retrospectiva se inscriba dentro de un método o registro diacrónico y, desde esta, volver de manera prospectiva para examinar las consecuencias ligadas a los cambios del concepto desde un dominio sincrónico.

---

Partido Socialista, el Partido Comunista y el Partido Demócrata Progresista— que enfrentó a la fórmula Perón-Quijano en las elecciones generales de 1946.

34 Daniel James. *Resistencia e integración...*, p. 29.

35 Daniel James. *Resistencia e integración...*, p. 30.

36 Daniel James. *Resistencia e integración...*, p. 30.

37 Ver Nicolás Azzolini. “Democracia, libertad y justicia social: revisando la campaña electoral de la Unión Democrática en las elecciones presidenciales de 1946”, *POSTData*, Vol. 20, N° 1, 2015, pp. 32-52; ver también Nicolás Azzolini y Julián Melo. “El espejo y la trampa. La intransigencia radical y la emergencia del populismo peronista en la Argentina (1943-1949)”, *Papeles de Trabajo*, N° 8, 2011, pp. 53-71.

## Una mirada retrospectiva

Waldo Ansaldi ha señalado que el yrigoyenismo se enfrentó “con la tensión generada por dos demandas presentes en la sociedad, a las cuales no pudo –ni, tal vez, quiso– procesar o atender de modo conjunto: la democracia política y la democracia (expresada como justicia) social”.<sup>38</sup> La apreciación sobre la correspondencia entre los modelos de democracia, y lo que efectivamente se habría dado durante la experiencia yrigoyenista, puede llevarnos a incurrir en cierto intento normativista que busque resolver o encuadrar determinados procesos políticos dentro de modelos teóricos generales. Ahora bien, más allá de si el yrigoyenismo pudo o no procesar en conjunto ambas demandas, lo que el trabajo de Ansaldi muestra es que la demanda de justicia social estaba vinculada al concepto de democracia en el lenguaje político argentino durante las primeras décadas del siglo XX. En este sentido, por ejemplo, también cabe recordar cómo fueron percibidas, particularmente por quienes se opusieron al primer gobierno radical, las relaciones entre el yrigoyenismo y los sectores obreros, las políticas laborales, las huelgas del período, etcétera. Al respecto, resulta oportuno mencionar el surgimiento de la Liga Patriótica en el marco de la Semana Trágica.<sup>39</sup> Como señalan Ricardo Falcón y Alejandra Monserrat, la Liga nació “para evitar el desborde del ‘desorden’”.<sup>40</sup> Por eso, las guardias civiles se consideraban custodios de la sociedad ante la supuesta impotencia o complicidad del Estado con el *peligro rojo*. Así, los efectos *no deseados* del sufragio universal acercaban el fantasma del comunismo, siendo la demanda de justicia social un elemento vinculante de ambos. Allí, la democracia se sobredeterminaba con las problemáticas económicas, condensadas en la figura de la justicia social.<sup>41</sup>

Años más tarde, Leopoldo Lugones pronunció el famoso discurso conocido como “la hora de la espada”, en el que destacaba que el desorden

---

38 Waldo Ansaldi. “La trunca transición del régimen oligárquico al régimen democrático”, en Ricardo Falcón (dir.): *Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)*. Nueva historia argentina. Tomo VI. Buenos Aires, Sudamericana, 2000, pp. 15-58, aquí p. 37.

39 La Semana Trágica sucedió entre el 7 y el 14 de enero de 1919. Allí, se enfrentaron obreros de corriente anarquista con sectores nacionalistas. El saldo de la jornada fue el de centenares de muertos y heridos. En ese marco, la Liga Patriótica Argentina fue destinada a la represión extralegal del movimiento obrero.

40 Ricardo Falcón y Alejandra Monserrat. “Estado, empresas, trabajadores y sindicatos”, en Ricardo Falcón (dir.): *Democracia, conflicto social...*, pp. 151-194, aquí p. 169.

41 Un diagnóstico similar puede encontrarse en la cúpula de la Iglesia católica argentina. Como señala Loris Zanatta, “[l]a clase dirigente tradicional, que el radicalismo había alejado del poder, compartía con los católicos la condena del desorden, de los principios democráticos que habían subvertido las jerarquías tradicionales, y naturalmente del peligro socialista y comunistas” (Loris Zanatta. *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, p. 26).

y la frustración eran productos de la demagogia y la democracia.<sup>42</sup> El discurso de Lugones se inscribía en un contexto en el cual, dentro de los círculos nacionalistas y conservadores, ya circulaba el argumento que planteaba la necesidad de una intervención militar en el sistema político argentino.<sup>43</sup> Sin embargo, la necesidad de un golpe militar no fue el único objeto de debate entre los sectores nacionalistas, también estaba presente la disputa por el concepto de nacionalismo. En esa disputa, los sectores jóvenes del radicalismo fueron actores importantes, y el vínculo entre democracia y justicia social ocupó un lugar central en los debates.

