

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
HISTÓRICOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

Año 4, N° 5, junio 2018

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

La modernidad democrática  
como límite a la historia contextual  
de las ideas políticas  
por Facundo Rocca

Sobre el concepto de concepto  
en Reinhart Koselleck: entre las  
condiciones de la historia y la  
historia de las condiciones  
por Ezequiel Pinacchio

El *Ganzes Haus* de Brunner y la  
práctica de la historia conceptual  
por Giuseppe Duso

Liberté et gouvernement chez  
Montesquieu  
por Paolo Slongo

Aportes para una historia  
conceptual del socialismo en el  
espacio rioplatense (1837-1899)  
por Horacio Tarcus

Tiempo a la vista: representaciones  
temporales y sus imágenes  
por Inés Yujnovsky

## DEBATES

Consideraciones acerca de  
"Irreversibilidad de la modernidad",  
de José Luis Villacañas  
Giuseppe Duso

Respuesta a Duso  
José Luis Villacañas Berlanga

## RESEÑA

En la Zona  
Dolores Estruch



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 Greco

**ESCUELA DE HUMANIDADES**

Decana Sillvia Bernaténé

**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)

## **DIRECTOR DE REDACCIÓN**

Francesco Callegaro (Universidad Nacional de San Martín, Argentina-École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

## **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 Agostina 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 Kuposov (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

Entre 1928 y 1932, Malevich produce *La carga de la caballería roja*, obra donde se observan tres columnas de cuatro líneas de jinetes cabalgando sobre la estepa, cuyo suelo se compone de capas de diversos colores. El rojo intenso de los jinetes se recorta sobre el cielo vacío del amanecer, más claro cerca de la tierra y más oscuro en las alturas. A pesar de su fecha de realización, en la esquina inferior derecha se lee “año del 18”, inscripción que refuerza la identificación de la obra con la Guerra Civil que estalló tras la Revolución rusa.

Resulta posible construir en esa imagen referencias al modo en que la historia conceptual entiende el tiempo histórico y la temporalidad propia de la modernidad, tema central del presente número de *Conceptos Históricos*. El suelo sobre el que cabalgan los jinetes distingue claramente el futuro del pasado. En este, distintas capas de sedimentos conforman los distintos estratos temporales que se acumulan en los conceptos. La indeterminación del azul del cielo contrasta con las muchas determinaciones que se encuentran en el suelo y da cuenta de un horizonte de expectativas completamente abierto, que ya no se corresponde con el espacio de la experiencia. Es hacia este futuro que aparece como luminoso a la luz del amanecer de 1918 –pero que no deja de ser incierto y contingente– que marcha la Caballería Roja.

Diego de Zavalía



Kazimir Severinovich Malevich. *La carga de la caballería roja*, 1932.  
Óleo sobre tela. 91 x 140 cm.



EDITORIAL	9
ARTÍCULOS	13
<b>La modernidad democrática como límite a la historia contextual de las ideas políticas</b> <b>Facundo Rocca</b>	14
<b>Sobre el concepto de concepto en Reinhart Koselleck</b> Entre las condiciones de la historia y la historia de las condiciones <b>Ezequiel Pinacchio</b>	48
<b>El <i>Ganzes Haus</i> de Brunner y la práctica de la historia conceptual</b> <b>Giuseppe Duso</b>	72
<b>Liberté et gouvernement chez Montesquieu</b> <b>Paolo Slongo</b>	100
<b>Aportes para una historia conceptual del socialismo en el espacio rioplatense (1837-1899)</b> <b>Horacio Tarcus</b>	122
<b>Tiempo a la vista</b> Representaciones temporales y sus imágenes <b>Inés Yujnovsky</b>	180
DEBATES	207
<b>Consideraciones acerca de “Irreversibilidad de la modernidad”, de José Luis Villacañas</b> <b>Giuseppe Duso</b>	208
<b>Respuesta a Duso</b> <b>José Luis Villacañas Berlanga</b>	220
RESEÑA	233
<b>En la Zona</b> <b>Dolores Estruch</b>	234



## Editorial

Los artículos presentados en este quinto número de *Conceptos Históricos* abordan algunas de las grandes cuestiones –tanto teórico-metodológicas como histórico-políticas– que animan los debates contemporáneos en historia conceptual. Aunque cada texto represente una contribución independiente, el conjunto está atravesado por una misma problemática, constitutiva de la *Begriffsgeschichte* desde su primer surgimiento. Se trata de la necesidad de repensar la modernidad política teniendo en cuenta las discontinuidades que, a partir de la Revolución francesa, se produjeron en el tejido de la experiencia, así como en el sentido de las palabras, y analizando los desplazamientos que, aún en la actualidad, continúan ocurriendo dentro y fuera de Europa, según lógicas sociales diferenciadas. Como lo ponen de manifiesto los artículos de este número, la historia conceptual permite, entonces, plantear preguntas sustantivas, incluso cuando reflexiona sobre sí misma, desde un punto de vista epistemológico ante todo. Las páginas que siguen sugieren que la comprensión de la modernidad se encuentra a nuestro alcance, siempre y cuando se remodelen las herramientas teóricas del trabajo historiográfico.

En su artículo, Facundo Rocca nos introduce a la problemática de este número a través de un análisis crítico del enfoque de Quentin Skinner y de sus asociados. Explorando la tensión entre autor y contexto, Rocca termina convirtiendo una duda inicial en una objeción de principio: si Skinner y los historiadores de la Escuela de Cambridge no han superado la frontera temporal de los siglos xv-xviii es porque su método, al privilegiar a los grandes autores de la tradición filosófica, reconduce a una premisa elitista incompatible con las dinámicas de la modernidad democrática posrevolucionaria. La historia de las ideas en contexto se habría detenido así en el umbral del mundo moderno, en razón de un límite teórico e ideológico, debido a la incapacidad de hacer un lugar a la participación creciente de las masas en la producción de

conceptos políticos. Al concluir su artículo, Rocca sugiere que la perspectiva de Reinhart Koselleck permitiría considerar de mejor manera las implicaciones de la revolución moderna, en la medida en que su *Begriffsgeschichte* ha hecho de la “democratización” de los conceptos uno de los principales rasgos sociológicos de nuestro pensamiento político, lo que obliga a la historiografía a buscar las fuentes sociales de todo concepto, incluso de las mismas doctrinas filosóficas. En ese punto, existiría un diálogo posible entre la historia conceptual con la filosofía política de Jacques Rancière.

Retomando el hilo de la discusión abierta por Facundo Rocca, el artículo de Ezequiel Pinacchio explora las articulaciones internas entre las diferentes dimensiones del concepto de concepto elaboradas por Koselleck, con el fin de asentar su perspectiva histórico-conceptual. Después de haber analizado sucesivamente las características estructurales de los conceptos políticos ordinarios, de los conceptos políticos fundamentales y de las categorías analíticas, Pinacchio llega a la conclusión de que el enfoque del historiador alemán ha hecho de la ruptura moderna en Europa tanto el objeto como la condición de la historiografía. A partir de un diagnóstico crítico respecto del desarrollo patológico de la modernidad política europea, Koselleck ha tratado al mismo tiempo de desmantelar algunos de los conceptos fundamentales del historicismo –por ejemplo, el de progreso– y de reactivar reflexivamente la historiografía en cuanto ciencia moderna, comprometiéndose a una reconstrucción teórica e histórica de la categoría de Historia. Las distinciones formales que la ciencia histórica necesita para establecer la verdad de los acontecimientos, en particular la diferencia entre campo de experiencia y horizonte de expectativa, si bien encuentran su elaboración en el marco de una antropología filosófica, tienen ellas mismas un origen histórico, y este origen es claramente moderno. En los términos de la tradición kantiana, de la cual es un heredero, Koselleck ha intentado pensar la génesis histórica de una categoría transcendental, en lo que aparece a fin de cuentas como un tentativo de rescatar la Ilustración en un plano ontológico.

El riesgo de una universalización indebida de la modernidad europea, implicado por el proyecto de la *Historik*, es lo que lleva a Giuseppe Duso a tomar distancia de la historia conceptual de Koselleck y a oponer a este la vía distinta trazada por Otto Bruner en sus trabajos. Volviendo al artículo fundamental sobre la *Ganzes Haus*, Duso destaca en su importante contribución los instrumentos críticos que nos ofrecen una orientación histórico-conceptual alternativa, basada en la valorización de la *Trennung* sin mediación teórica. Recuerda de ese modo las perspectivas de reflexión abiertas por este enfoque, centrado en la puesta en evidencia

de la excepción moderna respecto al marco antropológico antiguo, así como los resultados concretos que ha habilitado a lo largo de treinta años de investigación histórica y filosófica en la Escuela de Padua. El lector podrá medir el potencial de esta orientación a través del artículo de Paolo Slongo, en el cual el autor muestra cómo Montesquieu, al retomar el léxico antiguo y, ante todo, la idea de sociedad política, logró inscribir lo social en el derecho, lo cual volvió pensable para los modernos aquel principio de justicia en cuanto aspiración de la comunidad que no encontraba, y todavía no encuentra, su lugar en un orden constitucional basado en las relaciones jurídicas formales.

Por paradójico que pueda parecer, solo la destrucción de los puentes teóricos fabricados por la ciencia moderna nos permitiría, entonces, establecer una mejor comunicación con los antiguos y, más en general, con los mundos que vivieron y viven más allá de la modernidad liberal europea. Poniéndonos al borde del abismo, la historia conceptual pensada por Duso y la Escuela de Padua, a partir de Brunner, dejaría resonar en nosotros una voz olvidada y perturbadora. La lección del trabajo histórico no concerniría solo al pasado, sino también al presente: la tradición filosófico-política antigua, marcada por el paradigma aristotélico, haría resurgir preguntas todavía actuales aunque enterradas bajo el edificio del Estado soberano moderno. Invitándonos a cuestionar la validez de los conceptos y categorías que damos por sentados en nuestras polémicas políticas y disputas científicas, la historia conceptual nos llevaría, así, a un terreno en el cual la crítica radical del orden político moderno, efecto de la toma de conciencia de su particularidad y contingencia, plantearía cuestiones tanto ineludibles como universales. La reflexión sobre la función del gobierno y el lugar de la justicia permitiría, en particular, recuperar el plano de una humanidad común y abrir, de esa manera, el espacio de una política futura tendida hacia una superación conceptual y constitucional de la excepción liberal.

El artículo de Horacio Tarcus nos hace pensar que esta alternativa a la modernidad liberal, si nos espera tal vez en el futuro, está ya contenida, en cierta medida, en el pasado que hemos dejado atrás. Se trata del socialismo. El ocaso de la experiencia soviética, lejos de haberlo liquidado, ha abierto la posibilidad de su comprensión histórica, más allá de la ideología que ha pretendido guardar su verdad. El mensaje que nos viene de uno de los más importantes historiadores del socialismo latinoamericano es que la historia del socialismo no ha sido todavía escrita. Esta historia será, según Tarcus, contextual y conceptual, además de comparativa. Como lo atestigua el preámbulo metodológico del artículo, las orientaciones de Skinner y Koselleck permiten salir del prejuicio marxista que ha estructurado la mayoría de los trabajos históricos.

Sirviéndose de la mejor historiografía crítica disponible, Tarcus da así un giro histórico-conceptual a sus investigaciones y sienta las bases de una historia venidera del socialismo. A partir del análisis de los usos conflictivos del término “socialismo” durante el siglo XIX, a lo largo y ancho del espacio de circulación constituido por los intercambios entre intelectuales de Latinoamérica y Europa, Tarcus muestra cómo las expectativas utópicas del socialismo “romántico” han llevado, paradójicamente, a la clara percepción de lo social en cuanto dimensión real de la vida humana. Lo social de los primeros socialistas representaba el punto de partida para llevar a cabo una crítica de los conceptos ideológicos de la modernidad liberal e impulsar una transformación de las instituciones que fundamentaban.

La historia conceptual ha transformado los modos de comprender históricamente los conceptos centrales de la modernidad privilegiando el análisis de producciones textuales. El trabajo de Inés Yujnovsky abre un campo nuevo de reflexión al mostrarnos cómo se puede aprehender el sentido de la temporalidad analizando no solo discursos escritos sino, también, representaciones visuales. Valorizando el rol de la fotografía en la configuración de las experiencias del tiempo, su artículo nos explica cómo, en el período que transcurre entre finales del siglo XIX y principios del XX, la mirada y la observación de imágenes produjeron en forma conjunta entramados de sentido.

Como se puede apreciar en la lectura de los artículos de este número, la historia conceptual representa hoy un campo de investigación abierto y plural. La sección “Debates”, que inauguramos en esta ocasión, entiende promover la confrontación entre diferentes perspectivas teórico-metodológicas, y ofrece un espacio de discusión a los investigadores que las están desarrollando en la actualidad. Aspira, en particular, a acoger respuestas argumentadas a los artículos publicados en la revista, con el fin de dar lugar, una vez transmitidas al autor, a un intercambio productivo. En este número, José Luis Villacañas Berlanga entra en diálogo con Giuseppe Duso, contestando el primero a los comentarios del filósofo y político italiano respecto de su artículo “Modernidad, capitalismo e irreversibilidad”, aparecido en el tercer número de *Conceptos Históricos*. Este primer debate vuelve a plantear la alternativa entre las orientaciones histórico-conceptuales que se remontan a los nombres de Reinhart Koselleck y Otto Brunner, especialmente en lo que concierne a la cuestión de la historicidad en su relación con el progreso.

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
ARTÍCULOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
HISTÓRICOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

Rocca, Facundo. “La modernidad democrática como límite a la historia contextual de las ideas políticas”, *Conceptos Históricos* 4 (5), pp. 14-46.

## RESUMEN

Con el objetivo de interrogar cierto límite temporal reconocido por la Escuela de Cambridge, el presente artículo se propone: (1) describir el desarrollo de su metodología, con especial atención a la manera en que el énfasis en el contexto de los enunciados funciona como vía para defender alguna forma de permanencia de la intencionalidad autoral en cuanto principio que asegura al discurso histórico seguir atado a una verdad; (2) analizar, luego, las dificultades encontradas para asegurar esta vía de acceso a la intencionalidad autoral, especialmente, para diferenciar entre lo significativo y lo trivial al componer el contexto de enunciación; y por último, (3) bosquejar de qué manera la intencionalidad autoral funciona también como principio de enunciación, que hace de la historia una historia de las acciones comunicativas de ciertos sujetos, los filósofos políticos, y que obliga, así, a dejar de lado otras formas de significación y subjetivación posibles. Exclusión particularmente relevante desde que, siguiendo a Jacques Rancière, la revolución democrática ha hecho de la participación colectiva y conflictiva en la fabricación de los conceptos un rasgo definitorio de nuestra modernidad política y de las aporías de sus saberes. Es la dificultad para lidiar con esta condición de la modernidad política lo que haría del límite temporal también un límite conceptual y necesario a su método.

**Palabras clave:** *Escuela de Cambridge, historia contextual de las ideas, Quentin Skinner, revolución democrática, Jacques Rancière.*

## ABSTRACT

In order to interrogate a certain chronological frontier recognized by the Cambridge School the present article intends, first, (1) to describe the development of its methodology, with special attention to the way in which the emphasis in the utterances' context works as a defense for some form of permanence of the authorial intentionality, as a principle that ensures that the historical discourse remains tied to a truth; (2) analyze, then, the difficulties encountered when ensuring this access to authorial intentionality, especially to differentiate between the significant and the trivial when composing the context of enunciation. Finally, (3) it will be outline how authorial intentionality also functions as a principle of enunciation that makes its history a history of communicative actions of particular subjects, the political philosophers, thus leaving aside other possible forms of signification and subjectivization. This exclusion is particularly relevant since, following Jacques Rancière, the democratic revolution has made the collective and conflicting participation in the production of concepts a defining feature of political modernity and of the *aporias* of their knowledge. It is the difficulty in dealing with this condition of political modernity that would make the chronological frontier also a conceptual and necessary limit to its method.

**Key words:** *Cambridge School, Contextual History of Ideas, Quentin Skinner, Democratic Revolution, Jacques Rancière.*

Recibido el 13/2/18. Aceptado para su publicación el 2/4/18.

# La modernidad democrática como límite a la historia contextual de las ideas políticas

**Facundo Rocca**

Universidad de Buenos Aires, Argentina

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

rocca.facundo.c@gmail.com



## Introducción

**Ideas en contexto: de una frontera temporal a un límite conceptual y político**

Contra una tradición limitadamente textualista, que solo podía pensar la historia del pensamiento filosófico como una sucesión de geniales respuestas individuales a preguntas eternas, la llamada Escuela de Cambridge (EC) se presentó como un intento innovador para reinterpretar y reactualizar el corpus de la filosofía política a partir de la construcción de un particular saber histórico sobre sí misma. A pesar de que ciertos comentaristas,<sup>1</sup> e incluso sus mismos protagonistas,<sup>2</sup> han señalado las divergencias y entrecruzamientos de los nombres que se asocian con esta Escuela, el horizonte metodológico común que los agrupa puede resumirse en una “idea básica” que el mismo Quentin Skinner ha sintetizado en una entrevista reciente:

La filosofía no es una disciplina que pueda definirse por medio de la atención a ciertas preguntas que se suponen definitivas; para las cuales los filósofos

1 Ver Melvin Richter. “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *History and Theory*, Vol. 29, Nº 1, 1990, pp. 38-70, en particular la p. 49.

2 Ver Georgios Giannakopoulos y Francisco Quijano. “On Politics and History: A Discussion with Quentin Skinner”, *Journal of Intellectual History and Political Thought*, Vol. 1, Nº 1, 2012, pp. 7-31, en particular la p. 16.

ofrecieron diferentes respuestas. Por el contrario, la filosofía debe ser vista como una disciplina en la que las preguntas, así como las respuestas, cambian todo el tiempo, y en la cual el proyecto es intentar encontrar qué preguntas específicas eran de interés en diferentes períodos de la historia de la filosofía.<sup>3</sup>

En esta idea básica se anuncia el enfrentamiento contra aquella vieja “historia de las ideas”, particularmente influyente en el medio anglosajón, cuyo máximo exponente fue Arthur Lovejoy, quien buscaba construir una historia universal de las “ideas-unidad” en sus diversas modulaciones particulares.<sup>4</sup> Pero también contra la perspectiva de Leo Strauss, con su énfasis en los problemas perennes y las respuestas clásicas de la filosofía política.<sup>5</sup> Más sencillamente, era un cuestionamiento directo a la forma tradicional de estudio de los textos filosófico-políticos como objetos autosuficientes e intemporales, que suele estructurar, aún hoy, la forma básica de enseñanza de la filosofía política en la mayoría de las universidades. Estos enfoques ahistóricos de las ideas filosófico-políticas recibieron otros tipos de cuestionamientos. Por un lado, por parte de diversas formas del marxismo, con sus insistencias variables en los determinantes socioeconómicos de las ideas e ideologías. Por otro, de importancia más local, de parte del namierismo, que insistía en poner las estructuras de poder político real y los intereses que generan como causas primeras de las ideas y creencias políticas en una suerte de realismo cínico. Aún más, la historia de las ideas, con sus grandes hombres y grandes obras, podría ser pensada como una subespecie de aquella historia acontecimental [*histoire événementielle*], contra la cual la historia social de los *Annales* se construía. Por eso, aunque quizá más subrepticamente, el proyecto de la EC se recortará también contra estas otras respuestas o críticas a una historia no-histórica de las ideas político-filosóficas.

En este combate a dos frentes, los miembros de la EC desarrollaron una metodología historiográfica propia, inspirada principalmente en el *linguistic turn* y la filosofía posanalítica, que pondrá el énfasis en el *contexto* de las obras filosófico-políticas, entendido menos como campo de determinaciones socioeconómicas que como arena pública de debate entre actores diversos, con diferentes intenciones y espacio de juegos

3 Georgios Giannakopoulos y Francisco Quijano. “On Politics and History...”, p. 16.

4 Para una historia de la Historia de las ideas, ver Anthony Grafton. “La historia de las ideas. Preceptos y prácticas 1950-2000 y más allá”, *Prismas*, Vol. 11, Nº 2, 2007, pp. 123-148; Maurice Mandelbaum. “The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy”, *History and Theory*, Vol. 5, Nº 5, 1965, pp. 33-66; así como Arthur Lovejoy. “Reflections on the History of Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 1, Nº 1, 1940, pp. 3-23; y *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Harvard University Press, 2001

5 La referencia central lo constituye la *Historia de la filosofía política*, editada junto con Joseph Cropsey (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014).

lingüísticos y retóricos. Sin embargo, esta novedosa metodología contextualista parece encontrar un problema en la limitación de su frontera temporal. Las obras de sus principales referentes<sup>6</sup> se concentran en un período que abarca desde el Renacimiento al fin de la temprana modernidad: de fines del siglo xv a fines del xviii. Su metodología no se extendió al análisis de las transformaciones del pensamiento político-social, más allá de aquel período fundacional de la modernidad política. Aún más, en su relativo anglocentrismo, los miembros de la EC solapan esta frontera cronológica con una espacial, al dejar prácticamente de lado un acontecimiento mayúsculo de la modernidad política: la Revolución francesa de 1789. Richter ha señalado similarmente que las investigaciones de la EC “terminan antes de los cambios estructurales masivos que no pueden ser ignorados para quienes tienen que lidiar con los vocabularios políticos desarrollados en los albores de la Revolución francesa y la Revolución Industrial”.<sup>7</sup>

Una de sus principales figuras, J. G. A. Pocock, ha reconocido explícitamente esta limitación al final de un largo ensayo sobre Skinner, que oficia de suerte de balance del recorrido de la EC:

No deja de ser relevante que en la mayor parte de la labor de investigación de la gente de Cambridge y sus asociados se analice la historia del Renacimiento

---

6 Los dos conocidos e iniciales volúmenes sobre los orígenes del pensamiento político moderno, de Skinner, se dedican al Renacimiento y la Reforma protestante, respectivamente (ver *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1978). El resto de su trabajo puede agruparse, por un lado, en sus estudios sobre cierta tradición republicana renacentista (ver *Liberty before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998; y *Visions of Politics II: Renaissance Virtues*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002), entre la que destaca la figura de Maquiavelo (ver *Machiavelli*. Oxford, Oxford University Press, 1981), y, por otro, en sus importantes estudios sobre Hobbes (ver *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996; *Visions of Politics III: Hobbes and Civil Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002; y *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008). El trabajo de Pocock no se aleja demasiado de este mismo arco cronológico, aunque se centra aún más fuertemente en el pensamiento político inglés en términos generales. Su estudio sobre el Momento Maquiaveliano enlazaba el pensamiento republicano y humanista italiano con su recepción inglesa y su influencia en la Revolución norteamericana (ver *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press, 1975). De mayor extensión temporal, el conjunto de su obra sobre tradiciones y figuras del pensamiento político inglés se expande desde el 1500 hasta casi el 1800, pero nunca traspasa el “fin de la temprana modernidad” (ver *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985; *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987; y *The Varieties of British Political Thought 1500–1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993). Su último gran trabajo, *Barbarism and Religion* (6 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1999-2015), versa sobre la obra y figura del historiador de la ilustración inglesa, Edward Gibbon, cuya obra maestra, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, se publicó entre 1776 y 1778.

7 Melvin Richter. “Reconstructing the History of Political Languages...”, p. 68.

y el Barroco (siglos xv a xviii) y siempre a una historia del pensamiento político básicamente anglófona (...). Se podría alegar que la técnica de situar el acto de habla en su contexto lingüístico y preguntarse qué resultó de esa acción se adapta especialmente bien a una cultura neolatina en la que preservaron el discurso clerical de reconocido prestigio [*established clerisies*] que utilizaban para ellos lenguajes estables y continuos. No parece haberse comprobado su eficacia en otras condiciones: aquellas en las que las clerisies fueron sustituidas progresivamente por *intelligentsias* y el discurso político se ha ido convirtiendo en algo democrático y alienado. Aún no hemos puesto en práctica el enfoque skinneriano para estudiar lo moderno y lo posmoderno.<sup>8</sup>

La promesa del método de las *ideas en contexto* como cimiento para un saber filosófico-político autorreflexivo por medio de la historia parecería encontrar, entonces, una barrera que separa a la práctica historiográfica de la Ec del pensamiento moderno propiamente dicho, relegándola así al estudio de los orígenes tempranos de la modernidad política. ¿Se trata, como parece delinear Pocock, de un límite puramente fáctico (“aún no hemos puesto en práctica...”) que requeriría sin más la acumulación de un nuevo trabajo, el cual, siguiendo el mismo método ya delineado para los “fundamentos del pensamiento político moderno”, se abocará a hacer una historia contextual de las ideas políticas más allá de la Era de las Revoluciones? ¿O nos encontramos aquí, más bien, con un límite, a la vez conceptual, político e histórico, que hace del método formulado una herramienta intrínsecamente insuficiente para el objeto que se le enfrenta? Al formular esta pregunta, no tratamos de restar importancia a aquello que queda de este lado del límite, es decir, a los fundamentos pasados de nuestro pensamiento político —la importancia de un estudio crítico y reflexivo sobre estos fundamentos es innegable—, sino de indagar en las particulares dificultades que la modernidad política parece poner para el saber histórico en la teoría y el método de la *historia contextual de las ideas*.

Una interrogación sintomática de este límite del método, creemos, puede arrojar nueva luz sobre las discusiones alrededor de la llamada Ec, así como sobre los problemas generales de una historia de los conceptos políticos modernos. Nos proponemos, entonces, esbozar un análisis de la relación entre los postulados de esta historia contextual de las ideas y el problema de la modernidad (democrática).

Sin embargo, no se tratará aquí principalmente de la política explícitamente defendida por los historiadores, o de los efectos actuales que

---

8 John Greville Agard Pocock. “Quentin Skinner: la historia de la política y la política de la historia (2004)”, en *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid, Akal, 2011, pp. 135-154, aquí p. 153.

tendría su empresa de rehabilitación de lenguajes políticos humanistas, republicanos, fundada en una cierta aceptación tácita de una continuidad sin quiebres entre el pensamiento renacentista y temprano-moderno y nuestras coordenadas actuales de pensamiento. No intentaremos tampoco un estudio contextualista del contextualismo, atento a las intenciones teórico-políticas que fundan sus enunciados historiográficos tanto como fundarían cualquier argumento del texto hobbesiano. Una aplicación tal del propio método de la *EC* sobre sí misma, aunque seguramente productiva, desviaría la atención de otro plano que nos proponemos explorar: aquel en donde intenciones de otro tipo recortan y ordenan el material de los hechos y las palabras pasadas en la forma de un discurso. Intentaremos, por el contrario, concentrarnos en la manera en que el método historiográfico de la *EC* ordena un cierto material sensible asignando relevancia y significado a los actos y palabras, al componerlos en la forma de un *discurso de saber* sobre el discurso político que tiene que diferenciarse de otras formas posibles de discurso. Esto es, intentaremos captar los efectos de las operaciones que dan forma a esta particular manera de escribir la Historia [*History/Geschichte*], y no una historia [*Story/Historie*] del pensamiento político.

Para intentar interrogar en este sentido el método contextualista comenzaremos (1) por repasar el desarrollo del planteo metodológico, en sentido estricto, desarrollado por la *EC*, con especial atención a la manera en que el énfasis en el contexto de los enunciados teórico-políticos funciona como vía para defender alguna forma de permanencia de la figura del autor. Se verá cómo la necesidad de una intencionalidad autoral accesible se constituye como el principio metodológico que asegura que el discurso histórico siga atado a una verdad, y no sea entonces simple fabulación o relato [*Story*]. Luego, (2) analizaremos las dificultades que encuentra tal planteo metodológico para asegurar esta vía de acceso a la intencionalidad autoral que postuló como necesaria. Nos detendremos, especialmente, en una relativa dificultad para diferenciar entre lo significativo y lo trivial que debe dar forma al contexto de enunciación. Por último, (3) intentaremos bosquejar las implicaciones que esta forma del saber histórico acarrea. Buscaremos mostrar cómo la intencionalidad autoral, central al método de la *EC*, funciona también como un principio de enunciación que hace de la historia una historia de las acciones comunicativas de ciertas figuras o sujetos particulares, los filósofos políticos, obligando así a dejar de lado otras formas de significación posibles, particularmente relevantes desde que la revolución democrática ha hecho de la participación colectiva y conflictiva en la fabricación de los conceptos un rasgo definitorio de nuestra modernidad política. Por último, intentaremos mostrar que

tal defensa del autor, propia de la *éc* y del método que construye para ello, no es solo una posición metodológica o historiográfica, sino que parece oponerse reactivamente a una inestabilidad de la significación inmanentemente ligada a aquello que podemos denominar el proceso de la “revolución democrática”.

## 1. El contexto como fortaleza del autor

Los comienzos de la Escuela de Cambridge son comúnmente ubicados en el trabajo de Peter Laslett sobre John Locke, cuyo intento de reinterpretar la obra del filósofo inglés consistió en desplazarla de un supuesto diálogo canónico con la figura central de Thomas Hobbes para reinsertarla en su debate contemporáneo con un conjunto de otros autores menos atendidos, o considerados menores, entre los que resaltaría el teórico absolutista Sir Robert Filmer. El trabajo de Laslett recuperaba en un mismo movimiento la obra de un teórico olvidado –bajo su dirección se reeditaría el *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* de Filmer, junto con otros de sus escritos–, mientras arrojaba luz sobre la importancia, como respuesta a Filmer, del *Primer Tratado*, de Locke, de corte más teológico y generalmente descuidado por los estudiosos. Asimismo, construía nuevas hipótesis sobre la coherencia de este primer tratado con en el conjunto de la teoría política lockeana.

La fertilidad de la empresa de Laslett causó una considerable impresión y forzó, en Cambridge, una cierta apertura del campo de la historia de las ideas políticas, más allá del canon de los “grandes pensadores” consagrados, hacia otros actores/autores relevantes o influyentes de su época, pero excluidos de la “historia oficial” de la filosofía política. Este inicio podría verse como un gesto “democratizante”: un descentramiento de las grandes figuras hacia otras voces no consideradas, olvidadas o poco atendidas. Sin embargo, lo veremos, democracia y pluralismo no son sinónimos. La pluralización de los puntos de vista que surge de una ampliación del campo de las voces individuales autorizadas o significativas no puede agotar el profundo desajuste democrático producido por la multiplicación indefinida de los actos de palabra que amenazan toda identidad fija y todo sentido atribuible a una voluntad individual.

Quentin Skinner tomó la tarea de desarrollar de forma sistemática las intuiciones e indicaciones metodológicas que encontró, de hecho, en el trabajo concreto de Laslett (y también en aquellos estudios históricos que, en la estela de Laslett, había ya emprendido Pocock). El primer resultado de esta tarea fue el artículo “Meaning and Understanding in the

History of Ideas”, publicado originalmente en 1969,<sup>9</sup> que suele tomarse como una suerte de manifiesto metodológico de la *éc.* En él se formula aquella crítica a la doble orientación en la historia de las ideas que, por un lado, suponía ideas o problemas perennes en la filosofía política (ya sea en la formulación de Strauss o Lovejoy) y, por otro, creía que el significado del texto era accesible de forma transparente en el enunciado. La mayor parte de este seminal artículo se dedica, entonces, a la denuncia de la “serie de confusiones y absurdos exegéticos”,<sup>10</sup> en la que esta doble orientación sumía a la historia de las ideas.

Hay un doble conjunto de problemas interrelacionados que Skinner cuestiona como mitologías. Por un lado, el intento de hacer producir a todo pensador una respuesta o doctrina sobre aquellas grandes cuestiones consideradas eternas del pensamiento político produce fuertes anacronismos, anticipaciones e instrumentalizaciones de las ideas de los autores (*mitología de las doctrinas*), además de esfuerzos escolásticos por construir coherencias inexistentes (*mitología de la coherencia*) y cierta proyección de formas teleológicas o localistas de significación (*mitología de la prolepsis*). Por otro, el suponer que el significado de las obras, en las que deben encontrarse tales doctrinas necesarias, radica en los textos en sí mismos deja la lectura repetitiva de las grandes obras como único método para el historiador de las ideas (*textualismo*). Esto no solo volvería imposible, según Skinner, comprender los cambios conceptuales, las estrategias retóricas oblicuas donde el sentido es deliberadamente no transparente (ironía), y las posibles diferencias entre creencias y dichos; sino que agrava los absurdos y abusos interpretativos que surgen de la presión por hacer participar, aun a la fuerza, a cada gran obra en la cadena de problemas atemporales del pensamiento. Al no tener otro método que la reposición repetitiva de los enunciados, no parece dejar otro recurso que la distorsión del sentido de los textos originales como forma de producir las doctrinas coherentes requeridas.

Contra esta doble orientación, Skinner propondrá por primera vez, aunque de forma sucinta, los fundamentos de su metodología contextualista.<sup>11</sup> Siguiendo al Austin de *How to Do Things with Words*<sup>12</sup> afirmará que:

---

9 Ver Quentin Skinner. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, Nº 1, 1969, pp. 3-53. A menos que se exprese lo contrario, aquí se citará la edición española: “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en *Lenguaje, política e historia*. Bernal, UNQUI, 2007, pp. 109-164.

10 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 111.

11 Para una historia del desarrollo de la obra de Skinner, ver Gary Browning. “Quentin Skinner, the Cambridge School, and Contextualism”, en *A History of Modern Political Thought: The Question of Interpretation*. Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 67-88.

12 Ver John Langshaw Austin. *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires, Paidós, 2006.

para comprender cualquier enunciado serio necesitamos aprehender no meramente el significado de lo que ha dicho, sino, al mismo tiempo, la fuerza pretendida, con la cual se ha pronunciado ese enunciado. Esto es, necesitamos aprehender no solo lo que la gente dice sino también lo que *hace* al decirlo.<sup>13</sup>

Desarrollando las ideas del último Wittgenstein, Skinner postulará que la manera de acceder a esta fuerza ilocucionaria del enunciado radica en dirigir la mirada al contexto al que este se dirige, donde se encuentran los destinatarios de ese acto comunicativo, así como ciertas convenciones lingüísticas que aseguran su efectividad y que vuelven público su sentido. En este primer artículo, Skinner no se detiene demasiado en su propuesta metodológica, que más bien es delineada por la negativa contra el textualismo y las formas ahistóricas de la historia de las ideas. Sin embargo, en sucesivos artículos desarrollará este planteo metodológico especificando problemas y enfrentando diversas críticas y debates.<sup>14</sup>

En su planteo inicial y, consistentemente, a lo largo de su desarrollo hay un aspecto que debe ser señalado, ya que, creemos, puede permitirnos entender mejor el sentido (y necesidad) del contextualismo lingüístico de la EC. Aunque entremezclado con los otros problemas señalados, la crítica de Skinner parece estar particularmente atenta al riesgo de cierta tachadura del significado autoral que resultaría del estado presente de la historia de las ideas. En medio de los problemas concretos, y entre aquellos otros debates exegéticos, Skinner parece centralmente preocupado por evitar la desaparición de la figura de autor/agente como foco explicativo del significado de un texto. Así, la crítica a las ideas-unidad de Lovejoy se dirige a su relativa ahistoricidad, pero es también una crítica a un método en el cual “el hecho de que las ideas presupongan agentes se descarta con mucha ligereza, dado que aquellas se levantan y combaten en su propio nombre”.<sup>15</sup> La crítica a la mitología de la coherencia señala particularmente cómo la construcción escolástica de una doctrina puede resultar en una desestimación de las propias intenciones autorales y de

13 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 153.

14 Gran parte de esos artículos han sido compilados (con correcciones y modificaciones) en el más reciente *Visions of Politics I: Regarding Method* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), del que contamos con una versión en español (ver *Lenguaje, política e historia...*). Un conjunto de críticas iniciales se encuentra en James Tully (ed.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Princeton, Princeton University Press, 1988. Para una revisita a las primeras formulaciones metodológicas de Skinner y su aplicación en *Foundations...*, ver Mark Goldie. “The Context of *The Foundations*”, y Holly Hamilton-Bleakley. “Linguistic Philosophy and *The Foundations*”, ambos en Annabel Brett y James Tully (eds.): *Rethinking The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 3-19 y 20-34, respectivamente.

15 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 119.

otras obras u enunciados del autor como contradictorios. El problema de la mitología de la prolepsis no es simplemente que impone una estructura de significación del futuro sobre el pasado, sino que, haciendo esto, prioriza “la significación retrospectiva de una obra o acción históricas dadas” por sobre “su significado para el propio agente”.<sup>16</sup>

Aún más, la prescripción metodológica que deriva de la serie de críticas presentadas por Skinner, y que de alguna forma las sintetiza, es justamente que “no puede decirse que ningún agente haya pretendido o hecho algo que nunca podía verse en la necesidad de aceptar como una descripción correcta de lo que había pretendido o hecho”.<sup>17</sup> El conjunto de absurdos exegéticos que resultan de aquella doble orientación de la historia de las ideas (ahistórica y textualista) pueden condensarse, entonces, como formas distorsivas de predicar sobre un texto significados irreconocibles para sus autores, formas de borrar, en una larga cadena de ideas o de doctrinas, la agencia y la voluntad de *decir* de un autor. Es justamente esta prescripción metodológica fuertemente centrada en la figura de la intención y la significación autoral la que permitiría, para Skinner, despejar de falsos problemas el campo de la historia de las ideas. Su propuesta consiste en eliminar aquellos problemas vacíos que no pueden ser reformulados “en términos que pudieran haber tenido sentido para el propio agente”,<sup>18</sup> y que, por lo tanto, carecen, según Skinner, de referencia y de importancia para un discurso verdaderamente histórico.

Así, al mismo tiempo, la prescripción metodológica introduce un criterio para separar discurso histórico, como *saber*, de discurso sin más. Atender al problema del significado para el autor aseguraría, según Skinner, que la historia que se escriba sea algo más que un “relato”, es decir que el discurso de la historia siga atado de alguna forma a la “verdad”.<sup>19</sup> Se ve cómo la preocupación focal por sostener la centralidad de la palabra del autor como objeto privilegiado del análisis no es un simple detalle. De ella depende el objeto mismo de una historia, y su relación con la verdad. De ella parece depender que la historia de las ideas sea algo diferente que una literatura.

Esta preocupación puede rastrearse así en el conjunto de los artículos metodológicos de Skinner. Frente a diversos cuestionamientos a la intencionalidad del autor —que van del formalismo del *New Criticism* a la deconstrucción (Derrida) y la “muerte del autor” (Barthes, Foucault), pasando por la indiferencia hermenéutica al significado autoral desplazado

---

16 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 137.

17 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 146.

18 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 147.

19 Ver Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 147.

a favor del significado en la recepción y lectura (Ricoeur), entre otros–, Skinner intenta defender la accesibilidad a la intención autorial como un momento necesario y central de la interpretación de los textos filosófico-políticos. Para esto, recupera de una forma particular ciertos elementos de la filosofía posanalítica del lenguaje como forma de delimitar un espacio autorial que pueda examinarse sin “la ambición hermenéutica desacreditada de ponerme en los zapatos de otra gente para tratar de pensar sus ideas a su manera”.<sup>20</sup> Con este objetivo, Skinner enfatiza el enunciado como *uso* del lenguaje, es decir, como un acto comunicativo. En cuanto tal, y si quiere ser efectivo, este debe hacer de sus intenciones algo públicamente legible. Skinner utiliza la pragmática de Wittgenstein para delinear un aspecto intersubjetivo, observable y supuesto objetivo, de las intenciones de un enunciado como acto de comunicación, el cual porta, por tanto, en su perspectiva, un significado público que nunca reside como contenido mental puro e íntimo. De igual manera, relea la diferenciación de los aspectos locutivos, ilocutivos y perlocutivos en Austin, para rencontrar un aspecto público-convencional de la enunciación como acto voluntario y deliberado en la forma de la *fuerza ilocutiva* del enunciado.

Así, el significado intencional, sobre el que Skinner insiste vía Searle, fuertemente ligado a la voluntad de un autor de usar el lenguaje, podría observarse en ese campo intersubjetivo formado por las convenciones y por el sentido compartido en cuanto elementos necesariamente externos a la mentalidad íntima de un sujeto. De lo que se trata entonces para Skinner es de suspender el problema de los motivos de un enunciado –entendido como *a priori* que determinarían casualmente la enunciación pero para los cuales no puede proveerse más que conexiones contingentes– para concentrarse en la intención ilocutiva que, aunque todavía asociada a la voluntad enunciativa, podría rastrearse objetivamente en el material mismo, público y exterior de un enunciado que se encuentra en relación con el contexto de la situación total de habla. La aprehensión de esta fuerza ilocutiva, en tanto permitiría captar la acción de un autor como exterioridad objetivable sin necesidad de un conocimiento subjetivo de las causas (motivos), sería también una forma de construir una comprensión de la acción social que escape a la simple redesccripción o a su reducción a una explicación causal. Es decir, lo ilocutivo constituye, desde la perspectiva así planteada, una forma de escapar al cierre que el naturalismo y el antinaturalismo producirían en el análisis de la acción social, abriendo el camino a una teoría de la acción que, suponiéndola no

---

20 Quentin Skinner. "Interpretación y la comprensión de los actos de habla", en *Lenguaje, política e historia...*, pp. 185-222, aquí p. 211.

determinada por leyes causales (naturalismo), pueda sin embargo ofrecer algo más que repeticiones perspectivistas o subjetivas de esa misma acción. Es decir, un análisis que ofrezca alguna forma de saber objetivo sobre la acción enunciativa como hecho.

Incluso cuando reconoce límites al intencionalismo más bien total de su planteo inicial –a partir de la diferencia, también elaborada por Austin y recordada por algunos de sus críticos, entre el acto ilocutivo como acto voluntario intencional y la fuerza ilocutiva de un enunciado derivada del contexto convencional de forma independiente a la intención, que fundaría siempre la posibilidad de un plus de significación en la forma de sentidos ilocutivos no intencionales–, Skinner remarca la existencia de sentidos que serían captables solo *intencionalmente*. Diferencia, para esto, dos aspectos en la comprensión de todo texto: “Una es la cuestión de qué significa el texto, la otra, la de qué puede querer significar su autor”.<sup>21</sup> Aunque la primera, dice, siempre excederá la subjetividad del agente de la enunciación, la segunda necesitará ineludiblemente del estudio de las intenciones para poder resolverse.<sup>22</sup> En este particular segundo significado de un texto parece jugarse, para Skinner, la condición para un saber histórico objetivo, aquella forma de atar la historia a una verdad. Para la cuestión del *qué significa un enunciado*, Skinner reconoce entonces una tendencial indeterminación, resultante de un inevitable plus de significación que el juego de la recepción (o de la iteración) impondría al sentido. Es esta indeterminación lo que parece, a los ojos de Skinner, poner a una historia del pensamiento que se centre en esta primera cuestión demasiado cerca de un relato y lejos de una Historia. Es por eso que, entonces, debe desdoblarse la cuestión del *qué quiso significar su autor*. Así, distingue entre los *motivos* que llevaron al locutor a querer significar algo, imposibles de objetivar ya que se esconden en la interioridad oscura de una subjetividad, y las intenciones que serían aprehensibles de forma exterior en las convenciones públicas que son la condición de posibilidad de todo acto comunicativo. Así, la segunda cuestión será el campo donde Skinner recorte una forma de acceso al sentido del enunciado que, alejándose del problema de la interioridad, no disuelva completamente la voluntad que se sigue pensando como determinante de toda acción. La idea de convenciones lingüísticas, que extrae del *linguistic turn*, se constituye así en una vía apropiada de acceso a una subjetividad que sigue pensándose como central al sentido. Es el reaseguro de esta posibilidad, a sus ojos, lo que permite, entonces, al estudioso de las ideas políticas pensar la escritura de su discurso como una

---

21 Quentin Skinner. “Interpretación y la comprensión...”, p. 201.

22 Ver Quentin Skinner. “Interpretación y la comprensión...”.

Historia antes que como un relato. Lo que ata el discurso del historiador a una verdad es este camino por el cual puede asegurar que la Historia sigue siendo el resultado de la voluntad de un sujeto, al mismo tiempo que permite una vía de acceso a esa voluntad que se supone “objetiva”.

Si bien, como se ve (y como, por otro lado, parece implicar casi necesariamente la teoría de la enunciación de Wittgenstein, en tanto tiende a disolver la intencionalidad del locutor al inscribir el sentido en un conjunto de juegos lingüísticos pensados como campo público y social de usos del lenguaje), Skinner está dispuesto a reconocer las objeciones a la idea de autor en un sentido fuerte –“el método que estoy esbozando deja a la tradicional figura del autor con una salud extremadamente débil”–,<sup>23</sup> su esfuerzo metodológico consiste en recortar un campo donde su existencia sea aún necesaria para el saber histórico. Como el lenguaje “constituye tanto un recurso como un constreñimiento”,<sup>24</sup> es decir, al mismo tiempo una estructura de limitantes y una cantera de posibilidades para las voluntades, entonces “no podemos deshacernos simplemente de la categoría de autor”.<sup>25</sup> No hay nada esencialmente problemático en esta búsqueda, a excepción de la centralidad exclusiva que este campo –reconocido, por otro lado, como una porción específica del sentido completo y variable de un texto político– toma en el método y en la historia de la EC. Volveremos sobre esto más adelante. El contextualismo skinneriano deriva entonces de esta búsqueda de la intención autoral: hay una necesidad del contexto como forma de acceso a las intenciones de un sujeto, alejada de una hermenéutica de la interioridad ya desacreditada. La fuerza ilocutiva permite, en su lectura, establecer este nexo necesario entre condiciones públicas supuestas objetivas (las convenciones lingüísticas), la palabra como acto y la voluntad de un sujeto. Esta es la condición de posibilidad del contextualismo skinneriano, que justamente ha sido referida más bien como *convencionalismo*.<sup>26</sup>

El contextualismo de la EC, que se nos aparecía inicialmente como un esfuerzo por descentrar la predominancia de ciertas voces autorizadas del pensamiento político (los grandes pensadores canonizados), parece

23 Quentin Skinner. “Interpretación y la comprensión...”, p. 208.

24 Quentin Skinner. “Interpretación y la comprensión...”, p. 207.

25 Quentin Skinner. “Interpretación y la comprensión...”, p. 208

26 Ver Mark Bevir. “The Role of Contexts in Understanding and Explanation”, *Human Studies*, Vol. 23, Nº 4, 2000, pp. 395-411. La propuesta de un “intencionalismo débil” para la Historia de las ideas, que Bevir (ver *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999) contraponen a la EC a partir de la idea que tanto el “convencionalismo” de Skinner como el “contextualismo” de Pocock producirían una borradora aún demasiado fuerte de las intenciones y creencias de los agentes como clave del significado de los textos históricos. Ver también Mark Bevir. “The Errors of Linguistic Contextualism”, *History and Theory*, Vol. 31, Nº 3, 1992, pp. 276-298.

consistir, en la sistematización que hace Skinner, realmente en un esfuerzo por asegurar una vía de acceso al autor. Así, el contextualismo no resulta sino en la fortificación de una última barrera para la agencia teórico-política de un sujeto específico: el autor-filósofo, como forma de hacer sobrevivir su figura en un contexto historiográfico que viene diluyéndola crecientemente en las regularidades de las estructuras, en la significación de las formas, o en la diseminación indeterminada de significados del texto. Al interior de esta fortaleza, los nombres bien pueden pluralizarse más allá del panteón de los grandes pensadores, siempre y cuando estas nuevas figuras se presenten con los mismos contornos de aquellos que ya integraban el canon.

¿Por qué está defensa del autor resulta problemática? En principio, porque si la “función-autor” es, según Foucault, la “figura ideológica” gracias a la cual se conjura la “proliferación cancerígena, peligrosa” del sentido, es decir, un “principio económico” por el que se intenta frenar aquella multiplicación indeterminada de la palabra y la ficción que acecha a la modernidad<sup>27</sup>, su descentramiento operado por Skinner y la EC no podría existir, entonces, sin ciertos riesgos y ciertas consecuencias. El intencionalismo que se encuentra en la base de su método contextualista parece resultar en una limitación considerable para aprehender el contexto mismo. En segundo lugar, porque reducir los contornos del agente de lo político a una cierta figura individual del autor vuelve impensable e inaprehensibles otras formas de subjetivación política posibles (volveremos sobre esto más adelante).

## 2. Los límites del contexto y sus riesgos

Efectivamente, las sucesivas formulaciones metodológicas sobre el contexto como espacio para acceder al autor (en la forma de intenciones) se precipitan constantemente al problema de sus límites, en los que el planteo metodológico y la práctica historiográfica efectiva de la EC encuentran fuertes dificultades y restricciones. Para seguir este problema, retomemos la conclusión metodológica a la que se llegaba en el primer artículo de Skinner.<sup>28</sup> Habiendo demostrado que “entender un texto implica, al menos, entender tanto la intención a ser entendida como la intención de que esta intención sea entendida, por lo cual el texto se

---

27 Michel Foucault. “What is an Author?”, en Paul Rabinow (ed.): *The Foucault Reader*. New York, Pantheon Books, 1984, pp. 101-120, ver especialmente las pp. 118-119.

28 Ver Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”.

vive como un acto de comunicación”,<sup>29</sup> la pregunta que se derivaba para el análisis de los textos filosófico-político será “¿qué habrán querido comunicar los autores al emitir sus enunciados, al escribir en la época que escribieron para las audiencias específicas que tenían en mente?”.<sup>30</sup> Por lo tanto, el método “más iluminador” debe primero “delinear el espectro total de comunicaciones que podrían haberse realizado convencionalmente en la ocasión determinada al emitir el enunciado dado”, para luego “trazar las relaciones entre el enunciado dado y su contexto lingüístico más amplio”.<sup>31</sup> Skinner intenta así delimitar el contexto de forma estrictamente lingüística. La focalización en el contexto como esencialmente lingüístico es lo que permite, para Skinner, que “el estudio de los hechos que componen el contexto social” tome su lugar “como parte de esta empresa lingüística”.<sup>32</sup> De esta manera, podrían seguir pensándose los textos políticos como acontecimientos individuales que brotan de voluntades intencionales, en medio de una comunicación intersubjetiva.

Sin embargo, la pragmática implicada en este planteo abre recurrentemente el problema de la indeterminación relativa al uso del lenguaje. En efecto, si para “entender aquello que estaba haciendo un escritor al usar algún concepto o argumento (...) necesitamos captar la naturaleza y la gama de cosas que podría haber hecho de modo reconocible al usar dicho concepto”,<sup>33</sup> el problema surge en cuanto esa “gama de usos posibles” no parece conocer ningún límite natural o inmediato. Nada en las palabras o en las cosas hace que nuevos usos (creativos, irónicos, subversivos, excéntricos, etc.) sean imposibles. El contexto debe aparecer, entonces, como un criterio exterior que pone en relación la gama inicialmente indefinida de usos del lenguaje con elementos definidos (actores, convenciones, tradiciones, preguntas, debates, creencias, intereses). El problema, en definitiva, resulta del hecho que el contexto rencuentra inmediatamente la indeterminación de la gama indefinida de usos posibles de la lengua, y corre el riesgo de precipitarse en una nueva vaguedad indeterminada. No parece haber tampoco elementos naturalmente significativos que puedan surgir directamente de un contexto definido con límites imprecisos. Así, la objetividad de esa intención aprehensible de forma pública depende de una suposición, no necesariamente demostrada, de que los elementos relevantes del contexto son fácilmente identificables por el historiador,

29 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 160.

30 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 160.

31 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 160.

32 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 161.

33 Quentin Skinner. “Motivos, intenciones e interpretación”, en *Lenguaje, política e historia...*, pp. 165-184, aquí p. 183.

porque están de alguna manera predeterminados o pueden ser reconstruidos. Es esta presuposición la que deberá ser construida, entonces, *de alguna manera*, por las palabras mismas del historiador.

Skinner deja ver recurrentemente, con varias figuras, esta amenaza de un contexto sin límites. Nos dice que los historiadores de las ideas necesitan “estar preparados para asumir nada menos que lo que C. Castoriadis ha descrito como imaginario social: la gama completa de símbolos y representaciones heredadas que constituyen la subjetividad de una época”;<sup>34</sup> que para recuperar cada contexto particular, cuyos aspectos son difícilmente identificable ya que pueden venir hasta de tiempos y culturas diferentes, “debemos comprometernos en una investigación histórica extremadamente amplia tanto en su espectro como en sus detalles”;<sup>35</sup> que hay que pensar holísticamente, “comenzar por poner el foco no en la acción individual a ser explicada, sino más bien, en el contexto social relevante”;<sup>36</sup> contexto que “abarca la noción más amplia de comprensión de las asunciones y de las expectativas establecidas de una determinada cultura (...) una estructura mayor de valores y de prácticas”.<sup>37</sup> El problema es que nada se dice sobre cuáles serían los métodos para reconstruir ese imaginario social, esa subjetividad epocal o esa estructura cultural. Una y otra vez, cuando Skinner se aleja de la inmediatez restrictiva de los esquemas iniciales para dilucidar las intenciones como alocuciones, aparece el abismo de un contexto sin bordes y sin cortes, sobre cuyo método de aprehensión o conocimiento histórico no hay sino silencio. Así, el contexto termina siendo, antes que una herramienta para ampliar la densidad social e histórica del sentido de un texto, un supuesto que cumple la función de permitir hacer aprehensible la intención del autor, condición necesaria, según Skinner, para atar la Historia a la verdad.

De ahí que en los trabajos históricos concretos o en los ejemplos provistos en los artículos metodológicos, donde la delimitación del contexto se vuelve necesaria, la resolución sea tremendamente restrictiva. El ejemplo recurrente en los textos metodológicos son ciertas máximas de Maquiavelo: la relación inversa entre ejércitos mercenarios y libertad, o la necesidad del príncipe de aprender a hacer el mal. Para comprender su significado intencional, Skinner nos dice que deberíamos atender a los contextos relevantes definidos como “la literatura política de la época”<sup>38</sup>

---

34 Quentin Skinner. “Motivos, intenciones e interpretación...”, p. 184.

35 Quentin Skinner. “Interpretación y la comprensión...”, p. 206.

36 Quentin Skinner. “‘Significado social’ y la explicación de la acción social”, en *Lenguaje, política e historia...*, pp. 223-248, aquí p. 244.

37 Quentin Skinner. “‘Significado social’...”, p. 245.

38 Quentin Skinner. “Interpretación y la comprensión...”, p. 206.

o las “convenciones discursivas existentes”.<sup>39</sup> Estos conjuntos cumplen el único fin de permitirnos inteligir si Maquiavelo quería defender, reafirmar, negar o corregir con sus afirmaciones, una creencia cuya aceptación generalizada podría derivarse de su recursividad en esos otros textos. Se ve aquí cómo la indefinición del límite relevante del contexto es precipitada en la práctica historiográfica de Skinner a su resolución como simple corpus textual ampliado. Lo que hay en la EC, contra el textualismo canónico, no es sino un textualismo pluralizado. Los enunciados a analizar jamás son puestos en relación con otras prácticas, en la cuales circulan también otras formas de palabra significativa, extrafilosófica y más que individual. La metodología contextualista encuentra aquí una de sus consecuencias, y se resuelve en la necesidad de construir en el relato del saber a un único sujeto atendible del pensamiento político: un filósofo-autor que trabajaría intencionalmente sobre un conjunto lingüístico-textual de creencias sobre las que imprime públicamente su genio en la forma de un conjunto de operaciones discursivas posibles de oposición/aceptación.

Ritcher señala de forma coincidente que el método de Skinner en la práctica histórica concreta “es bastante más convencional que el que hubieran esperado los lectores de sus artículos meta teóricos”.<sup>40</sup> Dice que a pesar de tomar algunos argumentos significativos de figuras menos conocidas, su énfasis cae en los grandes teóricos clásicos y en una caracterización estándar de las tradiciones en disputa (republicanismo y absolutismo). La historia de los usos del lenguaje, la tan mentada contextualización de un argumento, se resuelve “colocando a los teóricos individuales” en una u otra tradición, antes que en “rastrear el concepto en su uso en el lenguaje de luchas entre grupos combatientes, movimientos o detentadores de poder”,<sup>41</sup> como lo exige la perspectiva social y política de la historia conceptual. Skinner ha reconocido este fuerte anclaje en los “grandes textos”, justamente al ser criticado inversamente su planteo contextualista por correr el riesgo de diluir la historia de las ideas en la historia social o en una *historia total*. Skinner nos dice que a pesar del objetivo revisionista de sus primeros escritos, había “por lo menos un punto crucial en el cual las asunciones que gobernaban mi enfoque eran de un tipo completamente convencional”: el principal objetivo de cualquier historia del pensamiento político es la comprensión y estudio de los textos clásicos.<sup>42</sup>

39 Quentin Skinner. “‘Significado social’...”, p. 245.

40 Melvin Richter. “Reconstructing the History of Political Languages...”, p. 64.

41 Melvin Richter. “Reconstructing the History of Political Languages...”, p. 64.

42 Quentin Skinner. “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”, *Political*

El objetivo original de Skinner era analizar las condiciones necesarias y suficientes para el entendimiento de cualquiera de esos textos. Condiciones que no podían residir en el texto por sí mismo. Sin embargo, Skinner afirma que no debe caerse, por oposición, en una entusiasta adopción de un enfoque completamente sociológico.<sup>43</sup> Si intentamos producir una “imagen completa” del contexto, el riesgo es que nos veamos reducidos a atender “los más aburridos y triviales detalles”.<sup>44</sup> “Porque los hechos son infinitos en número y a menos que tengamos algunas ideas de dónde empezar y por qué, podemos condenarnos literalmente a seguir por siempre”.<sup>45</sup> Detrás de un contexto total acecha el infinito de los hechos, con la amenaza de lo “aburrido y trivial”. Es necesario un corte a este infinito de lo trivial, que no deja de ser arbitrario: concentrarse en los textos clásicos y reducir el contexto relevante a ciertas convenciones y tradiciones lingüísticas o corpus textuales en función de las cuales ubicar la enunciación del autor como incluida o excluida, confirmatoria u oposicional. Este corte y “cierre” del contexto ha sido un punto central del debate alrededor del método de Skinner. Desde distintas perspectivas y posiciones, se ha señalado la precariedad de la distinción de lo relevante del contexto, en la teoría y en la práctica.<sup>46</sup>

En un exhaustivo análisis de la EC, en comparación con los avances paralelos de la historia conceptual alemana, Ritcher (1990) también señala importantes lagunas en el método: incapacidad para lidiar con los desacuerdos sobre el lenguaje mismo que surge de los grupos político-sociales en competencia; indiferencia a la construcción historiográfica de las audiencias; falta de interés en el cambio conceptual al nivel de

---

*Theory*, Vol. 2, Nº 3, 1974, pp. 277-303, aquí p. 279.

43 Ver Quentin Skinner. “Some Problems in the Analysis...”, p. 280.

44 Quentin Skinner. “Some Problems in the Analysis...”, p. 281.

45 Quentin Skinner. “Some Problems in the Analysis...”, p. 281.

46 Ver Mark Bevir. “The Role of Contexts...”, p. 409; Lotte Mulligan, Judith Richards y John Graham. “Intentions and Conventions: A Critique of Quentin Skinner’s Method for the Study of the History of Ideas”, *Political Studies*, Vol. 27, Nº 1, 1979, pp. 84-98; y Ellen Meiksins Wood. “Why It Matters: Hobbes and Republican Liberty by Quentin Skinner”, *London Review of Books*, Vol. 30 Nº 18, 25 de septiembre de 2008, pp. 3-6. Disponible en: <https://www.lrb.co.uk/v30/n18/ellen-meiksins-wood/why-it-matters>, acceso 15 de enero de 2018. Martin Jay repasa gran parte de esas críticas en un reciente artículo, en el que se resumen las diferentes preguntas que surgen de aquella limitación del contexto en la EC: “cómo establecer contextos si sus residuos también están en textos que requieren interpretación; cómo decidir qué contextos son pertinentes y brindan explicaciones plausibles; cómo articular la relación entre los contextos a veces incompatibles que pueden aducirse para explicar un texto; cómo reconocer los apuntalamientos teóricos, explícitos o no, de nuestra reconstrucción del pasado; cómo detectar la naturaleza dialógica, e incluso heteroglosica, de los contextos que juzgamos más importantes; cómo equilibrar la creencia en la racionalidad de los actores pasados con el temor a imponer una norma de racionalidad desde el presente, etcétera.” (Martin Jay. “La explicación histórica: reflexiones sobre los límites de la contextualización”, *Prismas*, Vol. 16, Nº 2, 2012, pp.145-157, aquí p. 150).

grupos, movimientos o partidos; “insensibilidad a unidades de análisis mayores que el teórico individual o la escuela de pensamiento”.<sup>47</sup>

Es claro que en el descentramiento del texto individual al contexto reaparece aquella amenaza de la borradura del autor que Skinner quiere exorcizar. Por eso tiene que aclarar que si bien las convenciones permiten una medida objetiva de la fuerza ilocutiva, no hay que afirmar, con Searle, el carácter de acto voluntario-intencional del habla. Por eso mismo, a pesar de su vínculo y su deuda con Pocock, debe diferenciarse y advertir contra el desplazamiento aún más profundo realizado por este último hacia el “discurso más amplio” de las “épocas” y los “lenguajes de debate”, que solo secundariamente “examina la relación entre las contribuciones individuales y el rango de discurso como un todo”.<sup>48</sup> En Pocock, el riesgo del contexto es más evidente, ya que los paradigmas, los lenguajes y los discursos toman predominancia por sobre el autor y el texto individual, lo que pone aún más en juego la amenaza de disolución del sujeto del pensamiento político que la EC se había propuesto sostener. En este sentido, podrían entenderse las razones por las que Pocock se ve en la necesidad de insistir con otro tipo de restricción. En sus textos se hace más evidente la limitación elitista de la palabra política que circunda el planteo de la EC. Pocock insiste repetidamente en que la palabra política significativa es un asunto de pocos. Insiste en que “la historia del pensamiento político es la historia de la actividad de las gentes educadas”<sup>49</sup> y en el discurso político como un diálogo entre agentes que tienen la capacidad de usar el lenguaje recíprocamente sobre el otro, es decir que son reconocidos mutuamente como portadores de una palabra efectiva.<sup>50</sup>

Se trata, entonces, de entender lo que está profundamente en juego en este privilegio del autor-filósofo como portador exclusivo de una palabra efectiva en el pensamiento político, en la medida en que esto parece conducir a Skinner a excluir, deliberadamente, el campo de aquellos hechos, “aburridos y triviales”, que constituirán el material sensible, al mismo tiempo de la literatura como de las ciencias sociales modernas. En este desconocimiento se prefigura, más allá de las intenciones de Skinner, una profunda incompatibilidad de la EC con las dinámicas de la modernidad democrática.

---

47 Melvin Richter. “Reconstructing the History of Political Languages...”, p. 68.

48 Quentin Skinner. “Interpretación y la comprensión...”, p. 208.

49 John Greville Agard Pocock. “La reconstrucción del discurso: hacia una historiografía del pensamiento político (1984)”, en *Pensamiento político e historia...*, pp. 81-99, aquí p. 94.

50 Ver John Greville Agard Pocock. “La reconstrucción del discurso...”, p. 64.

### **3. La efectividad de la palabra del autor-filósofo, el determinismo social del significado y la revolución democrática**

Antes de avanzar, entonces, hacia la cuestión de la incompatibilidad del método de la *ec* con las formas de subjetivación y significación propias de la modernidad democrática, debemos introducir un último problema: el que concierne al objetivo, más o menos confesado por la *ec*, de asegurar la autonomía de las ideas.

El corte formal del contexto que, no sin problemas, intenta producir Skinner parece responder a la necesidad de defender la autonomía de las ideas políticas y la centralidad en la historia de la palabra retórica, contra un campo de significados “mudos” o “triviales” que amenazan con reducir la palabra a un efecto o un resultado de un campo sin sujetos ni autores. Así, el principio que enlazaba la historia contextual de las ideas a una verdad separándola de la palabra-ficción –la accesibilidad de una intención autoral– funciona al mismo tiempo como principio gramatical que precipita la historia de las ideas políticas en una historia de acciones comunicativas de un conjunto restringido de sujetos con atributos particulares: los filósofos-políticos, miembros de aquellas “clerecías” que señalaba Pocock como sujetos ajustados a la metodología contextualista, aun cuando estos ya no sean solo los grandes nombres del pensamiento canonizado. Si un relato histórico, como todo relato, supone el encadenamiento de situaciones, sujetos y acontecimientos, aquí se evidencia la estructura particular del discurso histórico de la *ec*. El principio de verdad del saber histórico que lo separaba del relato sin más encuentra, entonces, su principio gramatical. Pero este último no solo ordena los sujetos del relato histórico, dándoles una fisonomía específica, sino que delinea la sustancia de los acontecimientos significativos a ese mismo relato: son las ideas, portadas por los sujetos-filósofos, las que hacen la historia que la *ec* reconstruirá en un saber vía la metodología contextualista.

En este punto se juega el otro frente de la batalla teórica en la que se construyó el método de la *ec*. Según Ritcher, si Pocock ya había rechazado las “pseudohistorias del pensamiento político” en términos de problemas perennes, otras cuatro formas de hacer historia del pensamiento político fueron rechazadas explícitamente por Skinner en su famoso artículo de 1969: 1) la historia de ideas-unidad de Lovejoy; 2) el tratamiento puramente textualista; 3) los análisis anacrónicos, anticipacionistas y de influencias; y 4) “el tratamiento del pensamiento político como superestructura determinada por las necesidades objetivas

y los intereses de una clase dominante”.<sup>51</sup> La crítica a esta cuarta forma de hacer historia del pensamiento, claramente referenciada en el marxismo,<sup>52</sup> es también contra la cual la forma textualista de hacer historia de las ideas, que Skinner a su vez ataca, había insistido en la autonomía de los textos políticos como actos de pura subjetividad. Es significativo que la discusión contra este determinismo social de las ideas que ocupa una parte considerable del artículo original<sup>53</sup> desaparezca, sin embargo, de la versión corregida que Skinner incorporó al primer volumen de *Vision of Politics*.<sup>54</sup> No por ello deja de ser una fuerza constitutiva del método de la EC. Es en vistas al enfrentamiento con este otro enemigo, posteriormente borrado, que pueden dilucidarse las intenciones y las operaciones teóricas que fundan el particular intencionalismo contextualista de Skinner.

El debate se dirige tanto contra el marxismo como contra el namierismo, que intentaba ver en la estructura de poder político existente y en los intereses que generaba el factor casual de las ideas políticas entendidas como meras racionalizaciones,<sup>55</sup> así como también contra otras formas de “escepticismo”: Pareto, Freud, etcétera.<sup>56</sup>

La cuestión no resulta para nada periférica. Lo que el contextualismo socioeconómico, o *fuerte*, parece implicar para Skinner es la amenaza de la disolución misma de la disciplina:

Si es cierto que las relaciones entre el contexto de cualquier enunciado dado (o de cualquier otra acción) y el enunciado mismo toman la forma, de este modo, de una relación entre condiciones causales antecedentes y sus resultados, entonces es claro que la vida independiente de las ideas en la historia estará correspondientemente en peligro. Un paradójico resultado de la extendida aceptación de esta metodología de estudio contextual ha sido aterrorizar a los

51 Melvin Richter. “Reconstructing the History of Political Languages...”, p. 55.

52 Cuya presencia es resaltada como un factor significativo del contexto de surgimiento del planteo skinneriano en Mark Goldie. “The Context of *The Foundations*...”.

53 Ver Quentin Skinner. “Meaning and Understanding...”, pp. 39-48.

54 Ver Quentin Skinner. *Visions of Politics I...*, pp. 57-89 y “Significado y comprensión...”. Podríamos preguntarnos el porqué de tal cambio, es decir ¿por qué este segundo enemigo desaparece en la formulación más reciente? Podría explicarse, tomando en cuenta la distancia temporal y los cambios ocurridos entre una y otra versión, por el hecho de que tal enemigo se presente como ya derrotado, en vistas de la influencia menguante de las teorías marxistas en las humanidades y la paralela crisis de otras formas de historia social. Pero quizá sea sintomático del hecho que las dificultades encontradas a lo largo del desarrollo de la EC para salir fuera del encierro del texto canónico se hayan revelado como difícilmente resolubles y tendencialmente precipitadas a alguna forma de historia social.

55 Ver Elías Palti. “De la Historia de ‘Ideas’ a la Historia de los ‘Lenguajes Políticos’”. Las escuelas recientes del análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, *Anales*, N° 7-8, 2005, pp. 63-81, en particular las pp. 66-67, y Quentin Skinner. “Meaning and Understanding...”, p. 42, nota al pie N° 177.

