

ONCEPTOS
ONCEPTOS
ONCEPTOS
STÓRICOS
ONCEPTOS
ONCEPTOS
ONCEPTOS

Año 6, Nº 10, diciembre 2020

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

 Escuela de
Humanidades
EH_UNSAM

**Revista Semestral
Interdisciplinaria**

Biannual
Interdisciplinary
Journal

DOSSIER LA HISTORIA CONCEPTUAL HOY

Giovanni Botero y su
teorización de la razón
de estado
por **Silvina Vidal**

“Remontar los conceptos a
su situación específica”, hoy
por **Goran Gaber**

Decisión y forma social.
Más allá de Schmitt, Hegel
por **Carolina Bruna Castro**

Democracia y trabajo en los
movimientos populares
por **Marina Farinetti**

VARIA

Desde el *Sozialismus* hacia
el *socialisme*, ida y vuelta
por **Matias X. Gonzalez**

RESEÑAS

Historia conceptual y
modernidad: de la sociedad
a la cultura
por **Damián J. Rosanovich**

La historia conceptual y el
problema de la traducción
por **Damián J. Rosanovich**



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

ISSN 2451-7925

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@unsam.edu.ar

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

Diseño Ángel Vega

Edición digital María Laura Alori

Corrección Fernando León Romero

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)

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

Carlos Ruta (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

SECRETARIADO DE REDACCIÓN

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

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

SECCIÓN DE RESEÑAS

Damián Rosanovich (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

COMITÉ DE REDACCIÓN

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

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

Agustín Cosovschi (CETOBaC París - Universidad Católica de Lille, Francia)

Marina Farinetti (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

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

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

Damián Rosanovich (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Adrián Velázquez (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

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

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

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

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

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

Gonzalo Bustamante Kuschel (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Horst Dreier (Universität Würzburg, Alemania)

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

Alexandre Escudier (Fondation Nationale des Sciences Politiques, Francia)

Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco, España)

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

Andrei Iurganov (Universidad Estatal en Ciencias Humanas, Rusia)

Oleg Kharkhordin (Universidad Europea de San Peterburgo, Rusia)

Nikolai Koposov (Georgia Institute of Technology, Estados Unidos)

Elena Marasinoiva (Academia de Ciencias de Rusia)

James Melton (Emory University, Estados Unidos)

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

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

Faustino Oncina Coves (Universitat de Valencia, España)

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

Pierangelo Schiera (Fondazione Roberto Ruffilli, Forlì, Italia)

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

Luca Scuccimarra (Sapienza Università di Roma, Italia)

José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid, España)



IMAGEN DE TAPA

La pintura de Pieter Bruegel el viejo proporciona muchas opciones de portada para *Conceptos Históricos*. Su obra se ubica en esa temprana modernidad todavía cargada de potencialidades, tan cara a la Historia Conceptual, y su técnica combina paisajes con escenas muy detalladas. Así, su famosa *Torre de Babel* puede representar el problema de la traducción en la historia conceptual. *Dulle Griet*, en la que la loca (y avara) Meg se dirige con su ejército de mujeres a la boca del infierno, invita a pensar lo que se oculta detrás de la racionalidad moderna. También *El triunfo de la muerte*, en el que se observa todavía el imaginario de la peste negra a la vez que el nacimiento de nuevas costumbres en la floreciente modernidad permite ilustrar las temáticas de la revista. Pero en este inesperado y trágico 2020, la primera pintura de Bruegel en ilustrar la portada de *Conceptos Históricos* no es sombría como las mencionadas.

Según se cuenta, el pintor disfrutaba de participar en fiestas de casamiento de campesinos y se disfrazaba como un familiar de los novios para poder asistir. La alegría de esos eventos se puede observar en esta pintura de 1568, titulada justamente *La boda campesina*. Hemos elegido la imagen para celebrar tanto el décimo número de la revista, como la realización a fines de 2019 del Iº Coloquio Internacional de Historia Conceptual en Buenos Aires. Como para Brueghel, nuestra idea de festejo implica el encuentro con otros, la comida y la música. Con la imagen de portada buscamos evocar la cena de camaradería que coronó el Coloquio y el placer que fue compartir no solo el trabajo intelectual sino tiempo y charlas con colegas de alrededor del mundo.