Dentro de los sectores de la juventud radical, la Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA) es la que mayor atención recibió por aquellos que se detuvieron a estudiar el período. Comentando algunos de los trabajos acerca de la organización, Arturo Jauretche recuerda haber señalado que el movimiento había nacido para desempeñar una función de “docencia cívica en una hora en que todas las perspectivas nacionales estaban cerradas por la traición del radicalismo a su programa, y el nacionalismo era una palabra de importación”.<sup>44</sup> De tal forma, lo nacional era articulado en una disputa por el *verdadero* radicalismo y el *verdadero* nacionalismo. En relación con el radicalismo, el fin de la abstención y el abandono del legado yrigoyenista habrían llevado a la dirigencia a desnaturalizar el partido. En cuanto al nacionalismo, señala Jauretche en otro pasaje de su libro:

Interesa diferenciar la posición nacional del ‘nacionalismo’ en aquel momento histórico. Lo que caracteriza al nacionalismo en ese momento es, precisamente, que la posición nacional es solo adjetiva (...), desvincula la idea de Nación de la vida del pueblo y propone en sustancia formas autoritarias de gobierno que perpetúan el despotismo ilustrado de la oligarquía, con una fundamentación opuesta a la liberal.<sup>45</sup>

Ciertamente, esta cita de Jauretche es una construcción retrospectiva. No obstante, esa reconstrucción nos sirve porque allí se menciona una disputa que había entre los sectores nacionalistas durante los años treinta: una disputa por la representación de la identidad nacional. Si

---

42 El discurso de Lugones fue pronunciado durante una visita al Perú en 1924, donde se encontraba por invitación del por aquel entonces ministro de Guerra, Agustín P. Justo.

43 Como corolario, tras interrumpir el segundo mandato presidencial de Yrigoyen el 6 de septiembre de 1930, el general José Félix Uriburu paradójicamente sostuvo que el ejército había cumplido su deber “siguiendo su honrosa tradición democrática” (citado en Cristián Buchrucker. *Nacionalismo y Peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 53).

44 Arturo Jauretche. *F.O.R.J.A. y la década infame*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1984, p. 12.

45 Arturo Jauretche. *F.O.R.J.A. y la década...*, p. 21.

para los nacionalistas de la *primera hora*, la democracia se correspondía con una forma de gobierno ajena a las raíces nacionales, para quienes se oponían al fascismo, este último también era ajeno al sentir nacional.<sup>46</sup> Por eso, desde FORJA se presentó la disyuntiva entre *democracia* y *totalitarismo* como un falso dilema, ya que “excluía toda posición auténtica”. Para los jóvenes de FORJA, la alternativa nacional implicaba una línea política que obligaba a pensar y dirigir el destino del país en vinculación directa con los intereses de las *masas populares*, la afirmación de la independencia política en el orden internacional y la aspiración de una realización económica sin sujeción a intereses imperiales.<sup>47</sup> Por ello, frente a los acontecimientos de junio de 1943, la organización emitió una declaración en la que fijaba su posición pidiendo:

La implantación de un sistema moral que rijan el desenvolvimiento institucional del país y fije la conducta de sus hombres y dirigentes, es principio esencial en que debe asentarse toda posibilidad de creación nacional basada en el genio propio de nuestro pueblo y sus anhelos de emancipación económica y de justicia social.<sup>48</sup>

El problema de la democracia remitía a una disputa por definir lo nacional. La democracia nacional era presentada por los forjistas como el nexo entre pueblo, libertades y justicia social. Es historia conocida que FORJA rompe con la Unión Cívica Radical en 1940, y que después del 17 de octubre de 1945 se disuelve al *encontrar* en el emergente peronismo esa expresión colectiva de una voluntad nacional que estaba buscando. Aquí nos interesa remarcar que en la *década infame*<sup>49</sup> también estaba presente la vinculación entre democracia y justicia social. En efecto, esos conceptos formaban parte del lenguaje político argentino antes de la emergencia del peronismo. Ahora bien, con dicho señalamiento no estamos estableciendo las filiaciones doctrinarias del peronismo, puesto que un alto número de los miembros de FORJA tuvieron algún tipo de vínculo con el peronismo. Lo importante es destacar que los debates en torno a la democracia durante la década de 1930 no solo fueron en clave fascismo-antifascismo. Incluso, la relación entre democracia y justicia

---

46 En el caso de la democracia, ver Cristián Buchrucker. *Nacionalismo y Peronismo...*, pp. 54-55. En el caso del fascismo, ver Andrés Bisso. *El antifascismo argentino*. Buenos Aires, CeDInCI, 2007, p. 33-48.

47 Arturo Jauretche. *F.O.R.J.A. y la década...*, p. 21.

48 Arturo Jauretche. *F.O.R.J.A. y la década...*, p. 23.

49 El mote “*década infame*” corresponde al nacionalista José Luis Torres, y fue acuñada para referirse al período de la historia argentina entre 1930-1940. Ver José Luis Torres. *La década infame 1930-1940. Apuntes históricos para el estudio del presente político*. Buenos Aires, Freeland, 1973.



social estuvo presente en otras agrupaciones y figuras que no se hicieron peronistas y que, en el caso de la Unión Cívica Radical, continuaron su lucha desde y hacia el interior del partido.<sup>50</sup>

En este sentido, el trabajo de Sebastián Giménez sobre las juventudes radicales durante la década de 1930 muestra claramente los acercamientos que el radicalismo intentó establecer con otras tradiciones políticas. Problematisando el argumento que presenta un radicalismo dicotomizado en las vertientes *alvearista* e *yrigoyenista*, Giménez señala que la filiación yrigoyenista de los jóvenes “no es algo que pueda darse por sentado”, ya que los jóvenes que se incorporaron al radicalismo luego del golpe de 1930 “no hicieron de Yrigoyen una figura emblemática cuya obra ellos se encargarían de proseguir”. Por el contrario, consideraron que el golpe había iniciado una nueva etapa de la historia argentina y que ellos, “por su misma condición de jóvenes, eran quienes mejor podían interpretarla”.<sup>51</sup> En relación con esta nueva etapa, Giménez destaca el énfasis con que se llamaba a prestar atención al problema social. Así, el elemento generacional dentro de las filas de la Unión Cívica Radical “pasaba por remarcar que, si en el pasado el radicalismo había puesto su énfasis en la ‘lucha cívica’ ahora se tornaba urgente que tomara a su cargo la reivindicación de una mayor ‘justicia social’”.<sup>52</sup> Por ende, dentro de las filas del radicalismo, el problema de la justicia social no podía escindirse de la democracia.