56 Ver Quentin Skinner. “La idea de un *lexicon* cultural”, en *Lenguaje, política e historia...*, pp. 269-294, en particular la p. 291.

historiadores de las ideas en la sospecha de que su objeto de estudio podría, después de todo, no “existir” realmente.<sup>57</sup>

Contra esta amenaza, el combate inicial de la EC a dos frentes puede entenderse, entonces, como una apuesta por ofrecer, a aquellos interesados en salvaguardar la autonomía de lo político como espacio de voluntades que hacen la Historia, un mejor camino que el encierro textualista y la construcción de un canon de individualidades en un firmamento de problemas políticos eternos. De ahí un esfuerzo persistente por separar la acción teórica, como acto de habla, de todo determinismo social. De ahí también la posterior insistencia de Skinner en distanciarse de un convencionalismo lingüístico fuerte que pusiera al autor siempre como función de las convenciones contextuales, evitando la posibilidad de explicar la innovación o el cambio (así como los usos irónicos, etc.). De ahí también el intento posterior de desarrollar la metodología contextualista en términos de continuidad/ruptura de un enunciado en relación con una tradición discursiva (convención) y, siguiendo a Weber, como práctica discursiva de legitimación antes que como racionalización mecánica de intereses o expresión íntima de creencias. La creciente insistencia de Skinner en el aspecto retórico de los enunciados teórico-políticos<sup>58</sup> resulta, así, una profundización de su original defensa del agente-autor. La redesccripción retórica<sup>59</sup> como forma de acción política en el campo de las ideas funciona como concepto que permitiría al método de Skinner describir y conservar la libertad del pensador, en tanto enfatiza el uso estratégico de las convenciones disponibles, contra el peligro de un determinismo contextualista, al mismo tiempo que provee al método skinneriano de un factor explicativo de los cambios conceptuales.<sup>60</sup>

---

57 Quentin Skinner. “Meaning and Understanding...”, p. 42.

58 Quentin Skinner. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996; “Rhetoric and Conceptual Change”, *Finnish Yearbook of Political Thought*, Vol. 3, 1999, pp. 70-73; *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018. Para un análisis de la obra de Skinner con especial énfasis en su giro retórico ver Kari Palonen. *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Cambridge, Polity Blackwell, 2003; “Quentin Skinner’s Rhetoric of Conceptual Change”, *History of the Human Sciences*, Vol. 10, Nº 2, 1997, pp. 61-80; y “Rhetorical and Temporal Perspectives in Conceptual Change”, *Finnish Yearbook of Political Thought*, Vol. 3, 1999, pp. 41-59.

59 Quentin Skinner. *Reason and Rhetoric...*, pp. 138-180.

60 Parte del debate entre Bevir y Skinner (ver Kari Palonen. “Logic or Rhetoric in the History of Political Thought? Comments on Mark Bevir”, *Rethinking History*, Vol. 4, Nº 3, 2000, pp. 301-310) parece centrarse en las formas en que puede explicarse el cambio conceptual. Donde Bevir acentúa una lógica de los dilemas, centrada en las decisiones individuales que buscan la coherencia de una red de creencias en las que el actor está inserto, Skinner acentúa el uso retórico de las convenciones por parte del pensador político como factor de innovación de los lenguajes políticos. En ambos, sin embargo, el agente privilegiado de una historia de las ideas parece seguir siendo el filósofo político individual, así como alguna forma de intencionalidad

En definitiva, parece posible pensar la EC como cierto intento defensivo de la figura del *filósofo político* como agente privilegiado de lo político mismo. El “hacer cosas con palabras” que le provee la filosofía posanalítica del lenguaje es leído por Skinner como una forma original de reafirmar que en política las ideas cuentan porque *hacen*, y que hacen porque son instrumentos de actores capaces y efectivos. Actores que, por otro lado, pueden ser claramente delimitados. Se entiende entonces que el objetivo del método sea recuperar “la identidad histórica de los textos individuales en la historia del pensamiento”,<sup>61</sup> considerándolos “como contribuciones particulares” para “reconocer las formas en las cuales ellos continúan o desafían, o subvierten los términos convencionales de esos discursos mismos”.<sup>62</sup> Este objetivo de identificar la eficacia particular de un enunciado-autoral dentro de una tradición de discurso, registrando cuánto de este discurso las agencias intelectuales individuales reproducen o subvierten, no está lejos de ser un intento de sostener o reincorporar la agencia típica de la *historia de grandes hombres* al interior del campo historiográfico contemporáneo de las ideas y el pensamiento. La historia de la EC sigue siendo una historia de los grandes nombres propios (del pensamiento) como puntos de atribución privilegiados de todo acontecimiento significativo. Por eso, se registra en la EC cierta insistencia en la efectividad de la palabra retórica clásica por sobre el conjunto de significados “mudos” (o “alienados”) que aparecerían en la regularidad de las estructuras históricas y que cargan la amenaza de la indistinción entre lo “trivial” y lo “significativo”. Pero estos significados son mudos solo en tanto no se reconozca como palabra significativa la acción de los sujetos que los constituyen y que no se expresan necesariamente en las mismas formas, ni con los mismos atributos, que los pensadores políticos clásicos. En definitiva, la defensa del autor que está en el centro de la EC se resuelve en una política particular: la primacía de la palabra del filósofo, que reduce a ruido “trivial” toda otra forma de subjetivación o significación.

En este sentido, Ellen Meikins Wood ha señalado, en su reseña del libro *Hobbes and republican Liberty* de Skinner, que la fuerte limitación lingüística del contextualismo deja significativamente por fuera las conflictivas y contradictorias definiciones de libertad y república que fueron generándose, por efecto de la acción de masas, del lado parlamentario de la Guerra Civil en que el autor-Hobbes interviene.<sup>63</sup> Así, “la distan-

---

autoral sigue siendo el criterio de verdad central al método histórico.

61 Quentin Skinner. “Interpretación y la comprensión...”, p. 218.

62 Quentin Skinner. “Interpretación y la comprensión...”, p. 219.

63 Ver Ellen Meikins Wood. “Why It Matters...”. Según la autora, la noción de libertad republicana

cia en que deliberadamente se mantiene a la teoría política respecto del contexto social tiene por efecto tornar invisible un amplísimo abanico de conflictos sociales y, por supuesto, debates políticos”.<sup>64</sup> Esta ceguera implica “que las condiciones sociales y materiales en que las palabras se utilizan se orillan deliberadamente”, pero sobre todo que “solo vale la pena prestar atención a algunas palabras”.<sup>65</sup> En definitiva, y a pesar de las convenciones comunicativas, las situaciones de gran convulsión social multiplican y enfrentan a los agentes, lo que producen un contexto dialógico antagónico que se presenta como ya fracturado. Es esta “inestabilidad del contexto” lo que resulta una dificultad mayor para el historiador de la ec.

Ahora bien, tal inestabilidad de los contextos de debate parece haberse vuelto crónica en la modernidad política, siguiendo lo que Lefort llama la “revolución democrática”.<sup>66</sup> Esta profunda mutación simbólica de la *mise en forme* y la *mise en sens* de la sociedad implica un doble proceso de desimbricación del poder —que lo sustrae de la condición de ser atributo de un sujeto específico— y de instauración de la igualdad como forma de vida.<sup>67</sup> El resultado es un socavamiento de las distinciones simbólicas entre los sujetos —y entre sus palabras y acciones—, así como una puesta en cuestión no suturable de los principios de la comunidad. La revolución democrática portaría, entonces, una tendencia a volver evanescentes, o al menos volátiles, las diferencias que separan las acciones y palabras de ciertos sujetos como significativas o insignificantes, trayendo así una apertura radical del conflicto sobre las significaciones e imponiendo una dificultad constitutiva para clausurar los indicadores de certeza que fundan las razones del orden social y del poder mismo.

Por su parte, Jacques Rancière ha señalado en *Los nombres de la historia* la dificultad de la teoría política y el saber histórico modernos

---

desarrollada por Skinner se demuestra inútil para lidiar con el problema particularmente inglés del “pueblo fuera del Parlamento”. Particularmente porque es este problema el que el mismo Hobbes también intenta resolver (y no solo ofreciendo una nueva definición no republicana de libertad) al traducir “a términos teóricos la oposición —tanto del campo monárquico como del parlamentario— a la invasión multitudinaria del dominio político” (§ 24). Tal intención hobbesiana parece desconocida para Skinner, quien se concentra por otro lado en entender la intervención de Hobbes solo en relación con uno u otro campo del pensamiento político

64 Ellen Meiksins Wood. “Why It Matters...”, § 19.

65 Ellen Meiksins Wood. “Why It Matters...”, § 18.

66 Ver Claude Lefort. *La invención democrática*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1990; y, del mismo autor, *Democracia y Representación*. Buenos Aires, Prometeo, 2011.

67 Este hecho, que el orden político moderno ponga, no sin conflicto, a todos los miembros de la comunidad como participantes tendencialmente iguales y recíprocos, ha sido pensado por Balibar con el nombre de la proposición de égaliberté [igualibertad], que marcaría la ruptura propia de la forma moderna de la política. Ver Étienne Balibar. *Equaliberty: Political Essays*. Durham, Duke University Press, 2014.

frente a esta moderna “era democrática” como espacio de una palabra doblemente excesiva: multiplicada indeterminadamente por los actos de palabra de una masa creciente de sujetos que se hacen reconocer como hablantes; y sujeta a una creciente indistinción que desarma toda limitación de la palabra relevante por medio de su enlace a ciertas posiciones o atributos.<sup>68</sup> La crisis de la palabra retórica clásica que organizaba la acción y la significación política encuentra un paralelismo con el propio nacimiento de la literatura. Rancière ha postulado así el nacimiento de la literatura como respuesta frente al desarreglo del modelo de las bellas letras, o del *régimen mimético*, que aseguraba la correspondencia de género y tema, del estilo y la efectividad de la palabra a su objeto, por el advenimiento moderno de las masas.<sup>69</sup> La literatura sería una forma de procesar dentro de la escritura la creciente significancia de lo cotidiano y la belleza presente en todo tema, acción y sujeto. Aquella condición de creciente indeterminación del “objeto” de todo saber o relato sobre el mundo volvería a toda posición de saber siempre ya inestable, y obligaría a cualquier discurso de saber sobre los hombres a constituirse por medio de una diferenciación fundamental que la separe de la palabra-ficción, es decir, de la literatura, al mismo tiempo que de la masa tendencialmente infinita de palabras y acciones de los agentes históricos anónimos. Distinción siempre precaria ya que no puede sino recurrir a los mismos recursos del lenguaje de aquella otra forma de discurso de la que busca separarse, y que por lo tanto debe producirse inevitablemente sujeta a una operación poética.

Es esta profunda mutación del orden simbólico de la comunidad, y de las acciones y palabras que la pueblan, lo que hace de la diseminación del autor algo más que un fenómeno historiográfico o teórico. El debilitamiento de los nombres propios como *locus* de atribución de una palabra siempre efectiva y de un acción con sentido se enlaza a esta condición particularmente moderna por la cual la palabra significativa se disemina por medio de una multiplicación de los focos de sentido: no solo todos los hombres sino también las regularidades de las cosas cuentan ahora como tales. Pero también por medio de una crisis del modelo de la palabra efectiva misma, cuya forma retórica aseguraba un cierto uso transparente del lenguaje que dependía, sin embargo, de una cierta jerarquía estable: la división entre los hombres de palabra y los hombres mudos, extirpados al mismo tiempo de la acción y del lenguaje como

68 Ver Jacques Rancière. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

69 Ver Jacques Rancière. *La palabra muda*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009; y, del mismo autor, *Política de la literatura*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2011.

palabra política. Es esta jerarquía misma, nos dice Rancière, la que ha sido puesta en cuestión irreversiblemente por la revolución democrática.<sup>70</sup>

En definitiva, es esta multiplicación de los hablantes significativos, esta producción creciente de discursos colectivos no directamente atribuible a un sujeto individual, esta significancia ineludible de acciones que hablan sin recurso a las formas clásicas de retórica política, lo que parece destruir el modelo de “lenguajes estables” y de autoridades “reconocidas”, dentro del cual ciertos actores definidos dialogan y debaten sobre las razones y la legitimidad de los órdenes políticos, y el que la EC necesita como material sensible de su método. La constitutiva “inestabilidad del contexto” de todo discurso político moderno, indisociablemente ligada al desarreglo democrático, es entonces lo que la metodología de la EC parece esforzarse por evitar insistiendo en la centralidad restringida de la figura de autor-filósofo, que reduce a ruido otras formas de intervención política y condena al propio método a un más acá de la frontera cronológica de la modernidad política. La modernidad democrática parece inaugurar un tiempo en el cual la intención de un sujeto no puede encontrar en el lenguaje un medio transparente e inmediatamente apropiable para expresar su sentido. Un tiempo en el que el sujeto mismo es un proceso que surge en la trama de significados producidos por conjuntos más que subjetivos –los colectivos, las masas, el Estado, las grandes regularidades del territorio o del movimiento de las cosas– y menos que subjetivos –los arreglos moleculares de lo sensible en los que una parte de la literatura encuentra sus actores privilegiados–. En los términos de Pocock, este desarreglo de lo democrático ya se anunciaba, en el orden del pensamiento político, en el paso, problemático, de las *clerecías* a las *intelligentias*.<sup>71</sup> Pero el problema es aún más profundo, la misma palabra significativa de los intelectuales, que se afirmaba como saber, o ciencia, emancipada de todo estatus o atributo, es también desbordada por una multiplicación y un desarreglo más profundo del sentido. El saber de las *intelligentias* depende de una siempre inestable reducción a palabra muda de la palabra de los pobres y de la construcción *poética* de un saber mismo de los hechos empíricos que se ofrezcan al sabio (historiador o cientista social) con una verdad oculta a descubrir.<sup>72</sup>

En definitiva, la modernidad democrática es un tiempo en el cual el autor defendido por Skinner, por más debilitado y desplazado que resulte en su método, parece no existir sino como extranjero o como reliquia. Frente a este escenario, la reformulación contextualista o

---

70 Ver Jacques Rancière. *Les bords de la fiction*. Paris, Seuil, 2017, en particular la p. 10.

71 John Greville Agard Pocock. “Quentin Skinner...”, p. 153.

72 Ver Jacques Rancière. *Los nombres de la historia...*

convencionalista, conseguida por la vía de una particular lectura de la filosofía pragmática y posanalítica del lenguaje, puede lograr defender una figura de autor debilitada, que no aparezca del todo incompatible como el estado actual de la historiografía y las teorías del sentido. No obstante, no parece alcanzar, como reconocía el mismo Pocock, para producir un método de comprensión suficiente de la teoría política moderna, inevitablemente entrampada ella misma en la multiplicación indefinida de la palabra y la acción significativa. Aún más, a pesar de los esfuerzos por justificar metodológica y racionalmente tal primacía del autor, esta figura no deja de depender de operaciones propiamente *poéticas*: épicas individuales de anticonformismo, metáforas de la maestría retórica y el dominio de la palabra, así como la construcción discursiva de un espacio de debate y diálogo expurgado del ruido de las masas. Desde esta perspectiva, la “poética del saber”<sup>73</sup> de la EC parece quedar más acá de la posibilidad misma de alojar, de alguna manera, la palabra excesiva de las masas, que acecha como principio inmanente de inestabilidad a la modernidad política y que marca las transformaciones y usos de nuestros lenguajes políticos.

## Conclusión

### Política de la historia e historia del pensamiento político

Aquel límite que Pocock parecía reconocer tímidamente se nos aparece ahora como apuntando a un problema considerable de la modernidad política: la relación entre orden político, saber histórico y palabra autorizada. Lo que puede pensarse como *revolución democrática* trae un inevitable y múltiple exceso de significación, que insiste en desestabilizar las convenciones, retóricas y figuras establecidas con las que se decía y pensaba el problema de la forma de la comunidad. Así, el problema metodológico inicial, referido a la frontera temporal del enfoque contextualista, nos llevó a interrogar sintomáticamente lo que aparece ahora como un límite conceptual, puesto que el privilegio del autor parece reenviar a cierta incapacidad para lidiar con un contexto marcado por la creciente actividad política de masas, y por nuevos procesos de subjetivación, acción y significación, en los cuales no podrían ya delimitarse enunciadores objetivamente autorizados de las ideas políticas a partir

---

73 Definida como “estudio del conjunto de los procedimientos literarios por medio de los cuales un discurso se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa”, “las reglas según las cuales un saber se escribe y se lee, se constituyen como un género de discurso específico” (Jacques Rancière. *Los nombres de la historia...*, p. 17).

del cual reconstruir los contextos de debate, los diálogos y las influencias, y registrar los lenguajes estables y significativos que permitirían aislar el significado contextual de un texto filosófico-político. La historia de la EC parece, antes que entraparse en este problema, esforzarse por evitarlo: por medio de una puesta al día metodológica, se parapeta detrás de la figura del autor, al mismo tiempo debilitada y fortificada, confinándose a los tiempos previos a la explosión democrática de la palabra excesiva de las masas.

La *historia conceptual* (HC) alemana [*Begriffsgeschichte*], por su parte, encuentra aquí una particular diferencia con la EC, al haber intentado pensar histórico-conceptualmente ese advenimiento del mundo democrático moderno que la historia contextual habría aceptado como límite para su propuesta metodológica. En su *Introducción al Lexicón*, Koselleck pondrá justamente la *democratización* [*Demokratisierung*] del discurso político como una de las condiciones originarias (junto a la temporalización, politización e ideologización) a partir de la cual debe comenzar a pensarse la historia de los conceptos modernos.<sup>74</sup> Esta democratización implica “la disolución del uso específico a un estatus o estrato” de los conceptos.<sup>75</sup> Así lo explica Koselleck:

en los tiempos previos, el lenguaje político estaba restringido a la aristocracia, los juristas y el clero (...). Esto cambió rápidamente desde el siglo dieciocho. Lo que antes solo era posible en el entorno teológico se convierte ahora en un postulado político: hablar a todas las personas al mismo tiempo. El lenguaje político se extendió primero para abarcar a todas las personas educadas (...). La lectura intensiva y repetitiva de los mismos libros, principalmente la Biblia (...) es reemplazada y superada por una lectura extensiva que constantemente incluye nuevas ocurrencias. Finalmente, la caja de resonancia del lenguaje político se expande a las clases más bajas (...). [Los conceptos] ahora apuntan a hablar simultáneamente a personas de los más diferentes espacios de vida y de las clases más variadas, que con frecuencia porta experiencias diametralmente opuestas.<sup>76</sup>

### Del mismo modo,

el ámbito de uso de cada palabra, en sí un dato histórico antiguo, se multiplica en correspondencia con la pluralización del mundo social. De este modo aumenta la posibilidad, pero también la presión hacia la politización [*Politisierung*]. Cada vez más personas son interpeladas, implicadas, movilizadas.<sup>77</sup>

---

74 Ver Reinhart Koselleck. “Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105, en particular la p. 96.

75 Reinhart Koselleck. “The Temporalisation of Concepts”, *Redescriptions*, Vol. 1, N° 1, 1997, pp. 16-24, aquí p. 22.

76 Reinhart Koselleck. “The Temporalisation of Concepts...”, pp. 22-23.

77 Reinhart Koselleck. “Introducción al Diccionario histórico...”, p. 98.

La HC intentará, por tanto, construir un método a la altura de este problema. De ahí que el tipo de fuentes que utilizan como material para la escritura de una historia de los conceptos políticos se multiplique: novelas, textos políticos, diarios, panfletos, además de los textos filosóficos o “teóricos”.

Sin embargo, surge aquí otra dificultad para un saber histórico de los conceptos políticos. La reconfiguración de un saber histórico frente al desarreglo que produce la palabra excesiva de la era democrática, cuando no insiste en reafirmar la significancia exclusiva de los sujetos con nombre propio y con los atributos de la acción, corre el riesgo de producir otro tipo de silenciamiento. La reconstrucción de un discurso estable solo parece ser reconquistada para el saber histórico, según Rancière, por medio de otra operación *poética* que vuelve significativas la acción y la palabra múltiple de aquellos sujetos de masas solo en cuanto se objetivan como significaciones mudas en la *longue durée*, para producirse entonces como objetos ofrecidos al discurso del historiador.<sup>78</sup> La historia de los nombres propios es remplazada así por una historia de las masas mudas, por una historia de sujetos impersonales o por una idea de la historia como “proceso sin Sujeto”.<sup>79</sup> Esta operación es, a su vez, simultánea a aquella por la que el orden político asegura una racionalidad por medio de la fijación de las identidades en la cuenta policial,<sup>80</sup> o a aquella que, en la escritura, transforma el palabrerío cotidiano en otra suerte de palabra muda que hace de las masas y su existencia tema o materia sensible de la literatura solo para hacer surgir de ella otro tipo de palabra; la palabra, dificultosamente diferenciada, del escritor.<sup>81</sup> Se trata, siguiendo a Rancière, de pensar cómo estas distintas maneras de escribir y decir –conocer/escribir la historia, hacer/escribir la literatura, verbalizar/racionalizar la lógica política de la comunidad– participan de eso que él llama “el reparto de lo sensible”: la “distribución y redistribución de los espacios y los tiempos, de los lugares y las identidades, de la palabra y el ruido, de lo visible y lo invisible”.<sup>82</sup> Sobre todo porque en este reparto de lo sensible parece jugarse algo así como el material mismo de la política. Ya Rancière había tematizado el punto central de la filosofía política alrededor de la distinción, rastreada hasta la antigüedad clásica, entre la palabra humana y el ruido animal, pensándola como una serie

78 Ver Jacques Rancière. *Los nombres de la historia...*

79 Ver Christophe Bouton. “Récit, événement, sujet. La théorie de l'histoire de Jacques Rancière”, *Phantasia*, Vol. 3, 2016, pp. 1-13.

80 Ver Jacques Rancière. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

81 Ver Jacques Rancière. *La palabra muda*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009.

82 Jacques Rancière. *Política de la literatura*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2011, p. 16.

de respuestas posibles que construyen el orden político dando las razones para fijar o sublimar el litigio que brota de atribuir diferencialmente a unos y otros sujetos la capacidad política del lenguaje.<sup>83</sup> La intuición de este fondo sensible de la política puede extenderse, entonces, para repensar la política de la estética<sup>84</sup> —como forma particular en que las diversas artes intervienen en un mundo de prácticas y palabras para configurar o reconfigurar ese *sensorium*— o la política de la imagen<sup>85</sup> y de la literatura,<sup>86</sup> no tanto por lo que enuncian explícitamente o por las intenciones autorales que las fundan, sino por los efectos que producen para distribuir visibilizando, o negar reduciendo a ruido, las capacidades de hablar y actuar que componen sujetos y atribuyen acontecimientos. La política del discurso histórico debe ser entonces pensada en relación con la forma en que un discurso histórico-científico distribuye en un texto a los actores-sujetos y la significancia e insignificancia de sus acciones y palabras.<sup>87</sup>

Es en ese punto que se abre la perspectiva de un diálogo posible entre historia y filosofía política, que puede explorar nuevos rumbos a los ofrecidos o sugeridos por la ec. En efecto, la necesaria transformación de la filosofía política a partir de la experiencia democrática ha sido el objeto privilegiado de reflexión de un conjunto de pensadores que, tras la crisis del marxismo entendido como saber científico de lo social, preservaron la pulsión a pensar la producción de conceptos a partir de las dinámicas colectivas y conflictivas que atraviesan las sociedades modernas. Solo a partir de tal constatación, creemos, podría reconstruirse un trabajo del pensamiento que nos permita dar cuenta de las condiciones (antagónicas, pluralizadas, construidas por otros sujetos, procesos y usos del lenguaje, que ya no son los propios de los agentes de la filosofía política clásica) de nuestro pensamiento político contemporáneo y de su historia. Se trataría, entonces, de construir formas de pensamiento que nos permitan decir la historia de los conceptos, más allá de una historia de los grandes nombres o de los sujetos impersonales de la ciencia moderna, como historia de las subjetivaciones singulares y de los procesos de subjetivación política que en un mismo campo sensible —al mismo tiempo, práctico, estético, teórico y político— desarreglan la lógica de los conceptos con los cuales se ha querido pensar el orden de la comunidad.

---

83 Ver Jacques Rancière. *El desacuerdo...*

84 Ver Jacques Rancière. *El malestar en la estética*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.

85 Ver Jacques Rancière. *El espectador emancipado*. Buenos Aires, Manantial, 2010.

86 Ver Jacques Rancière. *La palabra muda...* y *Política de la literatura...*

87 Ver Jacques Rancière. *Los nombres de la historia...*

## Bibliografía

- Austin, John Langshaw.** *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Balibar, Étienne.** *Equaliberty: Political Essays*. Durham, Duke University Press, 2014.
- Barthes, Roland.** *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona, Paidós, 1994.
- Bevir, Mark.** “The Errors of Linguistic Contextualism”, *History and Theory*, Vol. 31, N° 3, 1992, pp. 276-298.  
— *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.  
— “The Role of Contexts in Understanding and Explanation”, *Human Studies*, Vol. 23, N° 4, 2000, pp. 395-411.
- Bouton, Christophe.** “Récit, événement, sujet. La théorie de l’histoire de Jacques Rancière”, *Phantasia*, Vol. 3, 2016, pp. 1-13.
- Brett, Annabel y Tully, James (eds.).** *Rethinking The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Browning, Gary.** *A History of Modern Political Thought: The Question of Interpretation*. Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Derrida, Jacques.** *De la gramatología*. México, Siglo XXI, 1971.  
— *Escritura y diferencia*. Barcelona, Antrophos, 1989.
- Foucault, Michel.** “What is an Author?”, en Rabinow, Paul (ed.): *The Foucault Reader*. New York, Pantheon Books, 1984, pp. 101-120.
- Giannakopoulos, Georgios y Quijano, Francisco.** “On Politics and History: A Discussion with Quentin Skinner”, *Journal of Intellectual History and Political Thought*, Vol. 1, N° 1, 2012, pp. 7-31.
- Grafton, Anthony.** “La historia de las ideas. Preceptos y prácticas 1950-2000 y más allá”, *Prismas*, Vol. 11, N° 2, 2007, pp. 123-148.
- Jay, Martin.** “La explicación histórica: reflexiones sobre los límites de la contextualización”, *Prismas*, Vol. 16, N° 2, 2012, pp. 145-157.
- Koselleck, Reinhart.** “Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105.  
— “The Temporalisation of Concepts”, *Redescriptions*, Vol. 1, N° 1, 1997, pp. 16-24.
- Lefort, Claude.** *La invención democrática*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.  
— *Democracia y Representación*. Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- Lovejoy, Arthur.** “Reflections on the History of Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 1, N° 1, 1940, pp. 3-23.  
— *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Harvard University Press, 2001.

**Mandelbaum, Maurice.** “The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy”, *History and Theory*, Vol. 5, Nº 5, 1965, pp. 33-66.

**Meiksins Wood, Ellen.** “Why It Matters: Hobbes and Republican Liberty by Quentin Skinner”, *London Review of Books*, Vol. 30 Nº 18, 25 de septiembre de 2008, pp. 3-6. Disponible en: <https://www.lrb.co.uk/v30/n18/ellen-meiksins-wood/why-it-matters>, acceso 15 de enero de 2018.

**Mulligan, Lotte; Richards, Judith y Graham, John.** “Intentions and Conventions: A critique of Quentin Skinner’s Method for the Study of the History of Ideas”, *Political Studies*, Vol. 27, Nº 1, 1979, pp. 84-98.

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

— “Rhetorical and Temporal Perspectives in Conceptual Change”, *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.

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

**Palti, Elías.** “De la Historia de ‘Ideas’ a la Historia de los ‘Lenguajes Políticos’. Las escuelas recientes del análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, *Anales*, Nºs 7-8, 2005, pp. 63-81.

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

— *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

— *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

— *The Varieties of British Political Thought 1500-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

— *Barbarism and Religion*. 6 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1999-2015.

— *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid, Akal, 2011.

**Rancière, Jacques.** *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

— *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

— *La palabra muda*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009.

— *El espectador emancipado*. Buenos Aires, Manantial, 2010.

— *El malestar en la estética*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.

- *Política de la literatura*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2011.
- *Les bords de la fiction*. Paris, Seuil, 2017.
- Richter, Melvin**. “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *History and Theory*, Vol. 29, Nº 1, 1990, pp. 38-70.
- Salmon, John Hearsey McMillan**. “Theory in Historical Context” *History of European Ideas*, Vol. 4, Nº 3, 1983, pp. 331-335.
- Skinner, Quentin**. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, Nº 1, 1969, pp. 3-53.
- “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”, *Political Theory*, Vol. 2, Nº 3, 1974, pp. 277-303.
- *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- *Machiavelli*. Oxford, Oxford University Press, 1981.
- *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. 2 vols. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- *Liberty before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- “Rhetoric and Conceptual Change”, *Finnish Yearbook of Political Thought*, Vol. 3, 1999, pp. 70-73.
- *Visions of Politics I: Regarding Method*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- *Visions of Politics II: Renaissance Virtues*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- *Visions of Politics III: Hobbes and Civil Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- *Lenguaje, política e historia*. Bernal, UNQUI, 2007.
- *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- *Hobbes y la Libertad Republicana*. Bernal, UNQUI/Prometeo, 2012.
- *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires, Gorla, 2012.
- *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph** (eds.). *Historia de la filosofía política*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Tully, James** (ed.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Princeton, Princeton University Press, 1988.



Pinacchio, Ezequiel. "Sobre el concepto de concepto en Reinhart Koselleck: entre las condiciones de la historia y la historia de las condiciones", *Conceptos Históricos* 4 (5), pp. 48-71.

## RESUMEN

En este artículo analizamos las características del concepto de *concepto* que el historiador alemán Reinhart Koselleck desarrolla en su obra, ya que, sin duda, se trata de un aspecto clave en ella. Con este fin, organizamos la exposición en torno a los siguientes ejes: en primer lugar, abordamos la relación entre *palabras, ideas y conceptos*; en segundo lugar, la diferencia entre los *conceptos históricos*, en general, y los *conceptos históricos fundamentales*, en particular; en tercer lugar, la relación entre estos últimos y las *categorías trascendentales de la historia*, postuladas por Koselleck como condiciones de posibilidad tanto para la realización como para el conocimiento de la historia. Por último, indagamos en el problemático vínculo entre estas condiciones de posibilidad y el carácter propiamente histórico de dichas condiciones.

**Palabras clave:** *Conceptos, historia, condiciones de posibilidad, Koselleck.*

## ABSTRACT

In this article, we analyze the characteristics of the concept of concept that the German historian Reinhart Koselleck developed in his work, given that, without a doubt, it is a key aspect in it. To this end, we organize the exposition around the following axes: first, we address the relationship between words, ideas and concepts; second, the difference between historical concepts in general and fundamental historical concepts in particular; third, the relationship between the latter and the transcendental categories of history, postulated by Koselleck as conditions of possibility both for the realization and for the knowledge of history. Finally, we investigate the problematic link between these conditions of possibility and their properly historical character.

**Key words:** *Concepts, History, Conditions of possibility, Koselleck.*

Recibido el 9/10/17. Aceptado para su publicación el 19/3/18.

# Sobre el concepto de concepto en Reinhart Koselleck

## Entre las condiciones de la historia y la historia de las condiciones<sup>1</sup>

**Ezequiel Pinacchio**

Universidad de Buenos Aires, Argentina  
ezequielpinacchio@yahoo.com.ar



No obstante, la aporía no desaparece. Las categorías mediante las que se adquiere el conocimiento no pueden analizarse con un enfoque histórico conceptual mientras se manejan. Ambas cosas son posibles, pero no a la vez.<sup>2</sup>

Se ha sostenido, con razón, que un estudio de la génesis de los conceptos políticos modernos resulta inútil si no es acompañada de una comprensión acerca de la génesis del concepto de *concepto* que ellos implican.<sup>3</sup> En este artículo indagamos en el concepto de *concepto* elaborado por Reinhart Koselleck, quien es, sin duda, uno de los principales críticos de dicha génesis. Con este fin, organizamos el recorrido en torno a los siguientes ejes: en primer lugar, abordamos la relación entre *palabras, ideas y conceptos*; en segundo lugar, la diferencia entre los *conceptos históricos*, en general, y los *conceptos históricos fundamentales*, en particular; en tercer lugar, la relación entre

1 Quiero agradecer a Fabio, Claudio, Juan Diego, Pablo y Diego por haberme ayudado, cada uno desde su lugar, a escribir este artículo. También, a los evaluadores, por sus valiosas sugerencias.

2 Reinhart Koselleck, citado en Carsten Dutt. "Epílogo", en Reinhart Koselleck: *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012, pp. 293-302, aquí p. 298.

3 Ver Pierpaolo Cesaroni. "Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze", *Filosofía política*, N° 3, 2017, pp. 513-530.

estos últimos y las *categorías trascendentales de la historia*, postuladas por Koselleck como condiciones de posibilidad tanto para la realización como para el conocimiento de la historia. Por último, indagamos en el problemático vínculo entre estas condiciones de posibilidad y el carácter propiamente histórico de dichas condiciones.

No obstante, más allá del interés por el cual proponemos este recorte, lo cierto es que la reconstrucción del planteo koselleckiano obliga a enfrentar, una y otra vez, aquello *otro* del concepto que, aunque no puede concebirse sin él, no solo lo excede sino que lo justifica. Esto se debe, para decirlo rápidamente, a que nuestro autor nunca le otorga un estatus de total autonomía a la *Begriffsgeschichte*, sino que enfatiza su tensión constitutiva con la *Sozialgeschichte*.

A continuación, reconstruimos diferentes lecturas a partir de las cuales se puede apreciar que esta mutua remisión entre lo conceptual y lo social, no solo abre importantes posibilidades heurísticas a la tarea del historiador, sino que, al mismo tiempo, motiva algunas de las principales objeciones que ha recibido la propuesta koselleckiana.<sup>4</sup>

## 1. Ni palabras, ni ideas: conceptos

En “Conceptos, totalidad y contingencia”, Emmanuel Biset afirma que “solo a partir de la especificidad del concepto adquiere sentido la empresa koselleckiana”.<sup>5</sup> No obstante, a lo largo del artículo, el autor se propone demostrar que las principales inconsistencias de dicha empresa están ligadas, precisamente, a la falta de especificidad del concepto de *concepto*. El primer paso de la exposición aborda la relación entre el concepto y la palabra.<sup>6</sup> A pesar de que los conceptos se expresan necesariamente a través de palabras, se debe descartar cualquier ti-

---

4 Para una síntesis de estas críticas, ver José Blanco Rivero. “La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: Conceptos fundamentales, *Sattelzeit*, temporalidad e histórica”, *Politeia*, Vol. 35, Nº 49, 2012, pp. 16-33.

5 Emmanuel Biset. “Conceptos, totalidad y contingencia. Una lectura de Reinhart Koselleck”, *Res publica*, Nº 23, 2010, pp. 123-143, aquí p. 129.

6 La diferencia entre el abordaje *semasiológico* (el estudio de la relación que va desde la palabra hasta el significado o concepto) y el *onomasiológico* (la relación que va del concepto o significado a la palabra) da cuenta de una de las derivaciones metodológicas implicadas en la distinción entre palabras y conceptos. Al respecto, ver Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 119. Un análisis detallado de este punto, realizado en el marco de una propuesta de tipo constructivista, puede encontrarse en Jan Iversen. “About Key Concepts and How to Study Them”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 6, Nº 1, 2011, pp. 69-71. De acuerdo con el autor, Koselleck suscribe a las teorías lingüísticas desarrolladas a partir de la obra de Saussure. Por ejemplo, la misma idea de “campo semántico” la toma de uno de los seguidores de Saussure, el alemán Jost Trieren.

po de identidad entre ambas entidades. Para que una palabra devenga concepto es necesario que “la totalidad de un concepto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa una palabra, [pase] a formar parte globalmente de esa única palabra”.<sup>7</sup> En este punto, Biset destaca la importancia del carácter totalizante inherente a la conceptualización. “La cuestión –afirma– es pensar la unificación de la totalidad del significado, en otros términos, qué hace de un determinado conjunto una totalidad, cuál es el principio de articulación que permite ese paso”.<sup>8</sup> Para ejemplificar, Biset refiere un pasaje de *Futuro pasado*. Aunque lo retoma en forma parcial, aquí vamos a reproducirlo íntegramente:

Por ejemplo, todo lo que pasa a formar parte de la palabra “Estado” para que pueda convertirse en un concepto: dominio, territorio, clase media, legislación, judicatura, administración, impuestos, ejército, por nombrar solo lo más usual. Todas las circunstancias plurales con su propia terminología y con su conceptualización son recogidas por la palabra *Estado* e introducidas en un concepto común. Los conceptos son, pues, concentrados de muchos contenidos significativos. Los significados de las palabras y lo significado por ellas pueden pensarse por separado. En el concepto concurren significaciones y lo significado, al pasar a formar parte de la polivocidad de una palabra la pluralidad de realidad y de experiencia históricas, de tal modo que solo se comprende en el sentido que recibe esa palabra. Una palabra contiene posibilidades de significado, un concepto unifica en sí la totalidad del significado. Así, un concepto puede ser claro, pero tiene que ser polívoco.<sup>9</sup>

Ahora bien, si el concepto se caracteriza por reunir en sí una multiplicidad de significaciones dispersas, es evidente que su principal función no es (no puede ser) la de referir una experiencia histórica sino, más bien, la de hacerla posible en cuanto tal. Esta es la razón por la cual, según Biset, el concepto histórico “no se puede deducir de la situación social a la que se refiere, pues es también un factor de esa situación”.<sup>10</sup> En consecuencia, el concepto de Estado no refleja ninguna realidad que le sea previa ni, mucho menos, “exterior”. Esta doble valencia del concepto, que no es tan solo índice sino también *factor* de la situación, permite que la *Begriffsgeschichte* pueda “proporcionar conocimientos que desde el análisis objetivo de la situación no se tomarían en consideración”.<sup>11</sup> A fin de cuentas, como afirma Koselleck, “con cada concepto se establecen

---

7 Emmanuel Biset. “Conceptos, totalidad y contingencia...”, p. 130.

8 Emmanuel Biset. “Conceptos, totalidad y contingencia...”, p. 131.

9 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social”, en *Futuro pasado...*, pp. 105-126, aquí p. 117.

10 Emmanuel Biset. “Conceptos, totalidad y contingencia...”, p. 133.

11 Emmanuel Biset. “Conceptos, totalidad y contingencia...”, p. 132.

determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría pensable”.<sup>12</sup>

De todos modos, cabe aclarar que destacar este aspecto totalizante del concepto no implica, al menos no necesariamente, suponer una relación directa con una concepción de la totalidad como la hegeliana. En este sentido, la siguiente afirmación de Biset resulta discutible: “Se puede entrever una tensión entre cierto hegelianismo presente en la noción de totalidad y una herencia schmittiana que acentúa el *polemos* inherente a todo concepto”.<sup>13</sup> Pues, aunque la primera de estas filiaciones es pertinente en un sentido bien puntual,<sup>14</sup> no debería alcanzar para disminuir la importancia de la afirmación, recurrente en Koselleck, de que no existe identidad alguna entre el *espíritu de la época* tal como es articulado lingüísticamente y el contexto de los acontecimientos efectivamente dado. “Entre el concepto y el estado de cosas existe más bien una tensión que tan pronto se supera como irrumpe de nuevo o parece irresoluble. (...) La transformación del significado de las palabras y la transformación de las cosas (...) se corresponden mutuamente de formas diferentes”.<sup>15</sup> En efecto, la doble dimensión del concepto, a la cual el propio Biset hace referencia, conduce a esta conclusión.<sup>16</sup>

En cambio, la otra filiación señalada por el autor, la *schmittiana*, es más evidente.<sup>17</sup> Una cita permite poner en valor esta dimensión polémica-

12 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 116.

13 Emmanuel Biset. “Conceptos, totalidad y contingencia...”, p. 136.

14 En “Reinhart Koselleck: His Concept of the Concept and Neo-Kantianism” (*Contributions to the History of Concepts*, Vol. 6, Nº 2, 2011, pp. 1-20), Palti se pregunta cuáles son las herramientas conceptuales y las categorías con las cuales contaba Koselleck para elaborar su concepto de *concepto*. Para responder a esta pregunta se remonta hasta Hegel y, más puntualmente, hasta la *Ciencia de la lógica*. Su argumentación permite apreciar en qué sentido está justificada la filiación entre las concepciones de Hegel y de Koselleck. De todos modos, como queda anticipado desde el título mismo del artículo, el tipo de aporías a las cuales pretende responder el historiador alemán son propias de la tradición neokantiana, y no del pensamiento hegeliano. Se trata, en suma, de las aporías que surgen al introducir la historicidad en la conciencia trascendental de matriz kantiana, que es, dicho rápidamente, aquello que intentan hacer los neokantianos. Palti concluye su artículo afirmando que la *Begriffsgeschichte* es un “neokantismo radicalizado”.

15 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 119.

16 En esa misma dirección, Koposov enfatiza que la estructuración del sentido del concepto se define a partir de las contradicciones que incorpora. De un lado: “Cuando usamos un término, en la mayoría de los casos nos referimos tanto al concepto correspondiente como a la categoría de cosas en el mundo. Pero esto puede implicar una contradicción lógica interna, ya que nos referimos al mismo tiempo a algo abstracto y universal y algo concreto e histórico” (Nikolay Koposov. “Collective Singulars: A Reinterpretation”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 6, Nº 1, 2011, pp. 39-64, aquí p. 48). Asimismo, en su interior, cada concepto puede incorporar simultáneamente hipótesis que se excluyen entre sí, respecto del grupo de objetos al que se refieren. Este carácter contradictorio resulta central a todo “singular colectivo”, rasgo epistemológico característico de la revolución intelectual del *Sattelzeit*.

17 De todos modos, reconocer la pertinencia de esta filiación no implica desconocer las diferencias entre ambos pensadores. En este sentido, Reinhard Mehring afirma que la

ca de los conceptos, sobre la cual volveremos al final del artículo: “Desde el momento en que la diferencia entre concepto y palabra radica en la polivocidad que se sostiene, esa polivocidad requiere de diversos significados que se articulan internamente al concepto, y esa articulación es siempre polémica”.<sup>18</sup>

Así como para diferenciar la palabra del concepto Biset señala el carácter totalizante y la dimensión polémica de este último, para destacar la diferencia con la idea afirma que el concepto “posee una historicidad inherente, es decir, la atribución de significado no se realiza a una entidad que permanece idéntica a sí a través de las transformaciones, sino que el significado constituye el concepto”.<sup>19</sup> Sin embargo, luego de presentar esta distinción, el autor asegura que Koselleck no ha reflexionado suficientemente sobre las condiciones lingüísticas que permiten dar cuenta del pasaje de la palabra hacia el concepto.<sup>20</sup> Lo cual significa, puntualmente, que el historiador alemán no logra justificar el modo en que un concepto llega a ser concepto, o sea, su propia historicidad. El problema radica, según Biset, en que en vez de avanzar en esta reflexión, Koselleck prefiere profundizar cierto “giro kantiano” a través del cual terminó privilegiando la indagación de los fundamentos antropológicos que, como determinaciones trascendentales, hacen posible la historia [*Historik*]. Aquí radica, según Biset, la falta de especificidad del concepto de *concepto* que complica toda la empresa koselleckiana.

En uno de los artículos a los cuales refiere Biset para respaldar su lectura, Elías Palti analiza las aporías a las cuales conduce el concepto de *concepto* koselleckiano. Allí realiza una observación que permite delimitar, o al menos matizar, el alcance de algunas objeciones. Según Palti, a diferencia de la historia conceptual, tal como la concebían Ritter y Rothacker, “el proyecto de Koselleck (...) no se reduce a intentar trazar los cambios semánticos en los conceptos, sino que estos resultan relevantes, para él, solo en la medida en que sirven de índice de alteraciones más profundos en los horizontes de sentido”.<sup>21</sup> En otras palabras, Koselleck

---

“contraposición crítica con la obra de Schmitt llevó a formular su decidida crítica histórico-conceptual de los conceptos de movimiento y los conceptos polémicos. Por eso, la historia de los conceptos es por de pronto ella misma un concepto claramente antitético a la ‘teología política’. Sin esa contraposición Koselleck no habría podido liberar de manera tan consecuente su visión de la historia de toda connotación política directa” (Reinhard Mehring. “Koselleck y Schmitt: en torno a una teoría política de los conceptos”, en Reinhart Koselleck: *Sentido y repetición en la Historia*. Buenos Aires, Hydra, 2013, pp. 163-139, aquí pp. 168-169).

18 Emmanuel Biset. “Conceptos, totalidad y contingencia...”, p. 138.

19 Emmanuel Biset. “Conceptos, totalidad y contingencia...”, p. 129.

20 Emmanuel Biset. “Conceptos, totalidad y contingencia...”, p. 133.

21 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, aquí p. 234.

tiene plena conciencia del problema que aquí venimos señalando. De todos modos, también Palti considera que el historiador alemán no alcanza a resolver el interrogante acerca de cuál es la fuente del cambio en estas formaciones intelectuales en las cuales se desenvuelven los conceptos. Esto se debe, esencialmente, a que esta cuestión no puede ser abordada en el plano de los conceptos y obliga, por lo tanto, a retrotraerse a un nivel lingüístico previo. Como explica:

es necesario postular la existencia de un residuo inerradicable de facticidad que impida la clausura lógica de los sistemas conceptuales abriéndolos a la temporalidad. Solo dicho postulado explicaría la contingencia de las formaciones conceptuales. Pero abre, a su vez, una serie nueva de interrogantes: ¿cómo abordar este ámbito que resiste a su simbolización según las categorías disponibles en un lenguaje dado y lo trastoca? ¿Si no está siempre ya investido de sentido, cuál es la naturaleza ontológica y cuál el modo por el que eventualmente irrumpe en el plano simbólico obligando a reconfigurar el mismo para forzarlo a dar cuenta de él?<sup>22</sup>

En suma, Palti entiende que, aunque Koselleck reconoce el problema, no logra afrontarlo de manera adecuada. Básicamente, porque remitir la cuestión del cambio conceptual al plano de la historia social, no solo no resuelve nada, sino que genera nuevos problemas.<sup>23</sup>

Para ilustrar esta complicación, Palti señala el círculo argumentativo en el cual queda envuelta la explicación sobre el surgimiento de la *Sattelzeit* (o “período bisagra”).<sup>24</sup> Según el historiador alemán, en el origen de dicho quiebre histórico están los viajes ultramarinos, los desarrollos tecnológicos del siglo XVIII y la irrupción revolucionaria en Francia, debido a que estos procesos abren “una nueva conciencia en torno a

---

22 Elías Palti. “Ideas, conceptos, metáforas...”, p. 232.

23 Las palabras con las que Skinner exhibe su distancia del proyecto koselleckiano –aunque formuladas sobre la base de premisas diferentes a las de Palti (sobre todo en relación con el lugar de la agencia subjetiva en la comprensión del cambio conceptual)– pueden considerarse como otra manera de formular esta misma objeción: “si una historia de los cambios conceptuales llega a tener algún valor explicativo, esas explicaciones deberían darse en el nivel de la vida social misma. Pero yo no tengo ninguna teoría general acerca de los mecanismos de la transformación social, y de alguna manera sospecho de aquellos que la tienen” (Quentin Skinner. “Retrospectiva: El estudio de la retórica y el cambio conceptual”, en *Lenguaje, política e historia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 295-313, aquí p. 303).

24 Aunque no es la traducción literal de *Sattelzeit*, la fórmula “período bisagra” expresa de manera más clara el sentido de dicho concepto. “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, quizá, *Schwellenzeit* (‘período bisagra’) hubiese sido más apropiado como metáfora” (Pablo Facundo Escalante. “Pensando la democratización de los lenguajes y conceptos políticos desde una perspectiva derrideana”, *Conceptos Históricos*, N° 3, 2016, pp. 132-151, aquí nota 1, p. 133).

la constructibilidad de la historia”.<sup>25</sup> Ahora bien, según Palti, esta referencia a la agencia subjetiva como factor explicativo de los cambios conceptuales resulta incoherente, ya que

siguiendo la propia premisa koselleckiana de que los conceptos no son meramente índices sino también factores históricos (y que es esta doble naturaleza la que permite, en realidad, su inteligibilidad), hay que suponer que ni los viajes ultramarinos, ni los desarrollos tecnológicos ni la Revolución francesa habían sido posibles, a su vez, sin una serie de transformaciones conceptuales que la precedieron.<sup>26</sup>

De esta forma, se pone de relieve uno de los núcleos problemáticos más representativos del proyecto intelectual koselleckiano, a saber: la difícil relación entre el cambio social y el cambio conceptual.<sup>27</sup>

## 2. De los conceptos históricos a los concepto históricos fundamentales

En su introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana* (1967), Koselleck afirma que el lenguaje social y político “posee un buen número de conceptos-guía, palabras claves o lugares comunes”.<sup>28</sup> Mientras que algunos de estos conceptos aparecen y desaparecen rápidamente, otros, en cambio, se han conservado, y aún estructuran nuestra comprensión de la realidad. A estos últimos, “los que perduran”, Koselleck los denomina *conceptos fundamentales*. ¿Qué es lo que define a un concepto fundamental? ¿Acaso, el hecho de que “perdura”?

Poco después, nuestro autor afirma que lo distintivo de un concepto fundamental es que “opera como guía del movimiento histórico”. Mas cuando debe establecer cuáles son esas expresiones “cuya importancia y

---

25 Elías Palti. “Ideas, conceptos, metáforas...”, p. 235.

26 Elías Palti. “Ideas, conceptos, metáforas...”, p. 235.

27 En su crítica al modo en que Koselleck analiza el *topos* ciceroniano de la historia, Alessandro Biral señala que Koselleck proyecta sobre dicho *topos* una inquietud “histórico-social”, de corte moderno, que solo tiene sentido a partir del momento en que la historia se convierte en ciencia. Para Biral, si bien es cierto que el concepto de historia cambia radicalmente de significado con la irrupción de la modernidad, la explicación del modo en que se hace posible dicho cambio no se vincula a cambios “sociales”, sino a una reestructuración lógica abierta por la ciencia política hobbesiana. En este sentido, aunque pueden ser útiles en cuanto índices de un cambio histórico, las variaciones semánticas de un concepto no deben confundirse sin más con la causa de dicho cambio. Ver Alessandro Biral. “Koselleck e la concezione della storia”, en *Storia e critica della filosofia politica moderna*. Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 251-257, aquí p. 256.

28 Reinhart Koselleck. “Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-115, aquí p. 93.

uso permiten comprender estructuras y contextos de grandes acontecimientos”,<sup>29</sup> ofrece el siguiente listado:

Conceptos constitucionales centrales; palabras claves de la organización política, económica y social; denominaciones que las ciencias se dan a sí mismas; conceptos-guías de movimientos políticos y sus lugares comunes; denominaciones de grupos profesionales dominantes y de capas sociales; conceptos nucleares teóricamente ambiciosos, también de las ideologías, que estructuran e interpretan el campo de acción [*Handlungsraum*] y el mundo del trabajo.<sup>30</sup>

Sin duda, un listado como este está lejos de elucidar qué es lo que define a un concepto histórico *fundamental*. Entre otras cosas, por la evidente circularidad que domina la serie: de hecho, las fórmulas en cuestión no hacen más que cambiar el adjetivo “fundamental” por otros similares como son “central”, “clave”, “guía”, “nuclear”, etc. Es preciso seguir a Koselleck hasta aquel pasaje en el que establece cuál es el objeto que se propone abordar el *Diccionario* en cuestión; esto, a su vez, lo lleva a explicitar el supuesto clave en el cual se justifica la proyección de dicho objeto. Solo entonces se torna evidente que no son los *conceptos fundamentales* los que permiten identificar los cambios históricos, sino que, al contrario, es la presuposición de dicho cambio lo que motiva el reconocimiento de tales conceptos como “fundamentales”.

El principal objeto de la investigación abordada en el *Diccionario* es, como explica Koselleck, “la disolución del mundo antiguo y el surgimiento del moderno”. A su vez, el supuesto sobre el cual se sostiene dicho enfoque es que “desde mediados del siglo XVIII se ha producido una profunda transformación de *topoi* clásicos, de que palabras antiguas han obtenido nuevos significados que, según nos acercamos a nuestro presente, ya no necesitan traducción”.<sup>31</sup> Se trata, en concreto, del ya mencionado “período bisagra”, a partir del cual se diluye el mundo antiguo y comienza a configurarse el *mundo moderno*, es decir, *nuestro mundo*.

Con esto se aclara el sentido de aquella afirmación según la cual un concepto fundamental es aquel que “perdura”. Contra las apariencias, esta no refiere a una cuestión cronológica, que se puede resolver midiendo la duración de un concepto a lo largo del tiempo. La afirmación implica, en cambio, una evaluación estrictamente heurística, dado que obliga a fijar la atención en aquellos significados que aún son relevantes *para nosotros*, o sea, aquellos que “perduran” como significativos en

---

29 Reinhart Koselleck. “Introducción al *Diccionario histórico...*”, p. 93.

30 Reinhart Koselleck. “Introducción al *Diccionario histórico...*”, p. 93.

31 Reinhart Koselleck. “Introducción al *Diccionario histórico...*”, p. 94.

nuestros días y que, por esta razón, “ya no necesitan traducción”. De acuerdo con Sandro Chignola,

todo esto significa que la historia de los conceptos debe necesariamente partir, en primer lugar, de una anticipación teórica fuerte; que debe contener, en segunda instancia, un interés determinado; que la significación debe orientarse hacia el presente; y que debe, finalmente, centrarse en aquel poroso tiempo colectivo en que se produce el desequilibrio histórico-genético entre *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*.<sup>32</sup>

Profundizando en el sentido de esta última determinación, vinculada al “desequilibrio histórico genético” entre los llamados *espacio de experiencia* y *el horizonte de expectativa*, Chignola explica que no todas las palabras son conceptos históricos, y mucho menos conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*]. No es cualquier experiencia del tiempo, “sino solo aquella en la que se produce una fractura entre *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*, produce concretamente historia (expresiones polares que fijan el sistema de condiciones de posibilidad de las diferentes historias)”.<sup>33</sup>

En el apartado previo, cuando reformulamos el argumento de Biset, señalamos que el concepto tiene como principal función la de hacer posible la experiencia. Pero, a partir de lo visto, corresponde revisar dicha caracterización, al menos en relación con los *conceptos históricos fundamentales*. Si no es cualquier tipo de experiencia la que viene a totalizarse en un concepto fundamental, sino tan solo aquella en la cual “se produce una fractura entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa”, entonces es inadecuado afirmar que solo existe una forma de relación posible entre los conceptos y las experiencias.

En efecto, los conceptos históricos no solo “registran” las experiencias, en el sentido de que permiten reunir los acontecimientos propios de experiencias pasadas, sino que también pueden estar orientados a “provocar” experiencias. En palabras de Koselleck:

Desde un aspecto puramente temporal se pueden ordenar los conceptos sociales y políticos en tres grupos: primero se puede tratar de conceptos de la tradición, como los de la teoría aristotélica de la organización, cuyos significados se mantienen parcialmente y cuya pretensión aún se puede hacer efectiva empíricamente en las condiciones actuales. También se pueden clasificar conceptos cuyo contenido se ha transformado tan decisivamente que, a pesar de seguir teniendo los mismos significantes, los significados apenas son comparables y solo se pueden alcanzar históricamente (...). Finalmente, se pueden clasificar los

32 Sandro Chignola. “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno”, *Res publica*, N° 11-12, 2003, pp. 27-67, aquí p. 35.

33 Sandro Chignola. “Historia de los conceptos...”, p. 28.

neologismos que aparecen y que responden a determinadas situaciones políticas o sociales cuya novedad pretenden registrar o incluso provocar. Entre estos mencionaremos “comunismo” o “fascismo”.<sup>34</sup>

De esta manera, queda manifiesto que existen ciertos conceptos históricos que están totalmente separados de cualquier experiencia pasada. A estos, sugestivamente, los denomina “conceptos de expectativa” o “futuribles”.<sup>35</sup>

Ahora bien, además de cuestionar la pertinencia de algunas caracterizaciones, sumamente parciales, que ha recibido el concepto koselleckiano,<sup>36</sup> lo dicho permite avanzar en la articulación de dos tópicos centrales en la obra del historiador alemán, a saber: en primer lugar, la diferencia entre la concepción *tradicional* de la temporalidad y la concepción propiamente *moderna* y, en segundo lugar, la relación entre esta concepción moderna de la temporalidad y el concepto de *progreso*, al cual identifica como “el primero genuinamente histórico”.<sup>37</sup>

En varios textos, Koselleck marca la diferencia entre las historias tal como eran concebidas antes de la modernidad [*histories*] y la Historia [*Geschichte*] tal como es concebida a partir de ella. A tal punto que una de las funciones primordiales que le asigna a la historia en cuanto disciplina científica es la de criticar las representaciones que han sido legadas por el historicismo, es decir, aquellas que sostienen la pretendida evidencia de que existe una “historia sin más”.<sup>38</sup>

En “Historia magistra vitae” nuestro autor explica que, hasta el siglo XVIII, la estructura temporal de la historia limita de manera decisiva el horizonte de lo que es posible experimentar. Esta delimitación se sostiene, según Koselleck, en un esquema temporal, esencialmente iterable, que prefigura la instrucción para el futuro a partir de la experiencia pasada. En este sentido, “la *Historie* sería una especie de receptáculo de múltiples experiencias ajenas de las que podemos apropiarnos estudiándolas; o, por decirlo como un antiguo, la *Historie* nos libera de

---

34 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 115.

35 Reinhart Koselleck. “Historia de los conceptos y conceptos de la historia”, en *Historia de conceptos...*, pp. 27-44, aquí p. 37. Más aún, nuestro autor llega a afirmar que “puede establecerse una regla para los conceptos de movimiento de la modernidad: cuanto menores son las experiencias contenidas mayores son las expectativas” (p. 38).

36 En su artículo “La filosofía del concepto de Gadamer”, luego de haber reconstruido en detalle las concepciones de *concepto* de Hans-Georg Gadamer y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Cirilo Flórez Miguel asegura que en la obra de Koselleck el concepto es un “registro de los procesos por los que ha discurrido la realidad”, *Endoxa*, N° 20, 2005, pp. 137-152, aquí p. 150).

37 Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en *Futuro pasado...*, pp. 333-357, aquí p. 348.

38 Reinhart Koselleck. “¿Para qué todavía investigación histórica?”, en *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires, Hydra, 2013, pp. 39-78, aquí pp. 51-52.

repetir las consecuencias del pasado en vez de incurrir actualmente en faltas anteriores”.<sup>39</sup> La transmisibilidad de este *topos* se apoya sobre una constancia factual: las transformaciones sociales eran tan lentas y tan a largo plazo que cuando una ocurría seguía vigente la utilidad de los ejemplos pasados. Por el contrario, la modernidad irrumpe para desquiciar la continuidad de toda temporalidad anterior. A partir de esta disrupción, asegura nuestro autor, el *topos* adquiere su propia historia. Esto habrá de plasmarse en la (hasta entonces impensable) posibilidad de una “historia en sí misma” o “historia sin más”, la cual se desarrolla de acuerdo con una temporalidad que le es propia, o sea, al margen de los ritmos constantes y repetitivos de la naturaleza.<sup>40</sup>

Enfocado en el caso alemán, el historiador señala que al mismo tiempo que comienza a imponerse esta nueva concepción del tiempo, surge el concepto de una filosofía de la historia, en el cual, no solamente queda anulado el carácter modélico de los sucesos pasados, sino que, simultáneamente, se intenta rastrear la unicidad de los cursos históricos. Asimismo, esto dio lugar a un paso más: “Permitió que la historia adjudicara a aquellos sucesos y sufrimientos humanos una fuerza inmanente que lo interconectaba todo y lo impulsaba según un plan oculto o patente, una fuerza frente a la que uno se podía saber responsable o en cuyo nombre se creía poder actuar”.<sup>41</sup>

De este modo, la pluralidad de historias queda inscrita en una sola y omniabarcadora: *La Historia*. A su vez, esta “fuerza inmanente” que interconecta la totalidad de los fenómenos en función de un plan compartido, único, es englobada en un *concepto histórico fundamental*, el de *Progreso*. Como anticipamos, para Koselleck este es el primer concepto “genuinamente histórico”, debido a que “ha llevado la diferencia temporal y la expectativa a un concepto único”.<sup>42</sup>

En síntesis, considerados como *conceptos históricos fundamentales*, *Historia* y *Progreso* no solo totalizan una pluralidad de fenómenos (o sea, “registran las experiencias”), sino que, al orientarlos hacia el futuro, le asignan un sentido global, provocando, de este modo, nuevas expectativas,

---

39 Reinhart Koselleck. “Historia magistra vitae”, en *Futuro pasado...*, pp. 41-66, aquí p. 42.

40 En diálogo con Carsten Dutt, Koselleck lo dice claramente: “Lo que distingue a la modernidad es, compendiado en un solo concepto, una aceleración que no está contenida en las condiciones [*Vorgaben*] naturales de la humanidad. Y la diferencia fundamental entre la historia desde el siglo XVIII y las historias precedentes es que las mismas condiciones estructurales cambian más rápidamente de lo que antes era posible” (Faustino Oncina Coves. “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”, *Isegoría*, Nº 29, 2003, pp. 211-224, aquí p. 221).

41 Reinhart Koselleck. “Historia magistra vitae...”, p. 52

42 Reinhart Koselleck. “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”, en *Futuro pasado...*, pp. 205-250, aquí p. 240.

nuevas experiencias. A esto, ni más ni menos, refiere Koselleck cuando afirma que “cada concepto fundamental encierra un potencial histórico de transformación”.<sup>43</sup>

Ahora bien, la aceptación de los supuestos que están en la base de estos *conceptos fundamentales* nos deja frente al siguiente interrogante: si existe un quiebre tan drástico como el que supone el concepto de *Sattelzeit*, y si, en consecuencia, todo nuestro mundo es tan “nuevo” y tan “diferente”, ¿cómo podemos alcanzar un conocimiento objetivo del pasado, una vez que nos sabemos ubicados *más acá* de aquel decisivo umbral histórico?<sup>44</sup>

### 3. De los conceptos históricos fundamentales a las categorías trascendentales [*Historik*]<sup>45</sup>

En “Los estratos del tiempo”, Koselleck analiza las relaciones entre la experiencia humana y el método historiográfico. Con la finalidad de eludir las limitaciones propias de los dos modos habituales de concebir el tiempo, el lineal y el circular, propone la metáfora de los *estratos temporales*. La utilidad de una teoría de los estratos del tiempo consistiría, pues, “en medir distintas velocidades, aceleraciones o demoras, y hacer visible distintos modos de cambio que ponen de manifiesto una gran complejidad temporal”.<sup>46</sup> Con esto, asegura, se dispone de una clave más propicia para pensar la dialéctica entre novedad y repetición. A fin de cuentas, según Koselleck, la tarea del historiador es la de rastrear las estructuras que hacen posible la novedad.<sup>47</sup>

La hipótesis ubicada en la base de este tipo de afirmaciones —que permite comprender la necesidad de elaborar una “doctrina de la condición de posibilidad de las historias”—<sup>48</sup> es que “en todo cambio de experiencia y cambio de método hay unas continuidades antropológicas mínimas que posibilitan referir uno a otro sin suprimir la unidad de lo que llamamos historia”.<sup>49</sup> ¿Cuáles son esas “continuidades antropológicas” que,

---

43 Reinhart Koselleck, “Historia conceptual”, en *Historia de conceptos...*, pp. 45-48, aquí p. 46.

44 En “Diferencia y Repetición. Otto Brunner, Reinhart Koselleck, la historia conceptual” (*Conceptos Históricos*, Nº 1 (1), 2015, pp. 18-38), Chignola reconstruye la respuesta teórica y metodológica de Koselleck a este tipo de interrogantes, a partir del debate con Brunner.

45 Para un análisis crítico de la *Historik*, ver Sandro Chignola. “Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* en Reinhart Koselleck.”, *Isegoría*, Nº 37, 2007, pp. 11-33.

46 Reinhart Koselleck. “Estratos del tiempo”, en *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*. Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 35-42, aquí p. 38.

47 Reinhart Koselleck. “Estratos del tiempo...”, p. 40.

48 Reinhart Koselleck. “Histórica y hermenéutica”, en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer: *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 65-94, aquí p. 70.

49 Reinhart Koselleck. Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-

en diferentes textos, Koselleck ha tratado de formalizar con el fin de fundamentar la posibilidad tanto de la historia (como unidad) como de su conocimiento (desde el presente)? ¿Cuáles son “aquellas condiciones antropológicas duraderas que posibilitan los métodos históricos y caracterizan su concordancia formal”?<sup>50</sup>

En el decimocuarto capítulo de *Futuro pasado*, “Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’. Dos categorías históricas”, nuestro autor se propone establecer un fundamento para la posibilidad de la historia, basado en el potencial heurístico de estas categorías. Para esclarecer el estatus de las mismas, se realiza una distinción. Tras mencionar otras categorías históricas, también formales, como las de “señor-siervo”, “amigo-enemigo”, afirma que “las categorías de ‘experiencia’ y ‘expectativa’ reclaman un grado más elevado, ya apenas superable, de generalidad, pero también de absoluta necesidad en su uso”.<sup>51</sup>

Para justificar esta jerarquización, Koselleck ofrece tres argumentos. En primer lugar, sostiene que categorías como “señor-siervo”, “amigo-enemigo”, tienen más vitalidad, son más concretas, más sensibles e intuitivas que las de “experiencia” y “expectativa”.<sup>52</sup> El segundo elemento que destaca es que, a diferencia de aquellas, que “se establecen como categorías alternativas”, las de “experiencia” y “expectativa” están entrecruzadas internamente y no ofrecen alternativa debido a que no se puede dar la una sin la otra. Por último, afirma que estas categorías están en la base de la aplicación de aquellas, constituyéndose así en “la condición humana universal” sin la cual “la historia no es posible, ni siquiera concebible”.<sup>53</sup> En suma, estas dos categorías no solo están contenidas en la ejecución de las acciones históricas sino que, al mismo tiempo, forman parte de las determinaciones “que explican esa ejecución, para nuestro conocimiento histórico”.<sup>54</sup>

---

antropológico”, en *Los estratos del tiempo...*, pp. 43-92, aquí p. 47.

50 Reinhart Koselleck. “Cambio de experiencia y cambio de método...”, p. 57. A fin de comprender la paradójica imbricación entre continuidad y discontinuidad histórica dentro del análisis de Koselleck, Gabriel Motzkin señala la centralidad del concepto de *Sattelzeit*. A su entender, este concepto debe ser comprendido como síntesis entre continuidad y discontinuidad histórica, cuya enunciación solo puede realizarse desde un presente (el moderno) que lo posibilita. En ese sentido, sostiene Motzkin, el pasado resulta continuo respecto de nosotros justamente en la misma medida en que es históricamente discontinuo, lo cual hace pensar que el *Sattelzeit* no es ni un concepto puramente histórico ni una episteme; más bien, se trata de un concepto que: “Al extender la continuidad, aborda la simultaneidad de lo discontinuo en el presente”(Gabriel Motzkin. “On the Notion of Historical (Dis)Continuity: Reinhart Koselleck’s Construction of the *Sattelzeit*”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol.1, Nº 2, 2005, pp. 145-158, aquí p. 156).

51 Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’...”, p. 335.

52 Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’...”, p. 335.

53 Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’...”, p. 336.

54 Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’...”, p. 337.

Para ahondar en el sentido y en el alcance de estas categorías vamos a señalar algunos aspectos del debate entre Koselleck y Hans-Georg Gadamer, conocido como “Histórica y Hermenéutica”.<sup>55</sup> Una razón para hacerlo es que, a pesar de que presenta una detallada exposición de la *Historik*, no hace mención alguna a las categorías de “experiencia” y “expectativa”. ¿Cómo interpretar esta omisión de las categorías fundamentales?<sup>56</sup> Por otra parte, allí Koselleck asegura que existen categorías “no lingüísticas” que resultan indispensables como condiciones de las historias tal como las conocemos. ¿Cuál es el sentido de postular este tipo de entidades?

En 1985, con ocasión de un homenaje a Gadamer, uno de sus maestros, Koselleck se propone demostrar la autonomía de la *Historik* respecto de la *Hermenéutica*. En el primer paso de su argumentación, intenta saldar cuentas con Martin Heidegger. A su entender, aunque hace posible la fundamentación de la temporalidad y la historicidad del *Dasein*, *Ser y Tiempo* no permite establecer las condiciones de posibilidad de las historias tal como estas efectivamente se desarrollan. La analítica existencial no alcanza a cubrir el complejo terreno de la interacción humana, explica, porque en ella los hombres no están abiertos a relaciones libres ni conflictivas con el prójimo. Para subsanar esta limitación, postula cinco pares categoriales.

En *Ser y Tiempo* Heidegger afirma que “ser-para-la-muerte” [*Sein zum Tode*] es una determinación fundamental del *Dasein*.<sup>57</sup> Si bien acuerda con la pertinencia de esta determinación existencial (a la cual reformula en términos de “deber morir”), Koselleck le contrapone otra, a la vez complementaria y antitética: “poder matar”. Desde siempre, la historia enseña que, además de verse inevitablemente destinados a la propia muerte, los hombres se ven enfrentados a la posibilidad cierta de dar muerte al otro. A esta primera determinación le sigue el par “amigo-enemigo”. A sabiendas de la densa carga semántica de esta diada, de impronta netamente schmittiana, nuestro autor explica que esta categoría, al igual que todas las demás, tan solo “considera de un

55 En “Lenguaje e Historia: A propósito de la controversia entre Koselleck y Gadamer” (*ELUA*, Nº 13, 1999, pp. 281-295), Jiménez Ruíz informa que “el texto de Koselleck se publicó a los dos años, concretamente en 1987, en Heidelberg, y el de Gadamer en 1993, en Tübinga, constituyendo dos de los pilares fundamentales de la reflexión teórica sobre la historia y el lenguaje” (p. 281).

56 Antonio Rivera García ubica la *Historik* “junto a” la semántica trascendental, señalando que aquella refiere a categorías “no tan generales e indiscutibles” (como son las de experiencia y expectativa) pertenecientes a “una antropología trascendental de corte pesimista o realista”. Ver Antonio Rivera García. “Relativismo e historia de los conceptos políticos”, *Daimón*, Nº 24, 2001, pp. 93-110, aquí p. 106.

57 Ver Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, pp. 257-286.

modo enteramente formal finitudes que se manifiestan sobre el trasfondo de todas las historias de autoorganización humana”.<sup>58</sup> La proyección marcadamente litigiosa de este arsenal categorial encuentra en el par “amo-esclavo” otro de sus pilares.

A continuación, Koselleck propone una noción de inspiración aren-  
diana, la de “generatividad”. Partiendo de ella, afirma que el “rechazo generacional” no es tan solo una de las principales claves del cambio histórico, sino uno de los mayores desafíos que debe afrontar cualquier historiador debido que, al investigar el pasado, debe lidiar con experiencias que pertenecen a una generación que, en general, no es la propia.