Diego de Zavalía

EDITORIAL 9

DOSSIER

LA HISTORIA CONCEPTUAL HOY

Giovanni Botero y su teorización de la razón de estado
por Silvina Vidal 14

“Remontar los conceptos a su situación específica”, hoy.
Aporías y conflictos
por Goran Gaber 46

Decisión y forma social. Más allá de Schmitt, Hegel
por Carolina Bruna Castro 66

Democracia y trabajo en los movimientos populares
por Marina Farinetti 92

VARIA

Desde el *Sozialismus* hacia el *socialisme*, ida y vuelta
Matias X. Gonzalez 122

RESEÑAS

Historia conceptual y modernidad: de la sociedad
a la cultura
por Damián J. Rosanovich 156

La historia conceptual y el problema de la traducción
por Damián J. Rosanovich 162

Editorial

Este nuevo número de *Conceptos Históricos* fue concebido como un doble festejo: deseamos celebrar los primeros diez números de la revista, junto con su primer lustro de existencia y al mismo tiempo, la consolidación de un grupo de trabajo nucleado en el Centro de Investigaciones en Historia Conceptual (CEDINHCO). El Centro ha asegurado la continuidad de la revista y, además, puso en marcha la Maestría en Historia Conceptual, que ya cuenta con varios egresados. Agreguemos a este breve balance la realización de una Escuela de primavera: “Elementos de una Historia Conceptual para una crítica del presente”, en octubre 2019, y de un Coloquio Internacional bajo la consigna “La historia conceptual hoy: cruzar disciplinas, reinventar la política”, en noviembre de 2019.

El dossier interdisciplinario que acompaña este número se compone precisamente de cuatro contribuciones expuestas en dicho Coloquio y reescritas especialmente para su publicación. A partir de las premisas teóricas de la historia conceptual, quienes participan de este número proponen alternativas a la modernidad política occidental.

Silvina Vidal reflexiona sobre la obra de Giovanni Botero en cuanto estrato semántico del concepto de razón de estado, alejándose de la interpretación usual que asocia de forma despreciativa este concepto con el pensamiento de Maquiavelo y con un ejercicio de la autoridad política ajeno a la moral, es decir, dispuesto a valerse de medios inescrupulosos con el sólo fin de conservar el poder. Vidal despliega una concepción de la práctica política de la *ragion di stato* que muestra al pensamiento de Botero como una tercera vía del pensamiento político moderno, entre el aristotelismo escolástico y el iusnaturalismo.

Goran Gaber parte de la crisis de la crítica en la actualidad para proponer una relectura histórico-conceptual de *Crítica y crisis* de Reinhart Koselleck. Subraya el carácter plenamente moderno de la crítica como concepto y como práctica restituyendo su lugar dentro de un campo de

batalla teológico-político, en el cual se inscribe también la práctica de la historia conceptual, heredera legítima de la propia crítica.

Carolina Bruna cuestiona las lecturas que ven en la decisión política una expresión de pura arbitrariedad, y recuerda que el contexto de la decisión se encuentra intervenido tanto por lo excepcional como por lo contingente, es decir, por variables que escapan a todo intento de ser tipificadas y contenidas dentro los marcos normativos elaborados por los órdenes políticos modernos. Desde esta perspectiva, Bruna expresa la necesidad de dejar atrás la concepción que le otorga al Estado el monopolio de la decisión política sobre criterios puramente instrumentales, y aboga por un modelo de decisionismo político que, frente a la pluralidad de experiencias no previstas, las reconozca como tales y asuma la responsabilidad de intervenir sobre la excepcionalidad de la vida humana.

Marina Farinetti discute una serie de ideas del propio Koselleck respecto a la imposibilidad de adoptar simultáneamente una perspectiva histórico-sociológica y una histórico-conceptual. A partir del análisis de los movimientos sociales de tomas de tierras y de piquetes que se desarrollaron en el “Conurbano” bonaerense entre 1983 y 2001, Farinetti explora la estructura sociológica de dos conceptos políticos fundamentales —democracia y trabajo— y sugiere que su sentido queda incompleto si no se repone el sustrato sociológico provisto por la experiencia de las formas en que se organizan colectivos y liderazgos.