En efecto, si uno explora los debates en torno a la democracia en Argentina durante los años treinta, encuentra que la vinculación entre democracia y justicia social ya formaba parte del lenguaje político previo al surgimiento del peronismo. No solo los componentes *políticos* estaban presentes; la problemática social y su vinculación con el concepto de democracia eran parte de los límites de lo posible y concebible. Incluso, hay autores que atribuyen a los sectores nacionalistas o a la doctrina social de la Iglesia católica la filiación peronista en el tema de la justicia social.<sup>53</sup> En este sentido, desde un registro diacrónico, “todo hablante es de por sí un contestatario”. Como sostuvo Bajtín, “él no es el primer hablante, quien haya interrumpido por primera vez el eterno

50 Incluso, el propio Jauretche lo menciona cuando se refiere al vínculo, durante su combate contra la dirigencia partidaria en la década del treinta, entre quienes fueron miembros de FORJA con quienes formaron el Movimiento de Intransigencia y Renovación durante peronismo. Al respecto, ver Arturo Jauretche. *F.O.R.J.A. y la década...*, p. 51.

51 Sebastián Giménez. “Radicalismo y reformismo: un análisis de su encuentro en los años 1930 a través de tres estudios de caso”, *Prohistoria*, Vol. 20, 2013, pp. 67-87, aquí pp. 77-78.

52 Sebastián Giménez. “Radicalismo y reformismo...”, p. 87.

53 Ver Carlos Altamirano. *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*. Buenos Aires, Emecé, [2001] 2007 y Loris Zanatta. *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

silencio del universo, y él no únicamente presupone la existencia del sistema de la lengua que utiliza, sino que cuenta con la presencia de ciertos enunciados anteriores”, con los cuales su enunciado “se apoya en ellos, problematiza con ellos, o simplemente los supone conocidos por su oyente”.<sup>54</sup> Así, desde un dominio diacrónico, encontramos que el concepto de democracia no cambió, no fue ampliado por el discurso de Perón. Para eso, como hemos señalado, es necesario volver retrospectivamente. No podemos establecer afirmaciones de ese tipo desde el “estado de la lengua” en un momento particular.

Ahora bien, lo que estamos diciendo no pretende sacarle novedad al discurso peronista. Es decir, suponer que el peronismo no fue novedoso porque el vínculo entre las consignas ya estaba presente. No atribuimos a décadas pasadas la causalidad que permitiría explicar lo que sucedió con la emergencia del peronismo. Para explicar lo que sucedió con la emergencia del peronismo desde el punto de vista de los lenguajes políticos, es necesario analizar cómo el *contestatario* establece relaciones con los enunciados que le preceden. Aquí debemos retomar la perspectiva prospectiva para pasar a ver, sincrónicamente, las consecuencias que desencadenan esas relaciones.

## **Democracia, disputa semántica y legitimidad**

Mencionamos que en trabajos anteriores mostramos que las consignas de justicia social y democracia social sí ocuparon un lugar importante, tanto en los discursos de campaña de la Unión Democrática como en los discursos de los partidos políticos opositores durante los años del primer peronismo. Además, esas consignas ya formaban parte del lenguaje político argentino antes de la emergencia del peronismo. En dichos trabajos, asimismo, destacamos que los partidos políticos anti-peronistas no solo negaron el carácter novedoso de la justicia social peronista, también construyeron retrospectivamente su propia trayectoria en el tema, se disputaron las banderas de las luchas sociales entre sí y denunciaron al peronismo de haberse apropiado de sus proyectos.

Ahora bien, la simple presencia de dichos conceptos no nos dice más que eso, esto es, solo que hablaron sobre ellos. Tampoco basta con indicar que no hubo un cambio porque el concepto de democracia ya estaba asociado con el de justicia social en las articulaciones discursivas de aquel contexto. Esa presencia, sin embargo, nos permite mostrar diacrónicamente las estructuras discursivas sobre las que se inscriben tales

---

54 Mijail Bajtín. *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires, Siglo XXI, [1979] 2002, p. 258.

discursos. Por eso, como señala Koselleck, “puede que todo lo que suceda sea único y nuevo, pero no hasta el punto de no haber requerido determinadas condiciones sociales previas de largo plazo que hiciesen posible ese acontecimiento único”.<sup>55</sup> En efecto, aquí podemos volver sobre la cadena *bajtiniana*. Perón y los peronistas hablando sobre democracia y justicia social supone la presencia de enunciados en los cuales se apoyan, los problematizan y que son conocidos por sus oyentes. En este sentido, el concepto de democracia, en tanto índice y factor, constituyó uno de los conceptos en común sobre los cuales se estructuró la sociedad argentina hacia mediados del siglo XX.