El par categorial restante, el quinto y último, contribuye a reforzar este rasgo de opacidad que atraviesa tanto las relaciones humanas como su conocimiento. El par “dentro-fuera”, en su variante “secreto-público”, permite resaltar que, detrás de aquello que está expuesto a la luz, siempre hay algo más, generalmente oculto, que condiciona el acontecer histórico. Según Koselleck, esto es lo que obliga al investigador a buscar, en medio del sinsentido de lo acontecido, la razón de ser que los torna inteligible (para nosotros).

Al cabo de esta rápida reconstrucción, parece razonable preguntar si estas determinaciones, centradas como están en la opacidad y en el conflicto, no configuran de antemano una comprensión de la historia que recorta drásticamente el abanico de posibles experiencias humanas. Aunque responder a esta pregunta nos alejaría de los objetivos de este trabajo, haremos dos observaciones. En primer lugar, es preciso recordar que la formulación de estas categorías es un momento dentro de un argumento general dirigido contra las pretensiones omniabarcadoras de la hermenéutica. En consecuencia, la llamativa omisión de las categorías “campo de experiencia” y “horizonte de expectativa”, bien puede interpretarse como una decisión estratégica. El denodado énfasis en la opacidad y en el conflicto como claves en la constitución de las historias humanas funciona, ante todo, como un “antídoto” contra las pretensiones de un diálogo intergeneracional, supuestamente respaldado en la común pertenencia a una *tradición*. Si es así, cabe suponer una dimensión polémica que atraviesa, ya no solo la constitución de los conceptos fundamentales, sino incluso el uso misma de las categorías trascendentales. A su vez, tampoco es posible olvidar que nuestro autor pretende afirmar la posibilidad de una ciencia metodológicamente viable, capaz de investigar y comprender las historias humanas. En sus palabras:

---

58 Reinhart Koselleck. “Histórica y hermenéutica...”, p. 75.

son necesarias determinaciones antitéticas que expresan aquella finitud temporal en cuyo horizonte surgen tensiones, conflictos, fracturas, inconsistencias que, en su calidad de situaciones, siempre son insolubles, pero en cuya solución diacrónica deben participar y activarse todas las unidades de acción, sea para continuar viviendo, sea para irse a pique.<sup>59</sup>

Asimismo, la decisión de caracterizar a estas categorías como “no lingüísticas” contribuye a la tarea de delimitar un objeto de investigación que no quede totalmente inscripto en el terreno, eminentemente lingüístico, de la hermenéutica.<sup>60</sup> En la segunda parte de su disertación, intitulada “Histórica y hermenéutica”, Koselleck diferencia la tarea del historiador de las tareas del filólogo, el teólogo y el jurista. A su entender, el “modo de proceder del jurista, del teólogo y del filólogo tienen en común el hecho de atribuir al texto una posición genuina [cuyo trasfondo] en cierta manera no es cuestionable”.<sup>61</sup> Mientras que para estos hermeneutas el objeto expresado en el texto permanece sometido a su forma lingüística, para el historiador, en cambio, los textos operan como testimonios que le permiten acceder a algo diferente de ellos mismos, es decir, a “un estado de cosas extratextual”.<sup>62</sup>

De todos modos, aunque se comprendan los motivos circunstanciales por los cuales se omiten las categorías de *experiencia* y *expectativa* en esta disertación, aún cabe reflexionar sobre el estatus de las mismas en el marco de una presentación teórica más sistemática. Koselleck argumenta que estas dos categorías, siendo las más generales, están en la base de la aplicación de todas las demás. En consecuencia, el repertorio de categorías arriba expuesto, sin perjuicio de su pretendida dimensión “extralingüística”, debe subordinarse a las experiencias y las expectativas humanas. Todo esto permite avanzar una respuesta al interrogante formulado al final del apartado previo: ¿cómo es posible pensar las relaciones entre el cambio histórico y la posibilidad de su conocimiento? En pocas palabras: es posible hacerlo a través de estas dos categorías fundamentales debido a que, consideradas en un sentido estrictamente formal, ambas están en la base, no solo de las historias propiamente humanas (es decir, conflictivas y opacas, movilizando a las “unidades

---

59 Reinhart Koselleck. “Histórica y hermenéutica...”, p. 85.

60 Koselleck mantendrá la postulación de la dimensión extralingüística como condición estructurante de la historia hasta el final de sus días. De hecho, en “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”, el último de sus textos publicados, enumera las siguientes *estructuras de repetición*: 1) condiciones no humanas, cósmicas; 2) presupuestos biológicos; 3) las instituciones; 4) estructuras de los acontecimientos “únicos”; 5) estructuras del lenguaje. También ellas están en cierta manera naturalmente preprogramadas” (*Sentido y repetición...*, pp. 125-162, aquí p. 139).

61 Reinhart Koselleck. “Histórica y hermenéutica...”, p. 90.

62 Reinhart Koselleck. “Histórica y hermenéutica...”, p. 91.

de acción”), sino de la posibilidad de que tales historias sean objeto de nuestro conocimiento.

Así, los cambios en los contenidos históricos, incluidos los profundos cambios conceptuales ocurridos en el siglo XVIII, quedarían enmarcados en un sistema de coordenadas “espacio-temporales”,<sup>63</sup> común, compartido. Y es esto, al parecer, lo que garantiza tanto la unidad como la inteligibilidad de la experiencia humana a lo largo de la historia.

#### 4. Entre las condiciones de la historia y la historia de las condiciones

En el primer apartado de nuestra exposición establecimos la distinción entre el concepto y la palabra. Destacamos allí que para *devenir concepto* una palabra debe reunir en torno a sí una multiplicidad de significados produciendo así una *totalización* de sentido. Esto permitió afirmar, partiendo del ejemplo del *Estado*, que la principal función de los conceptos no es la de referir experiencias históricas sino, más bien, la de hacerlas posibles. En un segundo momento, diferenciamos el concepto de la idea. Señalamos que el concepto posee una historicidad que le es inherente, constitutiva, lo cual equivale a decir que el concepto, a diferencia de la idea, no se desarrolla en la historia sino que, en cierto sentido, es la historia la que se desarrolla en él. A partir de estos dos aspectos, se podría afirmar que *el concepto es un determinado tipo de entidad lingüística, conformada históricamente, que hace posible la unidad de la experiencia debido a que totaliza sentidos dispersos y los unifica en torno a sí.*

En el segundo apartado abordamos la diferencia entre los conceptos históricos en general y los conceptos históricos llamados “fundamentales”. El análisis mostró que el reconocimiento de un concepto fundamental está supeditado a la aceptación de la hipótesis según la cual en el siglo XVIII se produce un quiebre histórico [*Sattelzeit*], que altera radicalmente las relaciones entre las experiencias y las expectativas, separando, con creciente aceleración, las unas de las otras. Asimismo, *conceptos fundamentales* como los de *Progreso* o *Historia* permiten afirmar que los conceptos no solo apuntan a *registrar* las experiencias, sino que, en ciertos casos, las *provocan* dado que inciden sobre las expectativas.

En el apartado previo, el tercero, analizamos las categorías que componen la denominada *Historik*, o sea, la “doctrina de las condiciones de

---

63 Es el propio Koselleck quien, en relación con el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativa*, afirma lo siguiente: “Como categorías históricas equivalen en esto a las de espacio y tiempo” (“Espacio de experiencia” y ‘Horizonte de expectativa’...”, p. 336).

toda historia posible”. Fue posible apreciar un repertorio de categorías formales, de diversos niveles de generalidad, que tienen una función “trascendental”; entre ellas, las de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” ocupan el nivel más alto. Pues, según Koselleck, “todas las categorías condicionales que se han mencionado para las historias posibles (“guerra-paz”, “amo-esclavo”, etc.) se pueden aplicar individualmente, pero ninguna es concebible sin estar constituida también por la experiencia y la expectativa”.<sup>64</sup>

En este último apartado destacaremos dos pasajes puntuales de *Futuro pasado*. El motivo es que, a nuestro criterio, la contraposición entre ambos textos permite iluminar el origen de las tensiones que fuimos transitando a lo largo del escrito. En el primero de estos pasajes, luego de haber anunciado el carácter fundamental de la “experiencia” y de la “expectativa”, Koselleck advierte lo siguiente:

renunciamos conscientemente a derivar de forma histórica el origen de estas dos expresiones, actuando en cierto modo en contra de la pretensión metódica a la que debiere someterse un historiador profesional de los conceptos. Hay situaciones en la investigación en las que abstenerse de preguntas histórico-genéticas puede agudizar la mirada sobre la historia misma. En todo caso la pretensión sistemática a la que aspira el procedimiento siguiente queda más clara si anteriormente se renuncia a una historización de la propia posición.<sup>65</sup>

No obstante, al final del mismo capítulo –después de haber esbozado “la dimensión metahistórica” de estas categorías, y luego de haber argumentado a favor de la modificación y el desplazamiento históricos en la coordinación de ellas– encontramos esta otra sentencia: “nuestra presuposición antropológica, esto es, la asimetría entre experiencia y expectativa era un producto específico del conocimiento de aquella época de transformación brusca en que esa asimetría se interpretó como progreso”.<sup>66</sup> De este modo, contrariando su propia advertencia, Koselleck expone la derivación histórica de estas dos expresiones. De lo cual se sigue, lógicamente, que no solo *conceptos fundamentales* como los de *Progreso* o *Historia*, sino las mismísimas categorías trascendentales, *experiencia* y *expectativa*, quedan supeditadas al establecimiento de uno y el mismo concepto, a saber: la modernidad concebida como *Sattelzeit*, es decir, como rotundo quiebre epocal.

De este modo, Koselleck nos ubica frente a una tensión constitutiva de su planteo; tensión que se encuentra alojada, no casualmente, en el

64 Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’...”, p. 336.

65 Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’...”, p. 334.

66 Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’...”, p. 356.

cruce entre las condiciones de la historia y la historia de estas condiciones.<sup>67</sup> Por un lado, afirma que “sin una determinación metahistórica que apunte a la temporalidad de la historia, caeríamos inmediatamente en el torbellino infinito de su historización”;<sup>68</sup> por otro, reconoce que estas determinaciones “metahistóricas” no pueden emerger sino en ciertas condiciones históricas particulares que son las del nacimiento de la modernidad. La matriz eminentemente kantiana (o más propiamente *neokantiana*) de su propuesta queda, nuevamente, manifiesta.

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant sostenía que *la libertad* es la *ratio essendi* (la condición de posibilidad) de *la moralidad* a la vez que *la moralidad* es la *ratio cognoscendi* (lo que prueba que existe) de *la libertad*.<sup>69</sup> Análogamente, se puede sugerir que las determinaciones propiamente antropológicas de la experiencia y la expectativa son la *ratio essendi* de la historia (¿moderna?), mientras que la historia (¿moderna?) es, a su vez, la *ratio cognoscendi* de las determinaciones propiamente antropológicas. Ahora bien, al margen de su elegancia formal, una dualidad como esta conduce a cuestionar en su raíz la validez de las distinciones conceptuales que hemos desplegado más arriba.

Por todo lo que hemos dicho, es posible afirmar que tanto los *conceptos históricos fundamentales* como *las categorías trascendentales* están supeditados a una y la misma condición de posibilidad: la aceptación del concepto de *Sattelzeit*. En consecuencia, el verdadero *concepto guía* a partir del cual se organiza todo el proyecto koselleckiano no sería otro que el de la *modernidad*, concebida como una forma de experimentar la temporalidad de manera totalmente diferente de la previa, es decir, de la experiencia *premoderna* de la temporalidad. Esto, que puede parecer una observación lateral o incluso demasiado obvia, tiene implicancias decisivas. Pues si lo que venimos argumentando es correcto, todo el andamiaje koselleckiano parece pender de un concepto, tan polémico y plurívoco por cierto, como el de *modernidad*. ¿Bastaría, por lo tanto, con encontrar inconsistencias en el modo en que la concibe Koselleck para poner a tambalear toda la su propuesta teórico-metodológica?

---

67 Desplegando un argumento que, a menos en este aspecto, converge con el nuestro, Anders Schinkel afirma que Koselleck confunde el significado histórico y el metahistórico de estas categorías. Para el autor, esta confusión de planos impide apreciar debidamente la continuidad histórica y, por lo tanto, conduce a una caracterización errónea de la modernidad. Ver Anders Schinkel. “Imagination as a Category of History: An Essay concerning Koselleck’s Concepts of *Erfahrungsraum* and *Erwartungshorizont*”, *History and Theory*, Vol. 44, Nº 1, 2005, pp. 42-54.

68 Reinhart Koselleck. “Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’...”, p. 338.

69 Ver Emmanuel Kant. “Prólogo” a la *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Colihue, 2007. “En efecto, si no pensáramos previamente la ley moral en nuestra razón con claridad, nunca tendríamos derecho a suponer algo que fuera libertad (aunque esta no se contradiga). Pero si no hubiera libertad, no cabría hallar en nosotros la ley moral” (p. 6).

A partir de la caracterización de la modernidad como una experiencia de la temporalidad totalmente nueva, en la cual se escinden progresivamente el campo de las experiencias y el horizonte de las expectativas, cobran relevancia las determinaciones antropológicas de la experiencia y la expectativa. Aceptar lo segundo depende, sin duda, de aceptar lo primero. Ahora bien, esta oposición con la experiencia *premoderna* conduce “a percibir quiebras demasiado tajantes entre las filosofías modernas de la historia y el antiguo ideal pedagógico ciceroniano de la misma”.<sup>70</sup> Sin embargo, según Palti, este ideal, “lejos de desaparecer, se prolonga en el pensamiento ilustrado”.<sup>71</sup>

En efecto, la idea de *Sattelzeit* (...), si bien resulta sumamente esclarecedora de las grandes transformaciones culturales epocales, tienen como contrapartida el defecto de que tiende a sugerir que la única gran ruptura conceptual ocurrida en Occidente se produjo hacia fines del siglo XVIII con la Ilustración.<sup>72</sup>

### Asimismo,

la idea de Koselleck del pensar histórico como refiriendo a una estructura vacía de la temporalidad solo surge, en realidad, a partir de la quiebra del concepto evolucionista de la historia que se produce a fines del siglo XIX, cuando el concepto de “organismo” pierde sus anteriores connotaciones teleológicas.<sup>73</sup>

Si esto es correcto, ¿por qué localizar en el contexto de la *Sattelzeit* (1750-1850) la posibilidad de establecer las determinaciones antropológicas, absolutamente formales y generales, de la experiencia y la expectativa?

En este mismo sentido, aunque poniendo el acento en los “efectos de verdad” de la tesis koselleckiana, puede leerse la siguiente reflexión crítica de Chignola:

Koselleck propone una fundamentación cuasi-antropológica de la experiencia del tiempo que en mi opinión hay que reconducir, por cuanto respecta a sus líneas fundamentales, a la experiencia de aceleración del tiempo, a la *Schwellenzeit* que marca la edad de las Revoluciones. Comprender esto significa establecer un umbral mucho más avanzado para la crítica del efecto de verdad determinado por las categorías y los conceptos políticos modernos.<sup>74</sup>

---

70 Elias Palti. “Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad”, *Ayer*, Vol. 53, Nº 1, 2004, pp. 63-74, aquí p. 70.

71 Elias Palti. “Koselleck y la idea de *Sattelzeit*...”, p. 70.

72 Elias Palti. “Koselleck y la idea de *Sattelzeit*...”, p. 68.

73 Elias Palti. “Koselleck y la idea de *Sattelzeit*...”, p. 73.

74 Sandro Chignola, “Temporalizar la historia...”, p. 12.

En las primeras páginas de este artículo, sostuvimos que la función del concepto es la de reunir en torno a sí una multiplicidad de sentidos dispersos. La construcción koselleckiana de la *Sattelzeit* cumple con este requisito. Sin embargo, al hacerlo queda comprometida con la otra dimensión constitutiva de los conceptos, es decir, con su dimensión polémica. Desde esta óptica, la afirmación koselleckiana de que los *conceptos fundamentales* son aquellos que “perduran”, o que “no necesitan traducción”, parece eludir un problema evidente. Y esto Koselleck lo sabe. De aquí, por ejemplo, que sostenga que “cualquier historia, incluso después de establecida y registrada, ha de ser perpetuamente reescrita. La cuestión de los conceptos guías que constituyen la historia como tal ha de ser, por tanto, planteada y respondida una y otra vez a lo largo de la historia”.<sup>75</sup>

Si los *conceptos guías* —que dependen de unas hipótesis que los constituyen como tales— *pueden* y *deben* ser revisados conforme se vuelve a escribir la historia, ¿cabe esperar tantas *Sattelzeit* como nuevas hipótesis sobre el sentido histórico se vayan concibiendo? Si así fuera, en un futuro no tan lejano (ni tan futuro), ¿será posible volver sobre el siglo XVIII, y ya no ver en el *Estado* un concepto guía del movimiento histórico? Entendemos que asumir la historicidad de los conceptos —sujetos al nacimiento, al crecimiento y a la muerte, como todo lo que vive— torna viable este tipo de interrogantes.

A fin de cuentas, tal vez fuera esto lo que, anticipándose por mucho a nuestras inquietudes, nos enseñaba el gran pensador alemán cuando escribió las palabras con las cuales elegimos tanto abrir como cerrar este trabajo: “No obstante, la aporía no desaparece. Las categorías median- te las que se adquiere el conocimiento no pueden analizarse con un enfoque histórico conceptual mientras se manejan. Ambas cosas son posibles, pero no a la vez”.<sup>76</sup>

---

75 Reinhart Koselleck, “Historia de los conceptos...”, p. 40.

76 Reinhart Koselleck, citado en Carsten Dutt. “Epílogo...”, p. 298.

## Bibliografía

- Biral, Alessandro.** “Koselleck e la concezione della storia”, en *Storia e critica della filosofia politica moderna*. Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 251-257.
- Biset, Emmanuel.** “Conceptos, totalidad y contingencia. Una lectura de Reinhart Koselleck”, *Res publica*, N° 23, 2010, pp. 123-143.
- Blanco Rivero, José.** “La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: Conceptos fundamentales, *Sattelzeit*, temporalidad e histórica”, *Politeia*, Vol. 35, N° 49, 2012, pp. 16-33.
- Cesaroni, Pierpaolo.** “Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze”, *Filosofia politica*, N° 3, 2017, pp. 513-530.
- Chignola, Sandro.** “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno”, *Res publica*, N°s 11-12, 2003, pp. 27-67.
- “Temporalizar la historia. Sobre la Historik en Reinhart Koselleck”, *Isegoría*, N° 37, 2007, pp. 11-33.
- Escalante, Pablo Facundo.** “Pensando la democratización de los lenguajes y conceptos políticos desde una perspectiva derrideana”, *Conceptos Históricos*, N° 3, 2016, pp. 132-151.
- Flórez Miguel, Cirilo.** “La filosofía del concepto de Gadamer”, *Endoxa*, N° 20, 2005, pp. 137-152.
- Heidegger, Martin.** *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Ifversen, Jan.** “About Key Concepts and How to Study Them”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 6, N° 1, 2011, pp. 69-71.
- Jiménez Ruiz, Juan Luis.** “Lenguaje e historia: a propósito de la controversia entre Koselleck y Gadamer”, *ELUA*, N° 13, 1999, pp. 281-295.
- Kant, Emmanuel.** *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Koposov, Nikolay.** “Collective Singulars: A Reinterpretation”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 6, N° 1, 2011, pp. 39-64.
- Koselleck, Reinhart.** *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Buenos Aires, Paidós, 1993.
- *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*. Buenos Aires, Paidós, 2001.
- “Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-115.
- *Historia de los conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012.
- Sentido y repetición en la Historia. Buenos Aires, Hydra, 2013.
- Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans-Georg.** *Historia y hermenéutica*.

Barcelona, Paidós, 1997.

**Motzkin, Gabriel.** “On the Notion of Historical (Dis)Continuity: Reinhart Koselleck’s Construction of the *Sattelzeit*”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 1, Nº 2, 2005, pp. 145-158.

**Oncina Coves, Faustino.** “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”, *Isegoría*, Nº 29, 2003, pp. 211-224.

**Palti, Elías.** “Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad”, *Ayer*, Vol. 53, Nº 1, 2004, pp. 63-74.

— “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje”, *Res publica*, Nº 25, 2011, pp. 227-248.

— “Reinhart Koselleck: His Concept of the Concept and Neo-Kantianism”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 6, Nº 2, 2011, pp. 1-20.

**Rivera García, Antonio.** “Relativismo e historia de los conceptos políticos”, *Daimón*, Nº 24, 2001, pp. 93-110.

**Schinkel, Anders.** “Imagination as a Category of History: An Essay concerning Koselleck’s Concepts of *Erfahrungsraum* and *Erwartungshorizont*”, *History and Theory*, Vol. 44, Nº 1, 2005, pp. 42-54.

**Skinner, Quentin.** *Lenguaje, política e historia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

Duso, Giuseppe. “El *Ganzes Haus* de Brunner y la práctica de la historia conceptual”, *Conceptos Históricos* 4 (5), pp. 72-98.

## RESUMEN

Este artículo aborda el trabajo de Otto Brunner en torno a la *Ganzes Haus* desde una óptica histórico-conceptual y filosófico-política. Su objetivo no es verificar la validez de un presunto modelo, la “casa grande”, en relación con diversos ámbitos de hechos empíricos, sino echar luz sobre los instrumentos críticos que Brunner nos ofrece para comprender el pasado y pensar el presente. En contra de la perspectiva de Reinhart Koselleck, la cual establece un plano continuo entre conceptos antiguos y modernos sobre la base de categorías formales, la historia conceptual de Brunner acentúa ante todo la *Trennung* con la antigüedad. La conciencia crítica de la ruptura radical introducida por la modernidad permite medir los límites de aquellos conceptos que siguen estructurando todas las ciencias humanas y sociales, desde la economía hasta la historia, y nos predispone de manera paradójica a escuchar la lección que nos llega de los antiguos. Mostrando la incapacidad de los conceptos modernos para entender las fuentes pasadas, Brunner revela al mismo tiempo su insuficiencia para aprehender los problemas de nuestro presente. Su trabajo histórico hace resurgir, así, cuestiones filosóficas ineludibles, que permiten interrogar el futuro de la política moderna y abrir, así, el espacio para una reflexión política que tome el riesgo de pensar la función del gobierno y el lugar de la justicia, más allá del Estado soberano y de la democracia representativa.

**Palabras clave:** *Otto Bruner, Reinhart Koselleck, Trennung, contemporaneidad de lo no contemporáneo, conceptos modernos, democracia.*

## ABSTRACT

This paper tackles Otto Brunner’s work about the *Ganzes Haus* from the twofold perspective of conceptual history and political philosophy. Its purpose is not to test the validity of a presumed model —the “whole household”— in relation to different fields of empirical facts, but to shed light on the critical tools that Brunner gave us in order to understand the past and reflect upon the present. Against Reinhart Koselleck’s perspective — which sets up a continuous line between ancient and modern concepts on the basis of formal categories—, Brunner’s conceptual history emphasizes the *Trennung* with the classical era above all. The critical awareness of the radical rupture introduced by Modern Age, allows us to demarcate the limits of those concepts that still organize all human and social sciences —from economy to history—, and, paradoxically, it predisposes us to listen to the lessons that come to us from the Ancients. By showing the incapacity of modern concepts to understand the sources from the past, Brunner reveals, at the same time, their failure in apprehending the problems of our present. In this way, his historical work revives some unavoidable philosophical issues that allow us to question the future of modern politics and to open the field for a political reflection that takes the risk of thinking government’s function and justice’s place, beyond the sovereign State and representative democracy.

**Key words:** *Otto Bruner, Reinhart Koselleck, Trennung, Contemporaneity of the noncontemporaneous, Modern concepts, Democracy.*

Recibido el 7/2/18. Aceptado para su publicación el 15/3/18.

# El *Ganzes Haus* de Brunner y la práctica de la historia conceptual<sup>1</sup>

**Giuseppe Duso**

Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico Europeo, Italia  
bepi.duso@gmail.com



## 1. Brunner y la historia conceptual

La presente reflexión pretende abordar el famoso trabajo de Brunner en torno a la *Ganzes Haus*,<sup>2</sup> desde una óptica muy particular. No pretende tanto verificar la menor o mayor validez de un presunto modelo en relación con diversos ámbitos de hechos empíricos verificables en el trabajo histórico, sino echar luz sobre los instrumentos críticos posibles de obtener por efectos de nuestra relación con el pasado, al que llegamos a través de la narración histórica, la cual a su vez implica elementos conceptuales, aunque a veces estos estén solamente implícitos en las palabras que han sido utilizadas. Se trata de encontrar qué lección se puede derivar del texto de Brunner para la crítica de la conceptualidad moderna, no solo como instrumento para la comprensión de las fuentes del pasado, sino también para comprender nuestra realidad y para pensar la política en nuestro tiempo.

Esta no es una tarea nueva, pues la lección de Brunner ha sido productiva a lo largo de un trabajo de treinta años en historia conceptual, lo cual se puede identificar en su especificidad precisamente gracias a

---

1 Las notas del traductor estarán señalizadas [NdT]. Las demás notas pertenecen al autor. Traducción de Matías González. Revisión y corrección de Francesco Callegaro, Damián Rosanovich y Diego de Zavalía.

2 Otto Brunner. "Das 'Ganze Haus' und die altereuropäische 'Ökonomik'", en *Neue Wege der Verfassung- und Sozialgeschichte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, pp. 103-127; trad. esp.: "La 'casa grande' y la 'Oeconomica' de la vieja Europa", en *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*. Buenos Aires, Editorial Alfa, [1968] 1976, pp. 87-124 (en adelante *GH*).

la referencia privilegiada a este autor antes que a Koselleck, quien es considerado como una guía indiscutida de muchas líneas de investigación que pretenden inscribirse en el cauce de la *Begriffsgeschichte* (BG) alemana.<sup>3</sup> Esto puede parecer sorprendente desde el momento en que el trabajo al cual me refiero se caracteriza por una dimensión *filosófica*, y sin embargo, o quizá precisamente por ello, ha encontrado una gran ventaja sobre todo en la referencia al historiador Brunner (quien, por su parte, critica el concepto *historia*) que al más teórico Koselleck.<sup>4</sup> Por este motivo, sin negar el horizonte que los acomuna a una BG –bien distinta de otras modalidades de hacer historia de las fuentes y del pensamiento político– ni negar la relevancia de Koselleck, aquí solo se tratará de reflexionar en torno a la nota crítica que este le dirige a Brunner, con el fin de hacer entender mejor –radicalizando, incluso, excesivamente las diferencias entre los dos– por qué las reflexiones crítico-metodológicas, contenidas en *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, y específicamente en el ensayo que trata el *Ganzes Haus*, son consideradas de una importancia particular para la investigación histórico-conceptual.

Es precisamente la conciencia brunneriana de la *Trennung*, determinada por los conceptos nacidos en el horizonte de la ciencia moderna respecto al modo precedente de pensar al hombre y la sociedad, la que nos ha empujado a mostrar el malentendido que producen cuando se los usa –como normalmente sucede– para comprender el pasado. Pero no se trata solo de una mayor adecuación a las fuentes, dado que en Brunner se puede reconocer un cuestionamiento de los conceptos modernos que resulta estimulante para una interrogación radical –y por lo tanto

---

3 Me refiero al trabajo del grupo de investigación de Padua en torno a la historia de los conceptos. Para una panorámica del trabajo realizado, puede consultarse *Sul contributo del gruppo di Padova alla storia concettuale*, disponible en <http://www.ciripge.it/backend/files/download/file/36.pdf>, acceso el 31 de enero de 2018. La relevancia de Brunner para esta línea de investigación histórico-conceptual ha sido señalada por Juan Sánchez Mandingorra. *La historia conceptual paduana. Antecedentes y desarrollo de una Historia conceptual como filosofía política*. Tesis doctoral, Valencia 2015.

4 En el número de *Filosofía política* que recoge las discusiones entre Pocock y Koselleck en torno a la historia de los conceptos, se quiso presentar una práctica de la historia conceptual interpretada en un sentido filosófico (ver Giuseppe Duso. “Storia concettuale come filosofia politica”, *Filosofía política*, Vol. 11, Nº 3, 1997, pp. 393-426). Existe traducción al español: “Historia conceptual como filosofía política”, en Sandro Chignola y Giuseppe Duso. *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 159-196 (en adelante *HCFP*). Este ensayo, que está presupuesto aquí, también se puede leer como una argumentación acerca de por qué la defensa de Brunner contra la crítica que le hace Koselleck está estrechamente ligada a un modo –considerado más riguroso y productivo– de ejercer la historia conceptual. Para una confrontación crítica con el pensamiento de Koselleck en torno al tema de la historia, véanse los trabajos de Chignola contenidos en *HCFP*.

filosófica— de estos.<sup>5</sup> Tal actitud de interrogación filosófica, que ha inerado en el trabajo de historia conceptual, claramente no se deduce del trabajo de Brunner, sino que precede a su encuentro y se cruza particularmente con la conciencia crítica expresada en los trabajos que aparecen en *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*. La lección que nos llega de Brunner es, por tanto, la consecuencia de un *atravesamiento*<sup>6</sup> de sus textos, de un diálogo con estos que va más allá de las intenciones que el historiador austriaco pudo haber tenido en relación con su tiempo.

Por lo tanto, en la presente reflexión se pondrán en evidencia aquellos puntos del trabajo sobre el *Ganzes Haus* que implican, para quien lee el texto por primera vez, una mutación del modo de considerar el pasado que se tenía precedentemente; una conversión tal que determina una conciencia histórico-conceptual que resulta indispensable para la investigación. Por ello, es posible considerarlo como una verdadera y propia *introducción* al trabajo de la historia de los conceptos. No se pretende, por tanto, presentar aquí un análisis detallado del texto, sino, sobre todo, un diálogo desde el punto de vista de quien ha rastreado en él un instrumento precioso para su propia conciencia crítica y se confronta con ello asumiendo su responsabilidad teórica en relación con la historia conceptual y con su función en el presente.

## 2. La *oeconómica* antigua como disciplina ética

En este intento de encontrar en su trabajo, no tanto modelos para la historia de los hechos históricos, sino, sobre todo, un movimiento de pensamiento crítico frente a la modalidad difundida de hacer historia, no se puede dejar de constatar que Brunner no comienza su exposición presentando *un modelo de la oeconómica* antigua: más bien, la comienza poniendo en cuestión la postura que normalmente se tiene en el momento en el cual se aborda una obra que se inserta en el contexto de la *oeconómica* antigua europea. Cabe recordar, en efecto, que es la manera de entender la actividad humana, tal como se inscribe en los términos de la disciplina económica, lo que constituye el objeto de análisis de Brunner, quien siempre tiene presente la relación entre los conceptos y

---

5 Con la expresión “conceptos modernos”, refiriéndome a las investigaciones realizadas, hablo de algo limitado y determinado: esto es, aquellos conceptos fundamentales que nacieron en el iusnaturalismo y que fueron difundidos en la época moderna en la ciencia y en el sentido común para pensar al hombre, la sociedad y la obligación política.

6 Intruducimos este neologismo para trauducir el italiano *atrevasamento*, con el fin de preservar el término técnico utilizado por el autor, quien lo utiliza con frecuencia para sintetizar la actitud hermenéutica propia de la historia conceptual pensada como una nueva filosofía política [NdT].

la realidad social y constitucional. Esto constituye justamente uno de los aportes más relevantes de la *BG* alemana.

En el momento en el que se recurre a una obra como la *Georgica curiosa* de Von Hohberg, se está inevitablemente condicionado por el significado que tiene en el presente el término “economía”, incluso porque la palabra que usamos, en un modo más o menos consciente, transmite significados que se han sedimentado en este vocablo de uso común. Con más razón si nos referimos a una obra de este tipo en el horizonte de una *historia de la economía*. Como Brunner ha mostrado lúcidamente a propósito del entrelazamiento que se viene estableciendo entre historia, filosofía de la historia e historias especializadas,<sup>7</sup> estas nacieron sobre la base del modo en que se determinó la ciencia moderna. Son los economistas, entonces, quienes hacen la historia de la economía, como los constitucionalistas hacen la historia de las constituciones. En todo caso, es sobre el concepto moderno de economía que se habla de la economía antigua o medieval,<sup>8</sup> consideradas –en relación con un desarrollo racional dado de la economía– como una especie de *prehistoria* en la que una serie de elementos pertenecientes a esferas diversas todavía estaban entrelazados y confundidos entre sí. Así, una obra que, más allá de la actividad económica y productiva, del cultivo del campo y de los viñedos, de la cría del ganado, de la producción del vino y de la cerveza, también se ocupa de las relaciones entre el padre y los miembros de la familia, de las funciones de la esposa, de la vida religiosa, de veterinaria, de la caza y la pesca, no puede ser interpretada más que como una obra confusa, en la que los elementos *propriamente económicos* están mezclados con otros de tipo ético, sociológico, pedagógico, religioso, médico y agrario. Es significativo que Brunner recuerde la definición dada por un historiador de la economía reciente, para quien, más allá de una obra de economía, se trata de una *doctrina de las costumbres*.<sup>9</sup>

Esta atribución al ámbito de las costumbres por parte de la obra en cuestión, incluso si entre las intenciones de su autor estaba indicar la falta de una clara conciencia racional del hecho económico, nos ayuda a acercarnos a una comprensión de las fuentes. Las costumbres tienen de hecho muy poco que ver con la manera en la que la disciplina económica, como las otras disciplinas, ha evolucionado y encontrado su punto de asentamiento. Sin embargo, como intenta mostrar Brunner, la

7 Ver *HCFP*, especialmente § 5, pp. 173-178.

8 Ver *GH*, pp. 87 y 113-114.

9 Ver Edgar Salin. *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*. Bern-Tübingen, A. Franske, [1929] 1951, p. 62. Existe traducción al español: *Historia de la doctrina económica*, Buenos Aires, Atalaya, 1948.

*oeconómica* antigua no se puede comprender si no se entiende qué es una disciplina ética; por eso le es estructural la relación con las costumbres, con el *ethos*, con el comportamiento del hombre en lo concreto de las relaciones en las que se encuentra. Es en este ámbito ético que se colocan *oeconómica* y *política*, resultando imposible la determinación de eso que en el mundo moderno se retiene como lo *específico* de aquellas disciplinas. En realidad, esta especificidad es posible precisamente gracias a la abstracción, realizada por la ciencia moderna, de la producción y del mercado, por una parte, y de las relaciones del poder, por otra.

Es importante tener presente que este horizonte de la ética se pone *antes* de la separación moderna de la moral respecto de la economía y de la política; es decir, antes de la separación de la esfera de la interioridad subjetiva de aquella objetiva de las relaciones jurídico-políticas externas. Por ello, las dos disciplinas éticas no pueden no ocuparse del problema del buen comportamiento, del bien y de lo justo, más allá del dualismo moderno del ser y deber ser,<sup>10</sup> de aquel dualismo de las esferas interiores y exteriores que, a partir del *Leviatán*, estarán en la base del modo moderno de entender lo político mediante la forma jurídica. Entonces, la presencia de temáticas diversas en una obra como la *Georgica*, presencia que a los ojos del economista moderno es causada por el hecho de no llegar a tener una claridad científica, en realidad depende de una relación entre el pensamiento y la realidad distinta.

Entonces, la conjunción de estos aspectos en la *oeconomía* antigua nos remite, no tanto a una confusión de elementos que no habrían todavía llegado a una claridad científica —como cree el economista moderno—, sino más bien a una diversa relación entre el pensamiento y la realidad.

### 3. La política antigua y la democracia

El ámbito de la ética debe tenerse presente para comprender, como se ha dicho, no solo la economía sino también la política antigua. También aquí el razonamiento de Brunner tiene un objetivo crítico. Pensemos cuántas veces el historiador especializado recurre a términos que transmiten, de manera más o menos consciente, conceptos modernos —*individuo, igualdad, libertad, pueblo, sociedad, Estado, soberanía, legitimidad, poder*, por dar algunos ejemplos— en el momento en el que pretende describir la realidad del pasado. Y ello concierne también a las fuentes doctrinales, en la medida en que dichos términos son usados, por ejemplo, para la traducción de los textos platónicos y aristotélicos, así

---

<sup>10</sup> Ver *GH*, p. 104.

como para desplegar el pensamiento contenido en estos. De este modo, las fuentes son malinterpretadas además de simultáneamente juzgadas, pues el horizonte presupuesto es el de la conceptualidad moderna, frente a la cual la fuente manifiesta un *déficit* de racionalidad.

En este sentido, es sumamente relevante la breve referencia que hace Brunner a la *democracia*. Se trata de un pasaje que tiene el riesgo de ser obviado en la lectura, pero que en realidad tiene consecuencias decisivas. Si se tiene presente que Brunner, junto con Conze y Koselleck, está en el origen del proyecto del famoso *Historisches Lexikon*, el *Geschichtliches Grundbegriffe*—que pretende ser un producto típico de la BG,<sup>11</sup> no puede dejar de sorprender cuán diversa es su posición respecto de la que emerge en la voz *Demokratie* del *Lexikon*, incluso de las páginas escritas por Koselleck.<sup>12</sup> Si se lee esta voz, compuesta por diferentes artículos, se tiene la impresión de asistir a la narración de las mutaciones ocurridas en la historia en relación con el concepto de *democracia*. Las diferencias históricas parecen referir, así, a una misma cosa que asume su significado sobre la base de la raíz etimológica que, conjugando el *demos* con el *kratos*, debe entenderse mediante la expresión “poder del pueblo”. Aun si el *pueblo* y la modalidad del *poder* están en distintos contextos determinados de manera diversa, esta expresión comporta, no obstante, un núcleo que permanece; si no fuera así, se trataría de cosas distintas e incomparables entre sí. En el trabajo de Christian Meier, dedicado a la antigüedad, se tiene efectivamente la impresión de que a pesar de que se muestre la mayor limitación que tiene el *demos* frente a la totalidad de los hombres de una ciudad, se trata siempre de una forma de legitimación del poder político basada en quien lo posee.

El mismo ensayo de Koselleck, que busca mostrar la introducción del concepto de democracia en el horizonte de la filosofía de la historia, no parece manifestar una clara conciencia de la separación radical que se produce en la época moderna frente a la democracia entendida como *forma de gobierno*. Aun habiendo registrado el hecho de que en Kant las *formae regiminis*—esto es, republicanismo y despotismo—son distintas de las formas de la *Herrschaft (formae imperii)*, no parece tener conciencia del hecho que estas últimas ya no tienen nada que ver con la forma de gobierno, sino que son modalidades de ejercicio del poder, con lo cual ya implican el concepto moderno de *soberanía*. Por ello, Koselleck

11 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 (en adelante GG o *Lexikon*). En realidad, la mayor parte de las voces contenidas en el léxico dependen de la perspectiva de sus autores, y muy a menudo el núcleo crítico de la *Begriffsgeschichte* aparece atravesado o traicionado.

12 Ver *Demokratie*, GG, Vol. 1, pp. 821-899.

encuentra en la crítica kantiana a la democracia una versión reforzada de “la vieja máxima según la cual la democracia corre siempre el peligro de incurrir en la involución hacia la tiranía”.<sup>13</sup> La democracia tendría, entonces, más allá de las diferencias históricamente determinables, un núcleo de significado constante.<sup>14</sup>

Esto se conforma de acuerdo con el modo en que Koselleck entiende la historia conceptual. Su objetivo, en efecto, fue rastrear la posibilidad de *comunicación* entre los conceptos que habitan en nuestro lenguaje y las fuentes antiguas. Pues lo que dice Aristóteles sobre la democracia, aunque tenga una especificidad respecto a *nuestro* concepto, nos debe aún decir algo: debe ser significativo para nosotros y colocarse en un plano en el que sea posible una reconstrucción a la vez sincrónica y diacrónica, es decir, dar cuenta de la permanencia de significados verbales y de estructuras, así como de su mutación.<sup>15</sup> Pero de este modo, lo que nosotros entendemos por *democracia* en los griegos tiene el riesgo de llevar consigo el aspecto formal que caracteriza al concepto moderno de poder, y con ello también la acción políticamente eficaz de los individuos sobre la base de su voluntad y una relación formal de mando-obediencia. Así, para encontrar la posibilidad de la comunicación, se determina una hipostatización de la conceptualidad moderna, con el riesgo de caer en la modalidad de aquella historia de las ideas que fue criticada de manera explícita por el mismo Koselleck.

Bien distinto es el escenario abierto por el trabajo de Brunner. De manera consecuente con lo que dice a propósito de la *oeconómica* de la antigüedad, también la política, en cuanto disciplina ética, conlleva como principio unificador el *gobierno*. Por ello, la configuración de la *polis* se determina por quien gobierna: *monarquía, aristocracia y democracia* son, entonces, *formas de gobierno* de las cuales se puede hablar solo en cuanto se presuponga que en la *polis* haya quien gobierna y quien sea gobernado. Pero estos términos ya no tienen en el mundo moderno el significado de *formas de gobierno*, por la simple razón de que la política se piensa sobre la base de la negación de las relaciones de gobierno entre

---

13 *Demokratie*, p. 850 [trad. del italiano. NdT]. De este modo, Koselleck indica la apertura al futuro y el mejoramiento que implica el concepto de republicanismo.

14 En realidad, en Kant es central el tema de la *representación*, que implica y problematiza a la vez (de manera asimismo compleja) el nexo moderno entre soberanía-representación. Ver sobre esto Giuseppe Duso. *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*. Monza, Polimetrica, 2012, y de manera más sintética, Giuseppe Duso. “Génesis y lógica de la representación política moderna”, en *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2016, pp. 102-109 (“Representar la idea”).

15 Ver Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social”, en *Futuro pasado. Para una semántica del tiempo histórico*. Barcelona, Paidós, [1979] 1993, pp. 105-126, particularmente la p. 118.

los hombres. Así, *democracia* –nos dice Brunner– llega a tener un significado completamente distinto: ya no es “*Herrschaft* [yo diría *gobierno*] sobre los hombres”, sino “administración de cosas”.<sup>16</sup>

En nuestras investigaciones hemos intentado mostrar cómo la *democracia* moderna se ha concebido solo al interior de un modo de pensar la política que excluye *a priori* la relación de gobierno entre los hombres. El mando político es atribuible solo al sujeto colectivo, a aquel *pueblo* que se identifica con el conjunto de todos los individuos que lo componen y, por lo tanto, con los individuos que deben obedecer. Por ello la génesis del mando político está finalmente –por medio del concepto de *representación* como *autorización*– en aquellos que deberán obedecer: en esto consiste la *legitimación del poder*. Esta es la lógica de la *soberanía*, sobre cuya base se pensó la *democracia* moderna,<sup>17</sup> la cual presupone entonces la negación de la diferencia entre quien gobierna y quien es gobernado, al interior de la cual se pensó anteriormente la *democracia*.<sup>18</sup>

Mientras la *democracia* como *gobierno del demos* es criticada por Aristóteles, particularmente en su peor forma –aquella en la que los decretos [*psephismata*] del pueblo pretenden ser leyes–,<sup>19</sup> la moderna teoría de la *democracia* conlleva como principio fundamental que la ley no pueda ser más que el *producto de la voluntad del pueblo*. En efecto, *democracia* viene a indicar la *soberanía del pueblo*, y entendiendo el pueblo como la totalidad de los individuos, esta supone la identidad de quien expresa el mando y de quien obedece. En la base de la *soberanía* está, entonces, el concepto de la *voluntad libre de los individuos*, sobre cuya base puede

16 GH, p. 103. [En original: “no ‘dominio de los hombres’, sino ‘administración de cosas’”. NdT].

17 Ver Giuseppe Duso (ed.). *El contrato social en la filosofía política moderna*. Valencia, Leserwelt, 1998. Este trabajo se encuentra en la base de las investigaciones histórico-conceptuales sucesivas sobre *soberanía*, *representación*, *constitución*, *revolución*, *sociedad*, etc., y sobre los clásicos de la política; siempre con una lectura distinta que no obedece a una historia de las ideas, sino a la luz del nexo entre los conceptos y la realidad social concreta y constitucional. Para la radical diferencia entre una concepción política que implica la categoría del *gobierno* y el moderno concepto de *poder*, ver Giuseppe Duso. “Fine del governo e nascita del potere”, en *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Milano, Polimetrica, 2007, pp. 83-122, ahora disponible en [www.cirpge.it](http://www.cirpge.it).

18 Para la crítica del *topos*, que tiene por su lado una larga e ilustre tradición, de *democracia de los antiguos* y *democracia de los modernos*, ver la introducción a Giuseppe Duso (ed.). *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*. Roma, Carocci, 2004, pp. 9-29. Como se verá más adelante en el presente trabajo, la comprensión del significado de aquello que dice Aristóteles –en realidad críticamente– sobre la *democracia*, y de la relevancia del pensamiento aristotélico es posible no sobre la base de un núcleo común que identifica a la *democracia*, sino solo a través de la crítica de la modalidad moderna de entender el poder y la *democracia*.

19 Ver Giuseppe Duso. “Fine del governo...”, en particular la p. 89, y Claudio Pacchiani. “Democrazia e costituzione. La lezione di Aristotele”, en Giuseppe Duso (ed.): *Oltre la democrazia...*, pp. 55-76. Mientras el poder moderno (y la *democracia*) se basa en la absolutización de la voluntad, ésta no tiene una función en lo que Aristóteles entiende por *nomos*.

nacer exclusivamente la *soberanía* (que es solo moderna).<sup>20</sup> Se ha intentado mostrar que dicha lógica de poder nace antes de la democracia, e incluso antes de Rousseau: nace más bien con Hobbes, en la medida en que el mando absoluto del soberano es pensable solo en cuanto este es *representante*, y por tanto el pueblo se expresa a través de su voz. Si se realiza un análisis del modo en el que en el *Leviatán* se instituye el soberano, se puede verificar que este es el producto de un proceso lógico, coherente, que parte del concepto de libertad y de la consiguiente negación de una relación de gobierno entre los hombres; relación que es entendida como esclavitud.<sup>21</sup>

A partir de estos trabajos sobre la génesis y la lógica de los conceptos modernos, es posible ofrecer una contribución a la comprensión de aquella *Trennung* –ya desde Brunner atribuida a la irrupción de la conceptualidad moderna– que impide plantear un plano conceptual común en el cual se distingan lo antiguo y lo moderno. Pero es precisamente sobre la base de la conciencia de esta ruptura que es posible conseguir una comunicación muy diferente con las fuentes del pasado y entender su relevancia para pensar el presente.

#### 4. Disciplinas éticas y principio del gobierno

Las observaciones que hace Brunner sobre las disciplinas éticas y sobre la larga duración de un esquema de pensamiento de tipo aristotélico –dice dos mil años, lo cual puede parecer extraño para un historiador, pero tiene sentido en clave histórico-conceptual– traen aparejadas una serie de ventajas para nuestra comprensión. Antes que nada, como se ha dicho, evidencia la implicación de las costumbres, tanto en el campo del *oikos* como en el de la *polis*, además de la complejidad de las relaciones presentes en la realidad, abstraídas por la ciencia moderna. Y también la imposibilidad de basarse, para la comprensión del pasado, en la escisión típicamente moderna de ser y deber ser;<sup>22</sup> lo cual no implica, por cierto, relegar las relaciones políticas al ámbito de una historia natural, o fundarlas en la fuerza de las cosas o en su inmodificabilidad –incluso gracias a un concepto como el de *tradición*, que en realidad es una

---

20 Ver Giuseppe Duso. “El poder y el nacimiento de los conceptos políticos modernos”, *HCFFP*, pp. 197-242, en particular las pp. 216-226.

21 Sobre el hecho de que la negación del gobierno sea el verdadero objetivo crítico de la operación hobbesiana, y sobre la simultánea coherencia y aporeticidad de esta operación, ver Giuseppe Duso. “La democracia e il problema del governo”, *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 367-390, en particular las pp. 376-381.

22 Ver *GH*, p. 104.

proyección moderna—,<sup>23</sup> o bien al concepto de historia como circularidad de la experiencia, como se verá más adelante. La ausencia del dualismo del ser y deber ser no es nada más que el reconocimiento de la relevancia de la *virtud* para la praxis, tal como es concebida al interior de las disciplinas éticas;<sup>24</sup> una virtud que debe ser entendida no como un deber ser moral, sino como *la tensión hacia lo mejor ínsita en la naturaleza de la cosa*, tal como el ser afilado y cortante es la virtud del cuchillo.

Pero la adquisición más disruptiva —frente a la manera usual de hacer historia del pensamiento político e incluso de aquella practicada por Koselleck— que resulta del texto de Brunner es la conciencia de que las disciplinas éticas encuentran su elemento organizativo en el *principio del gobierno*, esto es, en la necesidad, para una realidad compleja y plural como lo es el *oikos* o la *polis*, pero también el alma (como se puede observar en Platón), de una *función de guía* que trabaje en favor de su unidad. Sobre la base de tal estructuralidad del principio del gobierno, se puede comprender por qué Aristóteles considera que el hecho de que haya gobierno [*arché*] es *natural* para la realidad plural de la *polis*, es por doquier detectable, necesario e incluso deseable. O bien por qué la dimensión horizontal de la cooperación y de la *koinonía* en Althusius, a quien se hace referencia a menudo hoy en día, no es posible si no está presente una función de gobierno.<sup>25</sup>

Un primer problema surge de la traducción de la expresión usada por Brunner de *Prinzip der Herrschaft*, en tanto resuena en modo distinto si la palabra *Herrschaft* se comprende como *dominación*, como *señoría*, o bien, como sugiero, como *gobierno* en el significado antiguo del término, adecuadamente expresado en la metáfora del timonel (*gubernare navem reipublicae*), utilizada recurrentemente desde los griegos hasta poco antes del nacimiento del poder moderno —justamente, dos mil años— para expresar la función del mando político.<sup>26</sup> Por ello, el esclarecimiento conceptual debe superar la dificultad constituida por la palabra alemana *Herrschaft*. Esta palabra es la que de hecho siempre se usa para expresar el *poder* moderno, sobre cuya base se piensa la democracia, aquel poder que se determina como relación formal de mando y obediencia, como se puede notar a propósito de los *tipos de poder* [*Typen der Herrschaft*] de

23 Para la crítica de Brunner a Weber, ver la nota 47.

24 Ver *GH*, pp. 106-107.

25 Ver Giuseppe Duso. “Fine del governo...”, en particular las pp. 87 y 92.

26 En la medida en que tal principio corre el riesgo de ser identificado en Brunner con el período medieval y feudal, manifiesta no obstante aspectos del señorío y la jerarquía. Con todo, no cabe duda de que aquello que Brunner nos permite pensar es la categoría del gobierno, independientemente del señorío y la jerarquía (ver más adelante el § 7).

los cuales habla Weber.<sup>27</sup> Pero en la expresión brunneriana, el término es usado para indicar el modo radicalmente distinto de entender la política y el mando que caracteriza la larga tradición que llega hasta la modernidad. También aquí se vuelve evidente el hecho de que la historia de los conceptos no equivale a la historia de las palabras. La palabra *Herrschaft* continúa siendo la misma, pero en el mundo moderno expresa el concepto nuevo de poder, y no la modificación histórica de un concepto que permanece igual en la diferencia.<sup>28</sup>

Esta conciencia de la *Trennung* ofrece armas críticas formidables frente a los modos comunes de hacer historia del pensamiento político, de los cuales se puede mostrar tanto la mala interpretación de las fuentes como su causa, la cual consiste en una aceptación acrítica de los conceptos modernos, considerados como obvios y universales.<sup>29</sup> De esta manera se pudo configurar una historia del pensamiento político *distinta*, en relación con la investigación de los clásicos.<sup>30</sup> Esto sirvió, por dar solamente algunos ejemplos, para comprender el *arché* de los griegos o el *imperium* del medioevo, para sustraer a Marsilio de la alternativa entre autoritarismo y democracia, para entender la relevancia de un autor como Althusius —no identificable como un precursor de la soberanía del pueblo rousseauiana—, para no rastrear en Maquiavelo la génesis del modo moderno de pensar la política, para no leer a Spinoza con la

---

27 Remito a Giuseppe Duso. “El poder y el nacimiento...”, en particular las pp. 212-216, y Giuseppe Duso. “Tipos del poder y forma política moderna en Max Weber”, en *La representación política...*, pp. 127-152.

28 No parece tenerse plena conciencia de esto en la voz *Herrschaft* de los GG y en el modo en el cual se hace referencia a los clásicos (ver la crítica contenida en Giuseppe Duso. “El poder y el nacimiento...”, pp. 201-209). No es posible detenerse aquí en las características implicadas en la categoría de gobierno y las diferencias radicales que conlleva frente al concepto moderno de poder; distinciones que me parecen fundamentales para la comprensión de las fuentes, pero también para pensar nuestra contemporaneidad. Por ello remito a Giuseppe Duso. “Fine del governo...”, y a Giuseppe Duso. “El poder y el nacimiento...”, en particular las pp. 227-233.

29 Ejemplo de un planteamiento que, precisamente, en cuanto pretende confrontar dos modos distintos de pensar la política —el denominado *modelo aristotélico*, que condiciona una larga historia del pensamiento, y aquel del iusnaturalismo—, lo hace al interior del plano común constituido por la concepción moderna del poder, es aquel ofrecido por Norberto Bobbio (ver “Giusnaturalismo”, en Luigi Firpo (ed.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. Vol. IV, Tomo 1. Torino, UTET, 1980, pp. 491-588). Una operación tal, que usa inconscientemente la hipostasiación del concepto moderno para confrontar lo antiguo y lo moderno, no solo malinterpreta la fuente sino que la juzga *a priori*, pues pensar que en el modelo aristotélico la obediencia absoluta al mando está justificada por la fuerza de las cosas y no por la voluntad de los individuos (como ocurre en el modelo iusnaturalista) resulta carente de sentido racional, inaceptable y, en consecuencia, inútil para nuestro pensamiento de la política (ver Giuseppe Duso. “El poder y el nacimiento...”, pp. 209-212).

30 Ver *Sul contributo del gruppo di Padova...* Más allá de las monografías producidas, una visión sintética de una historia del pensamiento político que se mueve sobre la base de una conciencia histórico-conceptual se puede obtener de Giuseppe Duso. *La logica del potere...* y de Giuseppe Duso (ed.). *El poder. Para una Historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005.

lógica de la soberanía, ni a Montesquieu en el contexto del problema de la división liberal del poder. Me parece decisivo, para las consecuencias que esto implica en vista de un análisis crítico de la democracia y de las constituciones contemporáneas, haber encontrado la génesis y la lógica de la soberanía moderna en el proceso de legitimación del poder –en la *representación* como proceso de *autorización*– que nace en el *Leviatán* de Hobbes, y no en Bodin, como suele ser considerado. Asimismo, la conciencia de la lógica de los conceptos modernos sirve igualmente para encontrar en muchos autores –*modernos* por su colocación temporal– la problematización filosófica de aquel *dispositivo de los conceptos modernos* que se halla difundido hasta nuestro presente. Por eso me parece justificada la afirmación de que este texto del *historiador* Brunner es considerablemente más útil para la comprensión de la filosofía política (la antigua, pero no únicamente), que mucha literatura secundaria que se coloca en el ámbito de la historia de la filosofía.

Sin embargo, la utilidad del trabajo de Brunner no tiene que ver solo con una comprensión más correcta de las fuentes. Si denuncia la incapacidad de la historia de la economía para comprender la *oeconómica* de la antigüedad, o de la historia constitucional hecha por constitucionalistas sobre la base del concepto moderno de constitución formal para entender la historia del medioevo, al mismo tiempo denuncia también la incapacidad de las ciencias modernas de entender –sobre la base de la abstracción que ha permitido su desarrollo– la realidad actual. La abstracción de una sociedad de mercado y de la producción, de una *societas civilis* libre de lo político, que condiciona el modo de hacer historia de la economía, no solo no permite comprender el pasado, sino que también se considera reductiva en relación con la realidad contemporánea. Es en esta dirección que va el intento de una *nueva historia constitucional y social*, en la cual *societas* y *constitución* tienen un significado que no se puede reducir a los conceptos modernos que connotan ambos términos. Se ofrece entonces un intento de repensar la realidad presente, más allá de las ciencias y los conceptos modernos.

Una pista para entender esta tarea se puede hallar ahí donde la historia social parece interesarse “en la construcción interna, en la estructura de las asociaciones humanas”,<sup>31</sup> a diferencia de la historia política que refiere a la dimensión del poder: “El objeto de observación sigue siendo el hombre, y se trata siempre de ‘política’”, agrega sin embargo Brunner, “si se concede por una vez utilizar el término no solo en el significado,

---

31 Otto Brunner. “Il problema di una storia sociale europea”, en *Per una nuova storia costituzionale e sociale*. Milano, Vita e Pensiero, [1968] 2000, pp. 21-50, aquí p. 23 [Traducido del italiano. NdT].

propio de la edad moderna, de lucha por el poder, sino en un sentido más amplio, vagamente aristotélico”.<sup>32</sup> Desde nuestro punto de vista, la expresión “vagamente aristotélico” significa la necesidad de la superación del horizonte de los conceptos modernos para pensar la política: una superación para la que la lección de los griegos es sin duda útil, pero que constituye una tarea irreductible a cualquier modelo antiguo presupuesto. Se mantiene el hecho de que, como se ha dicho, la conciencia crítica en relación con la utilización de los conceptos modernos tiene que ver con la comprensión no solo del pasado, sino también de la realidad contemporánea. El nexo entre historia conceptual e historia constitucional resulta valioso en la medida en que indica la imposibilidad de separar el elemento conceptual del concreto constitucional.

## 5. ¿Ciencia histórica o crítica a la relación historia-ciencia?

Ya me he referido en el pasado<sup>33</sup> a la famosa crítica que le hace Kosselleck a Brunner, según la cual este tuvo la pretensión de reproducir las fuentes en su objetividad, sin tener en cuenta el imprescindible punto de vista del historiador que las interpreta y las debe traducir al lenguaje del presente. Solo esta conciencia del trabajo de interpretación y traducción del lenguaje de las fuentes volvería posible *trazar las historias* por medio de la individuación, no solo de los elementos sincrónicos, sino también de aquellos diacrónicos que caracterizan a los fenómenos históricos.<sup>34</sup> Esta crítica, lejos de ser adecuada y convincente, remite a una modalidad distinta de hacer historia del pasado, que resulta a su vez criticable. Si nuestro estar en el presente es innegable –y esto es bien claro también en Brunner–, y si, por lo tanto, es imposible no partir de los conceptos modernos, también es verdad que estos pueden o considerarse presupuestos necesarios de nuestra comprensión de la realidad o, al contrario, ser interrogados críticamente. Ahora bien, solo esta interrogación crítica, en la medida en que evidencia la génesis determinada de aquellos conceptos, como su lógica y sus aporías, nos abre el camino para la comprensión del horizonte de pensamiento que la fuente requiere para ser entendida.

---

32 Otto Brunner. “Il problema di una storia...”, p. 23 [Traducido del italiano. NdT]. Se puede recordar a tal fin la perplejidad de Giovanni Sartori, cuando rastrea en Aristóteles una concepción del hombre más que una concepción *especificamente política* (ver Giovanni Sartori. “Politica”, en *Elementi di teoria politica*. Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 257-284), presuponiendo así la identificación de la política con el concepto moderno centrado en el poder.

33 Ver el § 7 de *HCFP*.

34 Ver Reinhart Koselleck. “Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung”, en Werner Conze (ed.): *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*. Stuttgart, Klett, 1972, pp. 10-28, en particular la p.13.

De tal modo se evita el cuadro historicista, en el que distintas épocas se yuxtaponen entre sí. Se debe tener en cuenta que, en efecto, lejos de entender la historia conceptual como una operación que consiste en distinguir épocas diferentes, Brunner afirma que hay una sola época, la moderna, la que llama la “época de las ideologías”.<sup>35</sup>

Al hacer una *historia de épocas* ya se parte del presupuesto, no puesto en cuestión, de la validez de los conceptos modernos. Es solo en el momento en que la economía se comprende por medio de la lógica del mercado y la producción, que es posible identificarla con la época moderna, y es sobre esta base que se la diferencia de una época precedente en la que los elementos del mercado están mezclados y confundidos con otros que, en seguida, serán determinados en su especificidad por distintas ciencias.<sup>36</sup> Así, es solo sobre la base de la absolutización de la *teoría* de la ciencia moderna que es posible pensar la historia y la historia de los conceptos como una diferenciación de épocas. Lo mismo se puede decir también para la política. Es solo en el momento en el que la política y la democracia se identifican con esa teoría, que consiste en la fundamentación del poder legítimo, que es posible distinguir una época precedente, la cual se entiende, por lo tanto, como aquella en la que el poder tendría una justificación distinta de la moderna, constituida a partir del consenso de los individuos libres.

En la identificación de épocas distintas, estas llegan a estar vinculadas entre sí en un proceso histórico entendido como *desarrollo*.<sup>37</sup> Así, una perspectiva historicista muestra estar radicada en la absolutización de la ciencia moderna. Es al interior de tal historicismo que se puede pensar la autoconsistencia de las épocas en su verdad incuestionada y autosuficiente; y en este cuadro, la época moderna parece constituir un *progreso* definitivo frente al pasado. Pero así se corre el riesgo de identificar incluso la *realidad* misma de la época moderna con la autocomprensión inmediata de la sociedad, aquella que se constituye a partir del dispositivo de los *conceptos* modernos. La situación, en cambio, es distinta si se muestra la incapacidad de dichos conceptos para comprender la realidad, incluso aquella realidad que contribuyen a producir.<sup>38</sup>

La búsqueda de un plano común sobre el cual colocar la democracia antigua y la moderna, de tal modo que las fuentes sean traducibles

---

35 Ver Otto Brunner. “La época de las ideologías: comienzo y fin”, en *Nuevos caminos de la historia...*, pp. 59-86.

36 Ver *GH*, pp. 116-117.

37 Ver *GH*, pp. 117-118.

38 Ver Giuseppe Duso. “Pensar la política más allá de los conceptos modernos: historia de los conceptos y filosofía política”, *HCFP*, pp. 351-375, y Giuseppe Duso. “Conceptos políticos y realidad en la época moderna”, *Historia y graffa*, Año 22, Nº 44, 2015, pp. 17-46.

al lenguaje de nuestro presente, se dirige en el mismo sentido que el intento más amplio de Koselleck de distinguir la *historia* antigua de la historia moderna, con la filosofía de la historia que denota a esta última. También en este caso la distinción es posible en la medida en que los dos modos de entender la historia son puestos en el plano común, determinado por las categorías temporales metahistóricas de *pasado* y *futuro*. Es en relación con el modo distinto en el cual pasado y futuro se entretajan entre sí, que es posible comparar y distinguir lo antiguo y lo moderno. Mientras en el mundo moderno emerge una expectativa que entrevé en el futuro lo nuevo, que se espera que sea mejor en tanto no es reconducible a las experiencias pasadas, en el mundo antiguo el futuro sería reconducido al pasado y a la constante reaparición de la experiencia. Por ello, en el famoso topos *historia magistra vitae*, la relevancia de los *ejemplos* se basaría en el hecho de que el futuro se comprende sobre la base del pasado, dentro de una sociedad que es inmóvil y cuya temporalidad tiene un movimiento circular, en el cual todo siempre regresa.<sup>39</sup> Como efectivamente ha mostrado Biral,<sup>40</sup> la formalidad que caracteriza a las categorías de *pasado* y *futuro* logra anular el lugar central que tiene la *virtud* en el modo antiguo para entender la praxis, que implica la innegabilidad del problema del *bien* y de lo *justo*. Solo es en este contexto —el de la ética que está en el centro de la argumentación de Brunner en *GH*— que los *exempla*<sup>41</sup> tienen su significado y sus funciones. En cambio, en cuanto se la reduce al horizonte de las categorías formales del tiempo, la historia antigua resulta incomprendida y pierde para *nosotros, los modernos*, cualquier significado. La causa de esto reside en el hecho de que, incluso en el intento teórico de Koselleck, las categorías metahistóricas que permitirían identificar la diferencia entre las épocas, así como el concepto conexo de sociedad, son derivadas de la racionalidad formal que caracteriza a la conceptualidad moderna.

Koselleck quiere construir una ciencia histórica que logre aprehender no solo la unicidad de los significados pasados, sino también sus posibilidades estructurales que permiten nuestra *representación histórica*, y así,

---

39 Ver Reinhart Koselleck. "Historia magistra vitae", en *Futuro pasado...*, pp. 41-66.

40 Ver Alessandro Biral. "Koselleck e la concezione della storia". Originalmente publicado en *Filosofía política*, Vol. 1, Nº 2, 1987, pp. 431-436, y ahora en Alessandro Biral. *Storia e critica della filosofia politica moderna*. Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 251-257. Pero para un análisis crítico de la concepción koselleckiana de la historia, ver, sobre todo, los dos trabajos de Sandro Chignola. "Los conceptos y la Historia (sobre el concepto de historia)" y "Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* de Reinhart Koselleck", *HCFP*, pp. 243-278 y 279-302, los cuales constantemente son tenidos en cuenta en el presente trabajo.

41 Un significado análogo de los *exempla* también se encontró en Kant, en quien emerge una problematización filosófica de la conceptualidad moderna (ver Carolina Bruna Castro. *Pragmática, ejemplaridad e historia: una aproximación kantiana*. Tesis doctoral, Madrid, 2014).

de algún modo, la “contemporaneidad de lo no contemporáneo”.<sup>42</sup> Por esto, “la historia conceptual abraza aquella zona de convergencia en la que el pasado y sus conceptos entran en los conceptos modernos. Necesita entonces de una teoría, sin la cual no es posible entender qué divide y qué, en cambio, une el tiempo”.<sup>43</sup> En este intento, Koselleck termina por mantener los conceptos modernos como horizonte para la relación con el pasado y como *presupuestos* de la verdad de nuestro pensamiento. Brunner, en cambio, tiene la conciencia crítica de que *la historia está condicionada por las hipótesis de la ciencia moderna*, y esta conciencia está en la base de un modo distinto de aproximarse a las fuentes del pasado, y de la posibilidad de distinguir la realidad social y política concreta en la que estamos respecto del aparato teórico conceptual de las ciencias y de la historia en él fundadas.<sup>44</sup>

Esta diferencia se puede comprender bien si se presta atención a las distintas posturas que tienen los dos autores frente a los *tipos ideales* de Max Weber. Koselleck se refiere a ellos como un ejemplo positivo, ya sea para la noción de *feudalismo*, ya sea para su fundamento constituido por los *tipos de poder*.<sup>45</sup> Weber, con los tipos de legitimación del poder, produciría “un concepto científico lo suficientemente formal y general para poder describir posibilidades constitucionales duraderas, pero también cambiantes y entrelazadas, con tal de revelar la estructura de la ‘individualidad’ histórica en ellas”.<sup>46</sup> Los tipos ideales devienen, entonces, puntos de referencia para el modo de entender la relación entre el trabajo histórico, la necesidad para ello de la *teoría* y el plano de continuidad que permite aprehender las diferencias. Brunner, en cambio, ve en los tipos ideales (por ejemplo, en el *feudalismo*) generalizaciones que no alcanzan

42 Ver Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 123 [“simultaneidad de lo anacrónico” en original. NdT].

43 [Trad. del it.: Reinhart Koselleck. “Storia dei concetti e storia sociale”, en *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Genova, CLUEB, (1979) 1986, p. 107. En español: “La historia conceptual abarca aquella zona de convergencia en la que el pasado, junto con sus conceptos, afecta a los conceptos actuales. Precisa pues de una teoría, pues sin ella no podría concebir lo que hay de común y de diferente en el tiempo”. Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 124. NdT].

44 Para este punto, que me parece decisivo, no puedo más que remitir a Otto Brunner. “Pensamiento histórico de Occidente”, en *Nuevos caminos de la historia...*, pp. 31-58, y a las consideraciones relativas contenidas en *HCFP*, § 5, pp. 173-178.

45 Ver Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 125. [“formas de dominación” en original. NdT].

46 [Trad. del it.: Reinhart Koselleck. “Storia dei concetti e storia sociale...”, p. 109. En español: “un concepto científico a partir de la reserva empírica de significados posibles que ya existía y que era suficiente formal y universalmente para poder describir posibilidades de organización a largo plazo y duraderas, así como también cambiantes y coincidentes que subdividen las ‘individualidades’ históricas según las estructuras que les son internas”. Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social...”, p. 126. NdT].

a comprender lo específico a lo cual se refieren;<sup>47</sup> sobre todo, muestra cómo los diversos tipos del poder con los cuales Weber trata de capturar el pasado –aunque, por cierto, con la conciencia de que se trata del *punto de vista subjetivo* del investigador situado en el presente– no son más que *proyecciones del concepto moderno de poder*.<sup>48</sup> De tal manera, vuelve a presentarse la situación teórica sobre la cual hemos puesto énfasis aquí, señalándola como nuestro objetivo crítico; esto es, aquella historia de los conceptos que identifica las diferencias gracias a un plano común constituido por las hipostaciones de los conceptos modernos.<sup>49</sup>

Sin embargo, si una relación con el pasado condicionada por los conceptos modernos no resulta rigurosa, es necesario intentar clarificar, por una parte, cómo sería posible la relación con una fuente que es radicalmente *distinta* a la de la conceptualidad moderna, que se pone bajo otro *archivo*, como diría Foucault, y, por otra, qué estructura lógica y qué rol tendría la crítica de los conceptos modernos en relación con la comprensión de nuestra realidad. Estos son los dos problemas que nos quedan tras nuestro atrevesamiento del trabajo sobre la *Ganzes Haus*.

## 6. La contemporaneidad de lo no contemporáneo

Es precisamente la conciencia brunneriana de la *Trennung* la que nos permite una *comunicación* con las fuentes distinta de aquella buscada por Koselleck, justamente gracias al nexo entre historia de las fuentes del pasado y crítica de los conceptos modernos, nexo que viene aceptado y transformado en una historia conceptual que implica un movimiento de pensamiento filosófico.<sup>50</sup> Para intentar esquematizar la operación realizada, podemos identificar un primer paso en la conciencia de que la lógica del dispositivo conceptual, que inaugura un nuevo modo de pensar al hombre, la ciencia y la vida de la sociedad, nace sobre la base

---

47 Ver Otto Brunner. “‘Feudalismo’. Una contribución a la historia del concepto”, en *Nuevos caminos de la historia...*, pp. 125-172; pero para la crítica a Weber, también *GH*, p. 120.

48 Ver Otto Brunner. “Osservazioni sui concetti di ‘dominio’ e di ‘legittimità’”, *Filosofía política*, Vol. 1, Nº 2, 1987, pp. 101-120. [En español: Otto Brunner. “Consideraciones acerca de los conceptos de *dominación y legitimidad*”, *Conceptos Históricos*, Nº 1, 2015, pp. 136-159. NdT].

49 En torno al weberianismo de Koselleck, ver Sandro Chignola. “Aspectos de la recepción de la *Begriffsgeschichte* en Italia”, *HCFP*, pp. 115-157, en particular las pp.115-130.

50 Un movimiento de pensamiento filosófico tal no se sostiene en el dualismo, sugerido por la misma raíz etimológica del término *crítica* (ver las voces *Kritik* y *Krise* en los GG), que caracteriza gran parte de las *teorías críticas*, sino que trabaja al interior de eso que critica para hacer emerger las aporías y las imposiciones de un problema originario de pensamiento (ver Giuseppe Duso. “Historia conceptual: ¿crítica o filosofía?”, en Faustino Oncina y José Manuel Romero (eds.): *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*. Albolote, Editorial Comares, 2016, pp. 29-48).

del intento de exorcizar aquella *cuestión de la justicia* –central en el modo precedente de pensar la política– que, con su perturbante reaparición, se juzga como un impedimento para un orden político estable. A este efecto resultó necesaria una respuesta *científica* que, para ser válida para todos, más allá de las opiniones diversas, no pudo ser más que caracterizada por una racionalidad formal. Se trata del dispositivo conceptual de la soberanía que, sobre la base de los conceptos de igualdad y libertad, niega la legitimidad de una *relación de gobierno* entre los hombres, y permite realizar un orden estable mediante un poder que es absoluto en tanto está legitimado por todos. Así, la racionalidad de la política moderna pretende dejar de lado la cuestión de la justicia y la diferencia connatural a las relaciones de gobierno, es decir, aquel horizonte de pensamiento de la política en cuyo interior se confrontaron por muchos siglos las distintas doctrinas.

Un segundo paso consiste en exponer las consecuencias contradictorias que tal dispositivo conceptual produce; y además, en la conciencia de que tal respuesta *científica (teórica)*, no solo pretende contradictoriamente exorcizar la única cuestión por la cual pudo surgir, sino que no consigue evitar que esta reaparezca de manera perturbadora en la experiencia histórica concreta. Del mismo modo, la relación de gobierno resurge más allá del intento de borrarla mediante el concepto de poder representativo.<sup>51</sup> Por ello, gracias al trabajo histórico-conceptual, que se sitúa no *fuera o contra* sino al *interior* de la conceptualidad moderna y de la realidad que busca entender y determinar, resurge un problema originario: aquel que se presentaba de modos muy distintos incluso en el largo período que se homologa y reduce a época desde el punto de vista de los conceptos modernos. Es este horizonte problemático, y no un plano conceptual común, el que permite una relación con las fuentes del pasado. De esta manera, no es una estructura inmutable de la sociedad o un modelo antiguo –o de la vieja Europa– el que se afirma, sino un problema que con modalidades distintas se presenta en la antigüedad, en la modernidad y en nuestro presente.<sup>52</sup> Por esto se ha dicho que solo un *movimiento de pensamiento filosófico permite hacer historia*, de tal manera que se puedan comprender las fuentes con las cuales se tiene una relación. Por esta vía parece posible una *comunicación significativa* con el

51 Ver Giuseppe Duso. "La democrazia e il problema del governo...".

52 Téngase presente que el pensamiento filosófico mismo de Platón y Aristóteles puede ser considerado expresivo del espíritu griego (como diría Hegel), solo en tanto no se identifica con la existencia empírica de la sociedad griega ni con los modos entonces difundidos –las *doxai*– de considerar al hombre y la comunidad. También en este caso, la filosofía hace emerger un problema originario más allá de la realidad empírica y de la modalidad de autocomprensión de la sociedad.

pasado, la cual en cambio termina siendo traicionada cuando se la busca a través de un plano conceptual común o se asume un presupuesto de tipo historicista de sucesiones de épocas y de desarrollo. Mientras en aquellos intentos, como se ha dicho, el plano común es proporcionado, aunque inconscientemente, por el contexto de los conceptos modernos, acá, en una historia conceptual *filosófica*, en el sentido de una historia conceptual más rigurosa y coherente con su contribución crítica, la comunicación es posible mediante una interrogación que involucra a ambos contextos que se trata de confrontar entre sí. Así, el pensamiento de los griegos –de Platón, de Aristóteles– debe abordarse de manera distinta, no solo respecto a su liquidación como mero pasado, sino también respecto al intento de *actualización*, lo cual, contrariamente a sus intenciones, lleva al mismo resultado. En efecto, cuando se *actualiza* el pensamiento antiguo, se asume el horizonte de los conceptos y de los problemas modernos. Pienso, por ejemplo, en la actualización de Aristóteles para pensar la ciudadanía hoy. Una operación semejante conlleva el mantenimiento indiscutido de algunos valores como la libertad subjetiva, la autodeterminación de la voluntad, la reducción del mando político a la voluntad libre de los individuos: todos elementos formales que caracterizan la concepción política moderna. Estos elementos, con los cuales se busca mostrar la actualidad de Aristóteles, son los mismos que forzarían a identificar los límites del pensamiento antiguo frente al desarrollo de la conceptualidad moderna, que atribuye a *todos los individuos* aquellas características que para Aristóteles podrían ser concebidas solo por algunos, y no por los metecos, los esclavos y las mujeres. De este modo, el atrevesamiento del pensamiento antiguo deviene inútil, pues nos diría la misma cosa que *nosotros, los modernos*, ya habríamos entendido, pero de manera racionalmente más rigurosa y cumplida.

En cambio, en la dirección filosófica que capta las aporías de los conceptos modernos y su incapacidad para entender el presente y regular racionalmente la praxis, la fuente antigua nos habla de un modo mucho más relevante y sustancial. El pensamiento de Aristóteles y Platón deviene *contemporáneo*, y su atrevesamiento se vuelve relevante para pensar nuestra contemporaneidad.<sup>53</sup> Se puede hablar, así, de aquella *contemporaneidad de lo no contemporáneo* que Koselleck busca, en cambio, por medio de un *metalenguaje*, de la cientificidad de la historia y de categorías formales que permitan la reconstrucción en la historia de aspectos sincrónicos y diacrónicos. *Contemporaneidad de lo no contemporáneo* no tiene

---

53 Ver Giuseppe Duso. "Perché l'antico per pensare nel presente", en Giulia Maria Labriola (ed.): *Filosofia, politica, diritto. Scritti in onore di Francesco De Sanctis*. Napoli, Editoriale scientifica, 2014, pp. 51-76.

aquí el significado del resurgimiento de un tiempo antiguo. Se trata, más bien, de una cuestión originaria que reaparece como innegable y que debe ser pensada hoy en el concreto de nuestra experiencia, sin ningún modelo presupuesto antiguo o moderno.

Aquí tenemos, entonces, un tercer paso al cual lleva un trabajo histórico-conceptual focalizado en la emergencia de las aporías de los conceptos modernos. Se trata de la nueva tarea de pensar la realidad contemporánea con el problema que esta expone, se trate de nuestra praxis o de la vida de la sociedad. Esto parece posible solo mediante un acto de *diferenciación* –diría Voegelin– frente a la realidad empírica del presente, y de *refutación* (en el sentido socrático del *elenchos*) de aquella *autocomprensión* de la sociedad, basada en la legitimación democrática del poder, que constituye el terreno común sobre el cual se dan hoy las contraposiciones culturales y políticas. En suma, la consecuencia de una historia conceptual, entendida filosóficamente, conlleva la tarea de pensar lo contemporáneo *a través y más allá* de la modernidad que se identifica con los conceptos devenidos *doxa* común. Y tal tarea no puede encontrar soluciones ni en presuntos modelos antiguos, ni mucho menos en la respuesta constituida por el dispositivo conceptual moderno.

## 7. Pensar el presente con Brunner, más allá de Brunner

La práctica de la historia conceptual, a la cual hacemos referencia aquí, parte de las lecciones de Brunner, pero no está condicionada por su finalidad de crítica al mundo moderno ni por el carácter conservador que pudo haber tenido su propuesta cultural-política.<sup>54</sup> Un carácter conservador puede tener una crítica al mundo moderno que asuma, *contra* esto, lo antiguo como verdad, como indicación de una realidad inmutable.<sup>55</sup> Pero es bien distinta la situación producida por una conciencia de las aporías de los conceptos modernos que abre la necesidad de pensar la justicia y el gobierno en nuestro presente. Como se ha dicho, es de los conceptos modernos que parte nuestro pensar, el cual se ubica *más allá* de ellos, y no *antes* que ellos. La comprensión de sus contradicciones

54 Esta relación con Brunner es análoga a la que hemos practicado con el pensamiento de Carl Schmitt, que ha demostrado ser decisiva para una comprensión radical de los conceptos modernos (así como, más allá de Schmitt, para la ostensión de sus aporías), pero que aun así no se ha convertido en un *presupuesto* para nuestro pensamiento de la política que, por el contrario, ha intentado establecer un horizonte de pensamiento (*pensabilidad*) que va *más allá* de Schmitt y *más allá* de la forma política moderna. Ver Giuseppe Duso. "Pensar la democracia más allá de las elecciones", *Conceptos Históricos*, Nº 2, 2016, pp. 40-76.

55 En este caso se recae en el dualismo de la crítica que un movimiento de pensamiento pone en cuestión (ver Giuseppe Duso. "Historia conceptual: ¿crítica o filosofía?...").

no tiene el simple significado de su negación, sino sobre todo de una *superación* que solo es posible a partir de tal comprensión. Este tipo de atravesamiento crítico de los conceptos modernos va más allá de la crítica que les hace Brunner.

Se puede intentar esclarecer esto en relación a la categoría de *gobierno*, para cuya relevancia fue valiosa la lección de Brunner. Es mediante esta categoría que se impone pensar la política del presente, más allá de la soberanía. Para tal tarea, referirse a autores del pasado que no están encerrados en la conceptualidad moderna (Platón, Aristóteles, Althusius) resulta fructífero, pero eso no significa convertirlos en nuestros *modelos*. La diferencia entre los hombres, en el contexto del pensamiento de aquellos, conlleva jerarquía y la exclusión de muchos de la acción política. Estas serían connaturales al principio del gobierno, si este fuera identificado —y esto puede incluso suceder en Brunner— con el modo en que se presenta en el medievo o en la *oeconómica* de la antigüedad europea. Sin embargo, en un contexto en el que incluso el pensamiento de la Europa de la antigüedad —así como los conceptos modernos— es objeto de interrogación, el problema del gobierno se presenta más allá de estos elementos. Para nosotros se trata de intentar pensar la función política de la *diferencia* pasando por los conceptos de *igualdad* y *libertad* y, al mismo tiempo, superando su absolutización que ha producido la soberanía y sus aporías.

Como bien mostró Hegel, el *principio de la libertad subjetiva* tuvo una fuerza tal que trastocó el mundo y abatió los tronos. No solo eso, sino que se trata de un principio que una vez aparecido resulta lógicamente innegable, en la medida en que denuncia la no universalidad de aquellos universales que la particularidad de la conciencia subjetiva deja fuera de sí. Su reconocimiento, no obstante, no conlleva aquella reducción de la sociedad y la política al arbitrio de la voluntad subjetiva que caracteriza la concepción moderna de la legitimidad del poder. Como se ha intentado mostrar en las investigaciones que van de la génesis de la soberanía a su cumplimiento en la democracia, tal concepción produce un resultado contradictorio, esto es, la pérdida de la dimensión política del individuo y su irrelevancia en las decisiones políticas. Para que este principio de *la libertad subjetiva* sea realidad, es necesario pensar al individuo dentro de las relaciones con los otros; la libertad de la voluntad no como absoluta autodeterminación, sino como posibilidad de elección dentro de un conjunto de condicionamientos que la simple voluntad del individuo no puede eliminar. Y no se trata solo de la eliminación de limitaciones materiales, sino también de la irreductibilidad de la libertad a aquella autorreferencialidad de la voluntad que ha caracterizado al concepto en el horizonte nihilístico de su génesis. La voluntad del individuo no

puede no estar condicionada por la cuestión de la justicia, la cual no es reductible a la opinión y la voluntad, sino que sobre todo se determina y se reconoce *en común*, siempre de manera contingente, para la existencia de la sociedad.<sup>56</sup>

El *Prinzip der Herrschaft*, tal como Brunner lo hace emerger en la antigüedad, en el medioevo y en el feudalismo, puede manifestar un aspecto de *señoría* y de *dominación*, por cierto no en el sentido de la relación formal del poder moderno, pero sí de una unidireccionalidad que no implica el accionar político de quien es gobernado. En cambio, el problema del gobierno que *se nos plantea más allá de los conceptos modernos*, en la medida en que pasa por el principio de libertad subjetiva, no puede no implicar el accionar político de todos, aunque sea necesario superar, a este fin, la imaginación, no solo ilusoria sino contradictoria, de que la voluntad del individuo debería *contar completamente* para la política.<sup>57</sup>

Si pensar lo político por medio de la categoría del gobierno implica, a partir de nuestra lectura de Brunner, la superación de aquella separación entre la legitimación democrática del poder y los procesos económicos colocados en la sociedad civil, tarea aún más difícil es hoy la determinación de qué es *gobierno* y cuál sería el espacio de responsabilidad e intervención subjetivas de los gobernantes y gobernados en una realidad determinada por procesos que tienen carácter global. Son estos procesos los que evidencian la irrealidad, incluso en la experiencia concreta, de aquella pretensión de absoluta *autodeterminación* que caracteriza el nexo entre la soberanía del pueblo y la representación política que se realiza a través de las elecciones. No obstante, también en una situación compleja

---

56 El hecho de que a través de este pasaje por el principio de libertad (que conlleva la *superación* del concepto moderno de libertad como aparece en el iusnaturalismo moderno) nos resulte relevante el pensamiento hegeliano, muestra la diferencia con la lectura de Hegel realizada por Brunner. Él considera de hecho al filósofo alemán como condicionado por la Revolución francesa y por la Revolución Industrial, así como emblemático para el pasaje del principio de gobierno al poder moderno (ver Otto Brunner. "‘Feudalismo’...", p. 146 y ss.). De esto también sería testimonio el hecho de que Hegel considerara las relaciones señoriales medievales y feudales a la luz de la relación emblemática de la esclavitud. En realidad, en la misma página de las *Lecciones de filosofía de la historia*, a la cual Brunner se refiere, se observa una conciencia por parte de Hegel bien distinta del problema que caracteriza el principio de gobierno entre el feudalismo y el mundo moderno. El principio de libertad subjetiva implica en Hegel la superación de la modalidad feudal y estamental del gobierno, pero también de la función que la libertad tuvo en la génesis de la soberanía por medio de una concepción de la política en la que resultan relevantes las categorías de *gobierno* y de una *pluralidad* políticamente activa (para una interpretación de Hegel como a la que aquí se hace referencia, ver Giuseppe Duso. *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, FrancoAngeli, 2013, y "La società politica tra pluralità e governo: la lezione di Hegel", *Filosofia politica*, Vol. 30, Nº 1, 2016, pp. 37-58).

57 Por esto, proponer hoy la necesidad de una *concepción democrática del gobierno* es una tarea nueva y compleja (ver Giuseppe Duso. "Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. XLV, 2016, pp. 619-650).

y condicionada, sigue siendo la responsabilidad de las acciones políticas de los gobernantes y gobernados lo que tenemos que pensar, so pena de perder el problema político en cuanto tal.

Todo lo que ha sido planteado hasta ahora se orienta en la dirección de la nueva tarea de repensar de manera distinta a aquella democracia que ha sido concebida como punto final y realización de la *forma política moderna*, y, por lo tanto, en el horizonte de la soberanía. Una tarea tal para el historiador conceptual, precisamente porque ha conquistado un horizonte más amplio que el de los conceptos modernos y ha valorizado la lección de los antiguos, no puede ser referida a modelos o estructuras del pasado; no puede tener un carácter *conservador*, en el cual corre el riesgo de caer quien, por el contrario, mantiene el horizonte de los conceptos modernos como presupuesto no problematizado para pensar hoy la política.

La filosofía de la historia que se encuentra implícita en un pensamiento que considera el pensamiento antiguo como una anticipación imperfecta de la política racional de los modernos –la cual culmina en la democracia– y que pretende, por lo tanto, resolver los problemas del presente en una dirección *progresista* –esto es, la que lleva a los conceptos y valores que han caracterizado el modo moderno de pensar la política a su realización–, se muestra completamente condicionada, como ha mostrado Brunner, por el concepto moderno de historia y por la ciencia que constituye su base. De esta manera, permanece en un horizonte teórico que no es interrogado críticamente. Este pensamiento carece de la conciencia de que fueron precisamente los conceptos ligados a los derechos individuales, igualdad y libertad, los que fundaron la lógica de la soberanía moderna, y queda por ello prisionero de ella, obturándose toda posibilidad de innovación. En cambio, una historia conceptual que parta del atravesamiento de Brunner –sin quedar condicionada por sus intenciones culturales y políticas– y haga emerger las aporías que se manifiestan en los conceptos políticos modernos se enfrenta necesariamente con un desafío: entender con otras categorías la realidad política y pensar de un modo nuevo la democracia, con puntos de orientación distintos a aquellos que hacen referencia a una libertad incondicionada y un sujeto omnipotente. Por cierto, se trata de un desafío para el cual no ayudan simples deducciones o construcciones teóricas: no hay el tipo de garantía que se había creído encontrar en la racionalidad formal de la lógica de la soberanía y de la legitimación democrática. Se trata de un trabajo arriesgado. Sin embargo, este riesgo encuentra un suelo firme en la conciencia de aquella despolitización del ciudadano, que no puede no resultar aporética por el hecho mismo de que es resultado de un proceso teórico que ha pretendido ver el punto de partida para pensar la política

y el poder en el valor absoluto del sujeto individual. Esta tarea encuentra, por otra parte, una dirección en la exigencia de pensar la idea de justicia más allá de cada una de sus reducciones teóricas y formales, y por lo tanto al interior de la realidad concreta y contingente en la cual vivimos.

## Bibliografía

- Biral, Alessandro.** *Storia e critica della filosofia politica moderna*. Milano FrancoAngeli, 1999.
- Bobbio, Norberto.** “Giusnaturalismo”, en Firpo, Luigi (ed.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. Vol. IV, Tomo I. Torino, UTET, 1980, pp. 491-588.
- Bruna Castro, Carolina.** *Pragmática, ejemplaridad e historia: una aproximación kantiana*. Tesis doctoral, Madrid, 2014.
- Brunner, Otto.** “Das ‘Ganze Haus’ und die altereuropäische ‘Ökonomik’”, en *Neue Wege der Verfassung- und Sozialgeschichte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, pp. 103-127.
- *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*. Buenos Aires, Editorial Alfa, [1968] 1976.
- “Osservazioni sui concetti di ‘dominio’ e di ‘legittimità’”, *Filosofia politica*, Vol. I, Nº 2, 1987, pp. 101-120.
- *Per una nuova storia costituzionale e sociale*. Milano, Vita e Pensiero, [1968] 2000.
- Brunner, Otto; Conze; Werner y Koselleck, Reinhart** (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Vols. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.
- Chignola, Sandro y Duso, Giuseppe.** *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- Duso, Giuseppe.** “Storia concettuale come filosofia politica”, *Filosofia politica*, Vol. II, Nº 3, 1997, pp. 393-426.
- (ed.). *El contrato social en la filosofía política moderna*. Valencia, Leserwelt, 1998.
- (ed.). *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*. Roma, Carocci, 2004.
- (ed.). *El poder. Para una Historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005.
- “La democrazia e il problema del governo”, *Filosofia politica*, Vol. 20, Nº 3, 2006, pp. 367-390.
- *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Milano, Polimetrica, 2007.
- *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*. Monza, Polimetrica, 2012.
- *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, FrancoAngeli, 2013.
- “Perché l’antico per pensare nel presente”, en Labriola, Giulia Maria (ed.): *Filosofia, politica, diritto. Scritti in onore di Francesco De Sanctis*. Napoli, Editoriale scientifica, 2014, pp. 51-76.
- “Conceptos políticos y realidad en la época moderna”, *Historia y*

*grafía*, Año 22, N° 44, 2015, pp. 17-46.

— “Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. XLV, 2016, pp. 619-650.

— “Historia conceptual: ¿crítica o filosofía?”, en Oncina, Faustino y Romero, José Manuel (eds.): *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*. Albolote, Editorial Comares, 2016, pp. 29-48.

— “La società politica tra pluralità e governo: la lezione di Hegel”, *Filosofia politica*, Vol. 30, N° 1, 2016, pp. 37-58.

— *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2016.

— “Pensar la democracia más allá de las elecciones”, *Conceptos Históricos*, N° 2, 2016, pp. 40-76.

**Koselleck, Reinhart.** “Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung”, en Conze, Werner (ed.): *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*. Stuttgart, Klett, 1972, pp. 10-28.

— *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Genova, CLUEB [1979] 1986.

— *Futuro pasado. Para una semántica del tiempo histórico*. Barcelona, Paidós, [1979] 1993.

**Salin Edgar.** *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*. Bern-Tübingen, A. Franks, [1929] 1951.

**Sánchez Mandingorra, Juan.** *La historia conceptual paduana. Antecedentes y desarrollo de una Historia conceptual como filosofía política*. Tesis doctoral, Valencia 2015.

**Sartori, Giovanni.** *Elementi di teoria politica*. Bologna, Il Mulino, 1987.



Slongo, Paolo. "Liberté et gouvernement chez Montesquieu", *Conceptos Históricos* 4 (5), pp. 100-120.

## RESUMEN

Al colocar en el centro de nuestra lectura la idea de que la sociedad política solo puede ser concebida en las relaciones que se forman en su interior —pero no solamente consigo misma—, podemos elaborar un retrato de Montesquieu en estilo antiguo y, en el mismo movimiento, también contemporáneo, siempre que partamos de la premisa de que nuestro horizonte es, a través de la tensión inducida en esta empresa por la filosofía política moderna, la inscripción de la dimensión de lo social en el derecho. La propia idea de justicia, como pulsión aspiracional de la comunidad política, debe ser tomada, en Montesquieu, como una relación general de la comunidad con el todo. Al hacer de la comunidad el objeto de esta relación, Montesquieu ordenaba, cuando menos al legislador, a referirse a la ciencia de la historia que él pretendía constituir. Según el propio Durkheim, Montesquieu fundó la verdadera ciencia social. Solo le faltó dar un nombre a esta ciencia. Quizá no quiso escoger entre las innumerables cosas que crean las relaciones constitucionales. No obstante, él ciertamente fundó la ciencia social, pues basta tan solo con advertir la riqueza de sus análisis. La fuente de este saber es la sociedad política.

**Palabras clave:** *Gobierno, moderación, libertad política, derecho, constitución.*

## ABSTRACT

By placing at the heart of our reading the idea that political society can only be conceived as the relations that are formed within it —but not only with itself—, it is possible to paint a portrait of Montesquieu in an old school style and, in the very same movement, also in a contemporary style —provided that we agree with the premise that our horizon is, by means of the tension inflicted into this initiative by modern political philosophy, the inclusion of the Social into the Law—. The very idea of justice, as the political community's aspirational drive, must be taken, in Montesquieu's work, as a general relation of the community with the whole. According Durkheim himself, Montesquieu founded the true social science. He just failed in giving it a name. Maybe he did not want to choose among the myriad of things that creates constitutional relations. Notwithstanding, he certainly founded the social science —it is enough just to notice the richness of his analysis—. The source of this knowledge is political society.

**Key words:** *Government, Moderation, Political freedom, Law, Constitution.*

Recibido el 2/3/17. Aceptado para su publicación el 12/6/17.

# Liberté et gouvernement chez Montesquieu

**Paolo Slongo**

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités /  
École des hautes études en sciences sociales, France  
paolo.slongo@tiscali.it



La pensée de Montesquieu a été conçue de tout temps et par plusieurs interprètes comme l'une des sources du moderne libéralisme. Tout récemment on a affirmée, par exemple, l'existence d'un "paradigme libérale" chez Montesquieu, blâmant le fait que le monde dans lequel aujourd'hui nous vivons – dominé par le marché global et la *gouvernance* néo-libérale – résulte "bien peu libéral" par rapport à ce paradigme-là, "qu'il s'agisse du libéralisme économique ou de ce que l'on nomme néo-libéralisme (conception qui, en dégradant en gouvernance la conception politique du gouvernement, universalise, sans limite aucune, la rationalité de la conduite économique)".<sup>1</sup> Au-delà de l'anachronisme de l'usage du concept de "libéralisme" en référence à un auteur du XVIII<sup>e</sup> siècle, celle que les interprètes libérales croient entrevoir, ou plutôt projettent rétrospectivement dans l'*Esprit des Lois*, est en réalité une configuration conceptuelle qui précède l'affirmation des doctrines libérales du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais, ainsi aplatie sur le "libéralisme", l'œuvre même risque de ne rien nous dire ni sur Montesquieu ni sur notre présent historique.

L'hypothèse de lecture qu'on suggère ici est sensiblement différente.<sup>2</sup> Il faut lire Montesquieu comme un classique. Tout concourt à imposer

1 Catherine Larrère. "Montesquieu et le 'doux commerce': un paradigme du libéralisme", *Cahiers d'Histoire. Revue d'histoire critique*, N° 123, 2014, pp. 21-38. Voir aussi Pierre Manent. *La Cité de l'homme*. Paris, Flammarion, 1994, pp. 73-124; Jean-Fabien Spitz. *La Liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997, chap. 7; Thomas Pangle. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws*. Chicago, The University of Chicago Press, 1973.

2 Nous avons essayé une lecture d'ensemble de l'œuvre de Montesquieu dans *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu* (Milano, FrancoAngeli, 2015). Sur notre approche historico-conceptuelle à l'œuvre de Montesquieu voir "Introduzione", pp. 7-19.

ce choix: la forme qu'il donne au problème politique, ordonné à la question de la justice et non à celle du pouvoir,<sup>3</sup> sa conception de la loi, relation à conserver et non décret souverain, son idée du gouvernement, capacité d'être gouverné autant que de gouverner, le sens antique que conserve la constitution, chez ce penseur auquel les Révolutionnaires croiront devoir un dogme de la séparation des pouvoirs.<sup>4</sup> Par cette forme qu'il choisit, Montesquieu se sait opposé au conventionnalisme de son temps, sans mesurer peut-être combien ses références le rendent anachronique. Contre le contractualisme de la philosophie politique moderne, et son dispositif conceptuel, il s'agit pour lui de saisir les lois en leur dynamique, et dans le contexte concret des *rappports* qu'elles entretiennent avec leur milieu.

Avec cette notion de *rappports*, tout est dit du "classicisme" de Montesquieu, et de ce qui peut en faire l'actualité. Si Montesquieu est classique, c'est pour avoir pris la société politique à partir des relations qui la constituent. La définition célèbre qu'il donne des lois ne doit pas être comprise autrement. Dire que les lois sont *les rappports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*, c'est dire que le politique, dans sa nature, est cet ensemble de règles qui dérive des actions des hommes, en tant précisément qu'elles les mettent toujours, à quelque degré, en relation les uns avec les autres et avec les choses de la constitution. On peut redire autrement le classicisme de Montesquieu: dans ses réflexions sur la constitution, ce terme n'a pas le sens moderne du droit constitutionnel, avec sa division formelle des "trois pouvoirs", mais celui de l'antique *politeia*. La "constitution" est ce par quoi les lois conviennent non seulement aux mœurs, mais aux circonstances de chaque nation. Montesquieu est-ce moderne paradoxal qui, échappant au schéma hobbesien de l'État, a voulu faire la science de la société politique, d'une société dont l'ouverture sur le monde empêche qu'on réduise sa singularité à ses lois, à sa religion, à sa territorialité, ou à l'une quelconque des "choses sans nombre" auxquelles, constitutivement, elle se rapporte.

Autre illustration de la fécondité de cette lecture: elle donne une portée nouvelle au thème de la justice, *rappport antérieur aux lois positives*. Si beaucoup ont été embarrassés par ce thème, sa constance dans l'œuvre de Montesquieu empêche qu'on en fasse une lecture strictement génétique. Ni indice d'un féodalisme conservateur, ni obstacle bloquant les

3 La question de la justice avait été neutralisée, au contraire, dans la théorie politique moderne, à partir de Hobbes. Voir Giuseppe Duso. "Storia concettuale come filosofia politica", in *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 3-34.

4 Voir Édouard Tillet. "Les ambiguïtés du concept de constitution au XVIIIème siècle: l'exemple de Montesquieu", *Pensée politique et droit. Actes du XII Colloque de l'AFHIP*. Marseille, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1998, pp. 365-399.

thèmes de la vraie science sociale, l'idée de justice classiquement entendue joue chez Montesquieu un rôle productif. La polémique contre le volontarisme juridique y trouve des ressources inouïes. À la philosophie moderne qui n'envisage rien d'autre que des lois positives rationnellement voulues pour garantir les hommes contre leur propre irrationalité, au projet moderne de constituer la philosophie politique en science du pouvoir individuel et souverain, où la justice elle-même est toute recueillie dans le respect des pactes,<sup>5</sup> il oppose la justice entendue comme ce qui *excède* la légalité politique. C'est-à-dire comme ce qui est irréductible aux "lois des empires",<sup>6</sup> et fonctionne comme principe d'invention et de propulsion de la communauté politique.<sup>7</sup>

## 1. La passion politique et la modération du législateur

Ce qu'on peut appeler l'*ontologie relationnelle* de Montesquieu conduit premièrement à réinterroger le domaine et les modalités de l'action du législateur. Son domaine, d'abord, ne saurait être désigné sans une conception renouvelée de ce *principe* ou passion sociale qui donne le *ressort* aux gouvernements. Pour ouvrir la perspective adéquate sur les émotions politiques, il faut à Montesquieu une psychologie nouvelle, elle-même relationnelle et non mentale, dont le concept clé est celui d'*esprit général*. La sensibilité même, selon les vues physiologiques de Montesquieu, n'est autre que cette puissance du corps tout entier, et non du seul cerveau, qui nous met en relation avec le monde et avec les autres. Son "esprit général" désigne alors la forme que prend la sensibilité pour chaque peuple, le *pli* ou la modalité particulière de son ouverture au monde, sans qu'il faille la rapporter à une volonté ou à un Esprit, quel qu'en soit le "sujet".<sup>8</sup> Par cette vision politique de la passion – qu'Althusser avait aussi très bien su voir chez lui – il esquisse un langage descriptif qui est déjà la première étape d'un savoir de ce qu'on ne peut deviner sans enquête.

Si telles sont les conditions de l'action du législateur, comment en penser les modalités concrètes? La réponse de Montesquieu est bien

---

5 Voir Giuseppe Duso. "Patto sociale e forma politica", in Giuseppe Duso (dir.): *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*. Bologna, il Mulino, 1987, pp. 7-49.

6 Montesquieu. "Pensées", in Roger Caillois (éd.): *Œuvres complètes*. Tome II. Paris, Gallimard, 1949, N° 1266.

7 Voir Montesquieu. "Pensées...", N° 460.

8 Voir Bertrand Binoche. "Montesquieu et la crise de la rationalité historique", *Revue germanique internationale*, N° 3, 1995, pp. 31-53; Bertrand Binoche. "Ni Hegel ni Montesquieu", *Kairos*, N° 14, 1999, pp. 9-27.

connue: il faut de la modération au législateur. C'est que les passions sociales sont à la fois conditions et limites de son action, et qu'il est tyrannique de vouloir changer les mœurs et les manières par les lois (*Esprit des lois*, XIX, 14). S'il y a une place pour le législateur, c'est donc seulement pour autant que son action est modérée, c'est-à-dire *ajustée* aux mœurs et à la *constitution* auxquelles elle devra convenir. Un certain savoir-faire est impliqué dans cette action, qui ne suppose pas nécessairement le savoir historique qui en évaluera les effets et qui jugera de sa convenance. Cet ajustement rend compte de la tension entre la science des lois-rapports et l'art politique, qui, dans l'œuvre de Montesquieu, avait le plus frappé Durkheim et Althusser.<sup>9</sup> Si le législateur peut accomplir son œuvre, en allant au besoin contre les dispositions vicieuses des individus, sans pour autant mettre en œuvre le modèle disciplinaire de la souveraineté hobbesienne,<sup>10</sup> c'est que les mœurs sont en elles-mêmes un code, immanent aux pratiques, avec lequel les institutions ne peuvent pas ne pas *convenir*, sous peine de tomber. Montesquieu trouvait ainsi la ressource de reconduire le pouvoir non au rapport formel du commandement et de l'obéissance, mais à cet au-delà des lois où se reproduit l'éthos qui permet que les obligations "juridiques" aient prise sur ceux dont elles entendent gouverner les conduites.<sup>11</sup> On saisit mieux ici l'importance donnée par Montesquieu à la religion en politique, ce que ni Voltaire, parce qu'un rôle positif était ainsi reconnu à la religion, ni les théologiens, parce que ce rôle était politiquement évalué, ne sauront lui pardonner, mais que Rousseau se rappellera.<sup>12</sup> S'il s'agit plus ici de former les esprits que de plier les résistances,<sup>13</sup> la religion a un rôle à jouer, qui, en agissant sur les passions et les affects, atteint les zones profondes des mœurs et des habitudes.

Les lois positives ne peuvent donc que se conformer aux principes du régime. Ou encore: l'action législative ne peut être assurée de son effet, puisque l'histoire du régime s'accomplit indépendamment des décisions

9 Voir Louis Althusser. *Montesquieu. La politique et l'histoire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

10 Voir Alessandro Biral. "Hobbes la società senza governo", in Giuseppe Duso (dir.): *Il contratto sociale...*, pp. 51-108.

11 Voir Bertrand Binoche. *Introduction à De l'Esprit des lois de Montesquieu*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 108.

12 "Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de la quelle dépend le succès de toutes les autres: partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable Clef" (Rousseau. *Du contrat social*. Paris, GF Flammarion, [1762] 1999, liv. II, chap. 12, p. 94).

13 Voir Émile Durkheim. *Leçons de sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, [1950] 2010, pp. 94-99.

singulières, mais conformément à l'esprit du tout. L'«esprit de société» de la France monarchique illustre cette dynamique, si, prenant en compte la vie des salons et ses règles, on en trace une autre genèse que celle que Norbert Elias décrivait à partir du dispositif curial.<sup>14</sup> Alors, la sociabilité française ne paraît pas se former d'en-haut, par le pouvoir, mais dans une *mondanité*, un pli que la vie a pris dans les relations et qui se manifeste comme «mœurs».<sup>15</sup>

## 2. La liberté politique

Si le pouvoir ne joue plus de rôle central dans la conception constitutionnelle de Montesquieu, n'y peut-on pourtant rien dire du fonctionnement effectif du pouvoir? Si l'intention de Montesquieu peut-être dite sociologique<sup>16</sup> en ce qu'elle reconduit les lois à l'ordre sous-jacent de la constitution, peut-elle se hausser à une sociologie du politique comme tel?

Après les considérations sur l'action modérée du législateur, la question du gouvernement modéré ne peut plus renvoyer qu'à la description d'un dispositif. On sait que Montesquieu ne condamne aucun principe de gouvernement pour peu qu'il participe de la vitalité propre aux gouvernements «modérés» que sont pour lui la république et la monarchie. C'est que le motif de la constitution est si puissant chez Montesquieu que ce qui disjoint la constitution et en éteint le dynamisme au profit d'un pouvoir surplombant, ne peut être vu, comme dans le mythe moderne de la souveraineté, comme ce qui fonde les sociétés, mais doit au contraire être saisi, à partir de leur normativité interne, comme son dévoiement. Pour Montesquieu, la particularisation de tous les intérêts que la jusnaturalisme met au départ de sa construction ne saurait en effet être première ; elle est bien plutôt l'effet du pouvoir arbitraire. À cette particularisation, il oppose la relation de gouvernement entendue

---

14 Voir Norbert Elias. *La Civilisation des mœurs*. Paris, Calmann-Lévy, 1973.

15 Voir Montesquieu. «Pensées...», N° 851. Sur le concept de «mœurs», voir Roberto Romani. *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Gérard Fritz. *L'Idée de peuple en France du XVIIe au XIXe siècle*. Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988; Daniel Gordon. *Citizens Without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

16 Voir Émile Durkheim. «La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale [1892]», in *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Paris, Marcel Rivière, 1966, pp. 25-113. Voir aussi Bruno Karsenti. «Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu», in *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*. Paris, Economica, 2006, pp. 34-53.

au sens classique,<sup>17</sup> laquelle suppose la formation d'une disposition chez le citoyen, dans son commerce avec les autres citoyens. De même, loin que la théorie de la souveraineté vienne apaiser une obsession pour la guerre civile qu'il ne partage pas, Montesquieu redoute plus dans la guerre civile la tentation qu'on a d'en sortir par la tolérance perpétuelle d'une tyrannie.<sup>18</sup> C'est que la conflictualité elle-même est le terrain de naissance de la société. D'une constitution bien ordonnée, le conflit n'est pas absent, mais il agit politiquement grâce à l'articulation des diverses parties en conflit ; la guerre civile elle-même y est présente virtuellement, comme un remède toujours possible à l'abus de pouvoir.

On voit que, dans le gouvernement, *modération* s'oppose à *despotisme*. Car la "paix" du gouvernement despotique ressemble à s'y méprendre au projet de l'État hobbesien, où la souveraineté s'exerce sur des sujets dépolitisés, assujettis, pacifiés et rendus libres dans la sphère subjective seulement.<sup>19</sup> À cette "paix", Montesquieu oppose une liberté politique garantie par la différenciation interne de la société et l'articulation équilibrée des parties dans la *constitution*, auxquelles seules le pouvoir devra sa chance de ne pas devenir pure domination. C'est donc rien moins que le fondement social de l'autonomie que Montesquieu indique en désignant la complexité articulée du champ politique, dont le "beau système anglais" n'offre qu'un exemple parmi d'autres. Ni la forme de gouvernement, ni la participation du peuple ou d'une partie du peuple au pouvoir de décision ne sauraient constituer une liberté politique qui ne peut prendre sens qu'à la faveur d'un agencement de groupes. En leur réalité concrète, les *rapports* de pouvoir sont eux-mêmes équilibre des puissances, et en cela condition de la liberté.

### 3. Qu'est-ce que conserver la constitution?

Montesquieu ne voulait que dire *les raisons des maximes* propres à chaque nation ; son investigation ne pouvait pourtant déboucher sur un conservatisme banal. Aristote disait déjà que le plus difficile n'est pas de fonder une *politeia*, mais de la préserver.<sup>20</sup> De même, si Montesquieu reconnaissait un rôle pour le législateur, c'était moins de conserver la *forme* de la constitution que sa possibilité de se définir et donc de se

17 Voir Montesquieu. "Pensées...", N° 1268. Sur la relation de gouvernement, voir Giuseppe Duso. "Fine del governo e nascita del potere", in *La logica del potere...*, pp. 83-122.

18 Voir Montesquieu. "Pensées...", N° 1252.

19 Voir Reinhart Koselleck. *Critica illuministica e crisi della società borghese*. Bologna, il Mulino, 1972, pp. 169-170.

20 Voir Aristote. *Politique*, liv. VI, chap. 5, 1319 b 34-37.

redéfinir à partir des relations qui se tissent en son sein ; et c'est où on saisit peut-être le mieux le caractère évanescent ou évanouissant du législateur dans son œuvre.<sup>21</sup> La constitution, comme forme politique de la communauté, ne se réduit pas à ses lois positives, et pas davantage à son territoire, à son climat, à son commerce ou à sa religion. Mais il faut dire *aussi* qu'elle est en rapport avec toutes ces choses, parce qu'elle est la façon dont la communauté se constitue politiquement dans son rapport à chacune d'elles. Qui peut déterminer, alors, ce qui doit être conservé dans la constitution?

Le rapport de la communauté politique à son territoire offre ici un exemple significatif, si on songe à l'importance qu'il revêtira pour la définition moderne de l'État-nation. L'État doit résister autant aux attaques hors de lui, qu'à l'esprit de conquête en lui. Quand la *conquête* est immense, elle présuppose en effet le despotisme (*Esprit des lois*, X, 16). Ce n'est pas que le lien au territoire soit en cause – le projet n'est pas celui d'une "société du genre humain" –, mais la société doit penser sa territorialité, avec comme critère la *préférence pour l'humanité*. Ici, plus de législateur: c'est à la société elle-même qu'est posée la question de sa conservation, et la relation générale de la justice, principe d'invention et de propulsion de la communauté politique, selon une formule déjà citée, y joue le rôle majeur. La communauté s'ouvre sur ce qui l'excède, préférant ce qui est utile au genre humain à ce qui lui est *utile* mais *pré-judiciable*.<sup>22</sup> Autre façon de dire qu'elle ne doit pas être tyrannique. Autre façon de dire qu'elle doit refuser de se laisser enrôler par une passion conquérante qui ne peut l'animer sans l'asservir. La relation générale de justice est si constitutive chez Montesquieu, qu'il n'est pas même de vertu possible sans elle. Ce qui doit être préservé dans la constitution est donc sa capacité à se définir elle-même, à partir des relations qui se tissent en elle, avec ce qui est toujours au-delà d'elle. Louis Dumont relevait dans le *Spicilège*, cette phrase où Montesquieu dit qu'il se sentait homme par essence, mais français seulement par accident, pour pointer, dans cette affirmation apparemment universelle, l'indice de la forme, égalitaire et universaliste, que prend l'individualisme en France.<sup>23</sup> Mais l'œuvre de Montesquieu permet de raconter une autre histoire de la conceptualité propre à la modernité:<sup>24</sup> Montesquieu montrait aussi

21 Mais ce caractère-là ne signifie pas quand même l'absence du législateur chez Montesquieu. Voir Denis de Casabianca. *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*. Paris, Champion, 2008, pp. 161-283.

22 Voir Montesquieu. "Pensées...", N° 741.

23 Voir Louis Dumont. *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil, 1983, p. 100.

24 Sur l'histoire des concepts politiques modernes et de leur dispositif logique voir Giuseppe

comment la forme de l'individualisme peut naître de la société politique elle-même, comme une ouverture d'elle-même sur l'autre que soi, qui est précisément ce qui en constitue l'identité.

En mettant au cœur de notre lecture cette idée que la société politique ne peut être conçue que dans les relations qui se nouent en son sein mais non pas seulement avec elle-même, on peut donc dresser de Montesquieu un portrait à l'antique, et, dans le même mouvement, *contemporain*, s'il est vrai que notre horizon soit, à travers la tension induite dans cette entreprise par la philosophie politique moderne, l'inscription de la dimension du social dans le droit. L'idée de justice elle-même, comme force d'aspiration pour la communauté politique, doit être chez Montesquieu prise comme une relation générale de la communauté au tout. Mais comment accéder à cette relation? Telle est l'énigme sur laquelle nous laisse Montesquieu. En faisant de la communauté le sujet de cette relation, il enjoignait à tout le moins le législateur à se référer à la science de l'histoire qu'il entendait constituer. Selon Durkheim lui-même, Montesquieu avait fait la vraie science sociale. Il ne lui avait presque manqué que de nommer cette science. Peut-être n'avait-il pas voulu choisir parmi les choses sans nombre où se tissent les rapports constitutionnels. Aussi, baptiser "sociologie", selon l'audace sémantique d'Auguste Comte, la science politique qu'il appelait de ses vœux, ç'aurait été opérer le partage de l'essentiel et de l'accessoire parmi ces *choses* qu'il s'était fixées pour objet. Mais il avait vraiment fait la science sociale, puisqu'il n'y avait qu'à retrancher parmi les richesses de ses analyses. La source de ce savoir était *la société politique*.

#### 4. L'illusion "légicentrique"

Dans le court traité *De la Politique* de 1725, Montesquieu écrivait:

Dans toutes les sociétés, qui ne sont qu'une union d'esprit, il se forme un caractère commun. Cette âme universelle prend une manière de penser qui est l'effet d'une chaîne de causes infinies, qui se multiplient et se combinent de siècle en siècle. Dès que le ton est donné et reçu, c'est lui seul qui gouverne et tout ce que les souverains, les magistrats, les peuples peuvent faire ou imaginer, soit qu'ils paroissent choquer ce ton, ou le suivre, s'y rapporte toujours.<sup>25</sup>

---

Duso (dir.). *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Roma, Carocci, 1999, et Sandro Chignola et Giuseppe Duso (dirs.). *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*. Milano, FrancoAngeli, 2004.

25 Montesquieu. "De la Politique", in Roger Caillois (éd.): *Œuvres complètes...*, Tome I, p. 114.

Bref, une série d'habitudes collectives tenaces font marcher, seules, la machine sociale: il n'est pas difficile de trouver dans ce passage la première étape de l'élaboration du concept d'"esprit général" qui sera au cœur de *L'Esprit des lois*. Le paradigme politique affronté par Montesquieu est le paradigme de Hobbes, c'est-à-dire d'une conception volontariste de la politique, encore présent dans l'œuvre de Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, un des nombreux traités sur les devoirs et les prérogatives du prince, sur la nature de la souveraineté et sur les devoirs des sujets envers le prince. Ici l'action de gouvernement dépendait en premier lieu des qualités personnelles du roi et de ses ministres, et c'est là-dessus qu'il fallait concentrer l'attention.

Ce qui confère un intérêt particulier à l'intervention de Montesquieu est le fait d'avoir su outrepasser les instances sceptiques déjà exprimées à l'égard de ce paradigme, depuis La Mothe Le Vayer par exemple dans son *Dialogue tractant de la Politique sceptiquement*,<sup>26</sup> où, tout en adoptant la méthode sceptique de la réfutation, il rejetait l'idée que la politique puisse se configurer comme une science, la caractérisant plutôt comme une pratique éphémère. Selon lui la politique ne pouvait avoir la prétention de se baser sur des règles sûres voire seulement probables, et encore moins sur des axiomes pratiques. L'aversion de La Mothe à l'encontre de la prétention de la politique de s'élever au statut d'une science dépendait de la conviction que les vicissitudes du monde étaient fondamentalement imprévisibles, inconstantes et donc aussi difficilement contrôlables par les hommes. Même chez un écrivain comme La Bruyère nous pouvons observer ce mélange de scepticisme de la connaissance sur les fondements de l'art de gouverner, et la confiance en la prudence comme capacité de faire front aux affaires politiques dans ce qu'elles ont d'imprévisible et inconstant. Dans le sillage de ce scepticisme épistémologique, qui a pour origine Montaigne, Montesquieu propose en réalité une nouvelle forme de rationalité politique plus adéquate, une réorientation de la conception de l'action politique et de la science du gouvernement. À travers le parcours intellectuel de Montesquieu il s'agit donc de saisir l'articulation de deux courants politiques opposés à l'œuvre à l'époque moderne, l'un sceptique et l'autre historico-pragmatique d'origine "machiavélienne", et leur tension réciproque. Le dépassement de ces positions en une nouvelle forme de savoir politique apparaît dans cette perspective comme le fruit d'un rapport dialectique (et critique) très vivant, et non seulement comme une évolution linéaire progressive, interne à la mentalité moderne.

---

26 Voir François de La Mothe Le Vayer. *Dialogues faits à l'imitation des anciens*. Paris, Fayard, [1671] 1988, pp. 440-441.

Michel Foucault a appelé “histoire de la gouvernementalité”<sup>27</sup> la construction d’une rationalité du savoir politique qui s’est développée dans le sillon de la doctrine de l’“art de gouverner” en vogue au xviième siècle ; ce dernier aurait connu des aménagements significatifs justement au xviiième siècle avec le développement de formes de pouvoir et de gouvernement typiquement modernes. Nous pouvons nous demander s’il n’est pas possible d’observer, dans une perspective plus circonscrite eu égard à la notion foucauldienne, qu’il pourrait être utile de prendre en considération l’événement de cette science du gouvernement non seulement comme un procès fondamentalement évolutif, même s’il est marqué par de brusques accélérations et métamorphoses (spécialement au xviiième siècle, selon Foucault), mais aussi comme le résultat de l’affrontement entre des positions divergentes. En ce sens la critique de Montesquieu d’une conception de la politique comme art de gouverner fondée sur les capacités ou les vertus des acteurs particuliers apparaît comme un moment de rupture par rapport à une longue tradition dans la manière de penser la “gouvernementalité” et le pouvoir, et comme une contribution importante dans l’orientation de la discussion sur ces objectifs reconnus par Foucault lui-même comme décisifs au xviiième siècle. Tels que l’économie et la population qui, à partir du xviiième, s’impose comme l’objet à quoi vise un État “gouvernementalisé”, cet “en dehors” de la politique qui est devenu son axe lui-même, son moyen. Les hommes croient gouverner, en réalité c’est la société elle-même qui se gouverne seule.

Ce scepticisme eu égard aux ambitions épistémiques de la politique conduira Montesquieu, dans *De L’Esprit des lois*, à refuser des modèles abstraits de législation: comme Montaigne,<sup>28</sup> il sait que l’histoire, ou l’ordre des choses, “la force même des choses”, transcende toujours l’action de l’individu, et les événements dérivent de voies si fortuites et singulières, de causes si imperceptibles, que personne ne saurait ni les prévoir ni les préparer. Le véritable législateur c’est celui qui sait saisir l’esprit du temps, qui est le fruit d’un passé, ou qui sait respecter ce caractère commun constitutif d’une société donnée, qui fait de chaque société une réalité *réglée* et qui, donc, sait disposer les lois dans la continuité avec les mœurs que “du dedans” du corps social secrète son propre organisme. Les lois, en définitive, qui sont, selon la célèbre expression de Montesquieu, comme les “rapports nécessaires qui dérivent de la nature

27 Voir Michel Foucault. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 112.

28 Nous nous permettons de renvoyer à notre *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*. Milano, FrancoAngeli, 2010.

des choses”.<sup>29</sup> L’ontologie de Montesquieu se présente comme catégoriquement relationnelle: le réel est un “ensemble de relations”. Ainsi la loi se présente dans son univocité: il n’y a pas les obligations morales d’un côté et les corrélations constantes de l’autre, comme pour la plupart de ses prédécesseurs (à l’exception de Spinoza peut-être): il n’y a que des corrélations constantes.

On trouve là déjà la critique de ce que Durkheim appellera la *superstition* ou “la légende” du législateur, “doué d’un pouvoir à peu près illimité”,<sup>30</sup> c’est-à-dire l’illusion “légicentrique” de la science politique moderne, qui tend à agir mécaniquement du dehors sur la société, selon un dessein formel qui transcende le processus réel, “ontologiquement” déterminé. Toute société forme, en réalité, un organisme unique, résultat d’une infinité de facteurs environnementaux et mentaux: c’est justement la diversité des situations historico géographiques, ou des univers mentaux, qui peuvent singulariser chacun des agrégats humains.

## 5. Le droit

Cela vaut aussi pour le droit. Les institutions juridiques varient dans le temps et l’espace ; et c’est la nature particulière de chaque peuple qui est à l’origine de cette diversité, parce que l’homme, “*cet être flexible, se pliant, dans la société, aux pensées et aux impressions des autres*” est une créature réceptive à l’égard des conditionnements du milieu physique. Différents systèmes juridico-politiques adhèrent à tel point à des situations tellement singulières qu’on trouve difficilement une loi d’un peuple pouvant convenir à un autre: les lois politiques et civiles “doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c’est un très grand hasard si celles d’une nation peuvent convenir à une autre”. Montesquieu ne croit pas, comme les tenants du droit naturel à son époque, qu’il existe un droit naturel unique pour tous les lieux et tous les temps. Il affirme au contraire le principe du caractère historique du droit, expression *vivante* et irréfutable de chaque peuple: l’agrégation en groupes différencie dans chaque cas historiquement situé le type de pouvoir et la forme de gouvernement, chaque peuple se donne les types d’organisation politique différents selon l’espace où il habite, le genre de vie qu’il adopte, les mœurs et les valeurs qu’il désire conserver. Autant de forma-

---

29 Montesquieu. “De l’esprit des lois”, in Roger Caillois (éd.): *Œuvres complètes...*, Tome II, p. 232.

30 “C’est de là qu’est née cette superstition si répandue d’après laquelle le législateur, doué d’un pouvoir à peu près illimité, serait capable de créer, modifier, supprimer les lois selon son bon plaisir” (Émile Durkheim. “La contribution de Montesquieu...”, p. 36).

tions naturelles mais que la nature des choses rend dissemblables. La loi est donc pour Montesquieu une expression de la raison qui gouverne tous les peuples de la terre,<sup>31</sup> mais ses préceptes ne sont pas uniformes: elle s'adapte à leurs exigences et à leurs caractéristiques particulières, "dans ce sens tous les êtres ont leurs lois". Elle élucide toujours, certes, les rapports nécessaires, mais les termes du rapport sont toujours différents. Il n'existe donc pas un unique système du juste, mais une pluralité de systèmes. Le législateur doit respecter avant tout la cohérence de *son* système: les lois "il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi, ou qu'on veut établir; soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles".<sup>32</sup> En second lieu, il doit respecter les conditions réelles d'existence de chaque peuple: les conditions physiques du pays et la façon de vivre des habitants, la sorte et le degré de développement de leur activité économique, la situation démographique, la mentalité, à savoir la religion, les mœurs, les manières. Selon Montesquieu, les lois ne doivent pas s'opposer au naturel d'une nation.

L'institution des lois doit respecter certaines convenances propres au lieu, si l'on ne veut pas qu'elles perdent en légitimité. Ainsi, les lois pourront-elles rarement prévariquer les mœurs, ou chercher à les modifier violemment, sans être tyranniques. Les lois, les mœurs et les manières se différencient en fonction de leur objet et de leur manière de contraindre. Les lois sont "établies", ce sont des institutions particulières, tandis que les mœurs ont à faire avec l'esprit général d'une nation: elles sont "inspirées". "Les mœurs et les manières sont des usages que les lois n'ont point établis, ou n'ont pas pu, ou n'ont pas voulu établir". Les mœurs règlent plutôt les actions de l'homme, et les lois celles du citoyen. Entre les mœurs et les manières, les premières regardent la vie intérieure, les secondes la vie extérieure. Les niveaux des lois, des mœurs et des manières doivent coopérer sans déborder sur les domaines respectifs. Lois, mœurs et manières ne se prennent pas mutuellement pour objet, mais les unes, les lois, doivent respecter et s'adapter aux autres. Ce respect n'équivaut pas cependant à abdiquer toute intervention corrective des inclinations naturelles: "Les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat et les bons sont ceux qui s'y sont opposés".<sup>33</sup> Soit qu'il intervienne pour corriger, soit qu'il intervienne pour éliminer les obstacles

---

31 Voir Tommaso Gazzolo. *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*. Napoli, Jovene, 2014, pp. 54-56; Jean-Patrice Courtois. *Inflexions de la rationalité dans "L'Esprit des lois". Écriture et pensée chez Montesquieu*. Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 15-45.

32 Montesquieu. "De l'esprit des lois...", liv. I, chap. 3, pp. 237-238.

33 Montesquieu. "De l'esprit des lois...", liv. XIV, chap. 5, p. 479.

sociaux au plein développement des tendances de la nature (c'est le cas du développement démographique), le bon législateur exerce une fonction régulatrice des mécanismes spontanés. Les raisons de ces interventions sont exclusivement politiques: conserver l'équilibre interne, prévenir la corruption d'organismes politiques déterminés: un paradigme "conservateur" est présent, en effet, chez Montesquieu. Le problème est toujours le même: un organisme politico-social étant donné, quels sont les meilleurs moyens pour le maintenir en vie et éviter (ou retarder) sa dégénérescence? Pour Montesquieu la marge d'initiative du législateur n'est pas illimitée, mais elle existe: il s'agit de la déterminer à chaque fois. Tel est justement l'objet de la science de la législation, de l'*Esprit des lois*. L'efficacité de l'action législatrice dépend de la connaissance du fonctionnement du système, de chacun des systèmes. Avant d'agir, afin d'agir, il faut mettre en lumière le nœud entier de relations qui serre entre elles les lois et les lois aux choses, à l'intérieur de ce système *vivante*, complexe et pluriel, aux variantes nombreuses, qu'est une société politique, avec le climat, la nature du terrain, la mentalité des habitants, le commerce, l'emploi de la monnaie, la population et la religion. "Je ne traite point des lois, mais de l'esprit des lois (...) cet esprit consiste dans les divers rapports que les lois peuvent avoir avec diverses choses",<sup>34</sup> et les lois ont des relations innombrables avec d'innombrables choses.

Pour Montesquieu, la découverte de la cohésion interne de tout système juridico-politique, et de son rapport nécessaire avec l'ordre des choses, n'a rien à voir, à son tour, avec la théorie du droit naturel. Il ne juge pas ce qui est par ce qui doit être, comme Rousseau le lui reprochera, mais se trouve en relation avec le mouvement concret des choses, il est en rapport avec tout ce qui advient, il n'est pas filtré par des modèles abstraits: "Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses".

Montesquieu récuse les concepts de la théorie du droit naturel et du contrat. Cela faisant, il sort de la ligne "souverainiste" – c'est-à-dire hobbesienne – qui fonde "la constellation des concepts de la modernité politique".<sup>35</sup> Il pense la réalité politique non pas en termes de pouvoir, c'est-à-dire du politique comme instance normative indépendante, mais en termes de changement ordonné et réglé du corps social, enraciné dans la nature même des choses sociales, dans leur mobilité et leur diversité, dans les institutions, les mœurs, les formes de vie en continu mouvement, comme l'a observé Émile Durkheim. L'ordre qui résulte de

34 Montesquieu. "De l'esprit des lois...", liv. I, chap. 3, p. 238.

35 Sandro Chignola. "Aspetti della ricezione della *Begriffsgeschichte* in Italia", in Sandro Chignola et Giuseppe Duso (dirs.): *Sui concetti giuridici e politici...*, pp. 65-100, ici p. 96.

la somme des rapports entre les différentes combinaisons possibles entre lois et mœurs représente un ordre qui reconduit l'histoire à un principe *immanent* d'organisation: Montesquieu pense donc que la loi comme simple dynamique d'organisation du mouvement, comme mesure de l'uniformité des stratégies d'organisation et de changement structurel immédiatement vérifiables dans le tissu de l'histoire. L'histoire de la monarchie française, par exemple, avec ses successions de guerres civiles, de réaménagements et de corrections de la constitution, est pour Montesquieu entièrement marquée par les mutations, par l'adéquation nécessaire de l'ancien édifice au changement des conditions de vie et des sollicitations continues qui proviennent de l'existence politique. Grâce aux réajustements continus de sa constitution, aux réformes continues qui, au lieu de trancher, ont ressoudé les liens avec les principes, le corps vivant de la nation française a pu se conserver à travers les siècles: "Il n'y a que la disposition des lois et même des lois fondamentales, qui forme la liberté dans son rapport avec la constitution. Mais, dans le rapport avec le citoyen, des mœurs, des manières, des exemples reçus peuvent la faire naître ; et des certaines lois civiles la favoriser". Les formes de ce rapport entre individu et constitution du corps politique, et leurs conditions, sont repensées par Montesquieu, qui est ainsi obligé à repenser aussi les instances *régulatrices* des conduites et, partant, des manières d'être ensemble des hommes les uns avec les autres, "car, tout ce qui regarde les mœurs, tout ce qui regarde les règles de la modestie, ne peut guère être compris sous un code de lois. Il est aisé de régler par des lois ce qu'on doit aux autres ; il est difficile d'y comprendre tout ce qu'on se doit à soi-même".<sup>36</sup> Si les lois obligent de l'extérieur et les mœurs de l'intérieur, c'est parce que les premières gouvernent les rapports extérieurs, tandis que les secondes exercent leur action régulatrice sur les rapports internes, *ce qu'on se doit à soi-même*.

*L'Esprit des lois* ne demande donc qu'à reconnaître cette norme qu'on observe déjà "au-dedans" des mœurs de la vie ordinaire, qui règlent la relation de soi à soi et qui agissent, à leur tour, dans le cadre de la vie normale de ce corps social qui secrète sa propre manière de se gouverner et même son droit, c'est-à-dire son "ordre juridique". "Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont *la disposition particulière* se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi".<sup>37</sup>

36 Montesquieu. "De l'esprit des lois...", liv. VII, chap. 10, p. 343.

37 Montesquieu. "De l'esprit des lois...", liv. I, chap. 3, p. 237.

## 6. Les gouvernements modérés

À partir de ce déplacement conceptuel, la liberté n'est plus conçue alors comme la seule détermination de la volonté de s'exprimer en toutes directions, où le sujet est supposé autonome, rationnel, et doué par nature d'un droit, comme le dira plus tard Tocqueville, "égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même". Elle est plutôt un mode de l'action réglée par le caractère relationnel de son *usage*. Une réciprocité de rapports, dans lesquels les hommes se trouvent historiquement à vivre leur vie, à en faire un *usage* caractérisé par plusieurs façons de dépendance réciproque et non dans la solitude de l'individu dissocié dont parle le droit naturel moderne. La vie humaine, qui est une vie *politique*, c'est-à-dire une vie qui n'est possible que dans les limites instituées d'une communauté spécifique et de son *ethos* particulier, ne peut atteindre le bonheur sans apprécier à sa juste mesure la manière qui lui convient dans *ce monde-là*. Et qui "tient aux institutions d'un peuple" (*El*, XVIII, 22). La liberté apparaît seulement quand les hommes se rassemblent en société et instaurent les *règles* du vivre ensemble, établissant un échange de droits et de devoirs, tissés dans les liens des mœurs, c'est-à-dire du concret auquel elles s'articulent. Chaque liberté rencontre, alors, la liberté d'autrui. Cette-ci ne la menace pas, mais plutôt la constitue et la rend possible dans l'espace effectif d'un mode de vie en société, et de sa *convenance*. Chaque liberté est, donc, *sociale*, collective, réciproque, s'accomplit en relation au concret de la situation historique et contingente d'une société sans laquelle il n'y a pas de droit. Elle ne se présente pas comme un bien individuel préexistant, inaliénable, fictivement transféré de l'état "de nature" à l'état "civil", dans une société sans gouvernement où chaque individu ne s'occupe que de lui-même.

Le *droit*, et donc la liberté "civile", s'enracine toujours dans un tissu de relations, c'est-à-dire dans des rapports mobiles qui varient selon les différents facteurs de référence, et donc non seulement selon les régimes politiques, mais selon *les forces sociales* qui sont en jeu.<sup>38</sup> Il est tissé – pour ainsi dire – à la "constitution" du pays par un système de liens et d'intérêts concrets qui définissent le champ du vivre ensemble comme le

---

38 "Ce mot de liberté dans la politique ne signifie pas, à beaucoup près, ce que les orateurs et les poètes lui font signifier. Ce mot n'exprime proprement qu'un rapport et ne peut servir à distinguer les différentes sortes de gouvernement: car l'état populaire est la liberté des personnes pauvres et foibles et la servitude des personnes riches et puissantes; et la monarchie est la liberté des grands et la servitude des petits. (...) De là, il faut conclure que la liberté politique concerne les monarchies modérées comme les républiques, et n'est pas plus éloignée du trône que d'un sénat" (Montesquieu. "Pensées...", N° 884).

lieu d'un *agencement* de relations, d'une vie politique, l'espace d'une réciproque reconnaissance et d'attentes plurielles et différenciées. L'espace d'une spécificité concrète et d'une réalité complexe dans laquelle un certain peuple vit dans un milieu déterminé inséparable de ses *usages*, des devoirs et des codes non écrits qui en règlent les conduites politiques, morales, religieuses. On peut dire que chaque peuple n'est rien d'autre que ces rapports, qui se révèlent irréductibles à la dimension formelle de la loi, qu'avait constitué la réponse moderne à la question de l'obéissance à travers le dispositif logique de la souveraineté. En un mot, il n'y a plus chez Montesquieu un fondement absolu dans une liberté individualisée, neutralisée, à partir de laquelle déduire les droits inaliénables garantis par la logique de la souveraineté, et de la rationalité abstraite qui l'établit. La liberté n'est plus censée comme la propriété individuelle et naturelle de chaque individu, héritée de l'état de nature.

Chez Montesquieu, la "liberté politique" n'est pas dérivée de l'individu dans son isolement, n'est pas la liberté dans laquelle tous les hommes sont affranchis de toute dépendance et personne n'a d'obligations, des liens, des relations qui l'empêchent de faire ce qu'il pense, chaque fois, être bien pour lui, selon son exclusif intérêt, comme dans "le système de Hobbes", indépendamment du contexte réel, du *milieu* dans lequel il vit. Comme il ne faut pas confondre chez Montesquieu liberté et indépendance, on ne doit non plus identifier liberté et forme politique collective. La participation du peuple, ou d'une partie du peuple, au pouvoir de décision, n'est pas constitutive de la liberté *politique*. La définition politique de la liberté n'est ni républicaine ni philosophique, chez Montesquieu. Ni dérivée du contractualisme: droits possessifs individuels opposables aux excès de la tyrannie. Mais, alors, *où* a lieu cette liberté située?

Montesquieu nous répond: "dans les gouvernements modérés" (*El*, XI, 4). C'est-à-dire dans tous les gouvernements non despotiques. La nature démocratique ou aristocratique d'un gouvernement n'assure pas la liberté si la modération est absente: "Un peuple libre n'est pas celui qui a une telle ou une telle forme de gouvernement". Il est nécessaire une condition supplémentaire qui ne va pas de soi dans la forme républicaine, une condition qui n'est pas de caractère formel. Pour qu'il y ait liberté y doit être exercice de la relation de gouvernement. Or, la nature du pouvoir politique pour Montesquieu tend toujours à l'abus et ne se refrène qu'à la rencontre d'un obstacle, d'une limite, dans l'action des gouvernés, c'est-à-dire dans la nature plurielle et différenciée de la société, qui fait qu'il ne devienne pas une pure domination. Mais d'où vient cette limitation-là, qu'il appelle "modération"? D'une disposition des choses, telle que "le pouvoir arrête le pouvoir", nous dit Montesquieu. Une constitution favorable à la liberté-modération sera, alors, celle qui

n'est en contradiction avec la nature de la chose. Bref, qui n'oblige à contredire cette loi concrète qui pousse à vouloir ce qu'on doit vouloir (*El*, xi, 4): l'observance collective du droit dans un espace public sans abus, dans lequel se définit chaque fois la balance, dynamique, des pouvoirs. Ce problème n'est pas seulement théorique, donc, mais résulte lié à la compréhension de la nature de la société. De la réalité concrète, par exemple, du "beau système" anglais: il y a un pays où la constitution a comme son objet *spécifique*, "particulier", la liberté politique.<sup>39</sup>

En Angleterre la liberté *habite* dans un dispositif constitutionnel qui est ancré dans le concret singulier d'un *ressort*, c'est-à-dire d'une passion sociale et politique qui s'oppose à la crainte et fait agir des citoyens qui *se sentent* libres. "Ce *beau système* a été trouvé dans les *bois*" (*El*, xi, 6). C'est-à-dire chez des peuples "libres" et chez leurs codes de vie, "de mœurs et des manières", donc des *usages* "que les lois n'ont pas établis". Le *ressort* des monarchies, alors, définissant un code prescripteur et inhibiteur relativement strict, s'apparente en réalité à un système de régulation sociale qui, ayant beau laisser aux sujets une plus grande liberté des mœurs "privées", n'en impose pas moins un ensemble de critères d'appréciation qui régissent les jugements et les actes. Il n'est pas, en somme, la forme juridico-constitutionnelle du dispositif de la "séparation des pouvoirs" (qui est à la base de la constitution anglaise), à assurer la liberté de ce peuple. Ce dispositif-là a ses racines et la mesure de son efficacité dans une réalité concrète, historiquement *constituée*. Montesquieu ne dit pas que *seulement* la constitution anglaise assure la liberté, et il ne dit non plus qu'elle l'assure de la façon meilleure, il dit plutôt que cette constitution-là se donne comme finalité particulière le maximum possible de liberté politique dans le concret de la nature segmentée et différenciée de cette société. Rien nous dit que ce maximum de liberté possible dans cette situation déterminée soit *ipso facto* un paradigme à imiter, ni surtout que cette imitation soit possible, puisque cette liberté est l'effet historique de rapports articulés qui ne sont pas transplantables en tant que tels sur un autre terrain. Il y a là une gradation de la liberté-moderation qui varie avec la variation de la condition réelle et au-delà de la dimension formelle de la loi. Il ne faut pas, alors, lire le chapitre 6 du livre xi en le séparant du contexte et en dériver une conception abstraite, et donc purement juridico-institutionnelle, oubliant qu'une société – Montesquieu nous le rappelle à chaque page de son ouvrage – est une totalité de rapports enchevêtrés, articulés et flottants.

---

39 Voir Guillaume Barrera. *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*. Paris, Gallimard, 2009, pp. 370-375; voir aussi Céline Spector. *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 193.