Por otra parte, sabemos que los grupos sociales se definen e intentan solucionar los desafíos que encuentran mediante el uso de los conceptos. En palabras de Koselleck:

[se] puede articular o instaurar lingüísticamente la identidad de un grupo por el uso enfático de la palabra “nosotros”, proceso que es explicable conceptualmente cuando el “nosotros”, comporta en su concepto nombres colectivos como “nación”, “clase”, “amistad”, “iglesia”, etc.<sup>56</sup>

Entonces, cuando se da el caso de que un grupo reclama un concepto de forma exclusiva, al referir solo a sí mismo un concepto que es lingüísticamente universal y al rechazar toda posible comparación, no solo se producen conceptos contrarios que discriminan a los excluidos. También se puede establecer una disputa semántica entre grupos opuestos que pretenden apropiarse de forma exclusiva de un determinado concepto. En este sentido, durante los años del primer peronismo, fue recurrente la adjetivación: *verdaderamente* democrático, *verdadera* democracia o *verdaderos* demócratas. Tanto peronistas como antiperonistas se identificaron haciendo referencia al carácter *verdadero* de la democracia. Así, la democracia no fue solo un concepto en común entre ambos espacios políticos antagónicos, sino que ambos espacios buscaron apropiarse de forma exclusiva de dicho concepto. En efecto, los debates en torno a la democracia durante el primer peronismo implicaron una disputa, pero no entre distintos modelos de democracia, sino una disputa semántica en torno a este. Por eso, no es un dato anecdótico que los partidos políticos tradicionales negaran el carácter novedoso de la justicia social peronista, reconstruyeran su propia trayectoria sobre el tema y denunciaran que el peronismo se había apropiado de sus proyectos. Por el contrario, es clave para abordar la disputa semántica que se dio

55 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012, p. 20.

56 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, pp. 116-117.

en torno al concepto de democracia. Desde nuestro punto de vista, la justicia social o el concepto de democracia social no fueron un problema para los partidos políticos antiperonistas. El centro de las embestidas apuntaba a que el peronismo se apropiaba de sus proyectos. Que los partidos políticos antiperonistas hicieran una construcción retrospectiva de su actuación en materia de justicia social y denunciaran el uso que hacía el peronismo de sus proyectos, que les robara sus banderas, está vinculado con el hecho de que se le negaba al peronismo la facultad para hablar sobre la democracia y la justicia social.

En este sentido, como decíamos, los debates en torno a la democracia durante los años del primer peronismo implicaron una disputa, pero no entre modelos de democracia opuestos, sino una disputa semántica en torno a la legitimidad para hablar sobre la democracia. Parafraseando a Sebastián Barros, esa disputa semántica sobre el concepto de democracia produjo un impacto en “la definición de quiénes y en base a qué capacidades podían poner el mundo en palabras”.<sup>57</sup> Por eso, como sucede con las disputas semánticas, se dio un proceso mediante el cual se buscó “definir posiciones políticas o sociales y en virtud de esas definiciones mantener el orden o imponerlo”.<sup>58</sup> En este caso, hemos señalado que los partidos políticos antiperonistas enfatizaron la ilegitimidad del peronismo para hablar acerca de la democracia y la justicia social. Las siguientes palabras de Américo Ghioldi ilustran lo que estamos sosteniendo:

Reconocemos el dinamismo del señor ministro y, dispuestos a no juzgar *a priori* de las intenciones de los demás, podemos reconocer igualmente las buenas intenciones del mismo en cuanto a desear el mejoramiento de las clases trabajadoras. Pero lo que no estamos dispuestos a aceptar es a un “salvador de la patria” que se arroge la facultad de pensar por todos y de obrar por todos.<sup>59</sup>

El problema era la ilegitimidad de Perón y los peronistas para hablar sobre consignas que eran comunes entre los partidos políticos antiperonistas, por ende, que solo ellos podían disputárselas entre sí. Entonces, la presencia de los conceptos de democracia y justicia social en el discurso político argentino previo al surgimiento del peronismo y en el discurso de los partidos antiperonistas nos permite ver la existencia de un lenguaje común y una disputa semántica. Ese lenguaje común funcionó como condición de posibilidad para una disputa por la definición de quiénes y en base a qué capacidades podían poner el mundo en

---

57 Sebastián Barros. “La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo”, *Papeles de Trabajo*, Nº 8, 2011, pp. 13-34, aquí p. 23.

58 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 111.

59 Américo Ghioldi. *Palabras a la Nación*. Buenos Aires, La Vanguardia, 1946, p. 307.

palabra. Es decir, se le negaba al peronismo la facultad de compartir ese lenguaje. En este sentido, hubo una disputa por el monopolio legítimo, porque existían ciertos conceptos y contenidos que formaban parte de un lenguaje común.

Por eso, decíamos, que los partidos políticos acusaran al peronismo por robarse sus banderas, que se apropiara de sus proyectos, etc., no es un dato anecdótico. No porque la relevancia esté en descubrir quién fue el primero que habló, sino porque dicha presencia y la disputa en torno al concepto nos posibilita ver cómo se relacionan los registros diacrónicos y sincrónicos. Allí, el problema de la legitimidad para hablar sobre la democracia entrelaza ambos registros. Por un lado, el registro diacrónico, que nos permite mostrar la presencia del concepto en el lenguaje político argentino durante la primera mitad del siglo XX, también nos posibilita observar las estructuras sobre las que se construyó el discurso peronista, las cuales suponen, entre otras cosas, una fijación de sentidos en la definición de quiénes y en base a qué capacidades podían poner el mundo en palabras. Es decir, una determinación de qué era legítimo y de qué era ilegítimo. Ahora bien, si ese lenguaje en común que se puede reconstruir diacrónicamente permitió definir quiénes y en base a qué capacidades podían hablar sobre la democracia, por otro, ese lenguaje en común, además, funcionó como condición de posibilidad para una disputa semántica que vino a problematizar esa definición de lo legítimo e ilegítimo. En este sentido, la perspectiva retrospectiva inscrita en un registro diacrónico nos posibilita reconstruir el lenguaje político sobre el cual se estructuró el discurso peronista, y desde allí podemos volver de manera prospectiva para examinar las consecuencias ligadas a los cambios desde un dominio sincrónico. Si esa definición de lo legítimo supuso estructuras preestablecidas, la disputa en torno a dicha legitimidad permite ver sincrónicamente las consecuencias que esta produce. Si esa definición establecía que solo los partidos políticos tradicionales podían disputarse entre sí la apropiación del concepto de democracia y el de justicia social, la disputa semántica que se dio en los debates durante los años del primer peronismo produjo un impacto en la definición de quiénes y en base a qué capacidades podían poner el mundo en palabras.