Où se produisent des relations entre lois, mœurs et manières qui se connectent et se balancent les unes les autres dans une situation déterminée. Il ne faut jamais oublier que la tâche de Montesquieu n'est pas de proposer un modèle abstrait et intangible de la liberté politique, mais plutôt d'analyser un système et sa constitution particulière, c'est-à-dire le *gouvernement*. "La liberté, c'est-à-dire le gouvernement dont on jouit", on lit dans le chapitre 2 du livre XVIII. Cela signifie aussi que la liberté n'est pas liée à l'égalité, et même dans le pays où elle est conduite à son degré plus haut, mais à la différenciation et à la pluralité de la situation historique et contingente de cette société-là. Aux conditions concrètes des réalités et des rapports dans lesquels chaque homme vit, et au "terrain" sur lequel se cristallisent les institutions, le *droit politique* et le *droit civil*, eux-mêmes propres à chaque société, comme le droit des gens l'était des sociétés sauvages. Et enfin, pour conclure: avec "pouvoirs" on ne doit pas entendre, comme le fait l'interprétation juridico-politique, les organes de l'État, mais toujours – dans le sillage d'Aristote – de forces sociales, des puissances réelles, des réalités différenciées, d'intérêts collectifs, concrets, spécifiques, et contradictoires, qu'il s'agit de composer de façon *convenante*, au mieux, d'articuler en lois qui trouvent leur mesure dans la texture des rapports, des manières d'être, des "modes de vie" de cette société-là.

Il est clair en ce sens que, pour se modérer réciproquement, les pouvoirs législatif et exécutif ne pourraient rester séparés. Ce qu'émerge alors est une logique de la liaison, ou de l'enchevêtrement, une logique de la chaîne, ou de la relation entre les forces, car Montesquieu fait participer le monarque et les nobles à la fonction législative et de gouvernement. Liaison des deux puissances législatives, desquelles "l'une enchainera l'autre par la faculté mutuelle d'empêcher. Toutes les deux seront liées par la puissance exécutrice, qui le sera elle-même par la législative" (El, XI, 6). Mais, pour Montesquieu qui oppose lois de l'honneur et ordres du prince, ce n'est qu'en étant assujetti à une autre norme – dont il est, lui-même, en quelque sorte l'effet – que le sujet des monarchies dans son propre mode de subjectivation peut contribuer à la sauvegarde de la liberté politique, en tant qu'elle est toujours une liberté relationnelle.

## Bibliographie

- Althusser, Louis.** *Montesquieu. La politique et l'histoire.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- Barrera, Guillaume.** *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu.* Paris, Gallimard, 2009.
- Binoche, Bertrand.** "Montesquieu et la crise de la rationalité historique", *Revue germanique internationale*, N° 3, 1995, pp. 31-53.  
— *Introduction à De l'Esprit des lois de Montesquieu.* Paris, Presses Universitaires de France, 1998.  
— "Ni Hegel ni Montesquieu", *Kairos*, N° 14, 1999, pp. 9-27.
- Caillois, Roger (éd.).** *Œuvres complètes de Montesquieu.* 2 tomes. Paris, Gallimard, 1949.
- Casabianca, Denis de.** *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois.* Paris, Champion, 2008.
- Chignola, Sandro et Duso, Giuseppe (dirs.).** *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa.* Milano, FrancoAngeli, 2004.
- Courtois, Jean-Patrice.** *Inflexions de la rationalité dans "L'Esprit des lois". Écriture et pensée chez Montesquieu.* Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- Dumont, Louis.** *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* Paris, Le Seuil, 1983.
- Durkheim, Émile.** *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie.* Paris, Marcel Rivière, 1966.  
— *Leçons de sociologie.* Paris, Presses Universitaires de France, [1950] 2010.
- Duso, Giuseppe (dir).** *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna.* Bologna, il Mulino, 1987.  
— *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna.* Roma, Carocci, 1999.
- Duso, Giuseppe.** *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica.* Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Elias, Norbert.** *La Civilisation des mœurs.* Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- Foucault, Michel.** *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978.* Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- Fritz, Gérard.** *L'Idée de peuple en France du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle.* Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988.
- Gazzolo, Tommaso.** *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu.* Napoli, Jovene, 2014.
- Gordon, Daniel.** *Citizens Without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789.* Princeton, Princeton University Press, 1994.

- Karsenti, Bruno.** *La société en personnes. Études durkheimiennes.* Paris, Economica, 2006.
- Koselleck, Reinhart.** *Critica illuministica e crisi della società borghese.* Bologna, il Mulino, 1972.
- La Mothe Le Vayer, François de.** *Dialogues faits à l'imitation des anciens.* Paris, Fayard, [1671] 1988.
- Larrère, Catherine.** "Montesquieu et le 'doux commerce': un paradigme du libéralisme", *Cahiers d'Histoire. Revue d'histoire critique*, N° 123, 2014, pp. 21-38.
- Manent, Pierre.** *La Cité de l'homme.* Paris, Flammarion, 1994.
- Pangle, Thomas.** *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws.* Chicago, The University of Chicago Press, 1973.
- Romani, Roberto.** *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914.* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Rousseau.** *Du contrat social.* Paris, GF Flammarion, [1762] 1999.
- Slongo, Paolo.** *Governo della vita e ordine politico in Montaigne.* Milano, FrancoAngeli, 2010.
- *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu.* Milano, FrancoAngeli, 2015.
- Spector, Céline.** *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés.* Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Spitz, Jean-Fabien.** *La Liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle.* Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Tillet, Édouard.** "Les ambiguïtés du concept de constitution au XVIIIème siècle: l'exemple de Montesquieu", *Pensée politique et droit. Actes du XII Colloque de l'AFHIP.* Marseille, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1998, pp. 365-399.



Tarcus, Horacio. "Aportes para una historia conceptual del socialismo en el espacio rioplatense (1837-1899)", *Conceptos Históricos* 4 (5), pp. 122-178.

## RESUMEN

El presente texto se presenta como un primer aporte para una historia conceptual de los términos *socialismo/socialista* en el Río de la Plata durante el siglo XIX. Comienza definiendo su objeto a partir de un debate historiográfico; recoge, a continuación, los aportes consagrados a la historia conceptual de ambos términos en el ámbito europeo y traza, finalmente, un recorrido por la producción escrita rioplatense, buscando identificar sucesivas capas semánticas en un arco temporal que parte de sus primeros usos –cuando el concepto *socialista* hace su aparición en Buenos Aires en el año 1837– y concluye en la última década del siglo XIX –cuando se estableció y se receptaba localmente la acepción de *socialismo científico* propia de la Segunda Internacional–.

**Palabras clave:** *Historia conceptual, historia del socialismo, siglo XIX, socialismo romántico, socialismo científico, socialdemocracia, intelectuales.*

## ABSTRACT

This paper is a first contribution to a conceptual history of the terms socialism/socialist in the area of La Plata River during the 19th century. It begins by defining its object based on the historiographical debate on the subject. After that, the paper takes into consideration the contributions of conceptual history on both terms in the European space. Finally, it outlines an itinerary around the written production in the area of La Plata River, seeking to identify the successive semantic layers of those concepts, within a temporal frame that starts with their first usages –when the concept socialist appeared in Buenos Aires, in the year 1837– and ends in the last decade of the 19th century –when the meaning of scientific socialism, according to the Second International, was locally established and receptioned–

**Key words:** *Conceptual History, History of Socialism, 19th Century, Romantic Socialism, Scientific Socialism, Social Democracy, Intellectuals.*

Recibido el 18/1/18. Aceptado para su publicación el 31/5/18.

# Aportes para una historia conceptual del socialismo en el espacio rioplatense (1837-1899)<sup>1</sup>

**Horacio Tarcus**

Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas /  
Universidad Nacional de San Martín /  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina  
tarcushoracio@gmail.com



En una serie de obras publicadas en la última década,<sup>2</sup> me propuse dar cuenta de los avatares históricos del socialismo durante el siglo XIX en el espacio rioplatense. La estrategia narrativa adoptada para presentar la historia del socialismo decimonónico ha sido la de una serie de *biografías intelectuales* organizadas en torno a cuatro momentos históricos: la primera recepción del socialismo saint-simoniano por parte de la Generación argentina de 1837 y la Generación uruguaya de 1838; una segunda recepción de socialistas europeos como Lamennais y Proudhon, operada por una serie de exiliados franceses y españoles en tiempos de la Organización Nacional; una tercera recepción que corresponde al exilio de los *communards* en el Río de la Plata, que pone en circulación el socialismo de la Asociación Internacional de los Trabajadores y, por

---

1 Texto de la conferencia leída en el Seminario de Estudios Avanzados (SEA) de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Edificio Volta, 15 de mayo de 2017. Quiero agradecer los numerosos comentarios de los participantes del SEA que me permitieron incorporar numerosas mejoras al texto inicial.

2 Ver Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos, 1870-1910*. Buenos Aires, Siglo XXI, [2007] 2013; *El socialismo romántico en el Río de la Plata, 1837-1852*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016; *Los exiliados románticos. Socialistas y masones en la formación de la Argentina moderna, 1853-1880*. 2 vols. (de próxima aparición por Fondo de Cultura Económica).

primera vez, el nombre de Karl Marx; y un cuarto momento, en el que el nombre de Marx comienza a reemplazar al de Lassalle en la difusión del que ahora se denomina “socialismo científico”. Quiero ahora someter al juicio del lector otro tipo de narrativa, que entiendo complementaria de la anterior: una *historia conceptual del socialismo* para el mismo espacio y para el mismo período (1837-1899).

El esfuerzo estuvo dirigido a exhumar toda una serie de estratos semánticos a lo largo del siglo XIX, de sucesivas constelaciones de sentido más o menos inestables, donde un concepto como *socialismo* aparece dentro del lenguaje político de su tiempo, en relaciones fluidas y al mismo tiempo tensas con otros conceptos de dicha época, ya sean relaciones de asociación metonímica (*social, sociedad, societario, sociabilidad, sociología*), de parentesco semántico (*comunismo, colectivismo, democracia*), de inclusión (*República, republicanismo*) o de contraposición (*individualismo, liberalismo, capitalismo*, etc.) y sujeto a los permanentes usos de múltiples agentes que se lo disputan y lo resignifican a través de diversas estrategias.

Cuando decimos, unos renglones más arriba, que “un concepto aparece”, es posible que estemos haciendo referencia al nacimiento de un neologismo pero, en la historiografía clásica, es habitual darle a esta expresión un uso metafórico, a través del cual se hace nacer, desplegar y morir un concepto que preexiste a la palabra, como una suerte de alma finalmente encarnada, una idea que busca materializarse en una palabra para hacer su aparición triunfal en el mundo. Una historización radical de las ideas debería advertirnos que estamos ante una posible reificación. Marx decía que “la historia” no hacía nada, sino que, a la inversa, eran los hombres los que hacían la historia. De modo semejante, podríamos sostener que las ideas no son, como aquellos conceptos del idealismo romántico de Heine, entes etéreos que se encarnan en agentes para ser actuadas y habladas,<sup>3</sup> sino que son los hombres (y las mujeres, añadimos hoy) los que forjan, significan y resignifican determinados conceptos, solo que no lo hacen en las condiciones libremente elegidas por ellos, sino constreñidos dentro de un tiempo histórico y de un lenguaje dado, y en lucha permanente con otros productores de sentido.

La historia del socialismo, según la entendemos aquí, no es la historia de una idea, una esencia que se ha desplegado en la historia desde sus

---

3 Cuando en los años de su exilio parisino Heinrich Heine presentaba la cultura alemana al público francés, relataba la historia del mecánico inglés que había fabricado un autómatas tan perfecto que terminó por salir al mundo en busca de un alma. El historicismo romántico era, a la inversa, un alma que recorría el mundo en busca de un cuerpo. Desde luego, estamos ante un uso irónico por parte del gran Heine. Ver Enrique Heine. *De la Alemania*. Buenos Aires, Américal, 1943, pp. 101 y 102.

primeras formulaciones imprecisas y magmáticas hasta sus modernas conceptualizaciones claras y distintas. Por el contrario, y parafraseando a Skinner, podríamos decir que es la historia de personas, de grupos, de partidos argumentando y disputando acerca de los sentidos de esa idea. Argumentaciones y disputas que no solo buscaban significar o resignificar los sentidos posibles de *socialismo* sino que, al mismo tiempo, reclamaban autoridad para estas mismas personas, grupos o partidos. De modo que una historia conceptual del término *socialismo*, como la de cualquier otro concepto del lenguaje político, implica que nos desplazemos del plano de las definiciones al de los usos, del diccionario a la lexicografía, de la filosofía a la historia.<sup>4</sup>

Reinhart Koselleck señalaba, en una obra ya clásica, que los conceptos están adheridos a palabras, pero no todas las palabras pueden considerarse como conceptos, sino solo aquellos términos que incorporan una pluralidad de significados en pugna, que contienen una suerte de “historia concentrada” solo descifrable para el intérprete contemporáneo a partir de una arqueología semántica capaz de exhumar sucesivas capas de sentido. Una palabra puede hacerse unívoca, pero los conceptos son siempre “concentrados de muchos contenidos significativos”. Como señalaba Nietzsche, “solo es definible aquello que no tiene historia”.<sup>5</sup>

El autor de *Futuro pasado* señala, además, que no todos los conceptos son equivalentes. Si cada concepto tiene, por así decirlo, una doble faz, descriptiva y desiderativa, ya sea que designe realidades establecidas o bien señale realidades “prematargas” (fases que remiten a “espacios de experiencia” y a “horizontes de expectativas”, respectivamente), en el caso de *socialismo* y de otros *-ismos* nos topamos con una categoría peculiar de conceptos, aquellos que Koselleck denomina “conceptos de movimiento”. *Socialismo* responde cabalmente a este doble carácter: por una parte, analítico (un análisis que privilegia la dimensión social para explicar la dimensión política y todo el conjunto de las acciones humanas); por otra, el carácter de una promesa (de emancipación social, humana).

Nuestro autor denomina a ciertos neologismos políticos, tales como *republicanismo*, *liberalismo*, *democratismo*, *socialismo*, *comunismo*, *fascismo*, etc., como “conceptos de movimiento”. Así, el concepto de *república* proveniente del mundo antiguo, nos dice Koselleck, se limitaba a notificar una situación, mientras que *republicanismo*, al añadirse el sufijo “ismo”, se convertía en un *telos*, y servía, así, para “anticipar teóricamente

---

4 Ver Quentin Skinner. *Lenguajes, política e historia*. Bernal, Ediciones de la Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

5 Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 105-126, aquí pp. 116 y 117. La referencia de Nietzsche corresponde a *La Genealogía de la moral*.

el movimiento histórico e influir prácticamente en él”.<sup>6</sup> Veremos enseguida que, si bien *socialismo* es un neologismo de comienzos de la década de 1830 y tiene, por lo tanto, su especificidad como tal, es posible concebirlo de modo equivalente: punto de vista *social*, concepción *social*, se limitaba a mentar el análisis de una situación, remitía a un espacio de experiencia. Pero cuando el uso inicial, peyorativo, de *socialismo* (pues nace como antónimo de *individualismo*) se desplaza para adquirir un sentido desiderativo, se pone en circulación un “concepto de movimiento”: se ha añadido a la dimensión descriptiva, analítica, un enunciado performativo que sirve a sus enunciadorees para anticipar un orden deseado e influir en el acontecer político.

Buena parte de la literatura disponible sobre la historia del pensamiento rioplatense en el siglo XIX, inspirada en la tradicional historia de las ideas, trabaja los textos históricos para encontrar en ellos la expresión de las grandes ideas-núcleo a través de su despliegue. En su afán de sistema, cuando no encuentra la exposición orgánica que sirve al desenvolvimiento de la idea, lleva a cabo una serie de operaciones, como la amalgama de fragmentos de un autor o de un período dado, que le permiten “armar sistema”. Allí donde identifica “incoherencias” o “absurdos” en los textos, rearma las piezas para brindarnos una unidad coherente y racional. El problema de este tipo de formulaciones es la de imputar incoherencia o irracionalidad allí donde, meramente, se ha “fallado en identificar un canon local de aceptabilidad racional” (Skinner). Cuando el historiador, pasando por alto lo que un autor *dice* en un texto, lo rearma según lo que *debería haber dicho*, no hace más que proyectar sobre el pasado sus propios conceptos de lo que sería coherente y racional, “dando lugar a artificiosas secuencias doctrinales, engañosas familiaridades, anacronismos, prolepsis y muchas otras distorsiones del sentido originario de los textos del pasado”.<sup>7</sup>

Como veremos enseguida a propósito de nuestros temas, el razonamiento era (es) más o menos este: Esteban Echeverría, prócer de la patria, era liberal (pues, ¿qué otra cosa iba a ser un prócer?). Él dice en sus textos que es *socialista*, que escribió un dogma, un sistema de creencias al que califica como *socialista*. Pero vaya a saber uno por qué motivos, nuestro prócer erró en la adjetivación. *Dijo* socialista, pero en verdad *quiso decir* liberal, o social, o sociable... En contrapartida a los esfuerzos de los “correctores”, en el parágrafo siguiente presentaremos a un conjunto

6 Reinhart Koselleck. “«Espacio de experiencia» y «Horizonte de expectativa», dos categorías históricas”, en *Futuro Pasado...*, pp. 333-357, aquí p. 355.

7 Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes. “Introducción”, en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (dirs.): *Diccionario político y social del siglo XIX español*. Madrid, Alianza, 2002, pp. 23-60, aquí pp. 26-27.

de autores que, comenzando por Paul Groussac, se han tomado “al pie de la letra el adjetivo *socialista*” en Echeverría o Alberdi, para mostrar enseguida las sofisticadas operaciones de bloqueo y neutralización de la historia profesional de las ideas.

A continuación, ofreceremos una apretada síntesis de algunos estudios de historia conceptual del par *socialismo/socialista* en la Inglaterra, la Francia y la España del siglo XIX. Un lexicógrafo francés, Lalande, ofreció en fecha tan temprana como el año 1927, un exhaustivo relevamiento de los usos eruditos, los usos corrientes y los cambiantes desplazamientos de sentido de dichos términos. Medio siglo después, el crítico británico Raymond Williams recupera en sus *Keywords* no solo nuevos relevamientos históricos, resultado de acuciosos rastreos históricos de este y otros conceptos políticos en la prensa, la folletería y la ensayística inglesa, francesa y alemana del siglo XIX, sino que propone discriminar entre una serie de sentidos y de usos populares de *socialismo*. Hemos acudido también al extraordinario estudio de Jacques Grandjonc, que si bien se ha centrado en el término *comunismo*, ofrece, a propósito de este “concepto de movimiento”, un cuadro de la que denomina “la terminología comunitaria premarxista, desde los utopistas hasta los neo-babouvistas”.<sup>8</sup> Asimismo, nos hemos valido de los estimulantes estudios de retórica de los grandes relatos de Marc Angenot. Para los usos de socialismo en el espacio español resumimos los resultados del estudio de María Antonia Fernández, presentados en el marco del *Diccionario político y social del siglo XIX español* dirigido por Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes.

Luego, ofrecemos los primeros resultados de un trabajo de historia conceptual del par *socialismo/socialista* en el Río de la Plata en el siglo XIX. No se trata de una recapitulación, ni mucho menos una síntesis apretada de mis trabajos previos, aunque el lector pueda advertir aquí y allá la inevitable reiteración de algunos nombres propios, ciertos títulos de periódicos o determinadas agrupaciones. Tampoco quiero ofrecer, como podría parecerle a primera vista al lector desprevenido, una cronología del socialismo rioplatense, una sucesión de acontecimientos a la manera de un atlas histórico (por otra parte, el lector crítico no dejaría de advertir la ausencia de acontecimientos históricos claves, o de militantes destacados, de sociedades de resistencia o de grupos políticos).

El foco, en cambio, está puesto aquí en los usos que los actores/habla-ntes hicieron de *socialismo/socialista* en el Río de la Plata, atendiendo,

---

<sup>8</sup> Ver Jacques Grandjonc. *Communisme/Kommunismus/Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste, des utopistes aux néo-babouvistes. 1785-1842*. Paris, Éditions des Équateurs, 2013.

sobre todo, a la puesta en circulación de nuevas significaciones. ¿Cuándo se utilizó por primera vez *socialista*? ¿Cuándo *socialismo*? ¿Cuándo *comunismo*? ¿Con qué otros conceptos aparecían asociados, diferenciados, confrontados, solapados o yuxtapuestos? ¿Cuándo, y a través de qué agentes sociales, comenzaron a usarse sintagmas como *socialismo obrero* o *socialismo científico* o *socialismo revolucionario*?

Finalmente, somos perfectamente conscientes de que la historia de este concepto se comprendería con mucha mayor profundidad en el marco de un diccionario de conceptos políticos para el ámbito hispanoamericano, latinoamericano o al menos rioplatense, pues queda dicho que los lenguajes políticos tienen un carácter relacional. Diversos proyectos grupales se encuentran hoy en marcha en ese sentido, y aunque conozco muchos colegas que trabajan con conceptos como *nación*, *nacionalismo*, *libertad* o *liberalismo*, no conozco a ninguno que trabaje con el concepto *socialismo* ni con otros a él asociados. Vaya, pues, este trabajo como un modesto aporte a ese esfuerzo colectivo.

## Una introducción benjaminiana

El término *socialista* hace su aparición muy tempranamente en la historia intelectual argentina en las páginas de las revistas de la Generación del 37, apenas un lustro después de que su uso comenzara a generalizarse en Francia e Inglaterra. Para 1846, el adjetivo quedaba estampado en el título mismo de uno de los textos clásicos del pensamiento argentino, el *Dogma Socialista*, de Esteban Echeverría, y de algún modo, la pregunta (y la disputa) por el alcance y sentido de dicho adjetivo lleva más de un siglo y medio de historia.

Cuando en el último cuarto del siglo XIX comienzan a establecerse las primeras narrativas genealógicas acerca del nacimiento y desarrollo del pensamiento nacional, estos usos de *socialista* y *socialismo* por parte de los que ya eran considerados los padres fundadores del pensamiento liberal argentino generaban en buena parte de la crítica cierta incomodidad o perplejidad interpretativa, pues para entonces se estabilizaba para estos dos términos un sentido significativamente diverso, francamente subversivo. En pocas palabras: los padres liberales de la patria no podrían haber sido socialistas.

Sin embargo, a fines del siglo XIX apareció una voz discordante: Paul Groussac. Como se ha señalado acertadamente, “Groussac es el único que, negando la base liberal del pensamiento de Echeverría, toma al pie de la letra el adjetivo *socialista* del *Dogma* y acusa al autor de ser un iluso defensor de esta doctrina que reemplaza ‘la tiranía de uno por la

tiranía de todos”.<sup>9</sup> Esta perturbadora intervención de Groussac podría haber quedado en la memoria histórica argentina como una curiosidad, un apasionado ejercicio juvenil o un exceso de celo crítico que, por otra parte, ya constituía una suerte de marca de estilo del encendido ensayista gallo. Pero no quedó allí.

Dos décadas después del texto de Groussac, volvió sobre sus pasos ya no un prohombre de la elite letrada, sino un intelectual plebeyo que se había sentido desairado por ella poco tiempo atrás. En el año 1915, José Ingenieros inauguraba su *Revista de Filosofía* con “Los sansimonianos argentinos”, otro estudio que se tomaba “al pie de la letra el adjetivo *socialista*” en los textos de la Generación del 37. En este caso, no se trataba de un artículo de juventud, sino de un estudio exhaustivo y sistemático, que exhumaba no solo el corpus echeverriano (ya recuperado por Juan María Gutiérrez para su edición de *Obras completas*), sino también numerosos escritos juveniles, artículos de prensa y correspondencia de Juan B. Alberdi, Domingo F. Sarmiento, Vicente F. López, Juan María Gutiérrez, Miguel Cané (padre), Manuel Quiroga Rosas, Félix Frías y otras figuras de la Generación del 37, corpus hasta entonces disperso y escasamente transitado. Sin compartir la negativa valoración groussaquiiana del socialismo (ya fuese romántico o moderno), Ingenieros rastreaba allí los usos de los términos *socialista* y *socialismo* en el espacio rioplatense y los cotejaba con los usos que simultáneamente circulaban en Europa entre carbonarios, mazzinistas y sansimonianos.<sup>10</sup> En su perspectiva de historia global, Ingenieros quería mostrar que los grandes ciclos que jalonaban la historia y el pensamiento nacionales se correspondían con otros tantos ciclos globales de la historia occidental.

En la perspectiva de Ingenieros, el socialismo romántico no había constituido para esta generación un sarampión juvenil, una curiosidad biográfica, una moda pasajera o un equívoco verbal pronto advertido y debidamente corregido, sino el universo intelectual mismo que la había constituido como generación. Los jóvenes del 37 no se habían limitado a “coquetear” con el estilo de Saint-Simon, sino que fueron sus lecturas de Leroux, de Lamennais, de Considerant y de Mazzini las que les habían permitido forjar su singular universo conceptual y el lenguaje político

---

9 Soledad Quereilhac. “Echeverría bajo la lupa del siglo XX”, en Alejandra Laera y Martín Kohan (comps.): *Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría*. Rosario, Beatriz Viterbo, 2006, pp. 294-323, aquí p. 124. El texto aludido de Groussac es “Esteban Echeverría. La Asociación de Mayo y el *Dogma Socialista*”, *La Biblioteca*, Año II, T. IV, Buenos Aires, 1897, pp. 262-297.

10 José Ingenieros. “Los sansimonianos argentinos”, *Revista de Filosofía*, N° 5, 1915, pp. 275-315; luego incluido en “La evolución de las ideas argentinas. I. Revolución [1918]”, en *Obras completas*. Buenos Aires, Elmer, 1957, Vol. 13, T. III.

con el que intervinieron en la escena pública desde fines de la década de 1830 hasta la segunda mitad de la siguiente.

Los afanes de la nueva generación romántica por superar la “restauración” rosista debían ser entendidos, entonces, como parte de un esfuerzo de traducción de un movimiento revolucionario más amplio que desde 1830 recorría buena parte de Europa y América. El carbonarismo, el sansimonismo, el mazzinismo y las diversas formas del romanticismo social no eran sino movimientos políticos globales que también habían signado un momento específico del pensamiento y la acción política del Río de la Plata en las décadas de 1830 y 1840.<sup>11</sup>

Ingenieros venía a mostrar allí con abundante prueba documental que Echeverría y los jóvenes Quiroga Rosas, Alberdi, Sarmiento, López, Lamas y Cané, entre otros, no se habían formado en el liberalismo doctrinario como algunos de ellos pretendieron tiempo después (Alberdi sobre todo), sino en el socialismo sansimoniano, que era una corriente política no solo diversa sino contrapuesta al liberalismo político de su tiempo, que había nacido en 1831 justamente al grito de: “¡Basta de liberalismo impotente!”<sup>12</sup>

Se ha señalado con acierto que no se trataba para Ingenieros de “cantar loas a esta generación liberal” ni de crear “agradables relatos nacionales”, sino de “recomponer la compleja circulación de ideas y corrientes que dieron forma al pensamiento de una generación”.<sup>13</sup> Pero incluso es posible reconocer en la voluntad y el esfuerzo de Ingenieros por recomponer esta compleja trama mucho de espíritu benjaminiano. No estamos aquí ante una simple voluntad rankeana de conocer el pasado “tal como verdaderamente ha sido”, un empeño erudito por exhumar novedosas fuentes o por reponer datos biográficos con acuciosa minuciosidad. Los acontecimientos que Ingenieros narra ya eran “conocidos” en 1915. La historiografía argentina disponía de los textos que Ingenieros reúne y reinterpreta. Ingenieros logra atrapar una constelación intelectual en el

11 Es curioso constatar que el joven Ingenieros fue el primero en impugnar la lectura que Groussac hizo del “sistema” de Echeverría como “un verdadero socialismo”: “¿Qué hay de esto en el *Dogma* de Echeverría? Nada, absolutamente nada” (José Ingenieros. “Paul Groussac y el socialismo”, *La Montaña. Periódico socialista revolucionario*, N° 6, Buenos Aires, 15 de junio de 1897, reed. en *La Montaña. Periódico socialista revolucionario*. Bernal, Ediciones de la Universidad Nacional de Quilmes, 1996, p. 142 y ss.).

12 Ver Pierre Leroux/Saint Beuve. “Plus de libéralisme impuissant”, *Le Globe*, 18 de enero de 1831, reed. en *Œuvres* de Pierre Leroux (1825-1850). Vol. I. Paris, Société Typographique Lesourd Libraire, 1850, pp. 339-345. Para un tratamiento de las relaciones entre Leroux y el liberalismo, ver la introducción de Bruno Viard a la *Anthologie de Pierre Leroux*. Paris, Le Bord de l’Eau, 2007; y la obra de Armelle Le Bras-Chopard. *De l’égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1986.

13 Soledad Quereilhac. “Echeverría bajo la lupa del siglo XX...”, pp. 127 y 128.

relámpago de un instante de peligro, arrancando así la tradición al conformismo liberal que estaba a punto de avasallarla.

El legado de Ingenieros tuvo un destino peculiar. Mientras sus obras siguieron siendo leídas por varias generaciones de argentinos (y en buena medida en toda América Latina), en los años inmediatamente posteriores a su muerte, la filosofía profesional se constituía sobre la base de su definitiva clausura. La historiografía profesional trató *La evolución de las ideas argentinas* con cuidadoso desdén al mismo tiempo que con amable condescendencia. Ciertamente, los socialistas vernáculos apelaron, a menudo, a la tradición de los “sansimonianos argentinos”, en la medida en que les permitía aparecer como los herederos de una prosapia ilustre. Entre los comunistas, la asimilación de esta tradición fue más compleja. Rodolfo Puiggrós retomaba la perspectiva abierta por Ingenieros en su antología *Los utopistas*, en tanto que Héctor P. Agosti se apoyaba en Gramsci para recuperar un Echeverría en clave democrática.<sup>14</sup> Un Juan José Real todavía atrapado en la dogmática partidaria le preguntaba incluso al máximo líder partidario si al darle lugar en la historiografía oficial a las “tendencias socialistas utopistas en los jóvenes echeverrianos” no se oscurecía “el hecho de que las ideas socialistas llegaron al país con los emigrantes europeos y que esas ideas eran las de Marx y Engels”.<sup>15</sup>

En el campo historiográfico, *El Salón Literario* (1958) de Félix Weinberg iba a constituir uno de los frutos más sólidos de la brecha que Ingenieros había abierto en la cultura argentina. En la otra orilla del río, también fructificaba en la obra de Arturo Ardao, como lo muestra su *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay* (1945). Y aunque de modo diverso, también las investigaciones de Carlos Rama pueden inscribirse en la perspectiva de la historia global abierta por Ingenieros, sobre todo su fundamental antología *Utopismo socialista (1830-1893)*, anotada y antecedida de un estudio preliminar. El historiador uruguayo sostiene en esta obra que el momento socialista romántico latinoamericano (pues no se reducía al caso rioplatense) no solo mostraba los esfuerzos de determinados agentes de avanzada ideológica por vincular los centros intelectuales del Nuevo Mundo con los de Europa Occidental, sino que aparecía “estrechamente enlazado a la formación de las nuevas sociedades latinoamericanas (...) cuando terminado el proceso revolucionario independentista, se libra la difícil tarea de organizar estructuras políticas, sociales y económicas, y obviamente intelectuales”.<sup>16</sup>

---

14 Ver Alfredo Cepeda [seud. de Rodolfo Puiggrós]. *Los utopistas*. Buenos Aires, Hemisferio, 1950; Héctor P. Agosti. *Esteban Echeverría*. Buenos Aires, Futuro, 1951.

15 Carta de Juan José Real a Victorio Codovilla, [Buenos Aires], c. 1951, p. 9. Disponible en el archivo del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas.

16 Carlos M. Rama. “El utopismo socialista en América Latina”, Carlos M. Rama (ed.): *Utopismo socialista (1830-1893)*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, pp. IX-LXVIII, aquí p. X.

El socialismo romántico, constataba Rama, no era considerado ya para la década de 1970 un mero capítulo preliminar de la historia del socialismo moderno o el precedente de la historia del movimiento obrero del siglo xx, sino un momento del proceso de formación de las naciones latinoamericanas en el siglo xix.<sup>17</sup> Desde luego, esta nueva perspectiva, que iba a dominar la historiografía de las ideas latinoamericanas en el último cuarto del siglo xx y comienzos del siglo xxi, entrañaba el riesgo de que el socialismo romántico terminara por perder cualquier espesor histórico o conceptual para disolverse en la historia de las nacionalidades.<sup>18</sup> Y cuando no se licuaba en el concepto de *nación*, quedaba subsumido en un capítulo preliminar de la historia de la *libertad*, apenas reconocido bajo la forma de “candorosas ilusiones” juveniles rápidamente superadas dentro de las exitosas construcciones genealógicas de la tradición republicana argentina.<sup>19</sup>

En ese clima historiográfico, cualquier perspectiva de largo plazo que vinculase los socialismos decimonónicos con los del siglo xx era pasible de ser acusada de lesa anacronismo.<sup>20</sup> A este clima, ya perceptible a fines de la década de 1970, reaccionaba Carlos Rama llegando a sostener que, por ejemplo, Echeverría era “un verdadero socialista latinoamericano en una línea no muy distinta de la que manifiestan en el siglo xx personajes como Mariátegui y Guevara, para citar protagonistas recientes”.<sup>21</sup>

Sin filiarse en Ingenieros ni queriendo llegar tan lejos como Rama, una serie de estudios aparecidos en la última década han buscado reponer y pensar el momento romántico rioplatense.<sup>22</sup> Sin duda, el que abrió ese camino fue un estudio de Jorge Myers del año 1998. Desentonando con dicho clima historiográfico, mostró entonces, de modo documentado y riguroso, que los jóvenes del 37 habían elaborado su ideal democrático “en términos que distaban mucho de las concepciones fundamentales del liberalismo clásico”; por el contrario, el lenguaje político que adoptan y reelaboran durante sus “años socialistas” permite inscribirlos con pleno derecho “dentro de la familia más amplia

17 Carlos M. Rama. “El utopismo socialista en América Latina...”, p. X.

18 Ver Fabio Wasserman. *Entre Clio y Polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830-1860)*. Buenos Aires, Teseo, 2008.

19 Ver Natalio Botana. *La tradición republicana*. Buenos Aires, Sudamericana, 1984, p. 270.

20 Ver Fabio Wasserman. “La Generación del '37: Romanticismo y socialismo en el Río de la Plata”, en Carlos Illades y Andrés Schelchkov (coords.): *Mundos posibles. El primer socialismo en Europa y América Latina*. México, El Colegio de México, 2014, pp. 273-307, particularmente las pp. 274-275.

21 Carlos M. Rama. “El utopismo socialista en América Latina...”, p. XXXIII.

22 Ver Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.). *Resonancias románticas. Ensayos sobre historia de la cultura argentina (1820-1890)*. Buenos Aires, Eudeba, 2005; Elías Palti. *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires, Eudeba, 2009.

de corrientes socialistas del siglo XIX”.<sup>23</sup> Otro autor que se “tomaba en serio” lo del socialismo...

Señalamos al pasar que la filosofía académica se había fundado en la Argentina en la década de 1930 sobre la base de la clausura de la perspectiva y el método historiográficos propuestos por Ingenieros. El exponente más acabado de esta estrategia fue sin duda Coriolano Alberini, uno de los portavoces de la vertiente espiritual-nacionalista del reformismo universitario de 1918.<sup>24</sup> No solo promovió el desafuero del autor de *La evolución de las ideas argentinas* de las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires sino que, fundamentalmente, elaboró a lo largo de los años 1930 y 1940 una serie de influyentes ensayos de historia filosófica argentina dirigidos a desactivar la carga política de las tesis ingenierianas. En otra ocasión tuvimos oportunidad de poner en discusión la fórmula con la que selló durante décadas el programa de la generación romántica: el iluminismo de los fines y el historicismo de los medios.<sup>25</sup> Quiero centrarme ahora en su formulación de la recepción del historicismo romántico por parte de la Generación del 37, que también hizo fortuna en nuestra historia intelectual.

Dispuesto a despejar el uso de los términos *socialismo* y *socialista* por parte de Alberdi y Echeverría de cualquier referencia significativa a las corrientes socialistas europeas de su tiempo, Alberini adscribe el pensamiento de esta generación a otra tradición: el *historicismo romántico* de raíz germánica. Si bien reconoce que estos autores se nutren “en el pensamiento francés de la primera mitad del siglo XIX”, lo decisivo desde su punto de vista es que la francesa no era sino una “filosofía cargada de elementos germánicos”.<sup>26</sup>

El historicismo romántico era, antes que nada, una reacción al pensamiento de la Ilustración, “cuya expresión más típica es la teoría del progreso”, y cuyas leyes y valores no se fundaban sino en la razón. En oposición a la teoría del progreso de Condorcet, Herder había elaborado una filosofía de la historia cuya universalidad revestía formas diversas y

---

23 Jorge Myers. “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en Noemí Goldman (dir.): *Nueva historia argentina*. T. 3: Revolución, República, Confederación (1806-1852). Buenos Aires, Sudamericana, 1998, pp. 383-445, aquí p. 426.

24 Ver Natalia Bustelo. *La Reforma Universitaria desde sus grupos y revistas. Una reconstrucción de los proyectos y las disputas del movimiento estudiantil porteño de las primeras décadas del siglo XX (1914-1928)*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2014, pp. 151-156.

25 Ver Horacio Tarcus. “Introducción...”.

26 Coriolano Alberini. “La metafísica de Alberdi [1934]”, en *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino/ Universidad Nacional de La Plata, 1966, pp. 25-40, aquí p. 26.

concretas según tiempo y lugar. Habrían sido las ideas herderianas las que, al atravesar el Rin por medio de autores como Quinet o Cousin, favorecieron la reacción antiilustrada del romanticismo francés. Alberini constataba que este romanticismo, una suerte de versión refleja del historicismo romántico alemán, atravesaba todo el arco político galo, desde De Maistre y Bonald hasta Fourier y Leroux, pasando por Guizot, Constant y Tocqueville. Dentro de este “complejo entrevero”, de esta verdadera “maraña de ideas” del romanticismo francés, no importan a nuestros fines (los de Alberini) las diversas “coloraturas” políticas de esta filosofía, sino la filosofía misma.<sup>27</sup>

De aquí que para Alberini no haya en la Generación de 1837 “nada más ilusorio” que una “influencia sansimoniana”. Quienes así lo afirman,

Convierten lo esporádico y extrínseco en intrínseco. Hay que distinguir, por lo demás, entre Saint-Simon y sansimonianos, y sobre todo, no hay que confundirlos con Leroux, autor leído por Echeverría. Leroux influye sin duda, pero no son la sustancia de su pensamiento, sino en el título de la obra —como se ve en el apéndice de *L'Égalité*, titulado *Dogme*—, en algunas fórmulas que no le pertenecen, y quizás en el dogmatismo lírico de la expresión. Se trata, en suma, de influencias periféricas. Leroux no nutre; excita o transmite ideas genéricas, simplemente.<sup>28</sup>

Llegamos aquí a nuestro punto: conforme esta construcción interpretativa, el concepto *socialista* no puede ser leído en el sentido fuerte, en que remite a las escuelas socialistas europeas de su tiempo, sino apenas en el sentido de *social*:

La palabra *socialista*, usada por muchos escritores de distinto color político, es aquí sinónimo de *social*, con dos matices: 1° teoría antiatómica de la sociedad, esto es, crítica de Rousseau; 2° espíritu de reforma política de corte democrático. Tal el sentido del término socialista. Nada tiene que ver con las doctrinas colectivistas.<sup>29</sup>

¿Que si los jóvenes del 37 leyeron a Leroux?, se pregunta Alberini. Sin duda, pero tomaron de él justamente aquello que no le pertenecía, pues el francés “está lleno de Schelling y de Herder, amén de la manía organizadora entonces endémica”. ¿Fueron socialistas en algún sentido del término? No, solo en la superficie. “Si se jerarquizan las ideas como corresponde, resulta clara esta conclusión: para los argentinos, lo esencial

27 Ver Coriolano Alberini. “La metafísica de Alberdi...”, p. 27 y ss.

28 Coriolano Alberini. “La metafísica de Alberdi...”, p. 31.

29 Coriolano Alberini. “La metafísica de Alberdi...”, p. 31. Lo mismo en versión modernizada, para que no queden dudas: “Nada tiene que ver con las doctrinas colectivistas del marxismo” (Diego Pró. “Estudio preliminar”, en Coriolano Alberini: *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Buenos Aires, Docencia, 1981, pp. 11-47, aquí p. 23).

es la nueva teoría del progreso interpretada en forma de liberalismo democrático cristiano”.<sup>30</sup>

Alberini desmontaba, así, la construcción genealógica de Ingenieros en su *Evolución de las ideas argentinas*, no por afán académico ni deconstructivo, sino para postular su propia genealogía del pensamiento argentino, con sus momentos sucesivos, sus generaciones y sus influjos. La obra de Ingenieros quedaba debidamente inscripta y piadosamente sepultada durante el “atardecer positivista”, mientras Alberini consignaba su propia labor dentro del momento de la “reacción” antipositivista y la “fundación de una cultura filosófica pura”. En suma, el atardecer y el amanecer. Si hasta entonces “las ideas, combinadas con los instintos religiosos y políticos de la multitud, se convertían en creencias militantes”, en verdaderos “credos filosóficos”, era necesario sentar las bases de una filosofía “desinteresada”, “cultivada sin relación con ulterioridades pragmáticas”. Elaborada en una serie de artículos a lo largo de las décadas de 1930 y 1940, la megainterpretación de Alberini jugó un rol directo o indirectamente hegemónico durante el resto del siglo xx y comienzos del presente siglo, incluso sobre autores que no compartían su programa político-intelectual.

La lectura según la cual el concepto *socialista*, ya fuera en el joven Alberdi o en el *Dogma* de Echeverría, era un mero sinónimo de *social*, que carecía de cualquier relación *significativa* con las escuelas socialistas europeas, dominó casi toda la exégesis alberdiana y echeverriana hasta nuestros días. En un temprano estudio sobre Echeverría y el sansimonismo, Raúl Orgaz sostenía que el autor del *Dogma* se había limitado a un uso del adjetivo *socialista* como sinónimo de *social*, e incluso de *sociológico*.<sup>31</sup> Poco después, José A. Oría advertía al presentar la edición facsimilar de *La Moda*, que la palabra *socialista* no tenía allí otro sentido que el “de humanitarismo, de solidaridad sentimental y social con que la empleaban los primeros que la usaron en Europa”.<sup>32</sup> Abel Cháneton, desde una perspectiva solidaria con la de Alberini, discutía todavía con Groussac postulando que el *Dogma Socialista* en modo alguno habría sido inspirado por una perspectiva “socialista” sino “asociacionista” y se burlaba de la lectura de Ingenieros, a quien reputaba incapacidad lisa y llana para aprehender la “posición individualista-antisocialista” constitutiva del pensamiento de Echeverría.<sup>33</sup> Incluso el socialista Alberto

30 Coriolano Alberini. “La metafísica de Alberdi...”, p. 32.

31 Ver Raúl A. Orgaz. *Echeverría y el Saint-Simonismo*. Córdoba, Imprenta Argentina, 1934, pp. 40-41.

32 José A. Oría. *La Moda. Gacetín semanal de música, de poesía, de literatura, de costumbres*. 1838. Edición facsimilar de la Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires, Kraft, 1938, p. 50.

33 Ver Abel Cháneton. *Retorno de Echeverría*. Buenos Aires, Ayacucho, 1944, pp. 139-144.

Palcos, en el estudio preliminar a su extraordinaria edición crítica del *Dogma Socialista*, donde reproducía textos de Leroux, Lamennais, Considerant y Mazzini, entraba en el “operativo de pacificación de Echeverría, desvinculándolo de las supuestas radicalidades del sansimonismo”.<sup>34</sup>

En su monumental biografía de Alberdi, Jorge Mayer sostenía que para el tucumano, “la palabra *socialista* tenía el sentido de *social*”.<sup>35</sup> Para Pena de Matsushita, “los hombres de la generación del 1837 usaban las palabras *socialismo* y *socialista* para indicar preocupación *social*, una superación del individualismo estrecho, y aún como sinónimo de progresista”.<sup>36</sup> En tiempos más recientes, Nicholas Shumway señalaba que, en la “Ojeada retrospectiva”, *socialista* “parece significar algo afín a ‘conciencia social’, en la que el bien de la sociedad es el determinante principal”,<sup>37</sup> mientras que Pierre-Luc Abramson indicaba que “*socialista* se aplica a todo lo que favorece la *sociabilidad*”.<sup>38</sup>

Sin desconocer su amplia diversidad, podríamos recapitular señalando que para este conjunto de autores el adjetivo *socialista* habría sido utilizado por Alberdi, Echeverría y demás miembros de la Generación del 37 como un sinónimo de *social*, ya sea en el sentido lato de concerniente a la sociedad; en la acepción de diverso de lo *natural* como de distinto de lo *político*; ya sea en el sentido normativo (de beneficioso al perfeccionamiento de la sociedad); o ya sea para referir a lo relativo a la *sociabilidad*.

El principal déficit que podría señalarse a la mayor parte de este conjunto de estudios es la escasa atención que prestan al lenguaje político de los textos analizados. Partiendo del presupuesto de que estamos ante autores naturalmente inscriptos en la tradición liberal, sus apelaciones al *socialismo* aparecen como una anomalía del lenguaje, una molestia que nos proponen resolver canjeándonos *socialismo* por *social*, por *sociabilidad* o por *sociología*. Ya no solo el reaccionario Alberini, sino también

---

Ver asimismo, “Echeverría y Saint-Simon”, *La Nación*, 24 de noviembre de 1940, suplemento literario, p. 1.

34 Soledad Quereilhac. “Echeverría bajo la lupa del siglo XX...”, p. 130. Ver Alberto Palcos. “Estudio preliminar”, en Esteban Echeverría: *Dogma socialista. Edición crítica y documentada*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1940, y *Echeverría y la democracia argentina*. Buenos Aires, Imprenta López, 1941.

35 Jorge Mayer. *Alberdi y su tiempo*. Buenos Aires, Eudeba, 1963, p. 164.

36 Marta E. Pena de Matsushita. *Romanticismo y política. El romanticismo político hispanoamericano*. Buenos Aires, CINA/ Centro de Estudios Filosóficos, 1985, p. 205.

37 Nicolás Shumway. *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Buenos Aires, Emecé, 1993, p. 151.

38 Pierre-Luc Abramson. *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 127. Eugenia Molina vincula el concepto de *socialismo* de Echeverría con el de *sociabilidad*; ver “Civilizar la sociabilidad en los proyectos editoriales del grupo romántico al comienzo de su trayectoria (1837-1839)”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.): *Resonancias románticas...*, pp. 151-166.

el progresista Palcos llega a sostener que *Dogma social* “habría sido el nombre exacto del libro en el cual [Echeverría] expone sus ideas, pues el *socialismo*, para don Esteban, es poco más o menos que sinónimo de *social*”.<sup>39</sup> Pero no nos explica por qué, disponiendo don Esteban en su vocabulario del adjetivo *social*, el que le hubiera proporcionado el “nombre exacto” para su libro, optó por el adjetivo inexacto de *socialista*.

Ni Alberini ni Palcos se preguntan qué quiso *hacer* Echeverría al escribir *socialista* en lugar de *social*, y por lo tanto desactivan la dimensión desiderativa que proyectan las desinencias *-ismo/ista*. Aplastan el “concepto de movimiento” para convertirlo en un concepto a secas, casi en una mera palabra, en un simple adjetivo que califica el *punto de vista social* del dogma.

Ninguno de ellos responde convincentemente a la aseveración de Groussac: para el año 1846 (esto es, después de Leroux, después de Reybaud), Echeverría no podía desconocer el significado que había adquirido la palabra *socialista*.<sup>40</sup> Recordemos que vivía entonces exiliado en una ciudad como Montevideo, en el marco de una ciudadanía hiperpolitizada e internacionalizada, que recibía al día abundante prensa y literatura social europea. Por entonces, la Nueva Troya estaba más cerca de París que de Buenos Aires.<sup>41</sup>

Buena parte de esta literatura producida entre mediados y fines del siglo xx nos vino a prevenir del riesgo de los anacronismos en los que habrían caído autores como Ingenieros o Rama. Alberini nos advierte que el socialismo de Alberdi “nada tiene que ver con las doctrinas colectivistas”, y su discípulo Diego Pro añade que tampoco con las marxistas. Ciertamente. ¿Pero por qué no podía ser *socialista* en el sentido de su tiempo, que sin duda no era el mismo que los posteriores sentidos colectivista y marxista? El que Alberdi y Echeverría no fueran entonces *colectivistas* (lo que es materialmente imposible, ya que el concepto aparece en 1869,<sup>42</sup> cuando Echeverría había muerto hacía dos décadas, y Alberdi no leía justamente los *compte-rendu* de los congresos de la Internacional) ni tampoco marxistas (lo que es a todas luces un absurdo, pues para 1837, Marx era apenas un mozalbeta que principiaba a estudiar Derecho en Berlín) no impide que se considerasen *socialistas*, esto es, que acogieran y se apropiaran para sus propios usos las doctrinas de

39 Alberto Palcos. *Echeverría y la democracia...*, p. 68.

40 Ver Paul Groussac. “Esteban Echeverría. La Asociación de Mayo...”, p. 270.

41 Ver Horacio Tarcus. *El socialismo romántico en el Río de la Plata...*

42 Saint-Simon utilizó con frecuencia el adverbio *colectivamente*, y Constantin Pequeur lo hizo una vez en 1839 para contraponerlo a *individualismo*. Pero su uso comienza en 1869, en el Congreso de Basilea de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Ver Jacques Grandjonc. *Communisme/Kommunismus/Communism...*, pp. 128-131.

Pierre Leroux o de otras escuelas de “reformadores sociales” o *socialistas* entonces disponibles en Francia o Inglaterra. Estos autores, como una suerte de engelsianos tardíos, parecen creer que la abigarrada historia de las escuelas socialistas del siglo XIX se reduce a dos: el “socialismo utópico” y el “socialismo científico”.

Buena parte de la literatura insiste en que el uso de *socialismo/socialista* por parte de Echeverría o de Alberdi en 1838 era “ambiguo” o “impreciso”, como si estos conceptos por esos mismos años ya hubieran contado en Francia o Inglaterra con definiciones cartesianas. Como veremos enseguida, eran neologismos todavía sujetos a procesos de sedimentación semántica. Pero hay que advertir también que los sentidos de *socialismo* de las décadas de 1830 y 1840 pueden parecer indeterminados para quien los juzgue, por ejemplo, con la vara “científica” de 1890 o “revolucionaria” de 1917, cuando el trabajo del historiador consiste justamente en identificar y reponer la constelación de sentidos con que este concepto y otros asociados circulaban y se utilizaban en un ciclo histórico determinado.

Una objeción corriente contra el *socialismo* de Echeverría, por ejemplo, señala que carecía de los conceptos necesarios para pensar el capitalismo y, por lo tanto, no podía postular un orden posterior o superior, léase *socialismo*. La crítica echeverriana no había ido más allá de identificar y cuestionar la forma competitiva e individualista de sociedad y, salvo algunos atisbos en los artículos sobre la Revolución de 1848, nunca hubiera alcanzado a formular una condena taxativa, revolucionaria, del orden económico-social en que se fundaba el individualismo antisocial (esto es, el capitalismo industrial y el sistema de trabajo asalariado). Pero es necesario recordar que tampoco lo hicieron Fourier, Saint-Simon, Considérant o Leroux. La conceptualización del capitalismo como un modo de producción será obra de Marx (y faltaba todavía medio siglo para la puesta en circulación internacional de sus conceptos).<sup>43</sup> Entonces, ¿por qué habríamos de pedirle a Echeverría que excediera el lenguaje político y el universo conceptual de los socialistas franceses de su tiempo, a los que tenía por referencia?<sup>44</sup> Como ya señalamos, las condiciones sociales del ámbito rioplatense no favorecerían, por ejemplo, la recepción de las inflexiones más plebeyas del socialismo de un Leroux.<sup>45</sup> Las vacilaciones

43 Ver Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*

44 De acuerdo con la clásica formulación de Engels, será Marx quien producirá el corte al elaborar el concepto de *capitalismo* o de *modo de producción capitalista*. Hasta entonces, “el socialismo anterior criticaba el modo capitalista de producción existente y sus consecuencias, pero no acertaba a explicarlo ni podía, por tanto, destruirlo ideológicamente; no se le alcanzaba más que repudiarlo, lisa y llanamente, como malo” (Federico Engels. “Socialismo utópico y socialismo científico”, en Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas en dos tomos*. T. 2. Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f [c. 1956], pp. 92-161, aquí p. 139).

45 Ver Horacio Tarcus. *El socialismo romántico en el Río de la Plata...*

del *Dogma* en torno al problema del sufragio y sus derivas más elitistas y meritocráticas (que llevaron a algunos autores a hablar incluso del socialismo “aristocrático” o “conservador” de Echeverría)<sup>46</sup> resultaban del hecho de que la democracia *socialista* de Echeverría y del joven Alberdi carecía de cualquier referencia a sujetos sociales y políticos, reales o potenciales, que pudiesen adoptarla. Ahora bien, estos límites y estas tensiones no les impedían inscribirse en el universo conceptual y en el lenguaje político del *socialismo romántico* de su tiempo.

En suma, para evitar que caigamos en la confusión de que Echeverría o el joven Alberdi fuesen *socialistas*, Alberini nos muestra que, independientemente de lo que ellos mismos decían, eran *en verdad* liberales democráticos. Pero nuevamente es Alberini, y no Ingenieros, quien incurre en un anacronismo mayúsculo: para las décadas de 1830 y 1840, esta expresión que combinaba dos corrientes políticas antagónicas, carecía de cualquier sentido. Asimismo, cuando los presenta como liberales cristianos, pasa por alto las tensiones existentes entre liberalismo y cristianismo, por no hablar de la abierta confrontación entre liberalismo y catolicismo, que se extenderá durante todo el papado de Pío IX. Recordemos simplemente que el apoyo a los movimientos liberales de 1830 le había costado al *abbé* Lamennais nada menos que la excomunión papal.

La perspectiva de Ingenieros, como luego la de autores como Rama, podía encerrar muchas limitaciones conceptuales o metodológicas, pero contaba con una enorme ventaja respecto de las que venían a “superarla”: la de pensar los procesos de circulación y recepción de ideas, textos y lenguajes dentro de los grandes sistemas ideológicos que los contienen y significan. Estos sistemas (como por ejemplo, el romanticismo, el positivismo o luego el marxismo) no eran considerados como meras escuelas o concepciones filosóficas en estado “puro” (pues, como anotaba Gramsci, la filosofía de una época no es meramente “la filosofía de uno u otro filósofo”).<sup>47</sup>

En cambio, la perspectiva de Alberini tenía el grave inconveniente de deshistorizar y despolitizar la filosofía, de pensar la circulación internacional de las ideas (para decirlo bourdianamente) como si ciertas matrices teóricas fluyeran a través del tiempo y del espacio sin importar sus contextos sociales/materiales de circulación ni los sujetos de su posible recepción, más allá de la historia y la política. Alberini quiere aprehender la matriz teórica del historicismo romántico, independientemente de sus ulteriores y accidentales “coloraturas políticas”, ya sean

---

46 Ver Alberto Palcos. *Echeverría y la democracia argentina...*, p. 61.

47 Antonio Gramsci. “Cuaderno 10 (XXXIII). 1932-1935. La filosofía de Benedetto Croce”, en *Cuadernos de la Cárcel*. Vol. 4. México, ERA, 1986, p. 151.

monárquicas, republicanas, demócratas o socialistas. La filosofía es necesaria y universal, la política, accidental y particular.

Echeverría, nos dice Alberini, leyó a Leroux. Pero Leroux no existe, no tiene estatura filosófica, vale por lo que transmitió de Herder. Leroux es un vaso comunicante por el cual el historicismo romántico de Herder pudo llegar finalmente a Echeverría. ¿Que Leroux dijo *socialismo*? ¿Que Echeverría lo repitió? Ciertamente, pero ¿de qué nos sirven estas “coloraturas” políticas totalmente accidentales, cuando lo que está en juego es lo sustancial, que es el pasaje de la razón ilustrada a la razón historicista? Que un libro de Lermnier cayera en manos de Alberdi, o que Quiroga Rosas le prestara a Sarmiento una revista de Leroux, como fútilmente intentaba documentar Ingenieros, no constituyen más que nimios accidentes históricos. Para Alberini, lo mismo hubiera dado si el historicismo romántico se hubiese transmitido al Río de la Plata a través de De Maistre y Bonald, o de Guizot y Constant.

Paradojas de la historia de las ideas: el positivista Ingenieros había librado en sus últimas obras un solitario combate por una radical historización y politización de la filosofía,<sup>48</sup> mientras que el historicista Alberini venía a elevar al rango de programa y de método su radical deshistorización.

## La invención del *socialismo*

André Lalande, en su ya histórico *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, había sistematizado para el año 1927 la información entonces disponible sobre la historia de los conceptos *socialismo* y *socialista*. El sentido establecido para el primero, en el momento en que Lalande escribía su obra, era el siguiente:

Doctrina según la cual no puede contarse con el libre juego de las iniciativas y de los intereses individuales en materia económica para asegurar un orden social satisfactorio y que juzga posible y deseable sustituir la organización actual por una organización concertada que llegue a resultados no solamente más equitativos, sino también más favorables para el completo desarrollo de la persona humana.<sup>49</sup>

---

48 Ver entre otros textos, el más característico de ese programa: José Ingenieros. *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia*. Buenos Aires, Cooperativa Editorial Ltd., 1923, concebido medio siglo antes de la sociología bourdiana de la filosofía.

49 André Lalande. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Vol. 2. Buenos Aires, El Ateneo, 1953, p. 1231.

Dentro de esta definición muy general y abarcativa, reconocía diversas escuelas a las que correspondían diversas adjetivaciones del sustantivo *socialismo*: mutualista, cooperativista, municipalista, asociacionista, comunista, de Estado, democrático, aristocrático, reformista, evolucionista, revolucionario, utópico, experimental, sindicalista, de cátedra (curiosamente, no registra el uso de “socialismo científico”). Como ya señalamos, no interesa a los efectos de nuestro estudio la definición, sino estas inflexiones.

Lalande concluía que el término había sido creado en forma independiente por dos escuelas. Por una parte, *socialism* había aparecido por primera vez en Londres en la década de 1830, en medio de los debates que se suscitaron en la *Association of all classes of all nations*, fundada por Robert Owen. Halévy le comunicaba que había identificado a un corresponsal de un periódico londinense que en agosto de 1835 firmaba “*A Socialist*”. Socialismo designaba aquí la tendencia favorable a “una libre enjambrazón de asociaciones cooperativas”, gracias a la cual podría llegarse, sin ayuda del Estado (o en oposición a él), a constituir “un nuevo mundo económico y moral”.

También lo usaron en la década de 1830, en Francia, los sansimonianos y, sobre todo, Pierre Leroux, “el primero en darle un sentido preciso y en hacer de él el nombre de una doctrina: entendía por *socialismo* el exceso opuesto al individualismo, la teoría que subordina íntegramente el individuo a la sociedad”.<sup>50</sup>

En el apéndice de su *Vocabulario*, Lalande compartía con sus lectores una serie de precisiones que le había remitido Halévy sobre la formación del neologismo y la disputa sobre su “paternidad”. Se señala allí que Leroux había reclamado en la edición del primer tomo de sus *Œuvres* (1850) la paternidad del término por el uso que había hecho en su artículo “*De l’individualisme et du socialisme*”, aparecido en la *Revue Encyclopédique* en noviembre de 1833.<sup>51</sup> Trazaba allí un paralelo entre ambas tendencias, a las que condenaba por igual: la primera, porque niega la sociedad, la segunda, porque niega “toda libertad, toda espontaneidad, bajo lo que llama la organización”. Este uso no era tampoco nuevo, señalaba Halévy, el propio Victor Hugo la había utilizado en un

---

50 André Lalande. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía...*, pp. 1231-1232, nota al pie.

51 Ver Pierre Leroux. “*De l’individualisme et du socialisme*”, *Revue Encyclopédique*, T. LX, 1833, pp. 106-114). Fue reeditado por Bruno Viard en la *Anthologie du Pierre Leroux* (pp. 144-153) y está disponible en edición castellana: Pierre Leroux. “Individualismo y socialismo”, en Pedro Bravo Gala (ed.): *Socialismo premarxista*. Madrid, Tecnos, 1998, pp. 129-134. No se comprende por qué Carlos Illades, sin aportar prueba documental ni referencia alguna, retrotrae esta fecha al año 1831 (ver “Introducción”, en Carlos Illades y Andrés Schelchkov (coords.): *Mundos posibles...*, pp. 15-36, en particular la p. 16).

artículo del *Globe* en febrero de 1832 en el sentido de “simpatía universal, sentimiento humanitario, opuesto al egoísmo de un individuo o un pequeño grupo”: “No queremos sacrificar la personalidad al *socialismo*, como tampoco este último a la personalidad”.<sup>52</sup>

Otro corresponsal, M. Rapnouil, le señalaba a Lalande algunos registros ligeramente anteriores, como el de la revista *Le Semeur*, donde se decía, en noviembre de 1831, que “el individualismo debe conducir al *socialismo*”; o el de *La Réforme Industrielle ou le Phalanstère*, en cuyas páginas los fourieristas convocaban a una reunión donde participarían “los *socialistas* y los industriales”.<sup>53</sup> Estos sentidos, de todos modos, coinciden con el que hace Leroux en 1833. Si él no ha forjado la palabra, “ha sido el primero en hacer de ella un uso sistemático”. Y este uso va a implicar, en los años inmediatamente posteriores, tres desplazamientos.

Por el primero, *socialismo* enseguida pasará de su acepción negativa a una positiva. El propio Leroux lo explicaba en 1847 a propósito de una reedición de su texto. En 1833, él entendía por *socialismo*

la exageración de la idea de asociación o de sociedad. Desde hace algunos años se ha acostumbrado a llamar *socialistas* a todos los pensadores que se ocupan en reformas sociales, a todos aquellos que critican o reprueban el individualismo (...) y, en este carácter, nosotros mismos, que hemos combatido siempre el *socialismo absoluto*, somos hoy designados como *socialistas*. Somos *socialistas*, sin duda (...) si se quiere entender por *socialista* la doctrina que no sacrifica ninguno de los términos de la fórmula Libertad, Fraternidad, Igualdad, Unidad, sino que los conciliará a todos.<sup>54</sup>

Por el segundo, *socialismo* pasaba de referir, a comienzos de la década, a una suerte de *virtud cívica*, para transformarse a comienzos de la década siguiente en *doctrina*, en *programa* de una visión del mundo. Es un efecto de la desinencia “ismo” que, como señala Koselleck, le ha sumado a esa visión, a esa virtud, un carácter desiderativo, un horizonte de expectativas, una promesa. O en términos de Angenot:

La palabra *social-ismo* se estableció poco tiempo después de 1830 como el antónimo ausente de *individual-ismo*, representado entonces por muchos publicistas como el fracaso moral de toda la época. Es decir, inicialmente, el *socialismo*, no es un programa político, una visión del mundo sino una virtud cívica que no se ha generalizado.<sup>55</sup>

52 André Lalande. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía...*, p. 1500.

53 André Lalande. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía...*, p. 1501.

54 Pierre Leroux, nota fechada en 1847 a la reedición de “De l’individualisme et su socialisme”, en *Œuvres...*, p. 376, el subrayado es mío.

55 Marc Angenot. *Rhétorique de l’anti-socialisme. Essai d’histoire discursive. 1830-1917*. Québec, Les Presses de l’Université Laval, 2004, pp. 21-22.

El tercer desplazamiento consiste en que aquella doctrina que “sacri-ficaba” el individuo a la sociedad y que en 1833 Leroux llamaba *socialismo*, en los años subsiguientes, él y otros autores (que ya han aceptado que se los denomine *socialistas*) comenzarán a denominarla *comunismo*. El propio Leroux explica en una nota del año 1850 al primer volumen de sus *Œuvres*, que lo que él “atacaba con ese nombre” en el año 1833 “eran los falsos sistemas sustentados por pretensos discípulos de Saint-Simon y por pretendidos discípulos de Rousseau, extraviados por seguir a Robespierre y a Babeuf...”<sup>56</sup>

Lalande fue enriqueciendo la entrada *Socialismo* en sucesivas ediciones de su *Vocabulario*, conforme aparecían nuevas y eruditas investigaciones.<sup>57</sup> Pero como ha señalado Marc Angenot, antes que la identificación de usos aislados y remotos, o la preocupación por la autoría de los neologismos,<sup>58</sup> lo que importa es comprender cómo, cuándo y a través de qué medios se ponen efectivamente en circulación. En este sentido, observa que antes que los extraños periódicos societarios o los “costosos libros” de Bouchez, Leroux, Vidal, Colins, Pequeur y otros reformadores sociales, jugaron un papel mucho más importante dos obras que, para los parámetros de su época, habían alcanzado amplia difusión, habían merecido reediciones y traducciones y llegaron a difundirse más allá del medio francés.

En primer lugar, el *Voyage en Icarie* (1840), de Étienne Cabet, un libro que representa en forma novelada la vida de una sociedad comunista y que no tardó en constituirse en el punto de partida de la fundación de una colonia “icariana”, en Texas, siete años después de su publicación. Tanto la novela misma como la experiencia comunitaria de los icarianos (incluida la de su propio autor) alcanzaron en la prensa contemporánea amplia cobertura.

Mayor difusión aún, señala Angenot, conocieron los *Études sur les Réformateurs ou socialistes modernes* (1841), de Louis Reybaud, un periodista liberal que “lanzaba al gran público la palabra *socialismo* endosándola a las sectas reformadoras aparecidas a fines de la Restauración y exponiendo sus proyectos en forma sistemática por primera vez y sin

---

56 Pierre Leroux. *Œuvres...*, p. 376, nota N° 1.

57 Por ejemplo: Arthur E. Bestor, Jr. “The Evolution of the Socialist Vocabulary”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, N° 3, 1948, pp. 259-302; Jacques Gans. “L’origine du mot ‘socialiste’ et ses emplois les plus anciens”, *Revue d’Histoire Économique et Social*, Vol. XXXV, 1957, pp. 79-83.

58 En una reedición de 1864 de sus *Études sur les Réformateurs contemporains*, Reybaud pretendió haber sido el “inventor” de la palabra *socialismo*, y Pierre Leroux, entonces en el exilio, le disputó la paternidad. Ver Pierre Leroux. *La grève de Samarez. Poème philosophique*. Paris, Librairie de E. Dentu, 1863, pp. 255 y 365.

acritud”.<sup>59</sup> La obra, aparecida inicialmente en una publicación leída y apreciada en el Río de la Plata, la *Revue des Deux Mondes*, adoptaba la forma de tres estudios titulados “*Socialistes modernes*” y estaban consagrados, respectivamente, a los sansimonianos (agosto, 1836), a Fourier (noviembre, 1837) y a Owen (abril, 1838). Frente a la esterilidad del republicanismo jacobino, Reybaud resalta la fecundidad de estos *socialistas o reformadores sociales*, “no ya políticos”. En 1841, reunió estos ensayos en un volumen titulado *Études sur les Réformateurs ou Socialistes modernes*, que amplió y reformuló en años siguientes con el título de *Études sur les Réformateurs contemporains*, transformando sus iniciales simpatías en prudentes reservas.<sup>60</sup> Los *Études* conocieron siete ediciones entre 1840 y 1864, y numerosas reimpresiones que llegan hasta fin de siglo. Aunque no se tradujo al castellano, muchos ejemplares de esta obra circularon por América Latina. Es altamente improbable que Echeverría no se topara con esta obra en el Montevideo de la década de 1840, si no la conocía desde antes a través de la *Revue des Deux Mondes*.

Los *Études* constituyeron además la principal referencia en la confección de la primera vulgata latinoamericana del socialismo romántico, una obra anónima que se tituló *Análisis del socialismo y exposición clara, metódica e imparcial de los principales socialistas antiguos y modernos...* Fue editada en 1852, en Bogotá, por un librero francés, seguramente exiliado después del golpe de Bonaparte, quien la mandó a imprimir a París, como era costumbre en la época.<sup>61</sup> Abramson ha documentado su circulación en México y Venezuela, y nosotros, en Chile y Argentina.<sup>62</sup>

Reybaud fue asimismo mundialmente conocido por su novela satírica *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale* (1844), que Peyret cita en sus recuerdos de viaje de 1852.<sup>63</sup> Esta obra alcanzó enorme popularidad en nuestro continente, y fue vertida al español al menos en tres capitales latinoamericanas en un lapso de cuatro años: Santiago de Chile, La Habana y México.<sup>64</sup> Además, como ya hemos visto, Bilbao

59 Marc Angenot. *Rhétorique de l'anti-socialisme...*, p. 21.

60 Ver André Lalande. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía...*, pp. 1231-1232; ver también Marc Angenot. *Rhétorique de l'anti-socialisme...*, pp. 21-22.

61 Ver *Análisis del socialismo y exposición clara, metódica e imparcial de los principales socialistas antiguos y modernos y con especialidad los de San-Simon, Fourier, Owen, P. Leroux y Proudhon, según los mejores autores que han tratado esta materia tales como Reybaud, Guepin, Villegardelle, etc.* Bogotá, Librería de S. Simonot, 1852.

62 Ver Pierre-Luc Abramson. *Las utopías sociales en América Latina...* y Horacio Tarcus. *El socialismo romántico en el Río de la Plata...*

63 Ver Horacio Tarcus. *Los exiliados románticos...*

64 Ver Louis Reybaud. *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale*, Paris, Michel Lévy Frères, 1844; *Jerónimo Paturot en busca de una posición social. Novela por Luis Reybaud, traducida por don José Aguirre*. 2 vols. Santiago, Imprenta de Julio Belin i Ca., 1851; *Jerónimo Paturot, en busca de una posición social*. La Habana, Imprenta del Tiempo, 1853; *Jerónimo*

visitó a Reybaud en su primer viaje a París, y Victory y Suárez reseñó en *El Artesano* (1863) otro de sus libros, que versaba sobre las condiciones de trabajo de los obreros textiles.

Pierre-Luc Abramson señala otras vulgatas que también alcanzaron circulación internacional y que, en buena medida, se han servido de Reybaud: la *Histoire des idées sociales avant la Révolution française, ou les socialistes modernes devancés et dépassés par les anciennes penseurs et philosophes avec textes à l'appui* (1846), de François Villegardelle, y la *Philosophie du socialisme ou étude sur les transformations dans le monde et l'humanité* (1850), de André Guepin.<sup>65</sup> Recordemos a nuestros lectores que el doctor Guepin es uno de los autores traducidos por *El Artesano* (1863).

A estas obras debería añadirse una obra crítica que también alcanzó amplia circulación, sobre todo en el ámbito hispano: la *Histoire du Communisme, ou Réfutation historique des utopies socialistes* (1848), del economista francés Alfred Sudre.<sup>66</sup> Otra referencia ineludible para el mundo hispanoamericano la constituye una obra que, antes que una vulgata, fue considerada como una antivulgata, una antienciclopedia del socialismo romántico: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales* (1851), del español Donoso Cortés.<sup>67</sup> En 1840, Alberdi conocía obras previas de este filósofo conservador: recordemos que planeaba para su curso de filosofía de Montevideo discutir sus ideas, “inaplicables en estos países de democracia, aunque adaptables a las exigencias monárquicas de España”.<sup>68</sup>

Un siglo antes que Carlos Rama y Pierre-Luc Abramson, un periodista francés había seguido, en un artículo de la *Revue de Deux Mondes*, los avatares del socialismo romántico en América Latina: Charles de Mazade, el amigo y difusor de Sarmiento en Francia.<sup>69</sup> Además de que esta revista era muy leída por las elites rioplatenses, Mario Bravo recordaba que el texto de De Mazade había circulado en Argentina en

---

*Paturot en busca de una posición social*. México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1854.

65 Ver Pierre-Luc Abramson. *Las utopías sociales en América Latina...*, p. 190.

66 Ver Alfred Sudre. *Histoire du communisme, ou Réfutation historique des utopies socialistes*. Paris, Lecou, 1848; edición en español: *Historia del comunismo o refutación histórica de las utopías socialistas*. Barcelona, Imprenta del Diario de Barcelona, 1860, trad. y prólogo de Juan Mañé y Flaquer. Tanto la edición francesa como la española conocieron numerosas reediciones durante el siglo XIX.

67 Ver Juan Donoso Cortés. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*. Madrid, Imprenta “La Publicidad”, 1851. Simultáneamente se publicó en francés (Paris, Bibliothèque nouvelle, 1851). Ver Pierre-Luc Abramson. *Las utopías sociales en América Latina...*, pp. 190-191.

68 Horacio Tarcus. *El socialismo romántico en el Río de la Plata...*, pp. 255-256.

69 Ver Charles de Mazade. “Le Socialisme dans l’Amérique du Sud”, *Revue de Deux Mondes*, T. XIV, 1852, pp. 641-666.

forma de una separata.<sup>70</sup> Además, se tradujo y se publicó como folleto en Colombia, el mismo año de su aparición en francés.<sup>71</sup>

## Polisemia y política

En 1976, el crítico británico Raymond Williams ofrecía en sus *Keywords* una historia semántica del adjetivo *socialista* particularmente útil para nuestro objeto. Señalaba allí que

*Socialista* apareció como descripción filosófica a principios del s. XIX. Su raíz lingüística era el sentido desarrollado de social. Pero eso podía entenderse de dos maneras, que tuvieron profundos efectos en el uso del término por parte de tendencias políticas radicalmente diferentes. En el sentido de (i), *social* era el término meramente descriptivo para designar la *sociedad* en su sentido hoy predominante de sistema de vida en común; un *reformador social* deseaba reformar este sistema. En el sentido (ii) *social* era un término enfático y distintivo, explícitamente contrapuesto a *individual* y en particular a las teorías individualistas de la sociedad. Por supuesto, hubo gran interacción y muchas superposiciones entre ambos sentidos, pero sus variados efectos pueden verse desde el inicio de la formación del término.<sup>72</sup>

De estos dos sentidos de *social*, Williams deriva dos usos populares, uno que iba en el sentido de ampliar y consolidar los valores liberales, y otro que, por el contrario, los cuestionaba con vistas a establecer un orden social distinto del presente, fundado en la propiedad social de los medios de producción:

Una forma popular del sentido (i) era en sustancia una prolongación del *liberalismo*: reforma, incluso radical, del orden social para desarrollar, ampliar y consolidar los principales valores liberales: libertad política, eliminación de los privilegios y las desigualdades formales, justicia social (concebida como equidad entre diferentes individuos y grupos). Una forma popular del sentido (ii) se encaminó en una dirección muy diferente: una forma competitiva e individualista de sociedad —especialmente, el capitalismo industrial y el sistema de trabajo asalariado— era considerada como el enemigo de las formas verdaderamente *sociales*, que se basaban en la cooperación y la reciprocidad prácticas, las que a su vez eran inalcanzables mientras existiera la propiedad privada (*individual*) de los medios de producción. La libertad real no podía conseguirse, las desigualdades fundamentales no podían suprimirse, la justicia social (concebida ahora como un orden social justo y no como la equidad entre los diferentes individuos y grupos

---

70 Ver Mario Bravo. "El socialismo en la Argentina", *Tribuna Libre*, N° 4, 31 de julio de 1818.

71 Ver Charles de Mazade. *El socialismo en América del Sur*. Bogotá, Imprenta de Espinosa, 1852.

72 Raymond Williams. *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 292.

producidos por el orden social existente) no podía establecerse, a menos que una sociedad basada en la propiedad privada fuera reemplazada por otra fundada en la propiedad y el control *sociales*.<sup>73</sup>

Esquemático, podría ofrecerse el siguiente cuadro:

	Sentido (i)	Sentido (ii)
Adjetivo social	<i>Descriptivo</i> para designar a la sociedad	<i>Enfático</i> opuesto a <i>individual</i>
Usos populares de social	<i>Reforma social</i> para consolidar los valores liberales	<i>Oposición</i> al orden individualista y competitivo (capitalista) en nombre de formas verdaderamente <i>sociales</i> (reciprocidad, solidaridad, cooperación)
Corrientes políticas derivadas	Liberalismo radical, socialismo fabiano	Escuelas y corrientes socialistas

Cuadro 1. Sentidos del término socialista recuperados por Raymond Williams.

Williams explica allí que la polémica áspera, prolongada e intrincada que sostuvieron entre sí grupos y tendencias que se proclamaron *socialistas* entre las décadas de 1820 y 1840, hizo difícil el establecimiento de un uso predominante. Durante todo este período de debate y formación de un lenguaje político, se usaban, a la par de *socialista*, términos como *cooperativo*, *mutualista*, *asociacionista*, *societario*, *falansteriano*, *agrarista*, *radical*.

*Comunista* comenzó a ser usado desde 1839-1840, aunque de modos diversos. En Inglaterra tenía una connotación religiosa, mientras que *socialismo* (por ejemplo, en el uso de los owenistas) era opuesto a la religión. Además, remitía a *comunidad* y a *propiedad común* (la “comunidad de bienes” de Babeuf), lo que presuponía una reorganización total de la sociedad. En Alemania y Francia, *comunismo* tenía una connotación “más dura”, plebeya y proletaria. Engels señalaba en el prólogo de 1888 al *Manifiesto comunista* que cuarenta años antes, Marx y él no hubieran podido haber pensado en bautizar su folleto como *socialista*, pues el *socialismo* era un movimiento respetable, de clases medias.<sup>74</sup> En Francia

<sup>73</sup> Raymond Williams. *Palabras clave...*, p. 292.

<sup>74</sup> Ver voz *Comunismo*, en Raymond Williams. *Palabras clave...*, pp. 77-79.

entroncaba con la tradición jacobina y neobabouvista, esto es, plebeya y revolucionaria-insurreccional.<sup>75</sup>

Volviendo a *socialismo*, Williams señala que:

el uso moderno comenzó a establecerse en la década de 1860, y a pesar de las anteriores variaciones y distinciones, las palabras predominantes terminaron por ser *socialista* y *socialismo*. En este período también se produjo la preponderancia del sentido (ii), que la serie de palabras asociadas –*cooperativista*, *mutualista*, *asociacionista* y la nueva, *colectivista*, de la década de 1850– hacían natural.<sup>76</sup>

Aunque las querellas intestinas continuaron, desde entonces *socialista* y *socialismo* se convirtieron en términos generalmente aceptados. El sentido (ii) se había impuesto ampliamente entre todas las corrientes, salvo en grupos como la Sociedad Fabiana, que reavivó vigorosamente en la década de 1880 lo que era una variante del sentido (i) de *social* (ver cuadro 1): un *socialismo* para “completar” el *liberalismo*. Incluso algunas corrientes que desde la década de 1870 comenzaron a denominarse *anarquistas*, sobre todo las que hundían sus raíces en el mutualismo o el cooperativismo, no abandonaron sino hasta mediados del siglo xx el apelativo de *socialistas* (se autodenominaron, por el ejemplo, *socialistas libertarios*) disputando todavía la palabra y el sentido a los *estatistas* (socialdemócratas) y a los *autoritarios* (comunistas).<sup>77</sup>

Hasta el gran cisma que significó el derrumbe de la Internacional Socialista (1914) y la emergencia de la Revolución rusa de octubre de 1917, *socialdemócrata* se había utilizado universalmente en el sentido de *socialista*. Pero el cambio de nombre de los *socialistas revolucionarios* por *comunistas* no se operó sino a partir del año 1918, cuando el Partido Bolchevique, ex Fracción Bolchevique del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso, pasó a denominarse Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). Cuando en 1918 Lenin y sus camaradas apelaron a este viejo término, buscaban resignificar la oposición propia de la década de 1840 entre *socialismo/comunismo*, que había quedado histórica e imaginariamente connotada con toda una serie de pares dicotómicos: idealismo/materialismo, religiosidad/ateísmo, clases medias/bajo pueblo plebeyo o clase obrera, propaganda/conspiración, reformas sociales/revolución, pequeña propiedad/propiedad colectiva.

---

75 Sobre el tránsito subterráneo entre el *comunismo* del año IV de la Revolución y su activación en 1839-1840, mediados por cuatro décadas de “silencio”, ver la extraordinaria lexicografía de Jacques Grandjonc. *Communisme/Kommunismus/Communism...*

76 Raymond Williams. *Palabras clave...*, p. 299.

77 Ver Raymond Williams. *Palabras clave...*, pp. 300-301.

## El concepto de socialismo en la España decimonónica

María Antonia Fernández ha identificado el uso de *socialista/socialismo* en la España de los años treinta del siglo XIX, poco después de registrarse en Francia y Gran Bretaña. Tal fue su popularidad en las décadas siguientes, que la edición de 1852 del *Diccionario de la Real Academia Española* ya registra la voz *socialismo* como un “sistema que se propone principalmente una nueva distribución general de bienes”. Concepto matriz vinculado al movimiento obrero, el periódico barcelonés *El Vapor* lo utiliza ya en 1836 para referirse a Saint-Simon como un “socialista moderno”, y tres años después, *El Correo Nacional* para referirse a Fourier. Para *El Vapor*, *socialismo* equivale a reforma de la sociedad en el sentido de socialización cristiana: “La religión ha de dirigir la sociedad hacia el grande objeto de la mejora más rápida posible de la clase más numerosa y pobre”.<sup>78</sup> Desde entonces, el *socialismo* fue analizado desde dos posiciones contrapuestas: por un lado, con un valor negativo como destructor del orden social, cuyo punto nodal era la inviolable propiedad (el uso de Balmes en 1844); por otro, como doctrina social puesta al servicio de la redención de la humanidad.<sup>79</sup>

Al calor de los movimientos de 1848, se intensifica el uso con fuerte carga negativa: el diario progresista *El Clamor Público* se refería a los “*socialistas* del vecino reino” seducidos por “teorías subversivas”, mientras que moderado *El Herald* se alarmaba del peligro que el “*comunismo* y otras sectas *socialistas*” alentaban en Francia, sin establecer mayores distinciones entre *socialismo* y *comunismo*. En cambio, Sixto Cámara y Fernando Garrido advierten desde *La Organización del Trabajo* (Madrid, 28 de abril de 1848) a las clases poseedoras que si quieren conjurar el pernicioso “fantasma del *comunismo*” evitando caer “en las ruinas de sus propiedades y sus familias”, debían volver la vista hacia su bandera *socialista*, “voz conciliadora y fraternal” que “grita Asociación”. Años después, Garrido explicaba que el *socialismo* no consistía en la reforma de la sociedad, sino en el desarrollo del principio de la asociación, interno a la dinámica de la sociedad (1864). En cambio, Monturiol y los cabetianos catalanes de *La Fraternidad* (1847-1848) no distinguían *socialismo* de *comunismo*: sus principios eran *comunistas* y, sin embargo, hablaban en nombre del “partido *socialista* español”.<sup>80</sup>

78 *El Vapor*, 20 de septiembre de 1836.

79 Ver María Antonia Fernández. “Socialismo”, en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (dirs.): *Diccionario político y social del siglo XIX español*..., p. 653-658.

80 Ver María Antonia Fernández. “Socialismo...”, p. 654.

En el prólogo de 1855, la versión española de la *Historia del Comunismo*, de Sudre, Juan Mañé y Flaquer, señalaba como “más peligroso” al *socialismo* porque no chocaba, como el comunismo, con el “buen sentido”, y por lo tanto se extendía más fácilmente. *El Diccionario de los políticos* (1855), del moderado Rico y Amat, presentaba al *socialismo* como una doctrina con la que algunos piensan nadar en la abundancia “mientras que otros son víctimas de la miseria”. A este tipo de críticas responde Garrido cuando sostiene que el *socialismo* “no es anarquía, sino el orden, no es la lucha de clases sino su fusión y armonía” (1864).<sup>81</sup>

Con la revolución de 1868, la voz *socialismo* cobrará mayor fuerza en la prensa obrera, al mismo tiempo que aparece la *sociología* como “ciencia capaz de demostrar la inevitabilidad de la revolución social” (*La Federación*, Barcelona, 1868). Cuando en 1864 se funda la Internacional y cobija anarquistas, socialistas, comunistas y colectivistas, todos se consideran socialistas. Pero los federales españoles hablarán de *socialismo revolucionario*, “para el cual la igualdad es la primera condición”, aquella que los distinguía del *socialismo de la clase media*, atribuido a los demócratas radicales (*La Federación*, Madrid, 1869). Los bakuninistas, por su parte, calificarán a los marxistas de socialistas autoritarios, de absolutistas socialistas, de socialistas de Estado (*El Condenado*, 1873). Para los sectores conservadores era el *socialismo* un hijo de la “descreencia religiosa” (Cánovas, 1868), para Montero Ruiz, la consecuencia funesta del *republicanismo* (1869), y para *La Regeneración*, el hijo del *liberalismo* (1871).

Con *La Emancipación* (1871-1873) se afirma el *socialismo* marxista, que poco después logra fundar el PSOE (1879). *El Socialista* afirma el *socialismo moderno*: “para nosotros *socialismo*, *colectivismo*, *socialismo colectivista* y *comunismo* significan siempre la misma cosa, esto es, un régimen que tenga por base la propiedad social, común o colectiva” (1883). Los anarquistas seguían usando el término *socialista*, pero en 1890, *El Productor. Periódico socialista* cambiaba su subtítulo por *Periódico anarquista*. Federico Urales utilizó *socialismo ácrata* y *socialismo demócrata* (1898).

A fines de siglo, el joven Unamuno (como otros intelectuales) entendía el *socialismo* “como el verdadero liberalismo y el verdadero cristianismo” (1895), mientras celebraba la enorme pluralidad de “*socialistas* colectivistas, libertarios, anarquistas, cristianos, evangélicos, católicos, tradeunionistas, societarios”.<sup>82</sup>

81 María Antonia Fernández. “Socialismo...”, p. 655.

82 María Antonia Fernández. “Socialismo...”, pp. 657-658.

## Usos rioplatenses

Este viaje por el que condujimos al lector a través de la circulación y las sucesivas capas de sentido en los usos de *socialismo/socialista* en la Europa occidental del siglo xx, nos ha provisto de productivos modelos y marcos de referencia. Veremos enseguida cómo la voz *socialista* aparece en Buenos Aires en 1837 y en Montevideo en 1839, en sintonía directa con los usos europeos y a pocos años de su “invención”. Tomemos nota, empero, de que no existe en el espacio rioplatense un fenómeno paragonable a la prensa obrera de aquellos países. Con algunos precedentes entre las décadas de 1860 y 1880, hará su eclosión recién en la década de 1890. De modo que desde 1837, y a lo largo de un cuarto de siglo, dichas voces circularán en las revistas y los ensayos de las elites letradas.

Fue justamente un joven estudiante de abogacía perteneciente a la elite tucumana llamado Juan B. Alberdi, el primero en utilizar en el Río de la Plata, a comienzos de 1837, el adjetivo *socialista*. De acuerdo con el estudio preliminar de José A. Oría a la edición facsimilar del semanario *La Moda*, este gacetín “con título aparentemente frívolo es, muy probablemente, la primera revista argentina en la cual se publica el término de *socialista*, con el significado que Echeverría haría poco después famoso, al aplicarlo a su *Dogma*”.<sup>83</sup> Se lee en su número 16, de marzo de 1838: “Si queremos tener rol de importancia, de rango, en la *marcha socialista* del panorama popular, debemos tener siempre el arado en la mano, la espada en el arzón, el libro en el hogar”.<sup>84</sup>

Y en unas “Notas literarias” plantea que

El arte *socialista* debe pues despertar mutuas tendencias entre el individuo, la nación, la humanidad, debe afean al individuo que se aísla, a la nación que se aísla, toda tendencia, toda predisposición al aislamiento, a la feudalidad, al excentrismo. Debe idealizar tipos perfectos de individuos, de pueblos, de virtudes, de felicidad humanitarias. Debe resaltar en relieves divinos las relaciones de armonía y dependencia que unen las diversas partes de la creación humanitaria, en una vida única y múltiple, sintética y analítica a la vez: en una palabra, debe ser la expresión de la vida humanitaria.<sup>85</sup>

A diferencia de Francia, el uso del adjetivo *socialista* antecede aquí al sustantivo *socialismo*. Pero hay, en un número previo, referencias a *sansimonianos*, *doctrina sansimoniana*, *escuela sansimoniana*, donde Saint-Simon aparece calificado como *reformista* y como partidario de

---

83 José A. Oría. *La Moda...*, p. 50.

84 *La Moda*, Nº 16, 3 de marzo de 1838, p. 3.

85 *La Moda*, Nº 21, 7 de abril de 1838, p. 2.

la *reforma social* (distinta de la revolución *política*: no participa de los acontecimientos de 1789 porque “su pensamiento iba más delante de la revolución. Él quería engendrar el siglo XIX, y la revolución francesa no era más que el complemento del siglo de Voltaire”).<sup>86</sup> Es en este mismo artículo que Alberdi y los editores de *La Moda* declaran “no somos sansimonianos”. No eran sansimonianos porque la escuela, llevada por los “extravíos” de los discípulos, había degenerado en “secta” y, al igual que su maestro, también estaba ya “en la tumba”. Los jóvenes alberdianos no eran, estrictamente hablando, *sansimonianos*, porque eran *lerouxianos*, *humanitarios*.<sup>87</sup>

El adjetivo *socialista*, según documentó Palcos, se repitió en el prospecto de una publicación que no llegó a concretarse: *El Semanario de Buenos Ayres*, subtítulo “Periódico puramente literario y *socialista*; nada político”.<sup>88</sup> Esta distinción, que resulta desconcertante al lector contemporáneo, era perfectamente inteligible dentro del universo del *socialismo romántico*: tanto fourieristas como sansimonianos privilegiaban la dimensión *social* de su acción sobre cualquier forma de intervención *política* (intervención que solo terminaron por abrazar en años ulteriores). Los jóvenes de la Generación del 37, siguiendo a los sansimonianos, comienzan a distinguir la dimensión *social* de la dimensión *política*, porque entendían que les permitía pensar, de un modo verdadero desde el punto de vista científico y de un modo realista desde el punto de vista político, el problema americano como una inadecuación entre las instituciones jurídico-políticas y las formas sociales. El elemento jurídico de un pueblo –sostenía Alberdi ese mismo año en el *Fragmento preliminar*– “se desenvuelve en un paralelismo fatal con el elemento económico, religioso, artístico de ese pueblo”.<sup>89</sup> Esta perspectiva *social*, según su propia representación, les proporcionaba a los hombres del 37 una enorme ventaja con relación a Bernardino Rivadavia y a los unitarios, quienes habían intentado, en vano, imponer la “mejor” Constitución y las más “loables” instituciones jurídico-políticas, consideradas en su pura abstracción, sin atender a las condiciones sociales en que se asentarían.<sup>90</sup>

86 [Juan B. Alberdi]. “San Simón”, *La Moda*, N° 7, 3 de enero de 1838, pp. 2-3.

87 Ver [Juan B. Alberdi]. “San Simón...”.

88 Ver Esteban Echeverría. *Dogma socialista. Edición crítica...*, pp. 28-29. Reproducción facsimilar, p. 317.

89 Juan B. Alberdi. *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*. Buenos Aires, Hachette, [1837] 1945, p. 42.

90 “Seguramente, fue la discriminación entre lo social y lo político el mérito mayor de esta generación. Bajo la influencia del pensamiento francés –de Saint-Simon, de Fourier, de Leroux, de Lamennais, de Lermínier– y, en parte, del pensamiento alemán –Hegel y Savigny– que les llegaba a través de algunos de esos sectores franceses, los hombres de 1837 advirtieron que las soluciones políticas carecían de fundamento si no se analizaba a fondo la realidad social.

Pero volvamos al prospecto. Félix Weinberg mostró que no fue posterior a *La Moda*, como creía Palcos, sino inmediatamente anterior. De modo que el primer uso del término *socialista* corresponde a julio de 1837. Y su portavoz es otra vez el tucumano, pues si bien aparecía como redactor responsable Rafael J. Corvalán, el hijo del Edecán de Rosas no hace sino “de pararrayos”; y no es difícil “ver a su lado la mano de Alberdi”.<sup>91</sup> Los jóvenes alberdianos, lejos de presentarse como opositores al gobierno rosista, querían aparecer como su complemento necesario en el terreno cultural: “En los momentos en que el hombre superior que nos rige se ocupa de imprimir a la política una dirección americana y nacional, nos ha parecido oportuno ensayar un movimiento armónico y paralelo en la crítica artística y *socialista*”.<sup>92</sup>

La publicación se proponía divulgar las nuevas expresiones doctrinarias “de la Europa contemporánea y progresiva”, con lo cual se llenaría “una necesidad fundamental de nuestra sociedad argentina”. Según sus responsables, muchos vocablos nuevos se habían introducido últimamente en Buenos Aires, y si bien eran definitorios de intereses reales y positivos de la sociedad, constituían un farrago, un jergal de palabras retumbantes, afectadas y vacías de sentido, para quienes no estaban en antecedentes: progreso continuo, doctrina social, teoría del porvenir, ley del desarrollo humano, perfectibilidad indefinida, ley humanitaria, fórmula de sociabilidad, filosofía de la historia, sansimonismo, romanticismo, industrialismo, etc.<sup>93</sup> En suma, ponían en circulación un auténtico índice del vocabulario sansimoniano.

A pesar de que el “Código o Declaración de Principios que constituyen la Creencia social de la República Argentina” (elaborado a fines de 1838 por Echeverría, con el apoyo de Alberdi y publicado en *El Iniciador* de Montevideo en enero de 1839) abunda en todo este vocabulario, no aparece allí el término *socialista*.<sup>94</sup> En esta primera formulación, Echeverría sigue casi literalmente al Leroux de “Individualismo y socialismo”, el Leroux que todavía no es *socialista*, para definir la *asociación* (la primera

---

Alberdi seguía a Savigny –a través de Lermínier– en el *Discurso preliminar*, cuando afirmaba que era nefasto todo trasplante del derecho; y Echeverría se mostraba discípulo fidelísimo de Leroux cuando analizaba los fenómenos de la realidad y preconizaba soluciones adecuadas al medio. Acaso las sugerencias prácticas pesaron poco en la programación de una política; pero sin duda pesó mucho, y decisivamente, el descubrimiento de que, bajo los problemas políticos, latían problemas sociales y económicos que solían determinarlos” (José Luis Romero. *Las ideas políticas en la Argentina*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 136).

91 Félix Weinberg. *El Salón Literario*. Buenos Aires, Hachette, 1958, pp. 85-86.

92 Félix Weinberg. *El Salón Literario*..., p. 86.

93 Ver Félix Weinberg. *El Salón Literario*..., p. 85.

94 Ver “Código o Declaración de Principios que constituyen la Creencia social de la República Argentina”, *El Iniciador. Periódico de todo y para todos*, Año II, Nº 4, 1839, p. 1 y ss.

de las palabras simbólicas) como el equilibrio justo entre lo social y lo individual: “La sociedad no debe absorber al ciudadano, o exigirle el sacrificio absoluto de su individualidad. El interés social tampoco permite el predominio exclusivo de los intereses individuales, porque entonces la sociedad se disolvería...”.<sup>95</sup> Ese “equilibrio justo” es lo que el uso corriente no tardará en denominar *socialismo*. Y Leroux, entre resignado y complacido, terminará aceptando ser considerado *socialista*. Y con él, el Echeverría del *Dogma*, en 1846.

Por otra parte, la “Creencia” aparece en una publicación *socialista*. En efecto, *El Iniciador*, que redactan Cané, Lamas y Alberdi en Montevideo, debe justificar desde su primer número el hecho de que cuando resuena todavía el ruido de las armas, esté presentándose en el Río de la Plata “un periódico puramente literario y *socialista*”.<sup>96</sup> Una vez más comprobamos la distinción sansimoniana *social/político*. No solo reaparecen las referencias al “arte *socialista*” en los mismos términos lerouxianos a los de *La Moda* del año anterior,<sup>97</sup> sino que llega a incluirse una “Sección sansimoniana” que expone las ideas del *socialista* francés en torno a la “unión religiosa y política” de todos los pueblos; del progreso “como tránsito de un orden social antiguo a un orden social nuevo, después de la destrucción radical del orden antiguo”; de las épocas orgánicas y las épocas críticas. “La humanidad tiene su ley —puede leerse en la “Sección sansimoniana”—: Vico, Montesquieu, Kant, Lessing, Herder, Condorcet, Turgot, Hegel la han buscado, Saint-Simon la ha encontrado”.<sup>98</sup> Paralelamente, el mismo grupo lanza el diario *El Nacional*, que lleva por lema “Libertad, igualdad, humanidad”, y levanta artículos de la prensa francesa sobre los “*socialistas* modernos” (Saint-Simon).<sup>99</sup>

El 25 de enero de 1839, la *Gaceta Mercantil* de Buenos Aires publicaba la carta de un corresponsal en Montevideo, en la que se informaba de las actividades de “un club que se titula de *Románticos y Sansimonianos*”.<sup>100</sup> A la semana siguiente, Alberdi negaba desde *El Nacional* la existencia de semejante club. Lamas, Cané y él forman parte, en verdad, “del gran club del pueblo, del gran club de la nación y del gran club de todos los

95 Esteban Echeverría. *Dogma socialista. Edición crítica...*, p. 155.

96 “C.M.”. “Presentación”, *El Iniciador...*, Año I, Nº 1, 15 de abril de 1838, p. 1.

97 Ver “N.” [atribuido a Juan B. Alberdi]. “Del arte socialista (fragmento)”, *El Iniciador...*, Año I, Nº 5, 15 de junio de 1838, pp. 1-2.

98 “Sección sansimoniana. Prolegómenos generales”, *El Iniciador...*, Año I, Nº 8, 1º de agosto de 1838, pp. 22-23.

99 Ver “Periódicos extranjeros. Estudios filosóficos. Socialistas modernos. San Simón”, *El Nacional*, 14 de junio de 1838, pp. 1-2.

100 “Correspondencia de Montevideo”, *Gaceta Mercantil*, 25 de enero de 1839.

hombres buenos que aman la libertad, el progreso y la patria”.<sup>101</sup> Si es cierto que se reúnen, “no es cierto que el objeto de sus reuniones es puramente político, es además *social*”; no luchan solo a favor de los franceses, “sino también (...) de los orientales y los argentinos, de los ingleses, de los alemanes, de los rusos y de todo el género humano”. Finalmente, el corresponsal rosista “nos ha calificado de *sansimonianos* y *románticos*, y por lo tanto, utopistas, paralogistas, visionarios, locos en una palabra, según la inteligencia vulgar del *sansimonismo* y *romanticismo*”.<sup>102</sup> Pues bien, concluye Alberdi, si ser *sansimoniano* y *romántico* es defender la libertad, la igualdad, la soberanía de los pueblos; si es recusar la tiranía rosista, defender los ideales de Mayo, “dejados ser *sansimonianos* y locos, con Moreno, con Belgrano, con San Martín, con Bolívar, con todos los guerreros de la independencia, con todos los campeones de la revolución americana...”<sup>103</sup>

En 1840 se le ofreció a Alberdi el dictado del curso de filosofía en el Colegio Oriental de Humanidades de Montevideo, cuyo programa, anunciado desde las páginas de *El Nacional*, podría considerarse como una suerte de manifiesto filosófico del sansimonismo rioplatense.<sup>104</sup> Su amigo Juan María Gutiérrez contribuía a su difusión señalando que “se examinarán (...) los publicistas y *socialistas* europeos, cuyas doctrinas se infunden en nuestra política y en nuestra existencia constitucional, porque son generalmente los guías de nuestros hombres públicos”.<sup>105</sup>

Un año después, el exiliado argentino Marcelino Pareja dictaba un curso de economía política en el Colegio de Humanidades de Montevideo. Una de sus clases, titulada “De las ganancias del capital”, se basaba en las tesis del “socialista romántico” Simonde de Sismondi y en las del reformador británico William Godwin, para presentar un cuadro crítico de la “condición asalariada” y postular, como lo habían hecho los “modernos utopistas”, un orden social sin divisiones entre propietarios y asalariados.<sup>106</sup>

En 1842, el abogado y periodista francés Eugène Tandonnet, discípulo de Fourier, editaba en la Montevideo sitiada el periódico *Le Messager Français*, cuyo lema era “Améliorations sociales sans révolutions

---

101 Juan B. Alberdi. “Sansimonismo y locura”, *El Nacional*, 31 de enero de 1839.

102 Juan B. Alberdi. “Sansimonismo y locura...”.

103 Juan B. Alberdi. “Sansimonismo y locura...”.

104 Juan B. Alberdi. “Ideas para presidir la confección del Curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades (Montevideo)”, *El Nacional*, 2 de octubre de 1840.

105 [Juan María Gutiérrez]. “Curso de filosofía aplicada”, *El Talismán*, N° 3, 4 de octubre de 1840.

106 Ver Marcelino Pareja. “De las ganancias del capital”, *El Nacional*, 3, 4, 5, 7 y 8 de junio de 1841 (siempre en la p. 2).

– Réalisation pacifique de l'ordre, de la justice et de la liberté". Llevó, desde sus páginas, una campaña de difusión de los principios de la *escuela societaria*, presentando la guerra civil como uno de los infortunios del orden civilizatorio, a la par que exaltaba los beneficios que acarrearía la superación de los faccionalismos políticos y la adopción de un *régimen asociativo*. El unitario Rivera Indarte lo llamó, desde las páginas de *El Nacional*, "primer apóstol" del "sistema Falansteriano o Furrierista". Tandonnet replicó mostrando que si la crítica al poder sanguinario de Rosas no se fundaba en la aspiración a un *orden societario* superior, sino en "ideas de venganza y reacción", implicaba un poder tan sanguinario como el criticado. *Le Messenger* reprodujo textos de Considerant y la biografía de Fourier elaborada por Pellarin. Enemistado con los colorados bajo el sitio, pasó al campamento de Oribe. Finalmente, viajó a Buenos Aires, donde se entrevistó con Rosas, a quien intentó persuadir de la conveniencia de una *realización societaria* en tierras bonaerenses. De allí pasó a Río de Janeiro, donde colaboró en *O Socialista* (1845), de Jules Benoît Mure, y editó una *Revue Socialiste*. En 1846, en viaje de retorno a Francia, trabó amistad con Sarmiento, a quien prestó durante la travesía diversas obras de Fourier. Entre la burla y la fascinación, Sarmiento le escribió a Carlos Tejedor: "Oiga V. al oído, tengo un secreto. El falansterianismo, el furrierismo, el *socialismo!!!* Qué república ni que monarquía!".<sup>107</sup>

Ese mismo año Echeverría hacía publicar en Montevideo la "Creencia social" de 1838, precedida de una "Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37", con el título de *Dogma Socialista de la Asociación de Mayo*.<sup>108</sup> *Socialista* no solo pasaba a adjetivar el título, sino que aparecía una decena de veces en el texto de la "Ojeada". Echeverría se proponía dar a conocer el "origen y la marcha de un *movimiento socialista* único en nuestro país" iniciado por la juventud en "una época de oscurantismo absoluto".<sup>109</sup> Repasando las diversas experiencias de resistencia al rosismo, se refiere en varias oportunidades al "criterio *socialista*" ausente en los unitarios.<sup>110</sup> ¿Qué quiere decir con ello Echeverría? ¿Que los unitarios carecían de criterio *social*? Los unitarios, en los términos de Echeverría, perciben solo lo político, lo acontecimiento, son ciegos a la dimensión social: no son capaces de ver el poder

107 Para un análisis de la carta de Sarmiento a Tejedor, remito a *El socialismo romántico en el Río de la Plata...*

108 Ver Esteban Echeverría. *Dogma Socialista de la Asociación de Mayo, precedido de una Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*. Montevideo, Imprenta del Nacional, 1846.

109 Esteban Echeverría. *Dogma socialista. Edición crítica...*, p. 132.

110 Ver Esteban Echeverría. *Dogma socialista. Edición crítica...*, pp. 74 y 94.

social en el que está asentado Rosas; buscan construir poder social en las ciudades, cuando deberían hacerlo en las campañas, etc., y de ahí sus fracasos reiterados.

Por otra parte, con *socialista* dice mucho más que “capacidad de aprehender la dimensión *social*”. *Socialista* aparece ahora adjetivando a dogma, a sistema, a pensamiento: Echeverría nos refiere los esfuerzos de la joven generación en favor “de una lenta predicación moral que produjese la unión de las voluntades y las fuerzas por medio del vínculo de un Dogma *Socialista*”;<sup>111</sup> nos presenta el texto de 1838 como la “manifestación del pensamiento *socialista* de una generación nueva”;<sup>112</sup> se refiere a la labor de *El Iniciador*, que “publicó algunos artículos *socialistas*”.<sup>113</sup> No solo fracasa la acción revolucionaria de los unitarios por la incapacidad de percibir lo *social*, sino que la carencia de una *doctrina social*, de un *dogma social*, de una renacida religiosidad humanitaria imposibilitaría la creación de un orden consensual superador. Eran los mismos términos con que, cuatro años antes, Tandonnet le replicaba al unitario Rivera Indarte.

Por eso, pregunta Echeverría:

Estamos por saber todavía cuáles son las doctrinas sociales de muchos antagonistas de Rosas que han figurado en primera línea, y bueno sería que para *legitimar* sus pretensiones a la *iniciativa política*, nos dijese a donde *quieren llevarnos*, o cuál es el pensamiento socialista que intentan sustituir a la tiranía en su patria, dado el caso que desapareciese.<sup>114</sup>

Echeverría y sus amigos habían elaborado, sobre la base de sus lecturas de Saint-Simon, Leroux, Lamennais, Mazzini y otros socialistas románticos, una *doctrina socialista* para que funcionase como *dogma*, *religión humanitaria*, *sistema de creencias*, en el proceso de regeneración de la sociedad argentina. He aquí el primer sentido con que circula la voz *socialista* en el Río de la Plata en el período 1837-1846.

La crítica que Pedro de Angelis le dedica al *Dogma* en el *Archivo Americano* nos advierte que hay otra significación en circulación en el año 1846 en el Río de la Plata, referida a las doctrinas que se proponen una completa reorganización de las sociedades modernas sobre la base de principios ideales, ya sean los falanterios fourieristas o las comunidades de la religión sansimoniana. O como lo definiría irónicamente Reybaud algunos años después: el socialismo como “arte de improvisar

111 Esteban Echeverría. *Dogma socialista. Edición crítica...*, p. 104.

112 Esteban Echeverría. *Dogma socialista. Edición crítica...*, p. 108.

113 Esteban Echeverría. *Dogma socialista. Edición crítica...*, p. 100.

114 Esteban Echeverría. *Dogma socialista. Edición crítica...*, p. 133.

sociedades irreprochables”.<sup>115</sup> En ese sentido, le espeta el napolitano a Echeverría:

Si le fuera posible salir del paroxismo revolucionario, conocería entonces cuán extravagante era la idea de regenerar a un pueblo con unos pocos jóvenes (...): comprendería todo lo que había de ridículo en querer convertir a los Argentinos en una sociedad de *Sansimonianos*; en someter a una República fundada en los principios generales de la organización moderna de los Estados, a los delirios de Fourier y Considerant.<sup>116</sup>

Y agrega de Angelis que el autor del *Dogma*, si bien reconoce “que la piedra de toque de las doctrinas sociales es la aplicación práctica, se entrega al racionalismo de los Falansterianos, y busca en las producciones más desatinadas de los colaboradores del P. Enfantin las bases de una nueva organización política”.<sup>117</sup>

En su respuesta, Echeverría ensayaba una interpretación de la recepción del romanticismo en el Plata, entre el entusiasmo de los jóvenes y el desdén de los “reaccionarios”, para preguntar enseguida a su contradictor: “¿Dónde, en qué página de mi libro ha podido hallar V. rastro de las doctrinas de Fourier, Saint-Simon, Considerant y Enfantin?”.<sup>118</sup> Y líneas más abajo: “¿Hay algo más en todo él [*Dogma Socialista*] que una fórmula económica de Saint-Simon adoptada generalmente en Europa y aplicada por mí a toda la sociabilidad? ¿Y de aquí deduce Ud. que yo soy Falansteriano y Sansimoniano a un tiempo?”.<sup>119</sup>

De donde se desprende que para Echeverría:

a) el romanticismo, “adoptado generalmente en Europa”, fue recibido con beneplácito por los jóvenes del 37 y resistido por los “reaccionarios”;

b) la perspectiva histórica sansimoniana, que ya forma parte del patrimonio cultural de la humanidad, fue asumida y superada por la nueva escuela humanitaria (la que expresa Leroux y sigue Echeverría); sería, por lo tanto, vacuo no ver en el *Dogma Socialista* otra cosa que “sansimonismo”;

---

115 Louis Reybaud. *Études sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes*. T. 2. Paris, Guillaumin & Cie, 1864, p. 41.

116 Pedro de Angelis. “Dogma Socialista de la Asociación de Mayo. Precedido de una Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37, por Esteban Echeverría. Juicio de este libelo”, *Archivo Americano*, N° 32, 28 de enero de 1847. Reproducido por Alberto Palcos en Esteban Echeverría. *Dogma socialista. Edición crítica...*, pp. 368-376.

117 Pedro de Angelis. “Dogma Socialista...”.

118 Esteban Echeverría. “Carta del 18 de julio”, en *Cartas a Don Pedro de Angelis, editor de Archivo Americano*. Montevideo, Imprenta de El Iniciador, 1847. Reproducida en *Obras completas*. T. IV. Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo [Carlos Casavalle], 1875, pp. 228-262.

119 Esteban Echeverría. “Carta del 18 de julio...”.

c) De Angelis, espíritu reaccionario, ignora las diferencias que se paran a Fourier de Saint-Simon, la enorme distancia entre los “falansterios” fourieristas, orientados efectivamente a la constitución “utópica” de microsociedades, y la filosofía del progreso de Saint-Simon, orientada a dinamizar el orden social real; solo de esa confusión puede extraerse que acuse a Echeverría de ser “Falansteriano y San-simoniano *a un tiempo*”.

Paralelamente, Domingo F. Sarmiento y Manuel Quiroga Rosas han editado en San Juan el periódico *El Zonda* (1839), embanderado con un programa democrático-igualitario, que propugna igualdad de derechos por encima de las diferencias de género, casta, religión o clase. Traduciendo frases íntegras de la *Revue Encyclopédique*, de Leroux, apelan a Saint-Simon para definir democracia, “que quiere decir supremacía de la razón sobre la materia, de la fuerza moral sobre la fuerza física, de la capacidad sobre la incapacidad; igualdad de derechos políticos y civiles (...). *A cada uno según su capacidad* ha dicho San Simon; *a cada capacidad según sus obras*”.<sup>120</sup>

Como sustantivo, el término *socialismo* apareció en 1842 entre los exiliados argentinos en Chile en el contexto de la llamada “polémica del romanticismo”. En un artículo publicado en la *Revista de Valparaíso*, Vicente F. López ponía de relieve los vínculos entre esa revolución literaria y un pensamiento que consideraba “elevado, filosófico, *socialista*”. Cuando uno de los jóvenes chilenos se mofó del “socialitismo” postulado por semejantes “intelectualidades”, Sarmiento respondió desde *El Mercurio* con una enfática defensa de la revolución que había significado el romanticismo y postulando que su superación debía buscarse en el *socialismo*:

¿Quién le ha sucedido en el lugar que dejó desamparado? ¿Quién aspira al menos a sucederle? El *socialismo*, perdónenos la palabra; el *socialismo*, es decir, la necesidad de hacer concurrir la ciencia, el arte y la política al único fin de mejorar la suerte de los pueblos, de favorecer las tendencias liberales, de combatir las preocupaciones retrógradas, de rehabilitar al pueblo, al mulato y a todos los que sufren.

Y añadía días después:

Hemos sido siempre y seremos eternamente *socialistas*, es decir, haciendo concurrir el arte, la ciencia y la política, o lo que es lo mismo, los sentimientos del corazón, las luces de la inteligencia, y la actividad de la acción, al establecimiento de un gobierno democrático, fundado en bases sólidas, en el triunfo de la libertad y de todas las doctrinas liberales, en la realización, en fin, de los santos

---

120 Esteban Echeverría. “Carta del 18 de julio...”.

finés de nuestra revolución. (...) tenemos la [idea] de propender a la igualdad, contribuyendo a la mejora intelectual de las masas.<sup>121</sup>

Con el estallido de las revoluciones de 1848, esas aspiraciones igualitarias encuentran una referencialidad histórico-política precisa: la República social, más allá de la República liberal. En julio de 1848, Echeverría publicaba en la prensa montevideana dos artículos en los que, proponiendo una interpretación del “sentido filosófico” de la Revolución, introduce en el vocabulario rioplatense conceptos como *crisis industrial*, *revolución social* y *proletariado*, vinculándolos al advenimiento de un nuevo orden social que no es llamado *socialismo* sino, a la manera de Saint-Simon, “la futura Edad de Oro”, o a la manera de Leroux, “Era Palingenésica”.<sup>122</sup>

Cuando se suceden las jornadas sangrientas de junio de 1848, algunos de los jóvenes logistas de 1838 deploran los “excesos” de la “democracia” instigados por los obreros “hambrientos” que ahora son llamados *comunistas*. En carta a Félix Frías desde Barcelona, Juan Thompson condenaba “las doctrinas espantosas” que nutrían la Revolución de Febrero, “desde la violación de la propiedad y de la familia hasta la anulación de las creencias”, fuente de todos los males que asolaban a Francia, víctima de los “hambrientos *comunistas*” como de los “escritores corrompidos y cínicos”.<sup>123</sup> Frías, que ya había abjurado en sus años de emigrado en Chile de las ideas “insensatas” y los “principios subversivos” de Pierre Leroux condenando la “Sociabilidad chilena” de Bilbao (1844), enviaba desde París unas corresponsalías a *El Mercurio* de Valparaíso igualmente adversas a la Revolución.<sup>124</sup> Tres años después, le escribía alarmado a Alberdi:

Usted sabe, querido amigo, lo que es el *socialismo*. No es sino la filosofía plebeya del orgullo sensual, no es más que la ciencia de la envidia. No era posible ya engañar con la palabra libertad. El pueblo francés la gozó bajo la monarquía de Luis Felipe y más completamente que en el día (...). El *socialismo* es el hijo natural de una civilización corruptora (...) es la teoría del crimen (...) la situación de Francia, mi amigo, es lamentable (...) está en la anarquía y va al despotismo. La libertad moderada, cada día me persuado más de ello, es nuestra gran necesidad, una república no se realiza con la soberanía de los ignorantes.<sup>125</sup>

121 Domingo F. Sarmiento, en Norberto Pinilla. *La polémica del romanticismo*. V. F. López, D. F. Sarmiento, S. Sanfuentes. Buenos Aires, Américal, 1943, pp. 100 y 108.

122 Ver Esteban Echeverría. “Revolución de Febrero en Francia” y “Sentido filosófico de la Revolución de Febrero en Francia”, *El Conservador*, N° 211, 24 de julio de 1848, N° 212, 25 de julio de 1848, y N° 213, 26 de julio de 1848. Reproducida en *Obras completas...*, pp. 431-461.

123 Ver Juan Thompson. “Carta a Félix Frías (4 de noviembre de 1848)”, en Ricardo Piccirilli. *Juan Thompson: su forja, su temple, su cuño*. Buenos Aires, Peuser, 1949, pp. 48-49.

124 Reunidas en Félix Frías. *Escritos y discursos*. T. 1. Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1884.

125 Félix Frías. “Carta a Juan B. Alberdi (9 de julio de 1851)”, en Jorge Mayer. *Alberdi y su tiempo...*, p. 389.

Y en 1856, en carta a Gutiérrez, resistía incluso las políticas de inmigración destinadas a recibir a los *quarante-huitarads* procesados y deportados a la prisión de Cayenne tras el golpe de Napoleón III, aquellos “que han estado figurando en todas las insurrecciones de Francia desde 48, discípulos del *socialismo*, doctores mucha parte de ellos, y casi todos miembros de las sociedades secretas”.<sup>126</sup>

Con el entusiasmo inicial de la Revolución de Febrero, Alberdi le escribía a Echeverría y le decía que podía sentirse “rehabilitado”. Pero en el clímax antisocialista de 1851, tras la muerte de su amigo, publicaba una necrológica en la que se esforzaba en distinguir el “loco sistema” originado por la Revolución de 1848 del “*socialismo sano*” del *Dogma*, que “jamás ambicionó mudar desde la base la sociedad existente”, sino despojarla de “abusos y defectos”. Uno y otro, señalaba, “solo tienen en común el nombre”.<sup>127</sup>

Un año después, Bartolomé Mitre reseñaba *Organización del crédito*, de Mariano Fraguero, en el diario *Los Debates*, como la obra de un “nuevo reformador *socialista*”. El libro, argumentaba Mitre, no era sino “una enérgica y valiente protesta contra la tiranía del capital y la explotación del trabajo”; pero su propuesta reemplazaba la tiranía del capital “por la tiranía del crédito, la tiranía del Estado y la tiranía de la ley, mil veces más insoportable que la del individuo”.<sup>128</sup>

## Los exiliados toman el relevo

Los tres años que van desde el repudio a la Revolución de 1848 hasta la muerte de Echeverría en 1851 marcaron el cierre definitivo del momento *socialista romántico* de la Generación de 1837. Sin embargo, la coincidencia entre la clausura por largo tiempo de un ciclo revolucionario en Europa y la conclusión de un prolongado período de guerras civiles en el Río de la Plata favoreció el arribo de numerosos contingentes de republicanos que venían al Nuevo Mundo con la esperanza de encontrar las libertades arrebatadas en el Viejo. Confundidos dentro de las grandes olas migratorias, llegan en la década de 1850 al puerto de Montevideo o de Buenos Aires, numerosos *quarante-huitarads* sofocados por el orden

---

126 Félix Frías. “Carta a Juan María Gutiérrez (14 de agosto de 1856), en *Archivo del doctor Juan María Gutiérrez. Epistolario*. Vol. IV. Buenos Aires, Congreso de la Nación, 1984, p. 190.

127 Juan B. Alberdi. “Don Esteban Echeverría... [1851]”, en Esteban Echeverría. *Obras completas*..., T. V, p. XCI.

128 Bartolomé Mitre. “Bibliografía”, *Los Debates*, Nº 37 y 38, 21 y 22 de mayo de 1852, citado por Gregorio Weinberg. “Estudio preliminar”, en Mariano Fraguero. *Cuestiones argentinas y organización del crédito*. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1976, pp. 82 y 83.

que ha impuesto el nuevo emperador, así como cierto número de catalanes que habían formado parte durante el “bienio progresista” de la fiebre asociativa o de los movimientos huelguísticos de mediados de la década, y que huían de la reacción antiliberal que le siguió. A pesar de la prisa por salir del Viejo Continente, constituyeron verdaderas redes migratorias a través de la correspondencia, las cartas de recomendación y el apoyo a los recién llegados. Iniciados en la masonería en sus países de origen, las redes masónicas locales, todavía en formación, contribuyeron a favorecer su instalación.

Francisco Bilbao, discípulo del socialista cristiano Lamennais, señalaba en el prólogo a su traducción de *La vida de Jesús*, de Renan, que en el Cristo de los Evangelios había “socialismo porque predicaba el advenimiento de los pobres, el castigo de los ricos, un comunismo sentimental y práctico” (1864).<sup>129</sup> Pero en su propia prédica evangélica, escogió enunciaciones más elípticas sobre la sociedad del porvenir, donde dominaría “lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder, el arte al comercio, la poesía a la industria, la filosofía a los textos, el espíritu puro al cálculo, el deber al interés” (1856).<sup>130</sup> De todos modos, el predominio de lo social no debía anular lo individual: “Las sectas socialistas, el San-Simonismo, el Fourierismo, el Comunismo, pasaban sobre la personalidad y sobre la Patria...” (1857).<sup>131</sup> Opuesto a la acción política, reservaba a menudo la denominación peyorativa de *socialistas* a los jefes partidarios: “¡Qué causa más justa que la de la Revolución de 1848! Y sucumbe por la incapacidad de los *meneurs socialistas-demagogos...*” (1862).<sup>132</sup>

Alexis Peyret, otro de los *quarante-huitards* que había militado en 1848 con Sobrier y se había orientado luego hacia las tesis proudhonianas, recordaba en 1865, a raíz de la muerte de Proudhon, que mientras los “republicanos puros” aspiraban a la revolución política, “las sectas *socialistas*” tenían por lema “la revolución política es el medio, la revolución social el objeto”.<sup>133</sup>

Ambos, Peyret y Bilbao, y casi todos los *quarante-huitards* del Río de la Plata, van a colaborar en *El Artesano* (1863), el primer periódico de la Argentina moderna en enunciar la *cuestión social* y en proclamarse socialista. Allí publicó el tipógrafo menorquín Bartolomé Victory y Suárez

129 Francisco Bilbao. “La revolución religiosa [1864]”, en *Obras completas*. T. 2. Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, p. 60.

130 Francisco Bilbao. “Iniciativa de la América [1856]”, en *Obras completas...*, T. 1, p. 296.

131 Francisco Bilbao. “Edgar Quinet [1857]”, en *Obras completas...*, T. 2, p. 485.

132 Francisco Bilbao. “La América en peligro [1862]”, en *Obras completas...*, T. 2, p. 191.

133 Alejo Peyret. “Proudhon. Ensayo sobre su vida y sus escritos”, *Revista Literaria*, N° 21, 1865, pp. 331-332, aquí p. 331.

su artículo “La verdad social”, donde reclamaba los *derechos sociales* de los trabajadores, aquellos “que el mundo llama *anarquistas*, y el Evangelio, sedientos de justicia”. En 1864 lanzaba una biblioteca popular, cuya segunda entrega era *El comunismo*, de Esteban Cabet. Acusado de comunista, Victory declaró:

No soy *comunista*, pero soy *socialista*: no soy partidario del sistema de Cabet y mucho menos del sistema comunista monacal, pero lo soy de otro. Lo he manifestado en *El Artesano* cuando estaba bajo mi dirección. Precisamente manifesté ser *socialista* escribiendo un artículo que tenía por objeto definir separadamente dos ideas que generalmente se confunden en las discusiones políticas y de cuya confusión nace necesariamente la palabrería hueca, la farsa, el caos. Me refiero a la definición separada de la idea política y de la idea social: la primera representada por la palabra República, y la otra por la palabra Democracia.<sup>134</sup>

Promotor de asociaciones *mutuales* y *cooperativas*, el *socialismo* de Victory y Suárez estaba definido por una voluntad social asociativa antes que política, la que vendría a contrapesar las injusticias del individualismo librecambista. Recomienda a los trabajadores no involucrarse en la política sino *asociarse*, pues el mundo será, a la larga, conquistado por los trabajadores, no a través de la revolución ni de la abolición del capital, sino cuando los productores asociados tengan la suficiente fuerza para medirse con él y fijarle sus reglas: “Figuraos que todos los elementos productores se asocian, que llega el momento en que el trabajo es omnipotente como el capital, ¿qué harán entonces sus explotadores? ¿De quién será el mundo sino del trabajador?” (1870).<sup>135</sup>

Un abogado católico, Manuel R. Tristany, respondió inmediatamente lo que entendía como una triple campaña contra la religión, la cultura española y el orden establecido:

Es un hecho que a pesar de cuanto han trabajado hasta el día los Profetas y Apóstoles de la Neo-Democracia, no han podido llegar a su objeto; es decir, a establecerla tal como la entiende el socialismo: *Libertad, Igualdad y Fraternidad* completas; *demolición y nivelación*. El pueblo se resiste y no hay quien le haga comprender que su felicidad estriba a democratizarse a lo Proudhon [sic] y a lo Fourier, dando culto a la *Diosa Razón*.<sup>136</sup>

---

134 Bartolomé Victory y Suárez. “Una explicación”, en Esteban Cabet: *El Comunismo*. Buenos Aires, Imprenta Central B. Victory y Suárez Editor, 1864, p. 151.

135 Bartolomé Victory y Suárez. *Cuestiones de interés público*. Buenos Aires, Joya Literaria de Piqueras y Cuspinera, 1873, p. 4.

136 Manuel Rogelio Tristany. *El catolicismo y el socialismo en la América del Sur*. Buenos Aires, 1864, p. 23.

## Los días de la Comuna

La experiencia de la Comuna de París marca el fin de cualquier simpatía que los sectores progresistas de las elites pudieran abrigar todavía por alguna forma de socialismo. En una corresponsalía al diario *La Nación*, el médico y poeta Ricardo Gutiérrez escribía: “La *Internacional* —esa logia *socialista* que tiene ligados a sus hilos a todos los obreros de Francia y muchos de toda Europa”.<sup>137</sup> Y declina sus antiguas simpatías por Gustave Courbet, quien se había revelado “furibundo *socialista*”. Tanto la gran prensa argentina como la uruguaya buscan explicaciones detrás de la Comuna, y encuentran la temible *Internacional*. Buscan por detrás de la *Internacional* y descubren al verdadero “cerebro” que todo lo planea entre bastidores desde su exilio en Londres: el prusiano Karl Marx, una suerte de “moderno Lucifer”.<sup>138</sup>

El antisocialismo argumentativo de Tristany dejaba lugar al agresivo de José Manuel Estrada, para quien *socialismo* se solapaba con *comunismo*. El líder católico alucina una muchedumbre insaciable que, comenzando en 1789 reclamando libertad a través de jalones sucesivos, termina repudiando la propiedad, el Estado, la nación y a Dios, hasta que finalmente “la Comuna reemplaza a la nación y al Estado”: “El *socialismo* se precipita, bajo el cárdeno resplandor de los incendios, a luchas feroces animadas por la cólera, la envidia y la codicia” (1878).<sup>139</sup>

Entretanto, emergen en el mundo del mutualismo obrero las primeras apelaciones al socialismo. Una memoria de 1862 de la Sociedad Tipográfica Bonaerense postulaba “levantar a una mayor altura la bandera del progreso y de la fraternidad” con vistas a la realización de “nuestro ideal”.<sup>140</sup> Pero ocho años después, en la memoria de 1870, el tipógrafo José María Méndez le da un nombre al ideal: se refiere allí a “este siglo de *socialismo*, de mancomunidad”: el *socialismo* como doctrina de la mancomunidad obrera. Vinculado a la Federación Española de la *Internacional* por mediación de Victory, toma “algunos pensamientos” de sus Estatutos, pero rechaza la vía revolucionaria y aspira a que los trabajadores alcancen “un puesto más distinguido” abogando por un “equilibrio entre el obrero y el que paga”.<sup>141</sup>

137 Ricardo Gutiérrez. “Noticias de Europa. París bajo el terror”, *La Nación*, 6 de junio de 1871, p. 1, citado en Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*, p. 66. Ver Diógenes de Giorgi. *La Comuna de París en la prensa montevideana de la época*. Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1971.

138 Ver Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina...*, p. 71-73.

139 José Manuel Estrada. “La libertad y el liberalismo [1878]”, *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, Vol. 8, 1972, pp. 159-178, aquí p. 165.

140 Citado en Sebastián Marotta. *El movimiento sindical argentino. Su origen y desarrollo. 1875-1914*. Vol. 1. Buenos Aires, Lacio, 1960, p. 18.

141 José M. P. Méndez. “Cómo hablaba el presidente de la Sociedad Tipográfica Bonaerense

El socialismo de la Internacional llega también por medio de los *communards* exiliados en Buenos Aires, que constituyen en enero de 1872 una *Section française*, y en carta al Consejo General anuncian la próxima fundación de “un diario *socialista*” que se llamará *El Trabajador*. En la otra orilla del río, emigrados españoles han constituido una *Sección uruguaya de la Internacional* que se correspondía con *La Social*, de México, y la Federación española. Tanto la sección porteña como la oriental remiten al *socialismo* de la Internacional, pero los uruguayos se refieren a los porteños como *autoritarios* (partidarios del Consejo General de Londres). Francisco C. Galcerán, su secretario, manifiesta en una correspondencia su lealtad a los “fieles juramentados a la Alianza Democrática *Socialista*” (en referencia a la asociación bakuninista), mientras que otro de sus miembros decía volver “desconsolado” de una visita a Buenos Aires por el peso de los “autoritarios”.<sup>142</sup> En 27 de junio de 1875, una asamblea obrera en Montevideo va a votar la fundación la *Federación Regional de la República Oriental del Uruguay*, que se corresponde con la Internacional “jurasiánica” (anarquista). Tres años después, editará el periódico *El Internacional. Órgano de las clases trabajadoras*.

Entre tanto, el Consejo General de Londres envía un emisario a Buenos Aires, el belga Raymond Wilmart, portador de folletería de la Internacional y de los primeros fascículos de *El Capital* en francés. En febrero de 1875, otros emigrados franceses intentan volver a levantar una Sección de la Internacional, para lo cual convocan “a todos los ciudadanos demócratas, *socialistas*, sin distinción de nacionalidad” a asociarse tras los principios de la fraternidad.<sup>143</sup> Pero el incendio provocado por una manifestación anticlerical en la iglesia del Salvador hizo que los internacionales terminaran en prisión. Miguel Navarro Viola comparaba en el Senado provincial el asalto a la iglesia con los hechos de la *Commune*, donde la Internacional había dirigido a lo “más soez del pueblo” conforme su “designio *comunista y socialista*”.<sup>144</sup>

Uno de los internacionalistas franceses, Stanislas Pourille, lanzaba en 1875 el periódico *Le Révolutionnaire*, que contaba entre sus referentes a Fourier y Cabet, a Mazzini y Garibaldi, a Proudhon y Blanqui.<sup>145</sup> Otro exiliado francés, el cigarrero Joseph Daumas fundaba en 1875 *El Industrial* como órgano de Club Industrial, y algunas de sus propuestas

en 1871”, *Nuevos Tiempos. Revista de Buenos Aires*, N° 8, 19 de agosto de 1916, p. 190.

142 Ver José C. Valadés. “Sobre los orígenes del movimiento obrero en México. Apéndice. Documentos para la historia del anarquismo en América”, en AA. VV.: *Certamen internacional de La Protesta*. Buenos Aires, La Protesta, 1927, pp. 83-89, en particular la p. 84.

143 Ver Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*, p. 110.

144 Ver Hilda Sabato. *La política en las calles*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998, p. 230.

145 Ver “Des principales révolutions à accomplir”, *Le Révolutionnaire*, N° 6, 21 de septiembre de 1875, p. 260, en Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*, p. 118.

proteccionistas eran calificadas por *El Correo Español* y por *La Libertad de comunistas*. *El Industrial* replicaba afirmando que sus medidas justamente servirían para evitar la “cuestión social”: “Protección, protección, protección a la industria y no habrá Comuna!”.<sup>146</sup>

Por entonces, *socialista* y *comunista* formaban parte del lenguaje político, hasta tal punto que ese mismo año aparecía el periódico satírico *El Petróleo*, subtítulo “Órgano de las últimas capas sociales y de las primeras blusas comunistas”. Era un arma del mitrismo para culpar al gobierno de Avellaneda de la crisis económica que habría abierto las puertas a los incendiarios *socialistas* y *comunistas* de la Internacional, utilizando ambos adjetivos en forma indistinta.<sup>147</sup> Un vocero de la incipiente prensa obrera anarquista, *El Descamisado*, respondía en 1879: “No se asusten. El *socialismo* no es solo el petróleo que incendia. Es también el gas que alumbra”.<sup>148</sup> Ese mismo año, Eduardo Camaño lanza *La Vanguardia* como órgano de la reconstituida sección de la Internacional, ahora bajo dirección anarquista. Ambos se referencian como *socialistas*, lo que indujo a confusión a varios historiadores.<sup>149</sup>

## Una nueva Internacional Socialista

Solo a partir de 1882, cuando se organicen en Buenos Aires los alemanes exiliados por las leyes antisocialistas de Bismark, se pondrán en circulación fórmulas como “partido socialista”, “social-demócrata”, “movimiento socialista”, “socialismo obrero”, “doctrina socialista”, “programa socialista”, “táctica socialista”, “Internacional socialista”. A fines de 1881 se había convocado a crear una “asociación obrera alemana”, y en enero del año siguiente se fundaba el *Verein Vorwärts* [Club Adelante], subtítulo “Encuentro de los trabajadores alemanes *librepensadores* de Buenos Aires”. Sin embargo, el primer punto de sus Estatutos comprometía a sus socios a la “propaganda a favor de los principios y fines del socialismo de acuerdo con el programa del Partido Socialista Obrero Alemán”. La asociación se convirtió enseguida en un activo centro de difusión de literatura y prensa socialista en todo el país (Dietzgen, Lassalle, Marx, Engels, Kautsky, Lafargue, Deville, etc.), con el límite de que las obras

146 *El Industrial*, N° 9, 1° de febrero de 1876, citado en José Carlos Chiaramonte. *Nacionalismo y liberalismo económico en Argentina. 1860-1880*. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1971, p. 232 y ss.

147 Ver José Carlos Chiaramonte. *Nacionalismo y liberalismo...*, pp. 235-236.

148 *El Descamisado*. *Periódico rojo*, N° 2, 13 de enero de 1879, citado en Dardo Cúneo. *El primer periodismo obrero y socialista en la Argentina*. Buenos Aires, La Vanguardia, 1945, p. 33.

149 Ver Dardo Cúneo. *El primer periodismo obrero...*, pp. 31-34.

circulaban solo en alemán. La difusión se hizo más eficaz con la fundación del semanario *Vorwärts* [*Adelante*], subtítulo “Órgano para la defensa los intereses del pueblo trabajador” (1886-1901). Escasamente doctrinario, cuando aparece el socialismo teórico es sobre todo referido a la obra de Lassalle, en tanto que Marx ocupa un lugar secundario, aunque va cobrando peso a lo largo de la década de 1890.

En 1888, un articulista glosa un texto francés sobre la situación del Partido Socialista alemán que señalaba “los principios científicos de la socialdemocracia” y establece equivalencias: “*El collectivisme allemand*, también *marxisme*, es decir, la socialdemocracia, busca la solución radical del problema de la abolición completa de las actuales condiciones de producción”.<sup>150</sup> Se refiere a “las doctrinas de nuestro gran Marx”, al mismo tiempo que remite a la “ley de bronce del salario”, de Lassalle. En 1891 se celebra un aniversario de “Marx, el hombre que por primera vez dio fundamento científico al socialismo”.<sup>151</sup> Son más frecuentes las informaciones sobre los progresos de la socialdemocracia en Europa (y sobre todo en Alemania), donde se exhiben el aumento de la representación parlamentaria o la sanción de leyes protectoras del trabajo como conquistas de la organización obrera frente al capital.

En 1889, el *Vorwärts* informó del Congreso Socialista de París (donde se hizo representar por W. Liebchnekt) y promovió la formación de un “Comité Internacional” que organizó en Buenos Aires la celebración del 1° de Mayo de 1890. En el acto, el suizo-alemán José Winiger exclamó: “La victoria del socialismo solo es cuestión de tiempo”.<sup>152</sup> No sin tensiones, los socialdemócratas compartieron la experiencia con los anarquistas del Centro Socialista Internacional (fundado en 1888). El periódico *El Perseguido*, que sigue a Kropotkin, utiliza indistintamente *socialista* y *anarquista*, pero en junio 1890, cuando el primer término aparece connotado por los socialdemócratas, asoman signos de diferenciación: “El *socialismo* —o mejor, la *anarquía*...”.<sup>153</sup> En 1891, un grupo se denomina “Unión Socialista Anárquica”. Aunque los anarquistas no van a renunciar a su uso sino décadas después<sup>154</sup>, *socialismo* decanta el sentido

---

150 *Vorwärts*, N° 103, 8 de diciembre de 1888, en Sandra Carreras, Horacio Tarcus y Jessica Zeller (eds.): *La inmigración alemana y la formación del movimiento obrero argentino*. Buenos Aires, Instituto Iberoamericano de Berlín/CeDInCI, 2008, p. 290. Los términos en francés, en el original.

151 *Vorwärts*, N° 219, 14 de marzo de 1891, en Sandra Carreras, Horacio Tarcus y Jessica Zeller (eds.): *La inmigración alemana...*, p. 298.

152 Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*, p. 164.

153 *El Perseguido*, N° 4, 22 de junio de 1890, citado en Gonzalo Zaragoza. *Anarquismo argentino (1876-1902)*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1996, p. 130.

154 Todavía en 1946 se fundaba en Buenos Aires una Unión Socialista Libertaria (Unión Socialista Libertaria. “Declaración constitutiva”, Buenos Aires, 1946). Pero para entonces, solo

de acción política de los trabajadores, mientras que *anarquismo* remite a “acción directa” y “propaganda por los hechos” inscriptas en un imaginario insurreccional que no admite la menor ilusión de petición o reclamo al Estado.

Como resultado de la celebración del 1° de Mayo de 1890 en Buenos Aires, Rosario y otras ciudades del país, los socialistas promovieron la creación de una Federación Obrera, en cuyo programa se proclamó *socialista* y se anunció el lanzamiento de un órgano, *El Obrero*, subtítulo “Defensor de los intereses de la clase proletaria” (Buenos Aires, 1890-1892). Sobre el título se estampaba la divisa del *Manifiesto*: “Proletarios de todos los país, Uníos!”. Además de toda una batería de conceptos marxistas (*supervalía, modo de producción, fuerzas productivas, concepción materialista de la historia, materialismo dialéctico*, etc.), pone a jugar el par *socialismo científico y socialismo utópico* contra los anarquistas.<sup>155</sup>

Venimos a presentarnos en la arena de la lucha de los partidos políticos de esta República como campeones del Proletariado que acaba de desprenderse de la masa no poseedora, para formar el núcleo de una nueva clase, que inspirada por la sublime doctrina del *Socialismo Científico moderno*, cuyos teoremas fundamentales son: la concepción materialista de la Historia y la revelación del misterio de la producción capitalista por medio de la supervalía –los grandes descubrimientos de nuestro inmortal maestro Carlos Marx–, acaba de tomar posición frente al orden social vigente.<sup>156</sup>

Las propias contradicciones del capitalismo y los nuevos desarrollos de la tecnología (como la electricidad) hacían próxima la realización de la *sociedad socialista*.<sup>157</sup>

En la década de 1890 encontramos una verdadera eclosión de prensa obrera. Los periódicos y la folletería anarquistas se referencian en el *anar-cocomunismo* o *comunismo anárquico*, y se vuelcan sobre las asociaciones obreras. Por otra parte, en 1893 aparece *El Socialista* como continuación de *El Obrero*, donde aparece la contraposición *socialismo evolucionista y socialismo revolucionario*.<sup>158</sup> Un año después, el 7 de abril de 1894, el doctor Juan B. Justo funda *La Vanguardia*, subtítulo “Periódico socialista

---

adjetivando con *libertaria* podían los anarquistas seguir utilizando una apelación *socialista*.

155 Ver “El Socialismo científico y el anarquismo”, *El Obrero*, Nº 4, 17 de enero de 1891, p. 1, en Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*, p. 220.

156 “Nuestro Programa”, *El Obrero*, Nº 1, 12 de diciembre de 1891, p. 1, en Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*, p. 191.

157 Ver “Un grande triunfo del trabajo humano...”, *El Obrero*, Nº 41, 31 de octubre de 1891, p. 1, en Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*, p. 204.