Entonces, ese desafío del que habla James está vinculado con la disputa semántica en torno al concepto de democracia, sin embargo, el cambio no es conceptual. Desde una perspectiva diacrónica, podemos apreciar que no se dio un cambio en el concepto. Es decir, no fue Perón quien desafió la validez del concepto de democracia y lo amplió al punto que logró incluir dentro de sí el *tema social*. Desde nuestro punto de vista, se produjo una desarticulación del espacio de experiencia que determinaba las capacidades y cualidades de participación, en

los términos de Koselleck, de las definiciones de posiciones políticas o sociales. Ahora bien, el cambio allí no es conceptual. Lo que cambió fueron las posiciones relativas en las condiciones de enunciación de aquel contexto de debate.<sup>60</sup> Desde una perspectiva sincrónica, por el contrario, podemos analizar ese desafío en torno a la legitimidad para hablar sobre la democracia como una *situación* o *acontecimiento*. Así, inscribiendo esta *situación* dentro de un proceso de largo plazo, podemos tematizar diacrónicamente el cambio y examinar de forma prospectiva las consecuencias ligadas a los cambios desde un dominio sincrónico. En este sentido, la frase “Bueno, con Perón éramos todos machos”, de Don Ramiro, que cita James,<sup>61</sup> es un ejemplo de esa “perspectiva del sujeto hablante” que, desde un registro sincrónico, manifiesta las consecuencias ligadas al sentido del cambio.

Esto nos lleva a tener presente, ciertamente con reservas, la distinción saussureana entre sincronía y diacronía, ya que, como señala Koselleck, esta puede ser útil analíticamente, pero no valora la complejidad de los entrelazamientos temporales presentes en la historia. En todo caso, diacronía y sincronía no pueden separarse empíricamente. “Toda sincronía es *eo ipso* simultáneamente diacrónica”.<sup>62</sup> Así, la problemática de la legitimidad marca el entrelazamiento existente entre *acción* y *estructura* o *discurso hablado* y *lenguaje existente*. En otros términos, el entrelazamiento temporal entre los registros diacrónicos y sincrónicos.

## Consideraciones finales

El argumento de James, que plantea un cambio en el concepto de democracia por parte de Perón, nos permitió reflexionar sobre las formas en que podemos tematizar históricamente los cambios conceptuales. Retomando algunos de los ejes y argumentos sobre los cuales veníamos construyendo nuestra línea de investigación, aquí nos interesó la relación entre los registros diacrónicos y sincrónicos, para abordar la disputa semántica que se dio en torno al concepto de democracia durante los años del primer peronismo. Sobre esta problemática, en los estudios acerca del discurso de Perón, o peronista, es común encontrarse con argumentos que afirman un cambio desde una perspectiva sincrónica, es decir, desde enfoques que toman una *situación*, el *discurso hablado*, el *estado de la lengua* o la *conciencia de los sujetos hablantes* como

60 Ver Elias Palti. “Temporalidad y refutabilidad...”, pp. 32-33.

61 Ver Daniel James. *Resistencia e integración...*, p. 45.

62 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos...*, p. 19.

indicadores del cambio que habría producido el peronismo en la historia sociopolítica argentina. Este cambio, como mencionamos en la introducción, además ha sido pensando a partir de las categorías de *continuidad* y *ruptura*. Así, por ejemplo, pese a expresar que hay trabajos que muestran “muchos elementos de continuidad respecto del pasado inmediato”, Carlos Altamirano comenzó su ya clásico libro diciendo que el “surgimiento del peronismo dividió en dos la historia política argentina del siglo XX”.<sup>63</sup> Párrafos siguientes, se pregunta si el surgimiento del peronismo renovó “el paisaje ideológico en una magnitud equivalente a la transformación que produjo en el campos político y social”. Frente a lo cual considera que la “respuesta no es simple y depende de la cuestión que se considere”.<sup>64</sup>

En función de lo presentado en estas páginas, diacrónicamente podemos ver que el peronismo no introdujo una novedad en el campo ideológico cuando nos referimos a la democracia. Es decir, la vinculación entre democracia y justicia social formaba parte del lenguaje político previo a la emergencia del peronismo. En este sentido, indicamos que el cambio no fue conceptual, sino que se produjo una desarticulación del espacio de experiencia que determinaba las capacidades y cualidades de enunciación en aquel contexto. Por eso, como sostiene Koselleck, no “es necesario que la permanencia y el cambio de los significados de las palabras se corresponda con la permanencia y el cambio en las estructuras que los describen”.<sup>65</sup> La disputa semántica que se dio en torno al concepto de democracia supuso un cambio en las posiciones políticas y sociales que hacían posible hablar sobre la democracia. De allí la importancia de la disputa sobre la legitimidad como forma de entrelazamiento de los registros diacrónico y sincrónico.