158 Ver “Socialismo revolucionario y socialismo evolucionario”, *El Obrero*, Nº 5, 9 de abril de 1893, p. 1, en Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*, p. 300.

científico. Defensor de la clase trabajadora”. La prensa socialista precedió a la conformación, entre 1893 y 1896, del Partido Socialista Obrero Internacional, que luego cambió este último término por “Argentino”. Se crean círculos socialistas, centros socialistas. En el Centro Socialista Obrero, un orador diferencia a los *verdaderos socialistas* de los *socialistas de Estado*.<sup>159</sup> También en la Montevideo hegemonizada por los anarquistas se crea, en 1897, un Centro Obrero Socialista.

En 1893, con la primera edición argentina del *Manifiesto comunista* comienza la edición de una abundante folletería socialista.<sup>160</sup> *La Propaganda Socialista* se lanzó dentro una biblioteca del Círculo. En 1896, la folletería se bautiza como Biblioteca Científica Socialista. Entre textos de Plejanov, Guesde y Deville, aparece en un extremo *Socialismo y ciencia positiva*, de Enrico Ferri, y en el otro, “Observaciones sobre la cuestión social”, de Edmundo de Amicis. Ambas vertientes, socialismo positivista y socialismo sentimental, convivían en el folleto “¿Qué es el socialismo?”, de José Ingenieros, que mereció la reprobación de Lallemand en nombre del socialismo científico.

El socialismo en la década de 1890 había atraído el interés de jóvenes científicos como Ingenieros o Nicolás Repetto, estudiantes de Abogacía como Enrique del Valle Iberlucea y Alfredo Palacios, escritores como Leopoldo Lugones o Roberto Payró, artistas plásticos como Eduardo Schiaffino y Ernesto de la Cárcova. Otros intelectuales, como Carlos O. Bunge y Ernesto Quesada, se interesaron en discutirlo. El *socialismo científico* se confunde con la *sociología*. A través de Guesde, se expande el uso de *colectivismo* como sinónimo de *socialismo*. En 1899, el joven estudiante de Abogacía, Del Valle Iberlucea, dictaba en la Facultad de Derecho una conferencia sobre colectivismo integral, que presentaba como sinónimo de “socialismo científico”.<sup>161</sup>

Uno de sus más acérrimos contradictores fue el cura Federico Grote, que en 1892 fundaba el Círculo de Obreros Católicos, para contrarrestar “la funesta propaganda del socialismo y la impiedad” entre las masas obreras.<sup>162</sup> Por otra parte, una fracción de la élite liberal comienza a reconocer la legitimidad de la *cuestión social*.<sup>163</sup>

---

159 Ver Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*, p. 301.

160 Ver Horacio Tarcus. *Marx en la Argentina...*, pp. 302-307 y 329 y ss.

161 Ver Enrique del Valle Iberlucea. “Colectivismo integral [1899]”. *La Vanguardia*, 1° de mayo de 1916.

162 Alfredo Sánchez Gamarra. *Vida del Padre Grote*. Buenos Aires, Studium, 1949, p. 168. Ver asimismo, Federico Grote. *El Socialismo. Breve exposición crítica de sus doctrinas económicas y morales*. Friburgo, Herder & Co., [1897] 1927.

163 Ver Eduardo A. Zimmermann. *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina. 1890-1916*. Buenos Aires, Sudamericana/Universidad de San Andrés, 1995.

Abundan las expresiones “socialismo obrero” y “socialismo científico”, con distintos énfasis según sea el emisor un obrero (Adrián Patroni) o un intelectual (José Ingenieros). El líder partidario Juan B. Justo, que procura un equilibrio, define el *socialismo* como una ciencia que debe ser socializada y puesta al servicio de la emancipación obrera. El mérito de Marx, que fue un “continuador de los primeros economistas”, ha consistido en “dar esa base científica teórica al *movimiento obrero y socialista*, dominado hasta él por saint-simonianos y otros utopistas”.<sup>164</sup>

En 1895, con la fundación del Centro Socialista Revolucionario de Barracas, se pone en circulación un nuevo sintagma. Al año siguiente, un ala izquierda del Partido Socialista (Ingenieros, Lugones) disputa con Juan B. Justo en el Primer Congreso (1896) y, en 1897, lanza *La Montaña* (subtitulado “Periódico socialista revolucionario”), que dialoga con la corriente socialista antiparlamentaria de Jean Allemane en Francia, al mismo tiempo que levanta como estandarte la estética modernista.<sup>165</sup> La delimitación *socialismo revolucionario/socialismo reformista* insinuaba el estallido del debate sobre el *revisionismo* que apenas comenzaría en la bisagra entre los dos siglos.

Los especiales de *La Vanguardia* del 1° de Mayo, la aparición del *Almanaque socialista* (1899) y la publicación de la *Historia del socialismo*, de Rafael Urbano,<sup>166</sup> proporcionaban una iconografía y una genealogía a la cultura socialista en gestación.

## Conclusión: cuatro constelaciones de sentido

Para concluir: aunque hemos identificado numerosas capas de significación a lo largo del siglo XIX, es posible distinguir cuatro momentos (ver cuadro 2):

a) el primer *socialismo romántico*, propio de la Generación argentina de 1837 y la Generación uruguaya de 1838, que recepta acoge tempranamente el adjetivo *socialista* a partir de la *Revue Encyclopédique*, de Pierre Leroux, los ensayos del *abbé* Lamennais y el programa de la Joven Italia y la Joven Europa de Mazzini. “Asociativo”, “antipolítico”, corresponde al sentido (ii) de Williams: *socialismo* como percepción de la dimensión *social* (distinta de la *política*) y como “doctrina”, “dogma”, “sistema de

164 Juan B. Justo. “El socialismo y Max Nordaw [1896]”, en: *Labor periodística*. Buenos Aires, Ediciones Mínimas, 1916, p. 38.

165 Ver Horacio Tarcus. “Socialismo y modernismo *fin-de-siècle*. Espigando la correspondencia de José Ingenieros”, *Políticas de la memoria*, N° 10-11-12, 2011-2012, pp. 97-122.

166 Ver Rafael Urbano. *Historia del Socialismo. Parte antigua. La conquista utópica*. Buenos Aires, Imprenta y Librería “El Censor”, s/f [c. 1899].

creencias socialista”, a fin de realizar la *democracia* superando el orden de creencias dominante (el católico) y contrarrestando el individualismo liberal.

b) el *socialismo* como extensión de la propiedad y de los derechos sociales de los trabajadores, “asociacionista” y “antipolítico” (característico de las décadas de 1850 y 1860, y sostenido por los *quarante-huitards* y los catalanes de la segunda generación romántica);

c) el *socialismo internacionalista*, que tiene por referente a la Asociación Internacional de los Trabajadores, con el que emerge una retórica de la “revolución”, de “lucha de clases” y de la “acción política” (aunque a los artesanos *communards* de la década de 1870, a quienes les toca sostenerlo, les cueste en la práctica sobrepasar el horizonte del mutualismo y el socialismo ético de la generación anterior);

d) el *socialismo* de tipo *socialdemócrata*, que tiene por referente a la socialdemocracia alemana, primero, y luego, desde 1889, a la Segunda Internacional. Característico de las décadas de 1880 y 1890, es el *socialismo* de la organización (política, gremial, cooperativa) y de la “acción política”, donde coexisten, no sin tensiones, un registro de lucha por “reformas” (ciudadanización, campañas electorales y acción parlamentaria en pos de conquistas legales, conforme el “programa mínimo”) con un registro “revolucionario” (conforme el “programa máximo”: la *realización del socialismo*).

Momentos	Principales figuras	“Padrinos” de la generación anterior	Contradictorios	Referentes europeos	Formas de Organización
Socialismo romántico (I) (1837-1851)	Echeverría Alberdi Sarmiento V.F. López Gutiérrez Cané Lamas Quiroga Rosas Pareja Tandonnet		De Angelis	Saint-Simon Fourier Lamennais Mazzini Considerant Leroux	El Salón literario (forma pública) y Joven Argentina (Logias secretas, frantern.)
Socialismo romántico (II) (1852-1870)	Bilbao Victory Peyret Durand-Savoyat	Gutiérrez	Sarmiento Mitre Frias Tristany Estrada	Michelet Quinet Blanc Cabot Proudhon	Logias masónicas, mutuales
Socialismo revolucionario internacionalista de la Asociación Internacional de Trabajadores (1871-1880)	Flaesh Aubert Job Bergeron Wilmart Pourille Daumas	Victory	R. Gutiérrez Estrada	Blanqui Bakunin Marx	Asociaciones, secciones, logias masónicas
Socialismo Obrero y Científico de la Segunda Internacional (1880-1899)	Winiger Kühn Lallemand Justo Ingenieros	Wilmart Daumas	Estrada Grote	Lassalle Bebel Liebknecht Marx Engels Lafargue Deville Spencer Ferri Jaurès Allemane	Centros socialistas, partidos, sociedades obreras, cooperativas

Cuadro 2. Los cuatro momentos semánticos de los términos socialismo/socialista durante el siglo XIX.

Religión	Propiedad	Prensa	Sujetos sociales	Figura pública ideal
Humanitaria (deísmo)	Privada, no concentrada sino extendida.	<i>La Moda</i> <i>El Zonda</i> <i>El Iniciador</i> <i>Le Messager Francais</i>	Jóvenes de la elite letrada	El escritor romántico
Humanitaria (deísmo)	Privada, no concentrada sino extendida.	<i>Revista del Nuevo Mundo</i> <i>El artesano</i> <i>Le Républicain</i> <i>El Libre Pensador</i>	Periodistas, educadores, colonizadores	El libre-pensador
Ateísmo	Colectiva de los medios de producción	<i>El trabajador</i> <i>Le Révolutionnaire</i>	Artesanos, periodistas	El Revolucionario
Ateísmo	Colectiva de los medios de producción	<i>Vorwärts</i> <i>El Obrero</i> <i>El Socialista</i> <i>La Vanguardia</i> <i>La Montaña</i>	Artesanos, obreros, profesionales (médicos, abogados)	El Líder Partidario, El Legislador Socialista

## Bibliografía

- Abramson, Pierre-Luc.** *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Agosti, Héctor P.** *Esteban Echeverría*. Buenos Aires, Futuro, 1951.
- Alberdi, Juan B.** “Sansimonismo y locura”, *El Nacional*, 31 de enero de 1839.
- “Ideas para presidir la confección del Curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades (Montevideo)”, *El Nacional*, 2 de octubre de 1840.
- *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*. Buenos Aires, Hachette, [1837] 1945.
- Alberini, Coriolano.** *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino/Universidad Nacional de La Plata, 1966.
- *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Buenos Aires, Docencia, 1981.
- Análisis del socialismo y exposición clara, metódica e imparcial de los principales socialistas antiguos y modernos y con especialidad los de San-Simon, Fourier, Owen, P. Leroux y Proudhon, según los mejores autores que han tratado esta materia tales como Reybaud, Guepin, Villegardelle, etc.* Bogotá, Librería de S. Simonot, 1852.
- Angenot, Marc.** *Rhétorique de l'anti-socialisme. Essai d'histoire discursive. 1830-1917*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004.
- Batticuore, Graciela; Gallo, Klauss y Myers, Jorge** (comps.). *Resonancias románticas. Ensayos sobre historia de la cultura argentina (1820-1890)*. Buenos Aires, Eudeba, 2005.
- Bestor, Arthur E., Jr.** “The Evolution of the Socialist Vocabulary”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, N° 3, 1948, pp. 259-302.
- Bilbao, Francisco.** *Obras completas*. 2 tomos. Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866.
- Botana, Natalio.** *La tradición republicana*. Buenos Aires, Sudamericana, 1984.
- Bravo, Mario.** “El socialismo en la Argentina”, *Tribuna Libre*, N° 4, 31 de julio de 1818.
- Bravo Gala, Pedro** (ed.). *Socialismo premarxista*. Madrid, Tecnos, 1998.
- Bustelo, Natalia.** *La Reforma Universitaria desde sus grupos y revistas. Una reconstrucción de los proyectos y las disputas del movimiento estudiantil porteño de las primeras décadas del siglo XX (1914-1928)*. Tesis doctoral. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2014.
- Cabet, Esteban.** *El Comunismo*. Buenos Aires, Imprenta Central B. Victory y Suárez Editor, 1864.

**Carreras, Sandra; Tarcus, Horacio y Zeller, Jessica (eds.).** *La inmigración alemana y la formación del movimiento obrero argentino*. Buenos Aires, Instituto Iberoamericano de Berlín/CeDInCI, 2008.

**Cepeda, Alfredo** [seud. de Rodolfo Puiggrós]. *Los utopistas*. Buenos Aires, Hemisferio, 1950.

**Cháneton, Abel.** “Echeverría y Saint-Simon”, *La Nación*, 24 de noviembre de 1940, suplemento literario, p. 1.

— *Retorno de Echeverría*. Buenos Aires, Ayacucho, 1944.

**Chiaromonte, José Carlos.** *Nacionalismo y liberalismo económico en Argentina. 1860-1880*. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1971.

**Cúneo, Dardo.** *El primer periodismo obrero y socialista en la Argentina*. Buenos Aires, La Vanguardia, 1945.

**De Angelis, Pedro.** “Dogma Socialista de la Asociación de Mayo. Precedido de una Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37, por Esteban Echeverría. Juicio de este libelo”, *Archivo Americano*, N° 32, 28 de enero de 1847.

**De Giorgi, Diógenes.** *La Comuna de París en la prensa montevideana de la época*. Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1971.

**Donoso Cortés, Juan.** *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*. Madrid, Imprenta “La Publicidad”, 1851.

**Echeverría, Esteban.** *Obras completas*. 5 tomos. Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo [Carlos Casavalle], 1870-1874.

— *Dogma Socialista. Edición crítica y documentada*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1940.

**Estrada, José Manuel.** “La libertad y el liberalismo [1878]”, *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, Vol. 8, 1972, pp. 159-178.

**Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco (dirs.).** *Diccionario político y social del siglo XIX español*. Madrid, Alianza, 2002.

**Fragueiro, Mariano.** *Cuestiones argentinas y organización del crédito*. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1976.

**Frías, Félix.** *Escritos y discursos*. 2 tomos. Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1884.

**Gans, Jacques.** “L'origine du mot ‘socialiste’ et ses emplois les plus anciens”, *Revue d'Histoire Économique et Social*, Vol. xxxv, 1957, pp. 79-83.

**Gramsci, Antonio.** *Cuadernos de la Cárcel*. 6 vols. México, ERA, 1981-1999.

**Grandjón, Jacques.** *Communisme/Kommunismus/Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire pré-marxiste, des utopistes aux néo-babouvistes. 1785-1842*. Paris, Éditions des Équateurs, 2013.

**Grote, Federico.** *El Socialismo. Breve exposición crítica de sus doctrinas económicas y morales*. Friburgo, Herder & Co., [1897] 1927.

- Groussac, Paul.** “Esteban Echeverría. La Asociación de Mayo y el *Dogma Socialista*”, *La Biblioteca*, Año 11, T. IV, Buenos Aires, 1897, pp. 262-297.
- Heine, Enrique.** *De la Alemania*. Buenos Aires, Américalée, 1943.
- Illades, Carlos y Schelchkov, Andrés (coords.).** *Mundos posibles. El primer socialismo en Europa y América Latina*. México, El Colegio de México, 2014.
- Ingenieros, José y Lugones, Leopoldo (eds.).** *La Montaña. Periódico socialista revolucionario*. Bernal, Ediciones de la Universidad Nacional de Quilmes, [1897] 1996.
- Ingenieros, José.** “Los sansimonianos argentinos”, *Revista de Filosofía*, Nº 5, 1915, pp. 275-315.  
— *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia*. Buenos Aires, Cooperativa Editorial Ltd., 1923.
- Justo, Juan B.** *Labor periodística*. Buenos Aires, Ediciones Mínimas, 1916.
- Koselleck, Reinhart.** *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.
- Lalande, André.** *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Vol. 2. Buenos Aires, El Ateneo, 1953.
- Le Bras-Chopard, Armelle.** *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1986.
- Leroux, Pierre.** *Œuvres de Pierre Leroux (1825-1850)*. 2 vols. Paris, Société Typographique Lesourd Libraire, 1850.  
— *La grève de Samarez. Poème philosophique*. Paris, Librairie de E. Dentu, 1863.
- Marotta, Sebastián.** *El movimiento sindical argentino. Su origen y desarrollo. 1875-1914*. Vol. I. Buenos Aires, Lacio, 1960
- Marx, Carlos y Engels, Federico.** *Obras escogidas en dos tomos*. T. II. Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f [c. 1956].
- Mayer, Jorge.** *Alberdi y su tiempo*. Buenos Aires, Eudeba, 1963
- Mazade, Charles de.** “Le Socialisme dans l'Amérique du Sud”, *Revue de Deux Mondes*, T. 14, 1852, pp. 641-666.
- Méndez, José M. P.** “Cómo hablaba el presidente de la Sociedad Tipográfica Bonaerense en 1871”, *Nuevos Tiempos. Revista de Buenos Aires*, Nº 8, 19 de agosto de 1916.
- Myers, Jorge.** “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en Noemí Goldman (dir.): *Nueva historia argentina*. T. 3: Revolución, República, Confederación (1806-1852). Buenos Aires, Sudamericana, 1998, pp. 383-445.
- Orgaz, Raúl A.** *Echeverría y el Saint-Simonismo*. Córdoba, Imprenta Argentina, 1934.
- Oría, José A.** *La Moda. Gacetín semanal de música, de poesía, de literatura,*

*de costumbres*. 1838. Edición facsimilar de la Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires, Kraft, 1938.

**Palcos, Alberto.** *Echeverría y la democracia argentina*. Buenos Aires, Imprenta López, 1941.

**Palti, Elías.** *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires, Eudeba, 2009.

**Pareja, Marcelino.** “De las ganancias del capital”, *El Nacional*, 3, 4, 5, 7 y 8 de junio de 1841 (siempre en la p. 2).

**Pena de Matsushita, Marta E.** *Romanticismo y política. El romanticismo político hispanoamericano*. Buenos Aires, CINAÉ / Centro de Estudios Filológicos, 1985.

**Peyret, Alejo.** “Proudhon. Ensayo sobre su vida y sus escritos”, *Revista Literaria*, N° 21, 1865, pp. 331-332.

**Piccirilli, Ricardo.** *Juan Thompson: su forja, su temple, su cuño*. Buenos Aires, Peuser, 1949.

**Pinilla, Norberto.** *La polémica del romanticismo. V. F. López, D. F. Sarmiento, S. Sanfuentes*. Buenos Aires, Américalee, 1943.

**Rama, Carlos M. (ed.)**. *Utopismo socialista (1830-1893)*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.

**Reybaud, Louis.** *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale*, Paris, Michel Lévy Frères, 1844.

— *Études sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes. 2 tomos*. Paris, Guillaumin & Cie, 1864.

**Romero, José Luis.** *Las ideas políticas en la Argentina*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956.

**Sabato, Hilda.** *La política en las calles*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

**Sánchez Gamarra, Alfredo.** *Vida del Padre Grote*. Buenos Aires, Studium, 1949.

**Shumway, Nicolás.** *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Buenos Aires, Emecé, 1993.

**Skinner, Quentin.** *Lenguajes, política e historia*. Bernal, Ediciones de la Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

**Sudre, Alfred.** *Histoire du communisme, ou Réfutation historique des utopies socialistes*. Paris, Lecou, 1848.

**Tarcus, Horacio.** “Socialismo y modernismo *fin-de-siècle*. Espigando la correspondencia de José Ingenieros”, *Políticas de la memoria*, N° 10-11-12, 2011-2012, pp. 97-122.

— *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos, 1870-1910*. Buenos Aires, Siglo XXI, [2007] 2013.

— *El socialismo romántico en el Río de la Plata, 1837-1852*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016.

— *Los exiliados románticos. Socialistas y masones en la formación de la*

- Argentina moderna, 1853-1880*. Vol. I: Francisco Bilbao y Bartolomé Victory y Suárez. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- *Los exiliados románticos. Socialistas y masones en la formación de la Argentina moderna, 1853-1880*. Vol. II: Alejo Peyret y Serafin Álvarez. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (en prensa).
- Tristany, Manuel Rogelio**. *El catolicismo y el socialismo en la América del Sur*. Buenos Aires, 1864.
- Urbano, Rafael**. *Historia del socialismo. Parte antigua. La conquista utópica*. Buenos Aires, Imprenta y Librería “El Censor”, s/f [c. 1899].
- Valle Iberlucea, Enrique del**. “Colectivismo integral [1899]”. *La Vanguardia*, 1º de mayo de 1916.
- Viard, Bruno (ed.)**. *Anthologie de Pierre Leroux*. Paris, Le Bord de l’Eau, 2007.
- Victory y Suárez, Bartolomé**. *Cuestiones de interés público*. Buenos Aires, Joya Literaria de Piqueras y Cuspinera, 1873.
- Wasserman, Fabio**. *Entre Clío y Polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830-1860)*. Buenos Aires, Teseo, 2008.
- Weinberg, Félix**. *El Salón Literario*. Buenos Aires, Hachette, 1958.
- Williams, Raymond**. *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- Zaragoza, Gonzalo**. *Anarquismo argentino (1876-1902)*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1996.
- Zimmermann, Eduardo A.** *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina. 1890-1916*. Buenos Aires, Sudamericana/Universidad de San Andrés, 1995.



Yujnovsky, Inés. "Tiempo a la vista: representaciones temporales y sus imágenes", *Conceptos Históricos* 4 (5), pp. 180-206.

## RESUMEN

El tiempo es un concepto abstracto que requiere imágenes para concebirse. Las imágenes mentales se forman a partir de entramados de sentidos, que incluyen metáforas, discursos textuales y también visuales. Diversas culturas, a lo largo de la historia, han conceptualizado el tiempo con características diferentes. En este trabajo se analizan significados acerca del tiempo a partir y en relación con fotografías, entre mediados del siglo XIX y principios del XX.

**Palabras clave:** *Tiempo, fotografía, historia conceptual, representaciones, ruinas.*

## ABSTRACT

Time is an abstract concept that requires images in order to be thought. Mental images are formed from a net of meanings, which includes metaphors, textual and visual discourses. Throughout history, different cultures have conceptualized time with different features. In this work are analyzed the meanings about time from and in relationship with photographs, between the mid-nineteenth-century and the beginning of the twentieth century.

**Key words:** *Time, Photography, Conceptual History, Representations, Ruins.*

Recibido el 26/2/18. Aceptado para su publicación el 10/4/18.

# Tiempo a la vista

## Representaciones temporales y sus imágenes

**Inés Yujnovsky**

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

inesky@hotmail.com



Estimados lectores: les pido que piensen en el espacio, tómense un momento para pensarlo. Probablemente, gran cantidad de imágenes surgen en la memoria, quizá el mar, la playa, las montañas, o pueden ser lugares cotidianos del hogar, la ciudad, los transportes, entre muchos otros. Pero si les digo que se concentren en el tiempo, ¿en qué pensamos? La respuesta es compleja porque la temporalidad es un concepto más abstracto que la espacialidad, requiere metáforas, imágenes y maneras indirectas para imaginarlo.

Reinhart Koselleck nos ofrece algunos modos muy visuales de caracterizar un lapso temporal:

Quien pretende hacerse una idea corriente del tiempo histórico ha de prestar atención a las arrugas de un anciano o a las cicatrices en las que está presente un destino de la vida pasada. O traerá a la memoria la coexistencia de ruinas y nuevas construcciones y contemplará que el manifiesto cambio de estilo de una sucesión espacial de casas le confiere su dimensión temporal de profundidad, o considerará la coexistencia, la subordinación y superposición de medios de transporte diferenciables por su modernidad, en los que se encuentran épocas completas, desde el trineo hasta el avión. Finalmente y ante todo, pensará en todos los conflictos que se reúnen en la sucesión de generaciones de su propia familia o profesión, donde se solapan diferentes ámbitos de experiencia y se entrecruzan distintas perspectivas de futuro. Esta panorámica sugiere ya que no se transfiere inmediatamente la universalidad de un tiempo mensurable de la naturaleza –aunque esta tenga su propia historia– a un concepto histórico de tiempo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona,

Al fundador de la historia conceptual le interesan las experiencias históricas del tiempo, y para explicar su concepción recurre a imágenes mentales que solemos utilizar para concebir la temporalidad, incluso emplea el término “panorámica”, una palabra fuertemente pictórica y fotográfica, que se refiere a una visión amplia, que incluye diversos elementos. Sin embargo, Koselleck, así como la mayoría de las investigaciones de historia conceptual, se centra en discursos textuales y en los significados del lenguaje escrito.<sup>2</sup>

### ¿Es posible pensar el tiempo sin imágenes?

En este trabajo se indaga acerca de representaciones de la temporalidad, a partir y en relación con fotografías, imágenes mentales y metafóricas, entre fines del siglo XIX y principios del XX. Para ello, es necesario comprender los significados conceptuales del tiempo estableciendo relaciones entre los entramados textuales y visuales. Es así como las personas podemos imaginar y construir nuestras experiencias de temporalidad. Una serie de interrogantes guían al lector a través de este trabajo, preguntas que se presentan como subtítulos de los diferentes apartados.

*Arder en deseos* es el título, muy sugerente, de un libro de Geoffrey Bachten, sobre la fotografía durante las primeras décadas del siglo XIX.<sup>3</sup> A diferencia de la mayoría de las historias de la fotografía, no parte de una invención extraordinaria, sino de una situación social en que los sectores sociales en expansión buscaban afanosamente fundar nuevos

---

Paidós, [1979] 1993, p. 14.

2 Se podría considerar una excepción a esta tendencia el trabajo de Koselleck sobre los monumentos funerarios. Analiza un elemento central del lenguaje escultórico de los monumentos, que es su durabilidad material. Siguiendo las propuestas de Panofsky, menciona la distinción entre iconografía e iconología, interesándose en el contexto iconológico; sin embargo, no profundiza en elementos propios del lenguaje escultórico como el volumen, que permitiría observar alrededor de 360 grados y comprender aspectos específicos de una obra de estas características. A partir de su interés en la historia conceptual, observa los significados cambiantes de este tipo de homenaje. Afirma que la recepción influye en el lenguaje de los monumentos y que se produce una metamorfosis en la experiencia visual. Este trabajo de Koselleck es un ejemplo (casi una metáfora) muy interesante del modo de comprender la historia conceptual, ya que analiza el homenaje funerario hecho de un material muy perecedero, que se mantiene con pocas modificaciones, en tanto que los que se transforman son quienes le van dando diversos significados a lo largo del tiempo. Este análisis indaga en modos de expresión alejados del registro escrito, pero es solo un trabajo dentro de su vasta producción; es poco frente al potencial que las imágenes pueden ofrecer al análisis conceptual. Ver Reinhart Koselleck, Jeffrey Andrew Barash, Mireille Delbraccio e Isabelle Mons. “Les monuments aux morts comme fondateurs de l’identité des survivants”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nº 1, 1998, pp. 33-61.

3 Ver Geoffrey Bachten. *Arder en deseos: La concepción de la fotografía*. Barcelona, Gili, [1997] 2004.

modos de representación propiamente burgueses. En ese sentido, afirma Bachten, se produjeron diversos y variados experimentos para fijar la imagen, que hasta entonces se realizaban con la cámara oscura, gracias a los cuales se obtuvieron los resultados que llevarían al patentamiento de la fotografía hacia 1839.

Aun a riesgo de cierta generalización, se podría sostener que entre fines del siglo XVII y durante el siglo XIX, junto a los cambios en los modos de visualidad, se produjeron transformaciones de gran relevancia en las representaciones del tiempo. Siguiendo la propuesta de Bachten, se ardía en deseos de representar esas nuevas experiencias de la temporalidad. En consecuencia, es relevante considerar que las concepciones sobre la visualidad y la temporalidad tejieron cambios en forma conjunta. Observar las interrelaciones entre saberes sociales y pensamiento científico, en este contexto, permite comprender mejor los cambios epistemológicos que alteraron las formas en que hombres y mujeres se pensaron a sí mismos en relación con el espacio-tiempo y su lugar subjetivo en el mundo-cosmos.

### **¿El tiempo puede ser un fragmento congelado en una fotografía?**

Numerosos trabajos utilizan una fórmula poética, emocional y cautivante que ayuda al lector a sumergirse en el atractivo mundo de la fotografía. Celebran las fotos como un fragmento congelado de tiempo. Anhelan la utopía moderna de dominar el tiempo, aspiran a sujetar el presente con las manos frente a la imposibilidad de un devenir constante. La fotografía vendría a cumplir este sueño de la razón ya que fija una fracción de segundo, aunque, por el mismo devenir constante de nuestras concepciones del tiempo, se convierte, en ese mismo momento, en pasado. Ese instante quedaría fijado eternamente en la fotografía. Surge aquí la paradoja de un pasado que se convierte en presente cada vez que alguien lo mira.

Esta percepción lleva implícita la idea de que el contenido de la foto es en sí la realidad, cuestión que ha sido ampliamente criticada por numerosos investigadores. Actualmente, hay consenso en que la fotografía es una construcción autoral, social, una mirada subjetiva que implica un recorte particular, un punto de vista, una manera de representar el mundo y que es algo que puede vincularse con lo real pero es más bien una referencia de la realidad. De modo que ese fragmento congelado no puede ser el tiempo en sí, sino una construcción social

y autoral de la temporalidad. Lo que prefiero considerar como una representación del tiempo, es decir, una forma de concebir el tiempo en una determinada época.

A continuación repasaré brevemente la pervivencia de la semántica del fragmento congelado que refleja sentidos sobre la fotografía y el tiempo. A pesar de la amplia difusión de la fotografía como construcción, diversos investigadores de las ciencias sociales y humanas, que trabajan sobre la temporalidad y se interesan por el rol de las imágenes en su campo de análisis, utilizan este tipo de frases: “la fotografía, como elemento transmisor de información (visual), sería fuente histórica, al ser el documento fotográfico un fragmento (congelado) de la Historia”.<sup>4</sup> Hacia la década de 1990, el análisis de las imágenes, y de las fotografías en particular, comenzó a atravesar los poros de la academia, se hizo más habitual considerarlas como documentos históricos. En la búsqueda por analizar las imágenes en clave histórica, se hicieron más frecuentes perspectivas como la del brasileño Boris Kossoy, quien sintetizaba su conocimiento de fotógrafo con el análisis de la teoría e historia del arte y la interpretación iconológica e iconográfica propuesta por Erwin Panovsky, como una metodología específica de investigación. Kossoy proponía un análisis histórico a través de fotografías. Resaltaba la importancia de considerar la mediación creativa del fotógrafo, sin embargo, afirmaba que la fotografía es un residuo del pasado, un artefacto que contiene en sí un fragmento determinado de la realidad registrado fotográficamente. Fragmentos del mundo visible que esos mismos documentos fotográficos preservan congelados.<sup>5</sup>

Desde el lado de la producción visual-autoral, también continúan vigentes estas concepciones. Un trabajo bastante reciente sobre realidad virtual menciona que:

El tiempo no se ha detenido desde el Big Bang hasta ahora. La única manera de congelarlo es parando el video, o haciendo una foto, o utilizando algún otro artefacto de representación. La narración es uno de los instrumentos más eficaces para congelar el tiempo, y descongelarlo a gusto cuando se vaya a consumir, y empaquetarlo y organizarlo y transportarlo fácilmente.<sup>6</sup>

Podríamos suponer que, interesado en la realidad virtual, habría considerado otras formas de concebir las representaciones del tiempo, pero

---

4 Emilio Luis Lara López. “La fotografía como documento histórico-artístico y etnográfico: una epistemología”, *Revista de Antropología Experimental*, N° 5, 2005, pp. 1-28, aquí p. 9.

5 Ver Boris Kossoy. *Fotografía e historia*. Buenos Aires, La Marca, [1991] 2001, pp. 38-43.

6 José Ángel García Landa. “Tiempo congelado: Vivimos en una Máquina del Tiempo”, *Ibercampus*, 4 de marzo de 2010, § 13. Disponible en: <https://ssrn.com/abstract=2614032>, acceso 20 de febrero de 2018.

no parece ser así. Aunque su texto analiza la narratividad de las imágenes, agrega que:

El tiempo de la imagen es el tiempo de la eternidad. Sucede con los bisontes de Altamira, y sucede con cualquier fotografía, que mantiene una relación paradójica con el tiempo: está fuera del tiempo, es presente eterno, y a la vez es momento ineludiblemente temporal, un fragmento arrancado al pasado y que perdura (...). Cada nueva tecnología de la representación congela el tiempo de diferente manera, o congela un aspecto diferente del tiempo. Pensemos en la diferencia entre una fotografía y una película de ficción. Ambas tienen un elemento de congelación del tiempo, y en ambas la imagen fotográfica es crucial. Incluso ambas tienen sus propias formas de narratividad. Pero el tiempo que congela la fotografía es un tiempo real, vivido, asociado a la experiencia personal.<sup>7</sup>

Entre las perspectivas teóricas, el crítico de cine francés, Jacques Aumont, escribió un libro que ha tenido gran relevancia, ya que sintetiza de un modo sencillo pero completo numerosas cuestiones técnicas y teóricas sobre la construcción de la imagen. Fue escrito para un espectro amplio de gente interesada en el análisis y producción de cine y fotografía.<sup>8</sup> El autor pone de relieve la importancia del tiempo en la imagen. Explica que algunos aspectos de la percepción varían en relación con el tiempo.<sup>9</sup> Su propuesta no excluye la importancia de la subjetividad, ya que señala que el tiempo es la duración experimentada de la percepción. Sin embargo, a lo largo del libro, Aumont reconoce la existencia de un tiempo universal. Por ejemplo, considera la existencia de un reloj biológico que regula los ritmos naturales. Aunque relativiza la esencialidad temporal postulando que el tiempo representado es subjetivo, concluye que la fotografía es una imagen no temporalizada, que no produce ilusión del tiempo.<sup>10</sup> Cita la metáfora del teórico de cine Peter Wollen, cuando dice que la foto embalsama el pasado como moscas en el ámbar.<sup>11</sup> Sostiene que la imagen fotográfica ha captado tiempo para restituirlo, esta restitución es convencional y codificada. Pero, finalmente, se trata de la captura de un instante. Aumont señala que muchos estilos fotográficos descansan en la inclusión implícita del tiempo en la foto, como la famosa fórmula de Henri Cartier-Bresson, quien define la buena fotografía como el encuentro del instante y de la geometría. O el caso de Robert Doisneau, quien refleja ese significado titulado a una de sus

---

7 José Ángel García Landa. "Tiempo congelado...", § 13.

8 Ver Jacques Aumont. *La imagen*. Barcelona, Paidós, [1990] 1992.

9 Jacques Aumont. *La imagen...*, p. 169.

10 Jacques Aumont. *La imagen...*, pp. 111-113.

11 Jacques Aumont. *La imagen...*, p. 176.

selecciones fotográficas *Trois secondes d'éternité*.<sup>12</sup> Nuevamente estamos ante la utopía de la detención del tiempo; el momento de la captura fotográfica medida en fracciones de segundo se contrapone con la permanencia eterna. Aparece una dicotomía extrema que excluye otras medidas temporales y otras formas de consideración del tiempo histórico. Por otra parte, sería debatible la postulación, bastante frecuente, de esa perduración eterna; si bien es cierto que las fotos analógicas pueden persistir más de cien años en buenas condiciones de resguardo, ellas tienen una durabilidad específica. También las fotografías digitales son inestables y caducan, pueden ir pasándose de formatos, pero la misma tecnología es variable y efímera. Por ello, la asimilación a la eternidad es un deseo de trascendencia con contenido religioso. Como sostiene Sérgio Mah:

las tecnologías de lo visible se han alimentado de esa utopía moderna que consiste en dominar el tiempo, en evitar la finitud, como un modo de prefigurar una ambición sublime: la temporalización de la eternidad, que haría por fin posible un verdadero control de la muerte.<sup>13</sup>

Al analizar la metáfora, podemos ver con más detalle los elementos que la componen: un fragmento se refiere a la parte de un todo, a un recorte, en este caso sería de la realidad. Es decir que podríamos separar esa porción, aislarla, observarla y guardarla en forma separada, lo que no se podría hacer con el todo o con una porción más grande que el fragmento. También significa un lapso breve. El tiempo se mide a través de su duración, y la toma fotográfica se realiza en fracciones de segundo, por lo que el fragmento es tan solo una parte de un acontecimiento que puede durar minutos, horas, días o más. El sentido del término congelado es para indicar inmovilización. El freno de un devenir que tiene acción y cambio. Congelar también se refiere a bajas temperaturas que producen el paso de una materia líquida a sólida, es decir, de dinámico a estático, de algo variable a una forma y volumen estables. El tiempo así adjetivado se refiere a una duración que es externa a la observación, que puede separarse y verse en su forma detenida. Es el tiempo absoluto de la mecánica de Newton, que es independiente de la situación y del movimiento del observador. Concepción que ha sido cuestionada a partir de la teoría de la relatividad de Einstein, quien postuló que tiempo y espacio dependen del observador.<sup>14</sup>

---

12 Jacques Aumont. *La imagen...*, p. 176.

13 Sérgio Mah. "El tiempo expandido", en *Catálogo general de PhotoEspaña 2010*. Madrid, La Fábrica Editorial, 2010, pp. 13-19, aquí p. 13.

14 Ver Albert Einstein. "Die Feldgleichungen der Gravitation", *Sitzungsberichte der Preußischen*

En líneas generales, las perspectivas que postulan las fotos como un fragmento congelado de tiempo suponen una relación entre foto y realidad que presume la posibilidad de mostrarla en su objetividad. A diferencia de estas concepciones, numerosos investigadores han propuesto la importancia de la subjetividad en la construcción fotográfica, por lo que la significación de un fragmento de tiempo congelado no tiene mucho sentido si no lo pensamos de otro modo que incluya las representaciones que ejercieron su influencia en la producción de esas imágenes. Philippe Dubois, retomando al semiólogo estadounidense Charles Peirce, ha condensado de manera muy precisa la consideración de la fotografía como *index* en cuanto contigüidad física del signo con su referente, pero sin descartar la transformación de lo real.<sup>15</sup> Sostiene que la imagen sería como una huella, en tanto que es el efecto de un paso, o como el humo en relación con el fuego, un síntoma respecto a una enfermedad, una sombra, una cicatriz o una ruina. No como la realidad en sí misma, sino relacionada con ella. Esta perspectiva se distingue de otros discursos sobre la teoría fotográfica, porque la imagen indicial estaría dotada de un valor singular determinado por el referente, en vez de considerarla como mimesis de lo real.<sup>16</sup>

Si nos alejamos de la relación entre fotografía y realidad, podemos pensar que las imágenes forman parte de las representaciones que las personas tienen del mundo, en un momento dado.<sup>17</sup> Y, si nos interesan las concepciones sobre la temporalidad, las fotos pueden ofrecer entonces mucho más que fragmentos congelados de un instante presente que, en el mismo momento de la toma, se ha convertido en un segundo del pasado que se mantendrá para la eternidad. Justamente pueden ser vistas para entender cómo se percibía el tiempo y cómo fueron variando esas representaciones. Un entramado de significados que incluye el tiempo, la mirada y la observación, y que se han transformado en forma conjunta.

## ¿Cómo podemos ver una gran magnitud temporal?

Entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, la Revolución Industrial produjo una reorganización de prácticas sociales, en particular en el

---

*Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1915, pp. 844–847.

15 Ver Philippe Dubois. *El acto fotográfico*. Buenos Aires, Paidós, [1983] 1986, p. 42.

16 En un trabajo interesante, Alexander Robins critica la utilización simplista de la semiología de Peirce por parte de los historiadores del arte. De todas maneras, no desestima la importancia de estas teorías para el análisis visual. Ver Alexander Robins. "Peirce and Photography: Art, Semiotics, and Science", *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 28, Nº 1, 2014, pp. 1-16.

17 Utilizo el significado de representación que ha sintetizado Roger Chartier en *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona, Gedisa, [1989] 1992, pp. 56-60.

dominio del conocimiento. En las primeras décadas del siglo XIX, diversos experimentos sobre la visión impulsaron el desarrollo de juegos ópticos, como el estereoscopio o el taumatropo; modificaron las concepciones sobre la visualidad y produjeron una experiencia sensible fundadora de sentido.<sup>18</sup> El taumatropo es un juego óptico muy sencillo, en el que un círculo tiene un dibujo de cada lado, que giran mediante un hilo o un sostén rígido. Un taumatropo muy difundido tiene el dibujo de un pájaro de un lado y una jaula del otro. Al girarse con velocidad, parece que el pájaro está adentro de la jaula.<sup>19</sup> Según Jonathan Crary, se configuró un nuevo tipo de observador, se impusieron nuevos modelos de visión subjetiva. En vez de concebir una imagen externa, que es independiente del observador, es él quien, a través de la percepción, genera la imagen. Para este autor, no se trata de hacer hincapié en el objeto proyectado, sino en el acto mismo de ver.<sup>20</sup> Por otra parte, considera que los conceptos de la visión subjetiva y la productividad del observador impregnaron no solo los campos del arte y la literatura, sino que también estuvieron presentes en los discursos filosóficos, científicos y tecnológicos. Más que enfatizar la separación entre arte y ciencia durante el siglo XIX, es importante ver cómo ambos formaban parte de un mismo campo entrelazado de saber y práctica.<sup>21</sup>

Durante este mismo período, entre las últimas décadas del siglo XVIII y casi todo el XIX, se produjo una revolución en las representaciones de la temporalidad. Se pasó de una experiencia del tiempo histórico con parámetros de pocos miles de años a la difusión de las teorías geológicas que consideraron la existencia de una temporalidad datada en varios millones de años. Los viajes de exploradores de este período, entre los que el viaje alrededor del mundo del conocido científico Charles Darwin tuvo un lugar preponderante, analizaron la naturaleza geológica, y esta observación colaboró con la ampliación de las consideraciones temporales. Esta gran magnitud de la temporalidad tuvo efectos considerables en las concepciones del lugar del hombre en el mundo y en el universo, no se trataba solo de un aumento del espacio y las fronteras, sino una forma menos etnocéntrica de considerar el presente, al aceptar la existencia de la vida en la tierra durante millones de años.

En el proceso de expansión de la frontera temporal, durante la segunda mitad del siglo XIX, la cámara fotográfica se convirtió en una de las herramientas favoritas de los expedicionarios. Formaba parte del equipo

18 Ver Jonathan Crary. *Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX*. Murcia, Cendeac, [1990] 2008.

19 Un libro muy interesante sobre este tema es el de David Oubiña: *Una juguetería filosófica*. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2009.

20 Ver Jonathan Crary. *Las técnicas del observador...*, p. 26.

21 Ver Jonathan Crary. *Las técnicas del observador...*, p. 26.

científico, servía para registrar, de un modo novedoso, el trabajo, los recorridos; ahorraban tiempo; eran útiles para documentar y analizar los trabajos arqueológicos, de paleontología y de geología; y luego podían utilizarse como ilustraciones de los relatos de viaje. Esa literatura, que articulaba la aventura con la información de carácter científico, contribuyó a construir nuevas imágenes de las coordenadas espacio-temporales. Por primera vez, se concebían y se observaban dataciones de millares de años.

Las ruinas tuvieron una renovada popularización en la era de la reproductibilidad técnica.<sup>22</sup> No era nueva la temática ni el interés en sus imágenes, pero el potencial expresivo de la fotografía contribuyó a construir una visión renovada del paso del tiempo a través de los efectos de variables climáticas sobre construcciones del pasado. Las fotografías se convirtieron en una novedosa forma de representación de gloriosas y antiguas culturas, como las de Egipto, Machu Pichu o Yucatán. La contemplación de los vestigios producía fascinación, sentido de decadencia, desolación, muerte y supervivencia. Las fotos ofrecían imágenes de una cultura que había desaparecido, pero cuyos restos monumentales mostraban la magnificencia que alguna vez habían tenido y que podían ser antecedentes míticos de la sociedad contemporánea que se los apropiaba como relato de sus orígenes.

En 1849, Maxime du Camp realizó un viaje a Egipto, Nubia, Palestina y Siria, junto al escritor Gustave Flaubert. El libro de fotografías que publicó Du Camp de ese viaje ha sido analizado como parte de la visión colonial francesa, de superioridad sobre Oriente y de su intento por mostrarse como un poder imperial.<sup>23</sup> Además, esas imágenes de diversas ruinas difundieron representaciones particulares acerca de un tiempo de larga duración.

Una esfinge, rostro humano, cuerpo semienterrado entre las dunas de arena, de frente al observador, mira levemente hacia un costado de la cámara (fig. 1). Boca, nariz y un ojo han perdido parte de sus rasgos originales. La monumentalidad de las construcciones, aisladas en el medio del desierto, abre al espectador interrogantes acerca de los modos de construcción de semejantes obras. La foto de la esfinge pone de relieve una extraña arquitectura de miles de años de antigüedad, que solo pudo ser construida de acuerdo con concepciones completamente ajenas a las del siglo XIX, momento en que Du Camp las visitó.

---

22 Walter Benjamin propuso la diferencia que implicó la fotografía al permitir la reproducción mecánica de las imágenes y su masificación, lo que provocó una pérdida de la observación aureática sobre una obra de arte única. Ver Walter Benjamin. *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica*. México, Itaca, [1936] 2002.

23 Ver Whitney Allison Izzo. *Beyond the Facade: Maxime Du Camp's Photographs of Egypt*. Tesis de maestría en Historia del Arte. Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 2009.



Fig. 1. Maxime du Camp. La esfinge, Egipto Medio, 1849. Papel salado, 15 x 21 cm, soporte 44,5 x 31 cm.

El cielo no tiene matices, es absolutamente plano. La línea del horizonte divide en dos partes iguales la imagen. Del piso emergen dos pirámides que se alinean detrás de la esfinge, que generan que el *nemes* sobre su cabeza se perciba con una forma triangular exacta. La sucesión que va de la esfinge más cercana a las pirámides más lejanas produce una sensación de alejamiento temporal, en relación con el observador. La erosión que el viento y la arena ejercieron durante miles de años sobre la Gran Esfinge de Guiza amplifica la sensación del paso del tiempo. A diferencia de los dibujos realizados durante la expedición de Napoleón, que mostraban solo la cabeza,<sup>24</sup> la foto de la esfinge de Du Camp muestra una primera etapa de excavación realizada a su alrededor, entre 1816 y 1817. Exhibe lo que parecería ser una parte del torso de la gran estatua. Debajo del nivel de las dunas de arena, el terreno pone en evidencia

24 La monumental obra *Descripción del Egipto* difundió las expediciones de Napoleón. Ver AA. VV. *Description de l'Égypte, ou, Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*. 23 vols. Paris, Imprimerie impériale, 1809-1818, ver en particular los volúmenes 1 a 4, dedicados a la Antigüedad.

series estratigráficas que generan la sensación del enorme paso del tiempo. Para que una construcción se convierta en ruina deben haber pasado tantos años como para que el clima logre generar el efecto de destrucción y abandono que implica la ausencia de personas y el fin de una cultura. Como lo ha señalado Michel Makarius, la misma concepción de ruina contiene un componente de temporalidad de larga duración.<sup>25</sup> Aunque no tuviera tantos años, la sola mención de la palabra ruina remite al paso del tiempo.

Koselleck se sintió atraído por la metáfora de los estratos del tiempo, con la que titula uno de sus libros, ya que remite a las formaciones geológicas que alcanzan distintas dimensiones y profundidades.<sup>26</sup> Explica que los tiempos históricos constan de varios estratos que remiten unos a otros sin que se puedan separar del conjunto. Sostiene que en griego, “historia” significa lo que en alemán quiere decir ir de aquí hacia allá para experimentar algo, por lo que se trata de un viaje de descubrimiento, que a partir de la reflexión y del informe de esa experiencia surge la historia como ciencia. Es evidente que Koselleck se vale de una metáfora visual basada en la estratigrafía geológica y de la imagen que ofrece la experiencia del viaje, porque implica un traslado espacial que ofrece significación temporal. Entonces, dice Koselleck, cuando hablamos de estratos del tiempo, deberá pensarse en los hallazgos de la experiencia, descifrados analíticamente en tres estratos.<sup>27</sup> El primero es la unicidad temporal, es decir, la experiencia vivida como sorprendente e irreversible, que va acompañada de un segundo estrato de estructuras de repetición. Y un tercero, cultural, de ritmos lentos, caracterizado por repeticiones que no son experimentables por una generación.<sup>28</sup> En este estrato de larga duración podríamos ubicar la visualización de un tiempo largo, estratigráfico, que Maxime du Camp exhibe en su foto de la esfinge y que a su vez forma parte de las representaciones de la metáfora koselleckiana.

La visualización de la estratigrafía en acantilados, cañones o mesetas marítimas fue otro modo de mostrar el tiempo geológico de larga duración. Timothy O’Sullivan fue uno de los fotógrafos de un hito fundante de la exploración del Oeste, impulsada por el gobierno norteamericano entre 1867 y 1869. Durante millones de años, el viento y el agua han producido una trama de líneas verticales y horizontales sobre una gigantesca

---

25 Ver Michel Makarius. *Ruines*. Paris, Flammarion, 2004.

26 Ver Reinhart Koselleck. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós, [2000] 2001, p. 35.

27 Ver Reinhart Koselleck. *Los estratos del tiempo...*, p. 36.

28 Ver Reinhart Koselleck. *Los estratos del tiempo...*, p. 41.

pared de roca (fig. 2). Las capas de sedimentos, los quiebres provocados por movimientos tectónicos sobre una monumental masa de piedra atraen la primera atención del observador. Las sombras de un pliegue en la montaña forman una cueva, de la que emerge una serie de construcciones deshabitadas. El epígrafe aclara que se trata de ruinas antiguas en el Cañón de Chelle. No hay cielo, solo roca. Las ruinas dentro de la milenaria roca gigantesca están aisladas del entorno exterior. Ese encuadre profundiza el efecto temporal mediante la mimetización de las construcciones realizadas hace unos miles de años con la pared de rocas, que tiene una antigüedad millonaria. Es una imagen de la pequeñez humana en el espacio monumental y temporal de sublimes dimensiones.

En México, las imágenes de las ruinas mayas del explorador francés Désiré Charnay, realizadas en 1860, enfatizan la antigüedad mediante la vegetación exuberante que corona las construcciones. A partir del relato de viajes de Stephens y Catherwood a Yucatán, publicado en 1842, las ruinas mayas fueron consideradas como parte de un pasado remoto y glorioso propiamente americano, que se contraponía con los antecedenentes europeos ubicados en Egipto, Jerusalén, Grecia y Roma.<sup>29</sup> En forma similar a la apropiación europea a través de ese mito de origen ubicado en las ruinas de Medio Oriente, las fotos de Charnay mostraban un pasado tan glorioso como en decadencia (fig. 3). Arquitectura y naturaleza se aglutinan formando una totalidad. La vegetación y los estilos constructivos forman tres grandes franjas visuales. El basamento de la ruina está construido de piedras pequeñas, rodeado por pastizales casi secos que dificultan el acceso; pareciera que no hay manera de entrar o salir. El epígrafe denomina a estas ruinas *La prisión*; según Charnay así la llamaban los indígenas. Haya sido cierto o no, el título agrega misterio y enfatiza el aislamiento que sugiere la imagen. En la franja del medio está ubicada la parte central de la edificación, construida con piedras más grandes, de una geometría lineal, y donde los árboles son más altos, de entre los que se destaca uno, a un lado del piso principal de la construcción, sobre la línea del horizonte. En la parte superior, las formas en espiral del arte maya dan un carácter original a la ruina. Sobre ellas, unas plantas menos frondosas coronan la construcción, sobresalen. Las capas de vegetación ofrecen ese espectáculo de abandono y paso del tiempo. La arquitectura y la vegetación parecieran formar estratos temporales,

29 Ver una ampliación de este tema en Inés Yujnovsky. "Sobre las huellas de Stephens: la incorporación de Yucatán a los relatos históricos nacionales", en Miguel Ángel Urrego y Javier Torres Parés (eds.): *La Nación en América Latina: de su invención a la globalización neoliberal*. Morelia, UMSNH-CELA, 2006, pp. 277-292. Désiré Charnay compara diversas ruinas que fotografió en México con la esfinge egipcia, otras de India, China y Siria. Ver Désiré Charnay. *Cités et ruines américaines: Mitla, Palenqué, Izamal, Chichen-Itza, Uxmal*. Paris, Gide Éditeur, 1863.



Fig. 2. Timothy H. O'Sullivan. *Ancient ruins in the Cañon de Chelle, N.M.*, albumen; 27,5 x 20,2 cm, 1873.

como capas geológicas que evidencian el tiempo en una perspectiva horizontal, la profundidad va indicando mayor rango temporal. Charnay dedicó su libro a Napoleón III, ofreciéndole así un panorama sublime de imperios olvidados que podían ofrecer un relato grandioso a un nuevo imperio francés en América. Poco después, entre 1863 y 1867, tropas francesas invadieron México y establecieron un imperio gobernado por Maximiliano de Habsburgo.

A fines del siglo XIX, Francisco Pascasio Moreno, quien fue director del Museo de Ciencias Naturales de La Plata y luego perito argentino



Fig. 3. Désiré Charnay. *La Prison*, à *Chichen-Itza*, Chichen Chob, albumen, 33,3 x 42,4 cm, 1860.

encargado de la delimitación de la frontera con Chile, dirigió un equipo de más de 16 exploradores que realizaban diversos estudios científicos. La paleontología y la geología ocuparon lugares destacados, en parte relacionados con los debates acerca de los orígenes del hombre. Estas disciplinas inauguraron una visualización del tiempo en forma vertical, que da cuenta de la estratigrafía: abajo se ubica el tiempo más antiguo, y arriba, el de menor antigüedad; a diferencia de las líneas del tiempo, que son horizontales y que en Occidente establecen el tiempo más antiguo a la izquierda y el contemporáneo a la derecha. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, los fósiles fueron considerados como parte de una progresión histórica dentro de un sistema tiempo-estratigráfico. Esto permitió un cambio epistémico en la paleontología: la interpretación de los fósiles como parte de una sucesión biológica se volvió central, porque se entendió que la vida tiene una larga historia, que se remonta a través de etapas sucesivas de la historia de la Tierra. Fue, en cierto sentido, en este punto que apareció por primera vez la noción de *registro fósil*.<sup>30</sup>

30 Ver David Sepkoski. "Towards 'A Natural History of Data': Evolving Practices and Epistemologies of Data in Paleontology, 1800-2000", *Journal of the History of Biology*, Vol. 46, 2013, pp. 401-444, ver particularmente la p. 408.

En el siglo XIX había una forma visual estándar para agrupar representantes de un tipo fósil en una única imagen dentro de la página completa de un libro o revista. Generalmente, se referenciaba con números que codificaban los especímenes individuales para relacionarlos con la descripción textual. Esta representación visual provenía de la organización de los fósiles en los gabinetes de los museos, y estas ilustraciones son, en efecto, idealizaciones de los cajones de los especímenes en los que se organizaron las colecciones que se describían. Este formato coloca al espectador en la posición ventajosa de poder ver los organismos como si estuviera presente en la colección física.<sup>31</sup> Es una muestra del registro de datos, un catálogo de objetos naturales y del valor otorgado al coleccionismo taxonómico, pero también expresa la importancia de la serie temporal.

Las fotografías de doce fósiles de equinodermos (erizos) están dispuestas en dos láminas, cinco de un lado y siete del otro, ocupan dos páginas de una revista científica del Museo de la Plata, analizadas por Fernando Lahille, uno de los colaboradores de Francisco P. Moreno (fig. 4).

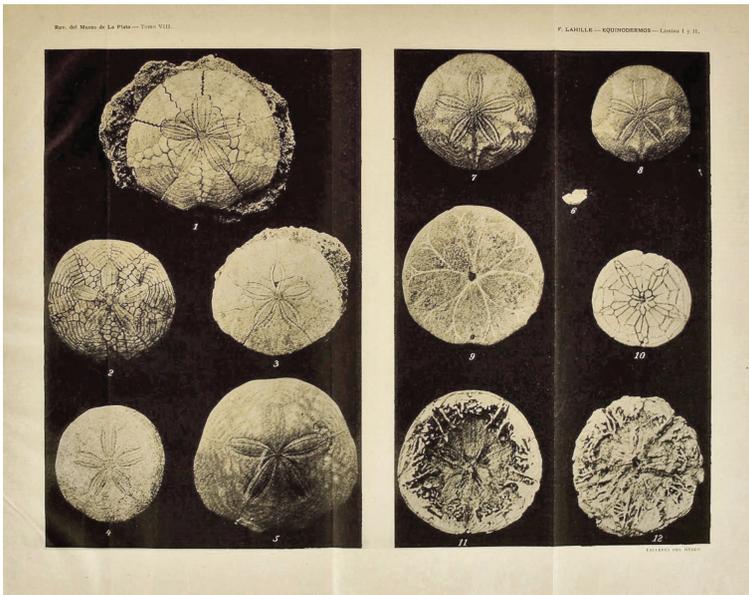


Fig. 4. Fernando Lahille. "Equinodermos", *Revista del Museo de la Plata*, T. VIII, 1898.

31 Ver David Sepkoski. "Towards 'A Natural History of Data' ...", p. 409.

Observar un fósil, es decir, un organismo vivo convertido en piedra, remite a un período de tiempo mucho más antiguo que la historia humana. En este caso, los vestigios fotografiados correspondían a las épocas que van del eoceno al mioceno, es decir, hace unos 56 a 23 millones de años. La foto muestra un grupo de una misma especie: el equinodermo *Iheringia patagonensis* (Desor). Esa vista de los doce fósiles propone una perspectiva evolucionista a partir de los cambios en la morfología. Para que se produjeran las transformaciones en la teoría de la evolución, se requerían miles o millones de años, es por eso que esta imagen no solo ubica su objeto en un tiempo muy lejano, sino que en sí misma expone un período que atraviesa varios millones de años. Las imágenes muestran la continuidad de las especies en el tiempo. Cada espécimen es parte de un estrato, en consecuencia, la fotografía tiene el poder de ofrecer una superposición de capas. Así, al mismo tiempo vemos un fósil que tiene 30 millones de años, otro de 20, y así sucesivamente. Es decir, observamos al mismo tiempo diversos estratos temporales que se llevan varios millones de años entre sí.

Este cambio de significados temporales, que podríamos denominar geológicas, no se basa solamente en la ampliación de la temporalidad: es una concepción del tiempo que, en vez de considerar el espacio como inmóvil, busca observar la capacidad de un sistema para adaptarse a una perturbación sin modificar en forma sensible su estructura. Implica la facultad de adaptación a los cambios y las innovaciones que permiten conciliar duración y evolución. Estos conceptos son innovadores porque permiten comprender la estabilidad de sistemas sin la idea de inmovilidad.<sup>32</sup> Los cambios paulatinos de la evolución son factibles en la larga duración del tiempo geológico. Los hombres no son capaces de verlos en el tiempo de escala humana, pero los fósiles muestran esas transformaciones que llevan miles o millones de años. Para los positivistas, el tiempo y el espacio son absolutos e independientes del observador. Establecieron una visualización que se expresa como un *continuum* a través de una línea recta de tiempo, divisible en etapas, que atraviesan todas las sociedades. Es una perspectiva de futuro con gran pregnancia, que se plantea como desarrollo, una visión de proyección que supone mejoras pero que excluye a todo aquel que no se acerque a ese modelo. Cobra centralidad la idea de continuidad, en la que se producen cambios paulatinos. La gran magnitud temporal es central ya que es la que permite observar lentas transformaciones de la naturaleza y de los seres vivos. En este sentido, las imágenes de los

---

32 Ver Bernard Elissalde. "Géographie/temps et changement spatial", *Espace géographique*, T. 29, N° 3, 2000, pp. 224-236.

fósiles producen el efecto de mostrar pequeños cambios producidos en la larga duración.<sup>33</sup>

## ¿Ver el futuro también?

En contraposición al pasado remoto y a la expansión temporal, existía una sobrevaloración del horizonte de expectativa, en el que la Inglaterra industrial, urbana, masculina, junto al arte y la cultura francesa eran los modelos que debían seguir todas las *civilizaciones*. El hierro y el ferrocarril ofrecían imágenes paradigmáticas de la llegada del progreso; los materiales y la tecnología novedosa representaban el advenimiento del futuro. Las construcciones de edificios públicos centrales, como los correos, los ministerios, los edificios de aguas, las escuelas de estilo monumental neoclásico, eran representaciones de la búsqueda prosperidad que llegaría mediante políticas de centralización. La misma fotografía se proponía como una tecnología novedosa que venía a simbolizar la modernidad, y la mayoría de los fotógrafos enfocaban hacia lo que representaba una nueva sociedad. Koselleck menciona las arrugas o las cicatrices como efecto del paso del tiempo, pero la niñez también es de gran eficacia como expresión de representaciones de temporalidad, en especial cuando se quiere proponer la llegada de una nueva etapa, de un horizonte de expectativa con gran presencia, que evoca el futuro de esos niños como el resultado de la aspiración a los cambios.

Varias filas de niños, de unos 7 años, prolijamente vestidos y peinados, miran al frente participando al espectador de la clase a la que todos asisten (fig. 5). Observan a la cámara, que el espectador no ve, pero que se encuentra en un espacio privilegiado del aula en el que habitualmente estaría el docente impartiendo su saber. El punto de vista no coincide exactamente con el del profesor, es un poco más elevado y permite ver su escritorio junto a una silla. El maestro no está sentado en ella, sino que se encuentra a un costado. Es decir, la fotografía no se propone como un homenaje a quien enseña; el tema, más bien, es la educación. Como indica el epígrafe, es una clase en curso, de un segundo grado en una escuela de varones. La foto incluye al espectador en la acción, en el proceso de aprendizaje, en una temporalidad propia de la escolaridad. Es una mañana iluminada por el sol que ingresa a través de la ventana.

---

33 En las conclusiones de la nota sobre los equinodermos, Lahille sostiene que "La serie de variaciones que muestra es una prueba de la plasticidad de esta especie que se pudo transformar siguiendo direcciones bien diversas" (Fernando Lahille. "Notes sur le nouveau genre de scutellidés Iheringia", *Revista del Museo de La Plata*, T. VIII, 1898, pp. 439-452, aquí p. 451).



Fig. 5. Samuel Boote. "Clase funcionando (2º grado de una Escuela de Varones)", Álbum fotográfico, *Vistas de Escuelas Comunes*. Consejo Nacional de Educación, 1889. Copia a la albúmina.

El orden, la quietud, los brazos cruzados, la atención de los niños durante ese período de aprendizaje, antes que suene la campana que marca la posibilidad de actividad física, bullicio y distracción. La Ley N° 1420, sancionada poco antes, estipulaba que: "Las clases diarias de las escuelas públicas serán alternadas con intervalos de descanso, ejercicio físico y canto". Es decir que el espectador es invitado a presenciar una escena que es parte de una sucesión, interrumpida e instaurada mediante ese intervalo de recreo, instituido hacía poco en el calendario escolar. Es una foto de la modernidad que implicó la educación libre, laica y gratuita. No es un fragmento congelado de tiempo, sino la visualización de una representación temporal más compleja. Sobre las paredes, una mapoteca con rollos dispuestos simétricamente, un mapamundi en lo alto de una vitrina y la cartografía distribuida a lo largo de los muros forman el marco de la clase. Los mapas destacan un espacio euroatlántico y sudamericano. La geografía y la geopolítica forman parte central de la clase: Argentina en el mundo.

Cubos, conos, cilindros y otras figuras geométricas, de madera maciza, están prolijamente ordenadas sobre el borde del escritorio del maestro.

Herramientas para la enseñanza de una rama lógica de las matemáticas, relacionadas con un mundo en el que debe predominar la geometría, el método y la ley, señalaban la importancia de las propiedades, la clasificación y el conjunto. El lugar central de esas figuras geométricas se relaciona con la clasificación de países y su grado de civilización y el conjunto de varones que se encuentra en la escuela. Por otra parte, la geometría trataba el estudio de las propiedades denominadas invariantes, que no cambian cuando se les aplica cierto tipo de transformaciones. Por lo tanto, la simple inclusión de las figuras geométricas también contiene representaciones de la temporalidad que se caracterizan por la variación y sus límites.

El objeto más importante de la foto es el pizarrón. Instrumento central de la enseñanza, sobre todo en relación con la escritura y la alfabetización. Se encuentra levemente rotado para mostrar su frente a la cámara. Así, se distingue claramente la inscripción con letras cursivas: “París es la capital del mundo civilizado”. Verónica Tell ha señalado el extraño efecto que produce esta fotografía, que desvía la mirada sobre la Argentina para mirar desde ella la capital francesa como modelo de cultura urbana que se les enseñaba a administrar a los niños en la escuela.<sup>34</sup> Este mensaje transforma el orden en que se produce la enseñanza en una imagen de la temporalidad. Los niños, que representan futuros hombres educados, tienen un claro modelo a seguir. La escuela pública promueve un particular futuro para la sociedad porteña.

## ¿Para qué ver fracciones de segundos?

Cuando un caballo galopa, ¿hay algún momento en que sus cuatro patas están estiradas en el aire? A simple vista, el ojo humano no puede responder. En 1878, Eadweard Muybridge se propuso resolver este enigma después de que el gobernador de California, Leland Stanford, lo animara con una apuesta. Creó un sistema que gatillaba cámaras de foto a distancia, y así logró mostrar que las cuatro patas de un caballo están en el aire cuando se juntan, pero no al estar estiradas, como se creía, ya que hay una que se apoya en el suelo (fig. 6). Además de ganar su apuesta, las pruebas sirvieron para el nacimiento del cine. Los experimentos sobre el movimiento, que Muybridge continuó realizando durante varios años más, formaban parte de entramados significativos sobre racionalización

---

<sup>34</sup> Ver Verónica Tell. *El lado visible. Fotografía y progreso en la Argentina a fines del siglo XX*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2017, pp. 157-158.

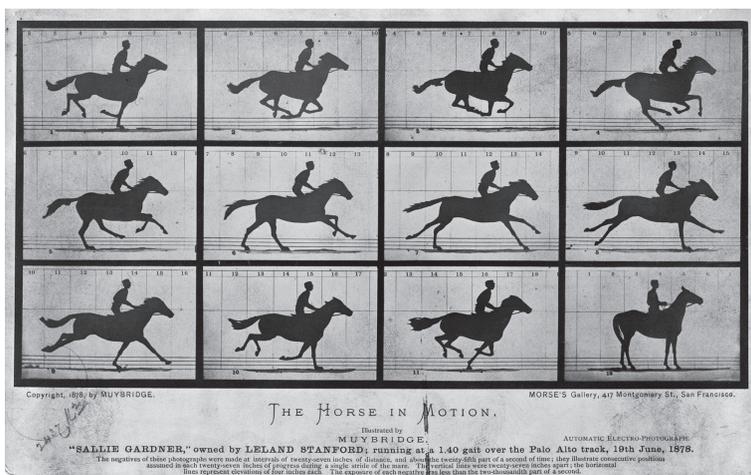


Fig. 6. Edward Muybridge. *The Horse in Motion*: "Sallie Gardner", 1878.

y estandarización vinculados con la tecnología, el trabajo y las relaciones sociales, que afectaron las concepciones del tiempo.<sup>35</sup>

Muybridge realizó cientos de series fotográficas sobre locomoción de animales y personas, desde caballos, elefantes, perros, aves, niños, niñas y hombres hasta mujeres; desnudos, vestidos, mostrando los movimientos del cuerpo, al correr, saltar, gatear, arrojar objetos, etc. Una selección de veinte fotos muestra a una mujer saltando un banquito (fig. 7). De perfil, da un paso, se toma el vestido, su cabeza con sombrero se inclina hacia adelante, se sostiene en un pie, alza el otro, se suspende en el aire, abre las piernas, un pie se adelanta, se apoya en el piso con una flexión de la rodilla, la mujer se va acomodando hasta quedar nuevamente parada, de perfil, al observador. Nuestra percepción casi puede intuir el movimiento producido por una serie de fotos fijas. Entre cada imagen hay una fracción en elipsis, un momento que no está y que no necesitamos, ya que vemos la descomposición del salto que hace el cuerpo. Ahí está el foco de atención. Se trata de la descomposición mecanizada del movimiento, observable para el análisis científico, utilizable para el desarrollo del *caballo de hierro*: el ferrocarril. Las fotografías de esos experimentos forman parte de esa visión racionalizada y estandarizada del tiempo, en la que la repetición es fundamental así como los leves cambios que, gracias al efecto de

35 Ver Eadward Muybridge. *Muybridge's Complete Human and Animal Locomotion: All 781 Plates from the 1887 Animal Locomotion*. Mineola, Dover Publications, [1887] 1979.



Fig. 7. Eadweard Muybridge. "Woman Jumping, Running Straight High Jump", placa Nº 156 de *Animal Locomotion*, 1887.

la persistencia retiniana, promueven una percepción de movimiento continuo a partir de imágenes estáticas.