Por otra parte, creemos que la respuesta a la pregunta que se plantea Altamirano, es decir, la dificultad para poder dar cuenta sobre el cambio que introdujo el peronismo, no tiene tanto que ver con cuál es la cuestión que se considere, sino que la dificultad es inherente a la incapacidad heurística de las categorías de *continuidad* y *ruptura*, con las que recurrentemente se tratar de dar cuenta de los cambios ligados a la emergencia del peronismo. Por ello, con el fin de retomar el entrelazamiento empírico entre diacronía y sincronía, una alternativa distinta para pensar el sentido del cambio es la que propone Claudio Nun-Ingerflom. Según este autor, “el sentido del cambio se adquiere en la *relación* que existe entre lo que puede ser reconocido como pasado

63 Carlos Altamirano. *Bajo el signo...*, p. 23.

64 Carlos Altamirano. *Bajo el signo...*, p. 25.

65 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social”, p. 122.



en el presente y el impacto producido sobre ese pasado presente por la perspectiva futura”.<sup>66</sup> De tal modo, dijimos que el cambio en torno al concepto de democracia no fue conceptual, sino que se produjo una desarticulación del espacio de experiencia que determinaba las capacidades y cualidades de enunciación en aquel contexto. Entonces, si la definición de lo legítimo supuso estructuras preestablecidas, la disputa en torno a dicha legitimidad permite reconocer cómo, en la disputa sobre los *verdaderos* demócratas o la *verdadera* democracia, ese pasado presente –las estructuras preestablecidas– impactó en la perspectiva futura. Es decir, en esa relación se determinaba quiénes podían hablar sobre la democracia y la justicia social. De allí que el sentido del cambio esté asociado con lo que Jacques Rancière presenta como proceso de subjetivación, ya que el impacto producido por ese pasado presente en la perspectiva futura deshizo y recompuso “las relaciones entre los modos de hacer, los modos del ser y los modos del decir que definen la organización sensible de la comunidad”.<sup>67</sup> Para los partidos políticos antiperonistas, solo ellos tenían dicha capacidad; para el peronismo, por el contrario, una nueva era había llegado gracias a su emergencia, por ende, eran ellos quienes ahora pretendían ser los actores que tenían dicha legitimidad. Como decía Don Ramiro, “con Perón éramos todos machos”.

---

66 Claudio Sergio Nun-Ingerflom. “Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad. Un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos”, *Res publica*, N° 16, 2006, pp. 129-152, aquí p. 143.

67 Jacques Rancière. *El Desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, [1995] 1996, p. 58.

## Bibliografía

**Altamirano, Carlos.** *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*. Buenos Aires, Emecé, [2001] 2007.

**Azzolini, Nicolás.** “Dime quién eres y te diré si puedes. La democracia en los orígenes de la dicotomía entre peronistas y antiperonistas”, *Identidades*, N° 5, 2013, pp. 32-52.

— *De qué hablamos cuando hablamos. Debates en torno a la democracia durante el primer peronismo (1945-1955)*. Tesis presentada para el grado de Doctor en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2014.

— “Democracia, libertad y justicia social: revisando la campaña electoral de la Unión Democrática en las elecciones presidenciales de 1946”, *POSTData*, Vol. 20, N° 1, 2015, pp. 32-52.

**Azzolini, Nicolás y Melo, Julián.** “El espejo y la trampa. La intransigencia radical y la emergencia del populismo peronista en la Argentina (1943-1949)”, *Papeles de Trabajo*, N° 8, 2011, pp. 53-71.

**Bajtín, Mijaíl.** *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires, Siglo XXI, [1979] 2002.

**Barros, Sebastián.** “La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo”, *Papeles de Trabajo*, N° 8, 2011, pp. 13-34.

**Bisso, Andrés.** *El antifascismo argentino*. Buenos Aires, CeDInCI, 2007.

**Blanco, Alejandro.** *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

**Buchrucker, Cristián.** *Nacionalismo y Peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

**Coseriu, Eugenio.** *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Madrid, Gredos, [1973] 1988.

**Falcón, Ricardo (dir.).** *Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)*. *Nueva historia argentina. Tomo VI*. Buenos Aires, Sudamericana, 2000.

**Garguin, Enrique; Ramírez, Ana Julia y Sorgentini, Hernán.** “La historia no perdió dirección: tiene cincuenta direcciones”. Entrevista a Daniel James”, *Sociohistórica*, N° 15-16, 2004, pp. 159-179.

**Germani, Gino.** *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas.* Buenos Aires, Paidós, 1962.

**Ghioldi, Américo.** *Palabras a la Nación.* Buenos Aires, La Vanguardia, 1946.

**Giménez, Sebastián.** “Radicalismo y reformismo: un análisis de su encuentro en los años 1930 a través de tres estudios de caso”, *Prohistoria*, Vol. 20, 2013, pp. 67-87.

**Halperín Donghi, Tulio.** “Del Fascismo al Peronismo”, *Contorno* N° 7-8, 1958, pp. 15-21.

**Ípola, Emilio de.** *Ideología y discurso populista.* Buenos Aires, Folios, 1983.  
— “Ruptura y continuidad. Claves parciales para un balance de las interpretaciones del peronismo”, *Desarrollo Económico*, Vol. 29, N° 115, 1989, pp. 331-359.

**James, Daniel.** *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976.* Buenos Aires, Siglo XXI, [1990] 2005.

**Jauretche, Arturo.** *F.O.R.J.A. y la década infame.* Buenos Aires, Peña Lillo, 1984.

**Koselleck, Reinhart.** *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.* Barcelona, Paidós, [1979] 1993.  
— *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social.* Madrid, Trotta, 2012.