Como sostiene Mary Ann Doane, la industrialización hizo necesaria la racionalización y estandarización del tiempo.<sup>36</sup> Las nuevas relaciones de trabajo requerían una precisión horaria medida en horas, minutos y segundos. El tiempo agrícola, el de las estaciones, la siembra y la cosecha pasó a un segundo plano, y la cultura urbana generalizó el tiempo del trabajo y del hogar, de la jornada de trabajo, del día y la noche. El reloj contabilizó las horas, los minutos y los segundos en el cuerpo. Esa experiencia de la temporalidad se generalizó y cobró gran homogeneidad. Se convirtió en una sustancia externa que hombres y mujeres podían medir, aprovechar, visualizar, pero que no parecía depender de los seres humanos. La globalización requirió la difusión de los husos horarios. Se hizo indispensable comparar la hora en los diversos países para agilizar el arribo y salida de transporte de carga y de pasajeros. Los ferrocarriles y los barcos necesitaron calendarios exactos. Incluso la educación produjo un tiempo escolar, que se asimilaba al fabril. El tiempo comenzó a valorarse como una mercancía, y la fotografía no fue ajena a estas experiencias. "El tiempo es oro", "el tiempo pasa volando", "perder el tiempo", se convirtieron en frases habituales. En el ámbito laboral se buscó reducir *los tiempos muertos* que un trabajador generaba mientras realizaba sus tareas. En este

36 Ver Mary Ann Doane. *The Emergence of Cinematic Time. Modernity Contingency. The Archive*. Cambridge, Harvard University Press, 2002.

sentido, son muy conocidas la producción en serie y la cadena de montaje que estimularon el *fordismo* y el *taylorismo*. La fotografía también fue utilizada para aumentar la productividad. Al tratarse de movimientos que se producen en fracciones de segundos, el ojo humano no puede verlos directamente, por ello los experimentos similares a los estudios de Muybridge ofrecieron modos de ver ese tiempo tan breve. Puntos y rayas de luz, casi como fuegos artificiales, rodean una figura humana que está en segundo plano (fig. 8). La intensidad lumínica y el foco de la fotografía están en esas fuentes de luz, y no en la figura humana. La larga exposición fotográfica hace que la luz se convierta en líneas que muestran el movimiento del trabajador, que tiene fuentes lumínicas sujetas a diversas extremidades de su cuerpo como las muñecas, los codos, etcétera.



Fig. 8. Frank Gilbreth y Lillian Moller Gilbreth. *Estudio para la simplificación del trabajo, empleando cyclograph*, 1914.

El tiempo de larga duración permitía observar estructuras o leyes naturales que se modifican levemente en el transcurso de millones de años. El tiempo de la fracción de segundo también observa leves cambios de una estructura mayor, como la del movimiento. Subir una escalera o saltar un banquito lleva a mover el cuerpo de una forma que el ojo humano percibe como un continuo. Al fragmentar y detener ese movimiento, se puede ver cómo se modifican los pies, las rodillas, las manos, la cabeza, con qué inclinación, cómo se regresa al punto de estabilidad. La estructura es el salto, la variación se refiere al modo en que la musculatura genera el movimiento. Y, como en el estudio para la simplificación del trabajo, el costo laboral forma parte de la organización estructural, y la descomposición de las tareas es la variable a modificar.

## Consideraciones finales

Si ahora les vuelvo a pedir que piensen en el tiempo, es probable que les venga rápidamente a la memoria las pirámides fotografiadas por Charnay, los fósiles, los niños, el haz de luz entre un movimiento y otro del cuerpo, ya que estas fueron las imágenes materiales, fotográficas, que seleccioné para analizar los cambios y la relación entre visualidad y temporalidad. Le dimos entidad fotográfica a las imágenes mentales. Es probable que, además, hayan recordado otras maneras de percibir el tiempo, provenientes de su propia experiencia. Establecimos una relación, en cierta medida metafórica, entre imágenes mentales y materiales. Encontramos una multiplicidad de tiempos a la vista. Representaciones de la temporalidad mucho más complejas que un fragmento congelado de presente convertido en pasado. La gran magnitud temporal implicó un cambio conceptual que modificó el lugar del hombre en el mundo y lo ubicó como observador y actor del tiempo, un cambio que desplazó a los relatos bíblicos, con el ardiente deseo de comprender los cambios lentos de la superficie terrestre y de la acción de los hombres en ese espacio-tiempo. La visualización fotográfica de milésimas de segundo surgió en el marco de la Revolución Industrial, la estandarización del tiempo y de la fuerza laboral. Las fotografías forman parte de entramados de sentido que son materiales, visuales, metafóricas, relacionadas con las experiencias sociales, culturales y temporales. Ponen en evidencia cómo puede mostrarse visualmente un tiempo de muy larga duración, así como, en el otro extremo, exhibir una fracción de segundo que ni el ojo humano puede percibir.

El tiempo se concibe a través y con las imágenes. Las fotos se producen en relación con concepciones, históricamente determinadas, del

tiempo. Si aceptamos, entonces, que existe una clara, casi indivisible, relación entre imágenes mentales y materiales, la comprensión de los conceptos se ven oscurecidos si solo nos detenemos en la palabra escrita o en los discursos textuales. Para Koselleck, la historia conceptual no se trata simplemente de historia del lenguaje, sino de la terminología sociopolítica que es relevante para el acopio de experiencias de la historia social.<sup>37</sup> En este sentido, hemos visto cómo, en el siglo XIX, las fotografías forman parte del acopio de las experiencias temporales de la época.

En el siglo XIX se configuró una percepción de las imágenes que dependen del observador. Hacia principios del siglo XX, la teoría de la relatividad de Einstein produjo una nueva revolución conceptual sobre el tiempo, al proponer que el tiempo depende del observador. Es decir que tiempo y observación tejieron significados en forma conjunta. Además de la temporalidad geológica, se observó el tiempo estelar de miles de millones de años luz, necesariamente unido al espacio y que, nuevamente, modificó la relación de los seres humanos con el cosmos, con el lugar y tiempo en el que se piensa y se representa.

---

37 Ver Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, pp. 106-107.

## Bibliografía

AA. VV. *Description de l'Égypte, ou, Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*. 23 vols. Paris, Imprimerie impériale, 1809-1818.

Aumont, Jacques. *La imagen*. Barcelona, Paidós, [1990] 1992.

Bachten, Geoffrey. *Arder en deseos: La concepción de la fotografía*. Barcelona, Gili, [1997] 2004.

Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica*. México, Itaca, [1936] 2002.

Charnay, Désiré. *Cités et ruines américaines: Mitla, Palenqué, Izamal, Chichen-Itza, Uxmal*. Paris, Gide Éditeur, 1863.

Chartier, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona, Gedisa, [1989] 1992.

Crary, Jonathan. *Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX*. Murcia, Cendeac, [1990] 2008.

Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, [2000] 2006.

Doane, Mary Ann. *The Emergence of Cinematic Time. Modernity Contingency. The Archive*. Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Dubois, Philippe. *El acto fotográfico*. Buenos Aires, Paidós, [1983] 1986.

Einstein, Albert. "Die Feldgleichungen der Gravitation", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1915, pp. 844-847.

Elissalde, Bernard. "Géographie/temps et changement spatial", *Espace géographique*, T. 29, N° 3, 2000, pp. 224-236.

Fabian, Johannes. *Time and the Other: How anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press, 1983.

García Landa, José Ángel. "Tiempo congelado: Vivimos en una Máquina del Tiempo". *Ibercampus*, 4 de marzo de 2010. Disponible en: <https://ssrn.com/abstract=2614032>, acceso 20 de febrero de 2018.

Gordillo, Gastón. *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Durham, Duke University Press, 2014.

Izzo, Whitney Allison. *Beyond the Facade: Maxime Du Camp's Photographs of Egypt*. Tesis de maestría en Historia del Arte. Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 2009.

Nun-Ingerflom, Claudio Sergio. "Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad", *Res Publica*, N° 16, 2006, pp. 129-152.

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, [1979] 1993.

— *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós, [2000] 2001.

Koselleck, Reinhart; Barash, Jeffrey Andrew; Delbraccio, Mireille

**e Mons, Isabelle.** “Les monuments aux morts comme fondateurs de l’identité des survivants”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1, 1998, pp. 33-61.

**Kossoy, Boris.** *Fotografía e historia*. Buenos Aires, La Marca, [1991] 2001.

**Kracauer, Sigfrid y Levin, Thomas Y.** “Photography”, *Critical Inquiry*, Vol. 19, N° 3, 1993, pp. 421-436.

**Krauss, Rosalind.** “Photography’s Discursive Space: Landscape/View”, *Art Journal*, Vol. 42, N° 4, 1982, pp. 311-319.

**Lahille, Fernando.** “Notes sur le nouveau genre de scutellidés Iheringia”, *Revista del Museo de la Plata*, T. VIII, 1898, pp. 439-452.

**Lara López, Emilio Luis.** “La fotografía como documento histórico-artístico y etnográfico: una epistemología”, *Revista de Antropología Experimental*, N° 5, 2005, pp. 1-28.

**Mah, Sérgio.** “El tiempo expandido”, en *Catálogo general de PhotoEspaña 2010*. Madrid, La Fábrica Editorial, 2010, pp. 13-19.

**Makarius, Michel.** *Ruines*, Paris, Flammarion, 2004.

**Muybridge, Eadweard.** *Muybridge’s Complete Human and Animal Locomotion: All 781 Plates from the 1887 Animal Locomotion*. Mineola, Dover Publications, [1887] 1979.

**Oubiña, David.** *Una juguetería filosófica*. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2009.

**Pinney, Christopher.** *Camera Indica: The Social Life of Indian Photography*. Chicago, Chicago University Press, 1997.

**Robins, Alexander.** “Peirce and Photography: Art, Semiotics, and Science”, *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 28, N° 1, pp. 1-16.

**Sepkoski, David.** “Towards ‘A Natural History of Data’: Evolving Practices and Epistemologies of Data in Paleontology, 1800-2000”, *Journal of the History of Biology*, Vol. 46, 2013, pp. 401-444.

**Tell, Verónica.** *El lado visible. Fotografía y progreso en la Argentina a fines del siglo XX*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2017.

**Yujnovsky, Inés.** “Sobre las huellas de Stephens: la incorporación de Yucatán a los relatos históricos nacionales”, Urrego, Miguel Ángel y Torres Parés, Javier (eds.): *La Nación en América Latina: de su invención a la globalización neoliberal*. Morelia, UMSNH-CELA, 2006, pp. 277-292.

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
**CONCEPTOS**  
DEBATES  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
HISTÓRICOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

Duso, Giuseppe. “Consideraciones acerca de “Irreversibilidad de la modernidad”, de José Luis Villacañas”, *Conceptos Históricos* 4 (5), pp.208-219.



# Consideraciones acerca de “Irreversibilidad de la modernidad”, de José Luis Villacañas<sup>1</sup>

**Giuseppe Duso**

Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico Europeo, Italia  
bepi.duso@gmail.com



Valoro mucho el bello ensayo de Villacañas, sobre la irreversibilidad de la modernidad, que apareció en *Conceptos Históricos*.<sup>2</sup> En esta breve reflexión, no pretendo discutir el rico contenido del ensayo en su conjunto, sino señalar algunos puntos sobre los cuales podría ser provechosa la discusión.

Encuentro en el ensayo un horizonte común, como era esperable, dado el diálogo y las consonancias entre ambos que datan de décadas atrás, en lo que concierne tanto a la manera de entender la filosofía como a la importancia atribuida a la historia conceptual para la investigación histórica. En particular, comparto la defensa de la contingencia, contra los intentos de dominar científicamente y teóricamente la historia, y el bosquejo de una perspectiva, llamada “republicanismo”, que valora la pluralidad y las diferencias y que implica la participación política de los ciudadanos, más allá tanto de la forma habitual de entender la democracia a nivel constitucional, como de aquellas desviaciones, que no creo ocasionales sino estructurales, denominadas “populistas” –sin perjuicio del alcance crítico que presentan hoy en día las posiciones populistas, como denuncia de la representación política,

---

<sup>1</sup> Las notas del traductor estarán señalizadas [NdT]. Las demás notas pertenecen al autor. Traducción de Francesco Callegaro y María Agostina Saracino. Revisión y corrección de Diego de Zavalía.

<sup>2</sup> Ver José Luis Villacañas Berlanga. “Modernidad, capitalismo e irreversibilidad”, *Conceptos Históricos*, Nº 3, 2016, pp. 12-63.

de la lógica de los partidos que se han convertido en sujetos políticos únicos separados de la sociedad, del hiato entre el personal político y los ciudadanos, todos elementos sobre los que es esencial reflexionar–.

Ante todo, quisiera detenerme en la crítica, por lo demás constructiva, planteada al principio del ensayo, en contra de la forma de practicar la historia conceptual que caracteriza mi trabajo y, en buena media, el del grupo de investigación sobre los conceptos políticos de la Università degli studi di Padova. La misma indicación de la *irreversibilidad de la modernidad* podría entenderse, más allá de las intenciones del autor, como una crítica de mi propuesta de pensar la política a través de la categoría de *gobierno*, en lugar del concepto de *poder representativo*.<sup>3</sup> Esta crítica tiene razones atendibles y depende de la compleja dimensión filosófica e histórica de la obra de Villacañas, una complejidad de la que, sobre todo en lo que concierne el trabajo histórico, ciertamente carecen las investigaciones que he realizado. Desde este punto de vista, la integración de una perspectiva histórica con una filosófica puede resultar fructífera; en relación con este trabajo más complejo, mi propuesta de una “historia conceptual como filosofía política” parece ciertamente reductiva y parcial. Una vez reconocida la pertinencia de esta crítica, a continuación quiero señalar algunos aspectos que me permitirán aclarar el sentido de mi trabajo y abrir una instancia de reflexión y confrontación.

El primer aspecto se refiere a una afirmación inicial del ensayo, que puede parecer marginal, pero que es, en realidad, central y decisiva. Me refiero al hecho de que, frente al modo de acercarse a las fuentes reivindicado por Brunner, se afirma que “Koselleck reacciona de forma adecuada”. Por lo tanto, parece que Villacañas compartiese la crítica de Koselleck a Brunner, como así también el intento de encontrar un metalenguaje que permita que las fuentes sean significativas para nosotros. Nos hemos interesado en este punto desde el comienzo de nuestras investigaciones en historia conceptual en Padua, cuando nos confrontamos con la *Begriffsgeschichte* alemana. La defensa de Brunner frente a esta crítica de Koselleck surgió de la consideración de que este último, en su búsqueda de metacategorías que permitan conectar entre sí la historia antigua y la historia moderna, cae en las aporías de la historia de las ideas que él mismo critica. En mi ensayo “Il potere e la nascita dei

---

3 Ver el ensayo escrito en relación con el libro Rosanvallon sobre el buen gobierno, donde trato de mostrar que pensar la política hoy a través de la categoría de gobierno es una tarea nueva y ciertamente no significa el regreso a los modelos y problemas del pasado premoderno (Giuseppe Duso. “Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, N° 45, 2016, pp. 619-650).

concetti politici moderni",<sup>4</sup> traté de poner de manifiesto esas mismas aporías a propósito de la contraposición que Bobbio realiza, en relación con la manera de pensar el poder político, entre el "modelo aristotélico" y el "modelo iusnaturalista". Bobbio logra identificar la diferencia entre los dos modelos porque se sitúa en el plan unitario constituido por el "poder supremo o del Estado". Ahora, esto no es otra cosa que la *hipostatización del concepto*—solo moderno— *del poder*, es decir, de la *soberanía*, la cual era impensable para los griegos. De este modo, se produce una doble desventaja: por una parte, se malinterpreta el pensamiento de los griegos y, por otra, se presupone que el modelo iusnaturalista es universal y válido racionalmente. De esta manera, no solo se distorsiona el pensamiento griego, sino que se lo juzga, ya que obedecer al mando político, independientemente de todo juicio sobre el contenido de la orden—tal como Weber define la obediencia en el marco de los *Tres tipos de poder*—, solo es concebible a través de un dispositivo lógico que presupone el libre albedrío de quienes obedecen. Koselleck también corre estos dos riesgos.

En una magistral reseña de Biral a *Futuro pasado* se demostró cómo la tentativa de Koselleck lleva a una radical incompreensión de los antiguos.<sup>5</sup> En el mismo sentido se orientan los ensayos de Chignola sobre la "Historik",<sup>6</sup> y mi ensayo "Storia concettuale come filosofia politica",<sup>7</sup> en el que intento mostrar la debilidad de la crítica de Koselleck y la utilidad de *nuestra recuperación* de Brunner tanto para la crítica de la relación entre historia y ciencia como para una forma diferente de referirse al pasado, gracias a la crítica filosófica de la conceptualidad moderna. En todo caso, considero que, para nuestro trabajo de historia conceptual, la problematización de las categorías meta-históricas de Koselleck y de su consecuente crítica de Brunner fue decisiva.

La relevancia de nuestra referencia a Brunner se puede percibir también en las siguientes consideraciones del ensayo, empezando por la primera: el reconocimiento de que si Blumenberg, como recuerda

---

4 Ver Giuseppe Duso. "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*. Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 159-193.

5 Ver Alessandro Biral. "Koselleck e la concezione della storia", *Filosofia politica*, Vol. 1, Nº 2, 1987, pp. 431-436.

6 Ver Sandro Chignola. "Sulla Historik di Reinhart Koselleck e sulla temporalizzazione della storia", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 234-255.

7 Ver Giuseppe Duso. "Storia concettuale come filosofia politica", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Storia dei concetti e filosofia politica...*, pp. 123-157. Hay edición española: Giuseppe Duso. "Historia conceptual como filosofía política", *Res Publica*, Nº 1, 1998, pp. 35-71.

Villacañas, afirma que solo hay una época, la moderna, esta afirmación es central también en Brunner, quien, como es bien sabido, dedica un ensayo fundamental a la única época, la moderna, (definiéndola como la época de las ideologías). Por lo tanto, en lo que concierne a Brunner, no podemos entender el trabajo histórico conceptual como la descripción y diferenciación de épocas históricas; lo cual parece más pertinente en relación con el enfoque de Koselleck, en el cual cada época, también y especialmente la moderna, tiene su consistencia y autosuficiencia. En este sentido, no puede dejar de plantearse el problema del lugar en el que se sitúa el historiador en este trabajo de descripción de las épocas históricas, y qué rasgos y génesis tienen el plano común y las categorías metahistóricas que permiten identificar las diferencias entre cada época. Hemos intentado mostrar que estas categorías implican una dimensión de racionalidad formal que es solo moderna y que nos impide aprehender el sentido de la experiencia y de los *exempla* en los antiguos –los cuales, más que con el retorno cíclico del pasado, tienen que ver con la virtud y con lo concreto de la experiencia– y, por lo tanto, el modo en que los griegos piensan al hombre, la praxis y la dimensión de la política.<sup>8</sup> Todo esto, como veremos esquemáticamente, tiene sus propias implicaciones con respecto al problema de la irreversibilidad.

Nos parece pertinente la definición del nodo central de la modernidad con la expresión de “autodeterminación mediante autoafirmación”. Quizá estoy equivocado, pero me parece que este proceso es el que nosotros hemos reconocido, en su génesis, en las doctrinas del contrato social y en su desarrollo en la democracia moderna, la que, tanto en su forma representativa como directa, se concibe en el marco del horizonte conceptual nacido con el iusnaturalismo. Me refiero al cortocircuito lógico que va de la *libertad* subjetiva a la *soberanía* como poder legítimo; el secreto de esta construcción radica en el concepto de *representación*, entendida como *autorización*, es decir, como la idea de que los ciudadanos individuales son los *autores* del poder político que garantiza su seguridad. Es este concepto, y el proceso constitucional que se basa en él, es decir las elecciones, el que asume la tarea de unificar las dos acepciones de *pueblo*: por un lado, la que refiere al sujeto singular que otorga el mando, y, por el otro, la que remite al conjunto de aquellos que obedecen, quienes ciertamente no expresan el mando, ni en su forma ni en su contenido.

Para reflexionar sobre el significado que puede tener la propuesta de la irreversibilidad de la modernidad cabe preguntarse, entonces, en

---

<sup>8</sup> Ver Alessandro Biral. “Koselleck e la concezione della storia...”.

qué sentido el dispositivo conceptual indicado coincide con la época moderna. Lo cual implica abordar el problema de qué relación existe entre nuestro trabajo histórico-conceptual y este dispositivo conceptual. Supongo que podríamos estar de acuerdo con una doble afirmación, o más bien triple. La primera: este dispositivo tiene su génesis en lo que llamamos "época moderna". En mi trabajo histórico-conceptual, esto no tiene el sentido de describir y definir diferentes épocas, sino que sirve más bien, como a menudo he tratado de dejar claro, para rastrear la génesis de los conceptos que caracterizan la actual forma de pensar la política y organizar la sociedad. Esto significa que tales conceptos nacieron en un momento determinado y no son aplicables al pasado, es decir, no nos permiten comprender las fuentes anteriores como, por ejemplo, qué era el *arché* para los griegos, o la democracia en Marsilio y Althusius. Entiendo que en este punto es pertinente la crítica de Villacañas a una investigación únicamente filosófica y la consecuente necesidad de rastrear las fuentes históricas de esta modernidad. La exigencia es justa. Sin embargo, me parece que debe estar anclada en la conciencia de la contingencia, para evitar el establecimiento de una relación causa-efecto, así como una posición historicista. En este sentido, me parece relevante lo que dice Brunner en el ensayo sobre el *oikos* como complejo y su indicación de la necesaria superación, en la historia conceptual, de una reconstrucción materialista, así como de una idealista.

La segunda afirmación consiste en el reconocimiento de que tal entramado conceptual ha operado en la realidad histórica produciendo procesos, formas de organización social y modalidades de comportamiento (costumbres). Es el aspecto por el cual nosotros reconocemos que la ubicación de la *Sattelzeit* por parte de los alemanes en el cambio que implicó la Revolución francesa tiene una razón que no concierne tanto a la génesis de los conceptos como a su difusión a nivel social y su función en la organización constitucional de la sociedad. El estado moderno y, en consecuencia, los procesos de nuestra democracia son impensables sin estos conceptos. Por lo tanto, se debe reconocer que la democracia se concibe en el horizonte de la soberanía, y aquí radica su aspecto racional, así como la fuente de sus aporías.

La tercera afirmación podría parecer, en un primer momento, más difícil de compartir. Se podría expresar de esta manera: "los conceptos modernos no nos permiten comprender la realidad moderna, ni siquiera la que contribuyen a realizar".<sup>9</sup> Es decir, más allá de la forma historicista de entender la historia conceptual –"a cada época sus conceptos"–,

---

9 Ver Giuseppe Duso. "Conceptos políticos y realidad en la época moderna", *Historia y Grafía*, Año 22, N° 44, 2015, pp. 17-46.

debemos reconocer que los conceptos modernos no solo no se adecuan a la realidad moderna, sino que no nos permiten comprenderla. Esta afirmación pierde su extrañeza si reflexionamos sobre la *autoafirmación* de los individuos, que en el ensayo de Villacañas desempeña un papel central. Esta implica la imposibilidad de aceptar una situación en la que somos dominados por fuerzas externas y no somos los sujetos constructores de nuestra historia, en la que el ser humano es humillado, como se dice. Sin embargo, si seguimos reflexionando, nos damos cuenta de que la absolutización de la libertad subjetiva ha producido la sujeción al mando soberano y, en realidad, al sujeto colectivo: una sujeción que, a través del concepto de representación, solo puede ser absoluta, ya que el poder aparece como un poder del cual los ciudadanos son los *autores*; la ley es la que ellos mismos se dan, de modo que, después de todo, se obedecen a sí mismos: esta es la única legitimación posible del poder, que de hecho hace su aparición con el concepto de soberanía. En realidad, a través de la autorización, nosotros no determinamos el contenido del mando ni participamos, con nuestras necesidades y nuestras competencias, en esta determinación. Es un mando cuyo contenido no es determinado por nosotros y en cuya determinación ni siquiera *participamos*. Incluso hoy en día, en nuestra democracia, la *autoafirmación* es una mera ilusión, y nos encontramos en el Estado y a nivel global a merced de fuerzas que no provienen de nosotros y que no controlamos. Ya he vuelto muchas veces sobre el análisis del concepto de representación. Digamos lo siguiente, al menos con respecto a la legitimidad democrática y al concepto asociado de poder representativo: que alguien exprese el mando, que alguien gobierne y que no exprese nuestro actuar, que no lo represente, es la realidad que emerge no solo en los conceptos, en contra de lo que afirman inmediatamente, sino en la realidad de nuestra vida democrática. Es esta relación de gobierno la que debemos pensar *democráticamente*, de tal manera que los ciudadanos puedan participar en las decisiones políticas.

Es ahora que se presenta el problema del significado de los conceptos modernos en nuestro trabajo de historia conceptual. La modernidad, en su expresión conceptual, me parece que no puede considerarse irreversible porque nunca ha tenido su propia autosuficiencia, su subsistencia, su realidad. Sería así si los conceptos y la realidad de la época coincidieran, pero este no es el caso, no solo porque la realidad histórica en su conjunto no coincide con los conceptos modernos, sino porque en la autoafirmación de estos conceptos, hegelianamente, no se expresa ni siquiera su propia realidad (moderna). La realidad de los conceptos modernos radica en su movimiento, en lo que inevitablemente implican, en la manera en que se producen, en las consecuencias (contradictorias)

que tienen, en las aporías que revelan. En este tipo de comprensión (para mí, filosofía) es en lo que consiste la historia conceptual.

Estas indicaciones no pretenden ser una crítica, sino una contribución al ensayo de Villacañas, en el que se afirma, de hecho, que el dispositivo conceptual de la llamada filosofía política moderna es abstracto y no da cuenta de la realidad histórica. Pero el movimiento de pensamiento filosófico que caracteriza la historia conceptual es distinto, por eso prefiero utilizar el término de *teoría* en la forma en que lo utiliza Hegel, para indicar la producción, en el iusnaturalismo, del dispositivo conceptual que caracteriza a la forma política moderna. El movimiento de pensamiento filosófico propio de la historia conceptual pone de relieve la abstracción de la "teoría" así entendida, muestra su lógica y sus aporías, y, al mismo tiempo, nos enfrenta con la tarea de comprender la realidad en la que estamos; tarea que debe realizarse junto con un análisis de la sociedad: aquí es donde la *filosofía política* y la *sociología* se entrelazan necesariamente. Desde este punto de vista, la historia conceptual es siempre pensamiento en acto; pensamiento que se abre, a través de la exposición de las aporías de los conceptos del dispositivo moderno, a la tarea de pensar la realidad de otra manera. Esta tarea implica una dimensión arriesgada del pensamiento, que no se presenta en el plano teórico, en el que los conceptos modernos, y por lo tanto el sistema de *autoconservación por medio de la autoafirmación*, por decirlo con Villacañas, tienen su génesis, su determinación y pretenden su autosuficiencia. Los conceptos modernos no son superados por otros conceptos, ni la forma-Estado por otra forma: esto es lo que distingue a la filosofía política de la crítica, que tiene una dimensión estructuralmente dualista.<sup>10</sup>

La superación [*Aufhebung*] de los conceptos modernos no ocurre, entonces, a través de ningún concepto del pasado o de conceptos hipotéticos de la posmodernidad. En este sentido, es útil retomar lo dicho anteriormente sobre la relación entre Brunner y Koselleck. De la misma manera en que la época determinada por los conceptos modernos no es un contexto en sí mismo suficiente y que puede permanecer en su supuesta coherencia, tampoco lo es el contexto que viene indicado como premoderno. No considero que se pueda identificar lo que precede a la *autoafirmación* y la libertad moderna como un contexto caracterizado por el dominio de lo absoluto, la fundamentación *teológica* de la política. Si así fuera, nuestro abordaje de los clásicos no modernos no

---

10 Ver Giuseppe Duso. "Historia conceptual: ¿crítica o filosofía?", en Faustino Oncina Coves y José Manuel Romero (eds.): *La historia sedimentada en los conceptos Estudios sobre la historia conceptual y crítica de la ideología*. Granada, Editorial Comares, 2016, pp. 29-48.

tendría sentido, mientras yo lo encuentro muy valioso,<sup>11</sup> no porque nos proporcione modelos a los que regresar, sino como una ayuda para la tarea, absolutamente nueva y nuestra, de pensar el presente *más allá de los conceptos modernos*.

Problematizaría, de esta forma, la concepción generalizada de la modernidad como enteramente mundana (secularizada) y condicionada por la libertad subjetiva, así como aquella que entiende el pensamiento anterior como del todo condicionado por la aceptación de la dominación sobre los súbditos —en este caso, el *gobierno* sería entendido, en tanto tal, como dominio— y por una fundamentación teológica de la política. De hecho, en distintos momentos destacados del pensamiento griego, medieval y de la modernidad temprana, la forma de considerar la política es más articulada y plural; en ellos, a menudo se destaca, junto a la función del gobierno, la participación de las diversas partes de la sociedad, y se concibe al pueblo como superior a la función de gobierno, no ideal sino *constitucionalmente*, ya que depende de él (sobre este punto resulta ejemplar Althusius). Para formularlo de una manera esquemática y en relación con un momento fundamental del pensamiento, que para mí continúa siendo esencial hoy en día, como es Platón: debemos ser conscientes de que el rigor del pensamiento, que muestra a través de la refutación el problema innegable de la *verdad* y para la política, sobre todo, el de lo *justo*, es el mismo rigor que muestra la naturaleza contradictoria de la pretensión de reducir la idea a un objeto poseído por nuestro conocimiento. En suma, el carácter innegable de la idea para la política es inseparable de su naturaleza no objetivable. La innegabilidad de la idea y la contingencia de su determinación están inextricablemente vinculadas entre sí. En este nexo se juega la política de Platón, así como el “gobierno de los filósofos”, que está totalmente mal interpretado —en la historia del pensamiento los malentendidos son muy frecuentes— si se concibe como la dominación de los sabios sobre quienes no lo son. De esta manera, se malinterpreta la *episteme* platónica y también la política, y con esto, la lección que podemos extraer de Platón. Me parece que también podemos encontrar en Kant, que ciertamente no es reducible a Platón, este cortocircuito de la idea innegable y de su no posesión a través del conocimiento teórico, por eso la idea es regulativa.<sup>12</sup> Sin embargo, entiendo que aquí el problema sería debatir analíticamente a partir de la lectura de los autores (y la mía podría ser débil), ya que solo pasando

11 Ver Giuseppe Duso. “Perché l’antico per pensare nel presente”, en Giulia Maria Labriola (ed.): *Filosofía, política, diritto. Scritti in onore di Francesco De Sanctis*. Napoli, Editoriale scientifica, 2014, pp. 51-76.

12 Ver Giuseppe Duso. *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*. Monza, Polimettrica, 2012.

por los textos, y no a través de interpretaciones genéricas y construidas como suele hacerse, se puede mostrar su significado.

Si bien no creo que Villacañas defienda esta posición en su ensayo, se podría entonces problematizar invirtiéndolo de manera provocadora, el esquema que caracteriza la época premoderna por su carácter absoluto, por la omnipotencia y la dominación, mientras que atribuye a la época moderna la contingencia, la liberación del dominio y la autoafirmación. Como he tratado de decir en una discusión con Esposito,<sup>13</sup> no es el *trascendimiento* —que para mí caracteriza la teología política más que la *trascendencia*—<sup>14</sup> lo que determina el dominio, sino que, por el contrario, la dominación resulta de la pretensión de inmanencia típica de la teoría política moderna, en la cual la idea excedente se identifica con el sujeto colectivo, con el pueblo. En el pensamiento político moderno, el *pueblo*, aunque no esté empíricamente presente —y necesite, por lo tanto, ser *representado* por un trascendimiento de la realidad empírica—, pretende ser el fundamento absoluto de la política, por lo que su mando es siempre *justo*, gracias a la reducción moderna de la justicia a la racionalidad formal. Es esta racionalidad formal la que caracteriza el vínculo entre el iusnaturalismo y la legitimidad de las decisiones políticas en nuestra democracia. Para ir más allá del horizonte propio a la forma política moderna, es esencial superar el horizonte de pensamiento de Carl Schmitt —algo que muchos de los intelectuales que han justamente reconocido la necesidad de *atravesar* su pensamiento me parece que no logran hacer—. Como he tratado de mostrar,<sup>15</sup> es en la democracia, más que en el pensamiento que se sitúa en el umbral de la modernidad, donde emerge la supuesta omnipotencia del sujeto, tanto del individuo (concepto formal de libertad) como del colectivo, es decir, del pueblo. Pero entiendo que a este respecto sería necesario discutir todo el trabajo realizado sobre el poder y sobre la democracia.

A pesar de las observaciones y aclaraciones propuestas aquí, hay un aspecto por el cual no se puede dejar de aceptar la afirmación de la *irreversibilidad de la modernidad*. Esto es lo que intenté resaltar en el libro sobre Hegel y en el ensayo "Sociedad política entre pluralidad y gobierno. La lección de Hegel".<sup>16</sup> Se trata del surgimiento del *principio*

---

13 Ver Giuseppe Duso. "Storia concettuale e pensiero della contemporaneità. Per un dialogo", *Filosofia politica*, Vol. 31, Nº 1, 2017, pp. 143-160.

14 Introducimos este neologismo para señalar la diferencia entre el movimiento de trascender y su resultado, que en italiano corresponde a la diferencia entre *trascendimiento* y *trascendenza* [NdT].

15 Ver Giuseppe Duso. "Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Nº 41, 2012, pp. 9-47.

16 Ver Giuseppe Duso. "La società politica tra pluralità e governo. La lezione di Hegel", *Filosofia*

*de la libertad subjetiva*, lo cual implica que no existe un mando que no tenga que pasar por la conciencia y la participación del individuo. Esto es lo que condujo a la superación de las jerarquías y de la cristalización de las fuerzas presentes en el *Ancien Régime*. Pero en la forma en que el concepto de libertad se presenta y por el papel que ha tenido como principio de la política, el resultado se ha demostrado contradictorio: es decir, la absolutización del individuo y de su libertad ha comportado como resultado necesario la soberanía y, por lo tanto, la pérdida de la dimensión de la participación. Paradójicamente, la *autoafirmación* ha comportado la negación de la dimensión política del ciudadano –como lo muestra Hegel con respecto a las elecciones, en el § 311 de los *Principios de filosofía del derecho*–. En este sentido, no es irreversible el concepto formal de la libertad, y la soberanía que produce, sino el principio de la libertad; este principio es real, y por eso irreversible, solo si se supera la absolutización del concepto abstracto de individuo y el dispositivo de la democracia (la soberanía) mediante la categoría de *relación*. La realidad de la afirmación del individuo se expresa verdaderamente solo superando la absolutización de su voluntad que se ha presentado en el dispositivo de *autoconservación mediante autoafirmación*.

Es aquí que, para pensar la política en el presente, se abre una tarea nueva, la cual ciertamente no consiste en volver a presuntos modelos antiguos ni en producir nuevos dispositivos conceptuales, sino en *comprender* la realidad que los conceptos modernos –los conceptos de la constitución, el dispositivo de autoconservación por autoafirmación– no nos explican, y en lograr *orientar* la praxis en consecuencia. Para esta tarea, en mi opinión, resultan necesarias las categorías de *relación*, de *gobierno*, de *pluralidad* y de *participación*, todas categorías que el trabajo histórico-conceptual hace surgir de las aporías constitutivas de los conceptos modernos. Igualmente, en esta realidad surge indudablemente la cuestión de la justicia, que el dispositivo moderno había pretendido resolver por medio de una construcción basada en una racionalidad formal, y de esta manera exorcizarla, a pesar de constituir el presupuesto necesario de su propia génesis. En su conjunto, estas categorías configuran aquel intento arriesgado de pensamiento que denomino *federalismo*. Pero aquí comienza otro discurso, un discurso que solo puede partir del trabajo histórico-conceptual, pero que presenta otro estatus lógico, otra dimensión de riesgo, como he indicado anteriormente.

Aquí se presenta aun otro punto, que sería importante discutir y profundizar: el republicanismo que emerge en el ensayo y en los escritos

de Villacañas. Me parece que hay elementos en común con lo que yo llamo *federalismo*: la defensa y la productividad de las diferencias y la pluralidad, la relevancia de las dimensiones menores de la política, de las autonomías territoriales.<sup>17</sup> En mi opinión, no obstante, hay un problema central, difícil de plantear en el marco de una democracia que se ha consolidado precisamente a través del dispositivo de autodeterminación: se trata de la necesidad de pensar el mando político mediante la categoría de *gobierno*, en lugar de *poder representativo*. La aceptación del hecho de que la relación de gobierno no puede ser eliminada de la sociedad, en el caso de que se *piense* la categoría de *gobierno*, implica lo contrario de lo que podría parecer, es decir, no tanto la aceptación del dominio sobre los ciudadanos, sino más bien la posibilidad de que puedan contar, en tanto gobernados y colectivamente, más y por encima de quien gobierna. Por esta razón, me parece necesario entender cómo se piensa el mando político en el republicanismo, qué relación tienen con él los ciudadanos individuales, y qué diferencia hay con lo que llamo *federalismo*. Todas cosas que no logro entender —y por ende, tampoco la diferencia categorial y constitucional respecto de la forma Estado— cuando leo las reconstrucciones canónicas de la tradición republicana (Pocock, Skinner, Pettit), y ni siquiera al referirme al republicanismo kantiano que, a pesar de su problematización filosófica de la soberanía, no parece haber superado su horizonte desde una perspectiva *constitucional*. La propuesta de republicanismo de Villacañas me parece ser, por lo tanto, de particular interés e importante para discutir.<sup>18</sup>

---

17 Creo que las autonomías territoriales pueden ser valorizadas para una transformación y renovación de la democracia: ver Giuseppe Duso. "Le autonomie per ripensare la democrazia", en Camilla Buzzacchi, Alessandro Morelli y Filippo Pizzolato (eds.): *Rappresentanza politica e autonomie*. Milano, Giuffrè, 2016, pp. 1-21.

18 Me disculpo por las referencias a mis propios trabajos; su único fin es indicar los lugares donde se encuentran los distintos intentos por fundamentar todo lo que aquí se afirma esquemáticamente. Casi todos los ensayos pueden consultarse en [www.cirlpge.it](http://www.cirlpge.it).

Villacañas Berlanga, José Luis. “Respuesta a Duso”, *Conceptos Históricos* 4 (5), pp. 220-231.



# Respuesta a Duso

**José Luis Villacañas Berlanga**

Universidad Complutense de Madrid, España

jvillac@filos.ucm.es



## 1. Llevar mi ensayo a su contexto

Duso me hace el honor de exponer lo esencial de su pensamiento en un apretado resumen, con la finalidad de medir nuestros encuentros y nuestros desencuentros. Quizá esa sea la operación adecuada cuando el punto de partida lo ofrece un ensayo mío que es completamente parcial y limitado, en el que abordo cuestiones particulares que no tienen una relación clara ni explícita con el núcleo más duro de mi pensamiento. El objetivo de mi ensayo era argumentar que la teoría no determina la irreversibilidad de una época, la moderna. La irreversibilidad de una época está en sus producciones materiales. Que estas no sean observables con claridad y evidencia en su estructura temporal no quiere decir que no tengamos síntomas que nos permitan esa valoración. Hoy se eleva a signo de irreversibilidad la huella geológica que el ser humano está dejando en la estratigrafía geológica de la Tierra. Esa irreversibilidad de la huella humana respecto del largo tiempo de la historia natural se conoce como Antropoceno. Tal huella la deja el dispositivo científico-técnico actual, en este caso, los restos de isótopos radioactivos producidos por las explosiones nucleares. Sin embargo, por mucho que el fenómeno medible de la irreversibilidad en la historia humana sea esa huella geológica, esta no hace sino sintomatizar otras irreversibilidades que están por debajo, en el fondo de su producción técnica, aunque no presenten evidencias de su estatus. Hablo de la irreversibilidad de la técnica y del capitalismo y, posiblemente también del Estado. Así que mi tesis en ese ensayo que Duso comenta era, ante todo, metafilosófica. La teoría no marca el cambio de época ni presenta las evidencias sobre las que ese cambio de época se sustancia. Podría haber técnica sin teoría y producir igualmente efectos irreversibles. La teoría,

en tanto que es bastante reversible, recurrente, tradicional y metaepocal, no genera un umbral de época. Por eso hay una promiscuidad de épocas teóricamente definidas, como por ejemplo la posmodernidad, cuando no hay una sola evidencia, a excepción de los propios enunciados de la teoría, de que tal época exista. Así que mi ensayo era una enmienda a todas las propuestas teóricas de la posmodernidad y, de camino, un esfuerzo por distanciarse de Heidegger y su historia de la metafísica (y todas las consecuencias posteriores) cuestionando que este dispositivo conceptual nos dé herramientas para librarnos de la historia. Por supuesto, todas las estructuras de irreversibilidad nos muestran la esterilidad del gesto de pretender libraros de la historia en sus efectos materiales.

Las épocas no están determinadas por la teoría, sino por los procesos sociales capaces de articular efectos materiales masivos de naturaleza irreversible. Por supuesto, esto solo se alcanza a pensar cuando Blumenberg y Weber se muestran colaborativos. Ni solo Blumenberg ni solo Weber. Como estos son motivos importantes de mi trabajo, en la conferencia de Buenos Aires ensayé una convergencia que, de articularse bien, tendría que haberme llevado a la cuestión de un concepto político de nuevo cuño, y de nueva época, que es Antropoceno, que es la demostración de la irreversibilidad de la técnica y la ciencia moderna, del capitalismo y de la autoafirmación humana. Pero el resultado que sugiere mi análisis es una consideración de la modernidad como época que se mueve en un nivel diferente de lo que podemos llamar la modernidad política, que es el asunto central del trabajo de Duso. También se podría decir respecto de la modernidad estética, por supuesto, o de las otras esferas de acción en las que se ha desplegado la autoafirmación moderna. Mi problema, entonces, sería la manera de articular una teoría general de la modernidad con una teoría de la modernidad política, lo que impone el complemento problemático de pensar el futuro de la política en el seno de una modernidad larga. Sin embargo, puesto que mis relaciones con el grupo de Padova son muy profundas y operan desde hace mucho tiempo, y he tenido la oportunidad de mostrar mis simpatías por su trabajo y de confesar poderosas convergencias, no puedo rehuir el debate con Duso.

Como ya he dicho, entiendo este debate como el intento de ajustar la teoría de la modernidad general que expongo en el ensayo, y que es el objeto de mi libro *Imperio, Reforma y Modernidad*, con las tesis específicas de la modernidad política que constituyen el núcleo del trabajo de Duso y de Padova. No creo tener grandes dificultades para hacerlo manteniendo los mismos principios inspiradores que hasta ahora han permitido que mantengamos un diálogo fructífero. Primero porque, con Weber, necesitamos medir no solo los tiempos de las diferentes esferas

de acción social, entre las que la política es central, sino también porque una teoría general de la modernidad no se compromete con una específica genealogía, sino solo con la forma de construir procesos históricos y entender su genuina temporalidad. En este sentido, soy muy sensible a aspectos de la teoría de Koselleck a los que no siempre responden los análisis de Duso. Hablo sin duda del aspecto trascendental de la experiencia del tiempo, que sobredetermina todos los conceptos políticos. Pero, segundo, porque este ajuste de una teoría general de la modernidad con una teoría particular de la modernidad política no ha sido planteado por Blumenberg en su debate con Schmitt, por lo que si logramos desarrollarlo estaremos en condiciones de mejorar esta constelación del pensamiento contemporáneo. Pero la ganancia fundamental de la discusión, y por lo que estoy muy agradecido a Duso, consiste en que, por este debate, que busca generar mediaciones y concreciones de la tesis de la autoafirmación en las diferentes esferas de acción social, y de forma más concreta en la política, nos puede permitir entender mejor la tesis misma general de la autoafirmación. Pues nos obliga a pensar que no hay una autoafirmación general de lo humano, sino una refracción de autoafirmaciones en la persecución de un bien. El problema es que no todos esos bienes permiten conquistas irreversibles. El destino de la esfera estética lo muestra de forma nítida. No estamos seguro de cuál será el estatus de la democracia, si reversible o no. Tampoco, desde luego, el bien de la esfera religiosa se ha manifestado irreversible. Esto es, el ser humano se autoafirma reconociendo que el bien es plural pero frágil. En este sentido, que la modernidad sea la época irreversible de la autoafirmación no quiere decir que, desde el principio, la autoafirmación haya sido elaborada de forma plenamente consciente de su fragilidad.

En realidad, la autoafirmación fue sobre todo elaborada a través de la ciencia y la técnica, una esfera de acción paradigmática que se proyectó sobre otras esferas de acción, como el arte o la política, por no hablar de la economía, proyección que se hizo de forma realista o metafórica. Este principio de autoafirmación puede hacer de la modernidad una época irreversible, pero por el motivo aducido, puede ser todavía una época inacabada porque no ha desplegado del todo su sentido. Esto es: la autoafirmación podría ser la actitud irreversible aunque no produjera bienes irreversibles, o aunque lo único irreversible que produjera fuesen males. En todo caso, una modernidad madura podría significar una autoafirmación consciente de sus propias condiciones de posibilidad y de sus diferentes efectos irreversibles. Lo cual podría significar, de camino, un programa. La filosofía trascendental de Kant, que habría intentado realizarlo mostrando la naturaleza reversible de la conciencia moral, no lo ha logrado, como he mostrado en mi libro sobre *Las dificultades de la*

*Ilustración.* En mi opinión, tal cosa –una autoafirmación autoconsciente de sus condiciones de posibilidad, que es lo mismo que de sus límites– no puede hacerse sin el gran avance de Freud en el proyecto ilustrado de lograr una conciencia de sí. Como veremos al final de esta discusión, este motivo intelectual, que constituye un trabajo permanente de mi reflexión –ver mi librito: *Freud lee el Quijote*–, permite lanzar puentes inesperados con las propuestas de Duso. Es obvio que estos puentes me complacen muy especialmente, porque nos permiten avanzar juntos en lo que a los dos nos interesa, según creo: el republicanismo.

¿Freud, un teórico del republicanismo? Sí, desde luego. Y por tanto, como supo bien Kelsen, un crítico de Hobbes y de la idea de soberanía. Freud, como teórico de una antropología inevitablemente republicana, antinietzscheana, plantea la cuestión de una modernidad política que se muestre autocrítica respecto de los planteamientos hobbesianos, tan dura y acertadamente criticados por Duso. Por último, otro aviso. Koselleck, en este mapa conceptual, es importante y a la vez menos importante. Importante, porque él mismo forma parte de este contexto teórico. No se entiende a Koselleck sin Weber y sin Blumenberg, y por lo demás, como él mismo dijo en *Sentido y sinsentido de la historia*, el conjunto de ensayos que prologué en Escolar y Mayo, Freud era un elemento central en cualquier comprensión profunda de la *histórica*. Sin embargo, es menos importante porque él no elaboró este cuadro intelectual con la profundidad que suele complacer a los filósofos. Y luego una consecuencia: todos estos autores han visto a Nietzsche como la culminación de cierta forma de entender la modernidad y han pujado por superarlo y distanciarse de él para así conceder una nueva oportunidad al proceso moderno. Al abordarlos, abrimos el camino para mostrar que Heidegger no es la única superación posible de Nietzsche, quien por lo demás es el gran heredero de Hobbes y de su *Leviatán*, finalmente un esbozo del superhombre. Pero basta de anuncios. Pasemos a la discusión.

## 2. El papel peculiar de Hobbes

Duso ha visto bien: la deriva populista es interna a la filosofía moderna y al proceso teórico que inicia Hobbes tiene su culminación en la razón populista de Laclau. No hay otro filósofo que haya influido de forma más intensa a Laclau que Hobbes, sea consciente o inconsciente esta influencia. En realidad, una serie ininterrumpida de pensadores realistas vincula a Maquiavelo con Laclau, y esa serie pasa por Hobbes. Nuestra común reserva al populismo no es sino la última manifestación de nuestra hostilidad teórica a Hobbes. Entre el *Leviatán* y el referente vacío del

líder populista hay un afinidad electiva, como la hay con la masa primaria de Freud. Con todo, eso no prejuzga una posición respecto a lo que yo considero la irreversibilidad del Estado, sin la que la irreversibilidad del capitalismo no se entiende. El constructivismo de Laclau, el intento de dejar en pie solo una retórica total, procede del presupuesto, común con Hobbes, de una disolución de todos los vínculos sociales, que la filosofía clásica deseaba presentar como “naturales” y que hoy sabemos que, aunque no lo son, no resultan menos eficaces y formadores. La forma de un nominalismo que no reconoce verdad ni referencia objetiva forma parte también de los supuestos de Hobbes, así como la expropiación de toda actividad política de los ciudadanos en favor del soberano que mantiene unido al pueblo, muy parecido al jefe de horda de *Tótem y tabú*. Podemos decir que el mismo gesto que Hobbes consumió acerca de la deconstrucción del pensamiento aristotélico lo impulsa Laclau como deconstrucción de la diferenciación institucional, que culmina la erosión de todas las estructuras del mundo de la vida social llevada a cabo por parte de las fuerzas redobladas de la desertización cultural impulsada por el neoliberalismo económico. No comentaré que el verdadero momento hobbesiano, con sus efectos masivos expropiadores de lo político, no se produjo tanto con la monarquía absoluta patrimonial que parecía impulsar, sino con la emergencia del Estado nación, que de forma tan intensa impulsó la homogeneización y la representación sustancial, con la ruina completa de los mundos de la vida históricos y sus pluralidades inherentes. Piénsese en la formación católica de la nación española a costa de la destrucción de los mundos de la vida judíos y moriscos. En este sentido, Duso atina al mostrar la paradoja de una mentalidad crítica que atribuye al populismo los males intrínsecos de la representación (cuya matriz es ya hobbesiana), pero al mismo tiempo no dispone de una teoría alternativa a la soberanía y a la representación de Hobbes y su forma Leviatán, aunque sea conformada según la idea nacional o la democracia liberal. Esta paradoja permite evaluar positivamente el momento populista, que nos lleva a una época políticamente caliente, consciente y activa, que cuestiona las formas cosificadas de la representación. He reclamado que ese momento no debe llevar de modo inmediato a un régimen populista, porque ese régimen no es capaz de ofrecer una alternativa a la forma Leviatán.

Así que el problema teórico de la política para mí siempre ha sido usar el momento populista para impulsar el régimen republicano. La cuestión es semejante a la freudiana de cómo pasar de una masa primaria a una masa secundaria. Creo que nuestro fondo de acuerdo perenne con Duso tiene que ver con la posibilidad de salvar la tradición republicana, que a lo largo de la modernidad superó el aristocratismo clásico

de los antiguos en una teoría crecientemente democrática. Pero eso no nos puede llevar a ignorar que en el fondo hay un acuerdo básico entre populismo y republicanism: invocar la realidad del pueblo como sujeto verdaderamente activo que se refracta en demandas inconexas. La diferencia entre republicanism y populismo es acerca de la naturaleza del vínculo que conecta esas demandas. Sobre este concepto, Duso insiste en su trayectoria, que ha impulsado con toda coherencia, en que las diferencias entre republicanism y el Leviatán versarían sobre la manera en que se estructura la representación mediante la forma de gobierno o la forma del poder. Sobre eso también estamos de acuerdo, porque no hay republicanism democrático y moderno que no articule una forma de gobierno federal.

Reconocido esto, debo decir que, para mí, Hobbes es un fenómeno central de la modernidad, porque su teoría de la representación encuentra la forma clásica del Estado nación. Por supuesto, para Duso ese es el acontecimiento más perturbador de la tradición política moderna. Ahora, la cuestión del ajuste de teorías presenta este problema que, me parece, afecta a Duso: ¿Cómo es posible que la modernidad sea la época de la autoafirmación irreversible, y a la vez la modernidad política sea la paulatina expropiación de la autoafirmación mediante la representación soberana? Esta pregunta solo puede abordarse con dos respuestas. O bien la autoafirmación es siempre fragmentaria, y reclama compensaciones en un campo cuando se bloquea en el otro, o bien la autoafirmación también se produce a través del esquema de la representación nacional. Me siento inclinado a una respuesta mixta. La forma de representación nacional, a pesar de su carácter expropiatorio, produce algún tipo de autoafirmación en los ciudadanos y, además, genera compensaciones en otras formas de autoafirmación. Ese es el motivo de su éxito histórico. En efecto, la forma nación no hubiera tenido efectos de configuración del Leviatán sin una política de masas condicionada por el capitalismo de la economía nacional, sin las compensaciones de la autoafirmación económica y posteriormente estética y afectivas.

### **3. Cristianismo y gobierno pastoral**

Por supuesto que, de acuerdo con Blumenberg, allí donde exista el cristianismo se podrá identificar un núcleo que reduce la autoafirmación. Como ha visto bien Foucault, sin embargo, el cristianismo ha tenido una incidencia poderosa en una paulatina transformación del gobierno de tal modo que se pusiera al servicio de la negación del principio del autoafirmación. Sin duda, por eso el paradigma de gobierno entró en

una crisis radical, momento histórico que Duso ha identificado pero que no ha teorizado. Por ese cansancio del principio de gobierno ejercido al modo pastoral, por sus contradicciones internas, fue posible que se abriera paso el esquema del poder y del Leviatán. Al final, esto hizo convergente ese esquema del poder con el capitalismo, pues permitía la autoafirmación en un contexto ajeno al gobierno, el de la conquista económica. Por eso uno de los detalles decisivos de la modernidad es que la ineficacia del cristianismo como propuesta de huida del mundo, tal y como lo vio Overbeck, ya es irreversible. El cristianismo ha perdido toda potencia a la hora de desvincularnos del interés por el mundo, y este es el gran descubrimiento de Weber, que hizo el experimento de pensar que el más radical cristianismo, el calvinismo puritano, ataba más radicalmente al mundo y a la acción intramundana que ninguna otra mentalidad. Este es el sentido profundo del proceso de secularización en la comprensión weberiana, que es algo más que un conjunto de metáforas, porque encierra un proceso social de racionalización y de mundanización, que imposibilita el gobierno pastoral, que al final era la única forma que sobrevivía de gobierno. La autoafirmación es un destino, y la teoría antihumanista, desde Heidegger, puede organizar un grupo de *virtuosi* teóricos, una corporación gnóstica, pero en modo alguno un movimiento social. La tesis de Blumenberg es que la autoafirmación moderna es tan irreversible como el soporte técnico en el que se realiza, como el poder del Estado que lo ordena y como el capitalismo que posibilita. Desde el punto de vista weberiano, podemos decir que ese soporte científico-técnico hace irreversible el capitalismo en su sentido específicamente moderno, y que esto no sería posible sin el Estado. Si Hobbes es la clave de la forma Estado, entonces su teoría es irreversible. Sin embargo, parece claro que Hobbes no es el teórico de la forma Estado en su totalidad. La teoría de la forma Estado no es, entre otras cosas, capaz de hacerse cargo de las otras irreversibilidades, ni de la ciencia, ni de la técnica ni del capitalismo. En suma, la teoría de Hobbes no es la teoría del Estado moderno. Es la teoría de la forma soberana como ideología. Pero la pregunta es si la forma del gobierno atravesado por la dimensión pastoral podía mantenerse con esas mismas irreversibilidades.

Este largo razonamiento, un poco repetitivo, tiene como finalidad mostrar que los procesos políticos, más allá de los esquemas teóricos básicos de la definición técnica de la soberanía, no son por sí mismos irreversibles. Eso es lo que los hace sensibles a problemas normativos. Esos procesos no están en una clara relación con la autoafirmación, que todavía debe medir sus formas compensatorias. Hobbes no es ni siquiera un proceso político. Es un concepto. En la medida en que puede vincularse a alguno proceso real, como la monarquía absoluta de Luis

xiv y la construcción nacional posterior de Francia, los procesos políticos están sometidos a formas compensatorias de autoafirmación que son reversibles, como cualquiera apreciará si observa la historia de la representación, de la democracia y de la politización de las masas. La política, en este sentido, se mueve en la superficie, con una temporalidad que es completamente diferente de la propia de la ciencia, de la técnica y del poder.

Por el contrario, y en mi opinión particular, y a pesar de sus contradicciones, también es irreversible el Estado, sin el que no puede vivir ni siquiera el neoliberalismo, la aparentemente menos estatista de las formas capitalistas, la que más ha logrado parasitar al Estado y usurparlo, pero que tampoco puede prescindir de él. Limitando la función reguladora del Estado reclamando vía libre a su pulsión especulativa, el capitalismo financiero intenta identificar un lugar propio y al margen del Estado, que son las monedas encriptadas. Pero el capitalismo financiero (que más que ningún otro capitalismo requiere de la ciencia y la técnica) es, por eso, tanto más la base del neoliberalismo cuanto su piedra en el zapato. Sin capitalismo financiero no hay neoliberalismo, pero con él se amenaza de forma radical el Estado que él mismo necesita. La formación de compromiso son las monedas encriptadas, la clave de la vida social y económica, el sueño de una moneda ajena al Estado. Al final, su dimensión específicamente especulativa logra extremarse hasta imponer el mayor azar y la imprevisibilidad ciega del mercado anónimo, que contrasta con todas las nociones de riesgo controlado, prevención, cautela y racionalidad que, paradójicamente, organiza el *homo economicus*, sediento a la vez de cálculo y de riesgo, de seguridad y de incertidumbre, de estabilidad y de crisis. Por supuesto que esta irreversibilidad compleja (de autoafirmación, capitalismo, ciencia técnica, racionalización, forma estatal) genera un terreno de juego que limita el sentido de la reversibilidad política. Presenta fenómenos como la burocracia, infraestructuras, seguridad, estado policial, militarismo, que son electivamente afines a formas concentradas de representación y de poder. No está decidido ni es irreversible que todos ellos tengan la forma nación y tampoco que tengan la forma democrática. Pero en la medida en que la tensión se dé entre autoafirmación y representación, la política siempre será el terreno de una cierta reversibilidad, y su destino no estará sellado. La teoría hobbesiana es un síntoma de hasta qué punto Hobbes quería ofrecer igualmente un campo de irreversibilidad política, por imitación de la irreversibilidad científica conquistada con Kepler, no solo capaz de impedir las revoluciones, sino capaz de aplicar el esquema de la poderosa retórica de la ciencia a la política, limitando las voces públicas con el mismo rigor con que la conversación científica excluía las opiniones y

prejuicios de la mayoría. En esa pretensión naturalmente ha fracasado, y ahí muestra Hobbes lo que no puede conseguir. El mero esquema del poder del Estado no puede definir a su vez el proceso histórico en el que se ajusta con los demás procesos sociales y las otras temporalidades.

#### 4. Historia de los conceptos y latencia

En este sentido, mi propuesta no implica la imposibilidad de arribar a elementos del gobierno ajenos al modelo de *Leviatán*, tan pronto se active la politización en una época caliente. Estos fenómenos forman parte del orden de reversibilidad. Pero no habrá posibilidad de mantener continuidades con las viejas formas de gobierno, quemadas por las formas históricas del poder pastoral. Mi objeción aquí es que el *Leviatán* no define un proceso histórico, sino un esquema, y que no incorpora nada del tiempo específicamente moderno y de sus sincronías con los procesos temporales de otras esferas de acción. Esto significa que las formas de gobierno que puedan canalizar una autoafirmación específicamente moderna en la esfera de la política, sin formas compensatorias en otras esferas, deberán imponerse *ex novo* reinterpretando ámbitos que han sobrevivido en soportes reales y materiales, como por ejemplo la ciudad y las asociaciones de ciudades. Esto implica asumir que tenemos a la mano todavía ámbitos del mundo de la vida de los que obtener formas de gobierno que no han quedado atravesadas por el gobierno pastoral, dado que se liberaron en parte de él por lo general a partir de las revoluciones urbanas de los siglos XI y XII, aunque luego e integraran en la intensificación de ese gobierno pastoral en la Reforma. Justo porque nada en política es irreversible.

Pero por eso también podemos decir que la forma de gobierno republicano y federal no puede ser calificada siempre exclusivamente de premoderna. Hay formas de vínculo político republicano y asentado en el gobierno que también son modernas y que se acreditan en la actualización de las formas republicanas que han sabido saltar de las formas antiguas y clásicas a las modernas. No son muchas, dada la afinidad electiva entre el modelo del *Leviatán* y el Estado patrimonial triunfante, pero existen. Duso sabe de Althusius y del calvinismo suizo, y desde luego también del gobierno de los Estados americanos tanto en su fase de colonias como en su fase de país independiente. Y, por supuesto, está la forma de gobierno de las ciudades, allí donde estas han mantenido derechos políticos. Pero lo más importante es que estamos en un terreno que no define una zona central de la autoafirmación moderna, pues dependió de las transformaciones y éxitos del cristianismo reformado,

revertido con la secularización. Y por eso la democracia no es irreversible y la política es una forma muy frágil de temporalidad muy lábil. Esta condición la somete a cierta posibilidad creativa y la hace dependiente de una acción que no puede prescindir de la voluntad.

Sin embargo, este razonamiento me indispone con las aspiraciones de Duso y su grupo que reivindica el pensamiento teórico griego. No estoy interesado en un movimiento a lo Leo Strauss. Por mucho que las formas de rehabilitar estructuras de gobierno compatibles con la autoafirmación moderna impliquen reactivar latencias depositadas en la conciencia histórica, no creo que estas latencias puedan saltar épocas históricas que se basan en principios ordenadores completamente diferentes de aquellos de la modernidad, de legitimidad completamente diferente. Como vemos, aquí el concepto de Blumenberg de legitimidad de una época histórica complementa el descarnado abordaje de los tipos de legitimidad weberianos. El pensamiento teórico, una vez más, no es el principal objeto de la filosofía política tal y como yo la entiendo. Este se interesa más bien por el hallazgo de prácticas electivamente afines con otros aspectos del mundo histórico coherente. No veo que se pueda realizar esta operación con el pensamiento de la época griega. Por eso no me interesa tanto Otto Brunner, que jamás ha deseado medir filosóficamente las diferencias entre la época medieval y la moderna. Por supuesto que aprecio la grandeza de su aportación. Pero para mí la finalidad no es identificar el pensamiento premoderno, sino mucho más entender los procesos históricos y ver por qué el Estado patrimonial y su sucesor, el Estado nación, no han sido capaces de mantener una irreversibilidad democrática ni fijar una forma coherente de la evolución moderna de la política compatible con la autoafirmación moderna. Por supuesto, con ello apuntamos a las tensiones entre Estado, proceso de democratización y capitalismo. En este sentido, basta apreciar hasta qué punto una teoría premoderna de la Casa ha determinado la forma regia del patrimonialismo moderno, que es la base de toda construcción real del poder moderno basado en la representación. Esto muestra que en esta esfera de acción la temporalidad es peculiar. Si no se ven la continuidad y peculiaridad de los procesos históricos reales, se tiende a contraponer los modelos teóricos con una fuerza que los dota de una significatividad excesiva. Este virtuosismo lógico no me acaba de interesar. Con Weber, los elementos teóricos sirven para captar la singularidad de los procesos reales de la política mostrando las continuidades y las metamorfosis de los procesos materiales, y con Foucault, los procesos de resistencia que producen. Para eso se requieren conceptos históricos, pero también perspectivas metahistóricas capaces de identificar los principios de las épocas y sus reducidas posibilidades de traducción conceptual. Aquí,

una noción de la época antigua es completamente necesaria para medir las posibilidades de transferencia de sentido de los conceptos platónicos, por ejemplo. Esa operación mostró sus límites en el Renacimiento.

Por supuesto que, desde cierto punto de vista teórico, todo texto filosófico puede ser creativamente interpretado y encierra latencias de sentido que pueden ser proyectadas a cualquier futuro. Pero esto no es demasiado productivo para promover procesos históricos de los requeridos para la tarea de reintroducir elementos de gobierno en los ámbitos de poder soberano. La limitada validez de este esquema se vio con la teoría de Benjamin de la imagen dialéctica, pues ella también deseaba proyectar elementos desgajados de una época sobre otra dotada de un principio constitutivo completamente diferente. Aquí, como siempre, solo elementos que puedan conformar una constelación con otros aspectos del presente pueden tornarse operativos en él. La filosofía como estudio de los conceptos políticos en contextos abstractos no puede dejar de completarse con la historia de los conceptos políticos como determinación epocal de los mismos y, así, acreditarse con su determinación temporal. Esta no es base suficiente para rehabilitar a Platón. El destino especial de Hobbes reside en que supo dotar a determinados conceptos abstractos de esa misma eficacia esquemática, en ponerlos en relaciones afines con el patrimonialismo, y no en que supiera encerrar en sus abstracciones el destino de los procesos históricos de la vida política moderna. Por eso ni siquiera podemos considerarlo irreversible en su integridad ni reversible como una teoría más. Símbolo del poder soberano del Estado, su artefacto es una carcasa vacía que todavía no tiene ultimado su destino. Pero este no podrá rellenarse con otras carcasas ideales más antiguas aunque vengan caracterizadas como formas de gobierno. La vida del *Leviatán*, que acompañe a la vida de la ciencia y la técnica, por una parte, y al capitalismo por otra, solo será llenada en la medida en que nunca se atravesie completamente las formas de la política moderna. Activar estas formas que el *Leviatán* no logró hacer olvidar ni reducir es la tarea propia de una historia de los conceptos políticos modernos, capaz de sostener otras formas de gobierno. Creo, con Duso, que esto implica mantener la memoria del republicanismo y las formas de la federación a través de la modernidad.

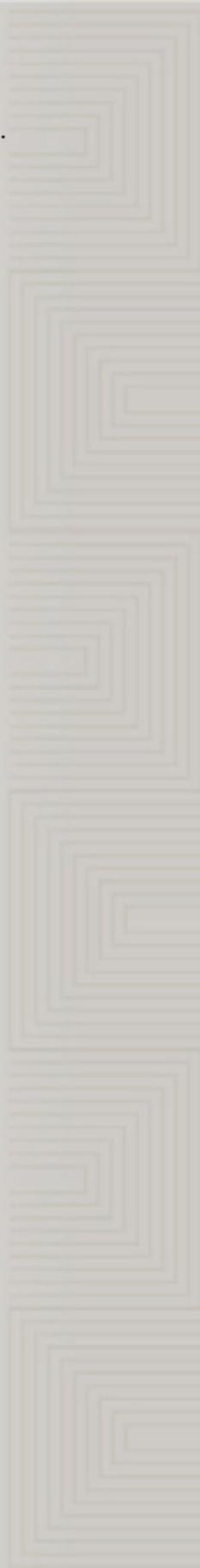


CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
RESEÑAS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
HISTÓRICOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

**RESEÑA**

Estruch, Dolores. “En la Zona”, *Conceptos Históricos* 4 (5), pp. 234-236.



## En la Zona

### Dolores Estruch

Universidad Nacional de San Martín / Universidad de Buenos Aires, Argentina  
doloestruich@gmail.com

*Abrir puertas a la tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político, Santa Fe, 1573-1640*, de Darío G. Barrera.

Santa Fe, Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe/Museo Histórico Provincial Brigadier Estanislao López, 2.<sup>a</sup> edición, 2017, 422 pp.

Después de cuatro años de su aparición vuelve a editarse *Abrir las puertas a la tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fe, 1573-1640*, de Darío G. Barrera. Lejos de ser azaroso el momento en el que esta obra vuelve a circular, su reaparición se da en un escenario donde es gratamente celebrada. En estos últimos años, dentro el ámbito local vienen cobrando impulso trabajos que centran su reflexión en la relación entre espacio y poder. En esta dirección, la propuesta de Barrera abre interesantes líneas de diálogo para discutir acerca del uso y tratamiento de las categorías espaciales en el estudio del orden político de las sociedades coloniales tempranas. La suya se trata de una minuciosa empresa de reconstrucción del tránsito que implica la conversión de un territorio en un espacio político ubicado en los márgenes de la monarquía hispánica, tal como era la Santa Fe de fines del siglo XVI y principios del XVII.

La potencia de esta tarea microanalítica radica, entre otros puntos, en los diferentes corredores por los que se abre la puerta a esta tierra. Prácticas, discursos e imágenes sobre el espacio santafesino son recuperados desde un trabajo de archivo que no descuida el protagonismo de los mapas. El horizonte problemático se ensancha y se enriquece frente a la sensibilidad de un investigador que va hacia los documentos atento a los modos de enunciación del paisaje, revisando cómo se elabora una

espacialidad bajo la constante tensión entre las imágenes administrativas de la Corona y las diseñadas por los actores en el terreno, o siguiendo sus prácticas en articulación con el equipamiento político del territorio. Ello implica volver a fuentes tradicionales, como los juicios de residencia o las actas capitulares, pero para problematizar aspectos generalmente relegados por la historiografía. Los topónimos –y el universo simbólico que importan–, así como las prácticas de amojonamiento y medición de la tierra –con sus conflictos y formas de resolución–, son un ejemplo de cómo la labor de un historiador puede acercarnos a la subjetividad de una época pasada.

Por otra parte, este libro reaparece en un contexto en el que ciertas discusiones antes únicamente libradas en espacios académicos encumbrados comenzaron a discurrir hacia las aulas universitarias, tensionando así conceptos y perspectivas de análisis ciertamente naturalizados. De la mano de una revisión del paradigma estatalista, el debate en torno al uso del concepto de Estado se hizo presente en estos ámbitos de enseñanza. En este marco, la obra de Barrera se vuelve una clara lección de cómo un investigador desde un denodado esfuerzo antropológico puede dejar a un costado las arquitecturas del poder contemporáneas para iluminar el complejo universo de potestades y jurisdicciones entramados en el espacio santafesino. Al tiempo que explora la pluralidad del poder en su articulación con las diferentes escalas de la monarquía agregativa desde una experiencia situada, el autor atiende problemáticas tan variadas que van desde el estatuto político de los espacios municipales hasta la vinculación entre la experiencia, la acción, el acontecimiento y la estructura.

*Abrir puertas a la tierra* marca una apertura, el punto de origen de un prolífico corpus. Allí se funda un proyecto, se ingresa a una zona. Se trata de la entrada a un territorio de investigación donde ya se encuentra anunciada toda una producción venidera. Más allá de las razonables prolongaciones dinámicas de esta obra, podemos reconocer en las posteriores producciones del autor una fidelidad con ciertas ideas planteadas en este libro que recoge las investigaciones realizadas entre los años 1997 y 2002, posteriormente plasmadas en su tesis doctoral y en sus eventuales versiones editadas.

*Abrir puertas a la tierra* traza un complejo mapa de desafíos investigativos y lo hace comenzando por el origen, por los inicios de la conquista efectiva de un territorio. El epígrafe de *El río sin orillas*, de Juan José Saer, nos confirma la entrada a “la zona”. Allí donde coincidirán tanto el escritor como el historiador no será tan solo en sus extraordinarias tareas de localización, sino en hacer del espacio, de la “Discusión sobre el término zona”, un punto de reflexión fundamental de sus producciones.