**Lobato, Mirta y Suriano, Juan.** “Trabajadores y movimiento obrero: entre la crisis y la profesionalización del historiador”, *Entrepassados*, N° 4-5, 1993, pp. 41-64.

**Marshall, Thomas.** *Citizenship and Social Class, and Other Essays.* Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

**Melo, Julián.** *Fronteras populistas. Populismo, peronismo y federalismo entre 1943 y 1955.* Tesis presentada para el grado de Doctor en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2009.

**Neiburg, Federico.** *Los intelectuales y la formación del peronismo. Estudios de antropología social y cultural.* Buenos Aires, Alianza, 1998.

**Nun-Ingerflom, Claudio Sergio.** “Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad. Un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos”, *Res publica*, N° 16, 2006, pp. 129-152.

**Palti, Elías.** “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, *Prismas*, N° 9, 2005, pp. 19-34.

— “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje”, *Res publica*, N° 25, 2011, pp. 227-248.

**Plotkin, Mariano.** “Perón y el peronismo: un ensayo bibliográfico”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 2, N° 1, 1991, pp. 113-135.

**Rancière, Jacques.** *El Desacuerdo. Política y filosofía.* Buenos Aires, Nueva Visión, [1995] 1996.

**Romero, José Luis.** *El drama de la democracia argentina.* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.

**Rubinich, Lucas.** “La modernización cultural y la irrupción de la sociología”, en James, Daniel (dir.): *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976).* Nueva historia argentina. Tomo IX. Buenos Aires, Sudamericana, 2007, pp. 245-280.

**Saussure, Ferdinand de.** *Curso de lingüística general.* Buenos Aires, Losada, [1916] 1945.

**Sigal, Silvia y Verón, Eliseo.** *Perón o muerte: los fundamentos discursivos del fenómeno peronista.* Buenos Aires, Legasa, 1986.

**Torres, José Luis.** *La década infame 1930-1940. Apuntes históricos para el estudio del presente político.* Buenos Aires, Freeland, 1973.

**Zanatta, Loris.** *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943.* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.  
— *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946).* Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

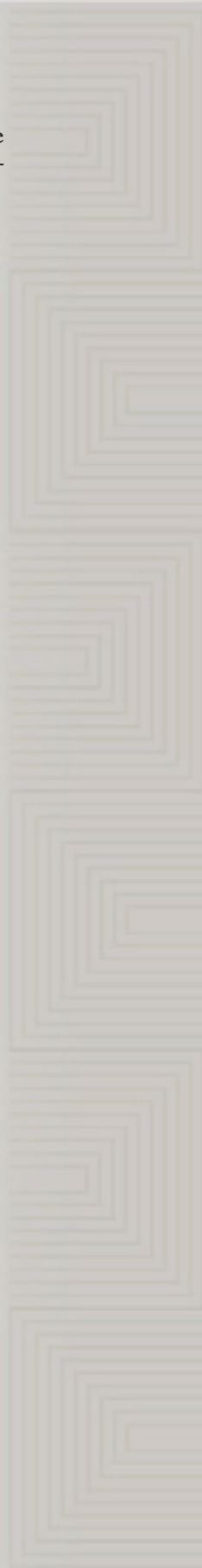


CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
RESEÑAS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
HISTÓRICOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

**RESEÑA**

Rosanovich, Damián J. “Sobre la historia constitucional y el lenguaje simbólico bajo el Sacro Imperio Romano Germánico”, *Conceptos Históricos* 2 (3), pp. 178-182.





# Sobre la historia constitucional y el lenguaje simbólico bajo el Sacro Imperio Romano Germánico

**Damián J. Rosanovich**

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de San Martín / CONICET,  
Argentina

*Des Kaisers alte Kleider: Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, de Barbara Stollberg-Rilinger.

2<sup>da</sup> edición ampliada. München, C. H. Beck, 2013, 420 pp.

¿Cómo se representa el Sacro Imperio Romano Germánico? La investigación de la profesora Barbara Stollberg-Rilinger se propone estudiar la representación del alto Imperio alemán a través de diferentes episodios portadores de aspectos constituyentes, pero a la vez inobservados por la historiografía constitucional. El texto parte de la diferenciación entre la representación política (representación como producción [*Herstellung*] de un orden político) y la representación simbólica (exposición [*Darstellung*] de dicho orden). Esta distinción posibilita advertir ejes de análisis bien distintos: mientras que la historia constitucional se dedica al estudio de la representación política, la historia de la cultura se orienta a la investigación del conjunto de símbolos en torno a los cuales se articula el poder político. Así, la autora ofrece una hipótesis clara para demostrar que ambas dimensiones son indiferenciables –esto es, que no existen de manera independiente– en el alto Imperio, es decir, que son aspectos complementarios pero igualmente constitutivos del orden imperial. De esta manera, a través de un extenso recorrido cronológico, el texto plantea un estudio sistemático de cuatro fenómenos que aspiran a demostrar dicha tesis: (a) la Dieta Imperial de Worms, en

1495, la primera luego de la asunción de Maximiliano I al trono; (b) la Dieta Imperial de Augsburgo, en 1530, en la cual tiene lugar la disputa en torno a la *Confessio Augustana*; (c) la Dieta Imperial de Regensburg (Ratisbona) de 1653-1654, la primera luego de la firma de la Paz de Westfalia; y (d) la asunción al trono de José II, en 1764-1765. El texto propone un análisis de estos cuatro acontecimientos fundamentales de la historia imperial, a los efectos de reconocer –desde el punto de vista de la historia de la cultura– los *rasgos constitutivos* de dicho orden y las continuidades presentes en ellos.

Con una sugerente e irónica apostilla de Hegel, se inicia el texto: en 1802, el autor de la *Ciencia de la lógica* sostiene que los alemanes se han preocupado por resguardar todos los símbolos del alto Imperio, sin conservar la “cosa misma”, a saber, el Imperio. A partir de esto, la investigación propone reconstruir la trama de este simbolismo, de todos aquellos momentos que, según la hipótesis de lectura, deben considerarse como constitutivos de la historia jurídico-política del alto Imperio.

A tal fin, el texto propone una doble clave interpretativa. En primer lugar, busca presentar estos cuatro sucesos de la historia alemana desde la perspectiva de la “cultura de la presencia” [*Präsenzkultur*]. Dicho concepto remite, por un lado, a la importancia menor –en comparación con el siglo XIX– de los documentos –jurídicos– escritos para el desarrollo ordinario de los oficios imperiales; por otro, al rol de los actos públicos en los cuales se hace patente la existencia del *Reich* (investiduras, coronaciones, elecciones, etc.). En estas formas “simbólico-rituales” no acontecen ceremonias que denotarían *formalidades* respecto de una cultura jurídica escrita que habría de determinar el modo de organizar el Imperio, sino que, por el contrario, darían cuenta de la *constitución misma de este orden político*. Las concesiones y comidas reales, los homenajes y juramentos, las aperturas y los cierres de las Dietas, todo se encuentra determinado por la importancia insoslayable de la presencia –o ausencia– física de los miembros participantes de dichos actos. Estas ceremonias están dotadas de un “aura de necesidad” y conforman ficciones constitutivas del Imperio. La presencia física de determinados actores (príncipes, príncipes electores, duques, condes, margraves) es denotativa del poder que estos ostentan, y la mera participación en dichos actos implica aceptar los marcos bajo los cuales los rituales tienen lugar y el carácter vinculante de las resoluciones de las Dietas. Asimismo, la investigación se apoya en las ideas de Dominicus Arumaeus (1579-1637), quien interpreta el poder del emperador como un “poder simbólico”. Por ejemplo, en la Dieta de Regensburg, de 1653-1654, es posible observar una lucha de poder entre los distintos estamentos con el objeto de influir en las resoluciones finales de aquella. Este procedimiento no

puede apreciarse en el conjunto de documentos escritos, en los cuales directamente se describe esta situación, si no se expone la relevancia de aquellos rasgos simbólicos propios de la *cultura de la presencia* (listas de invitados, su disposición en las sesiones, los lugares otorgados a los consejeros y asesores). No obstante lo cual, de esto no se sigue que las actas y documentos “jurídicos” en general no tengan un valor relevante. Empero, la tesis de la autora es que existe un conjunto de numerosos actos que, a pesar de carecer de una prescripción escrita, son constitutivos de la existencia del Imperio.

En segundo lugar, de manera concomitante con esta cultura de la presencia, se halla la *performatividad* del orden imperial. El alto Imperio no posee un conjunto de normas escritas que estipulen los procedimientos cuyo cumplimiento permitiría mensurar el seguimiento de las reglas, sino que posee un conjunto de prácticas interiorizadas por sus miembros, cuya estricta observancia da cuenta de su realización: una de las ceremonias descriptas con precisión es el “*Sitzen in majestate*”, ritual en el cual el emperador se reunía con los príncipes de acuerdo con determinada disposición, con una vestimenta especial, una serie de insignias imperiales (corona, cetro, espada, joyas) denotativas de su rango y con el reconocimiento ofrecido por el conjunto de los presentes. A pesar de que este ceremonial no estuviera escrito en detalle, las reglas a ser observadas no eran desconocidas y no había lugar para que el emperador o los reyes las cambiaran, puesto que aquí tiene lugar la “corporización” del Imperio. Este constituye un orden político que produce normas que son obligatorias para todos sus miembros y que, a la vez, se realiza simbólicamente a través de rituales públicos, imágenes, listas oficiales de participantes y símbolos. Así, la cultura de la presencia y la performatividad del orden imperial encuentran su nexo en la doble representación del Imperio, a saber: política y simbólica.

Como aspecto crítico, cabe señalar que si bien el texto reconstruye con rigurosidad un amplio conjunto de ceremonias pertenecientes a los cuatro hitos referidos, a excepción de algunos comentarios sobre la bula de oro, no es muy generoso en lo concerniente al análisis de los documentos *strictu sensu* jurídicos, los cuales, según la tesis de la autora, se hallarían en un mismo nivel normativo que las formas simbólicas constituyentes del Imperio. En sentido estricto, una rigurosa evaluación de la tesis de la correlación entre representación política y representación simbólica –con su par cultura escrita/cultura de la presencia– implicaría confrontar el plexo simbólico analizado en el texto con los documentos jurídicos en los cuales fuera ostensible tal carencia.

En suma, la investigación de Stollberg-Rilinger logra ofrecer una sólida presentación de un conjunto de ceremonias, por lo general

desatendidas por la historia política o la historia constitucional, en un período lógicamente precedente al constitucionalismo moderno. Cabe agregar que el texto no propone una perspectiva *sustitutiva* de la historia constitucional, sino complementaria. Las resoluciones imperiales son el producto de un trasfondo de discusiones y tensiones que solo puede ser reconstruido a través de las prácticas constitutivas del orden imperial. De esta manera, la presente investigación no solo ofrece una perspectiva distinta a la de la historia constitucional canónica del alto Imperio, sino que también expone un modo de analizar el pasado a través de claves conceptuales alternativas.