El artículo de Matias Gonzalez, joven egresado de nuestra Maestría en Historia Conceptual, que se incluye en la sección Varia, repone el sustrato sociológico de experiencias que formaron los estratos semánticos de un concepto político fundamental tal y como lo entiende el *Lexikon* editado por Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck. El autor vuelve sobre la entrada “Sozialismus” del *Lexikon* para señalar simultáneamente los méritos documentales y los límites que encierra el tratamiento que allí le consagró a este concepto Wolfgang Schieder. Gonzalez se concentra en las experiencias sociales condensadas por los conceptos de *Sozialismus* y *socialisme* para poner en evidencia que, a pesar de compartir la raíz, remiten a sentidos antagónicos, en la medida en que no sólo parten de presupuestos filosófico-políticos opuestos sobre la sociedad civil y el Estado, sino que también encarnan dos proyectos irreconciliables de modernidad política.

El carácter celebratorio del número también aparece en la sección reseñas, con la decisión editorial de ampliar a dos la cantidad de libros incluidos. En primer lugar, la compilación de nueve artículos realizada por Faustino Oncina Coves con el título *Crítica de la modernidad. Modernidad de la crítica (una aproximación histórico-conceptual)*. Luego, la compilación realizada por Falko Schmieder y Georg Toepfer donde se

presentan 52 conceptos, a través de los cuales se puede pensar la historia conceptual como historia de la traducción. Ambos volúmenes, reseñados por Damián Rosanovich, resultan de suma importancia para comprender el debate actual en historia conceptual.

Este número es, pues, nuestra copa en alto: ¡salud!

Vidal, Silvina Paula. "Giovanni Botero y su teorización de la razón de estado. Algunas reflexiones desde la historia conceptual", *Conceptos Históricos*, Año 6, N° 10, pp. 14-45.

RESUMEN

En la actualidad predomina el significado derogatorio y negativo de la razón de estado, asociado a la transgresión de códigos legales y morales, el recurso a la violencia y el autoritarismo en función de los requerimientos del Estado. Discutiendo esta perspectiva, muchas veces asociada a un paradigma estatista, nos proponemos revisar el concepto en su génesis tardo-renacentista a los fines de indagar en los significados que, opacados por el lenguaje contemporáneo, se considera necesario reponer. De este modo, adoptando la doble perspectiva de la *Begriffsgeschichte* alemana y su variante itálica paduana, se intentará reconstruir la alteridad conceptual de la razón de estado en la primera formulación teórica que hiciera Giovanni Botero (1533-1617). El objetivo no será trazar la genealogía de un proceso histórico operado durante cinco siglos, sino profundizar en la distancia temporal, a partir de discutir la propuesta boteriana en toda su alteridad, atendiendo a sus aspectos innovadores, sus límites y aporías en relación con el concepto moderno de Estado como entidad jurídica abstracta.

Palabras clave: *Botero, razón de estado, historia conceptual.*

ABSTRACT

Nowadays a negative and derogative meaning of reason of state predominates, related to the transgression of legal and moral codes based on the requirements of the State. Against this view, often connected to a statist paradigm, we propose to revisit the concept in its late-Renaissance genesis to explore the meanings that have been overshadowed by contemporary language and it is considered necessary to recover. In this way, adopting the double perspective of the German *Begriffsgeschichte* and its Italian Paduan variation, we will attempt to reconstruct the conceptual alterity of reason of state as it appears in its first theoretical formulation by Giovanni Botero (1533-1617). Rather than tracing a genealogy of a historical process operated during five centuries, we will pay attention to temporal distance, with the aim of discussing the Boterian proposal in all its alterity, regarding its innovative aspects, limits and contradictions in relation to the Modern concept of a State as a juridical abstract entity.

Keywords: *Botero, Reason of State, Conceptual History.*

Recibido el 31 de octubre de 2019

Aceptado el 30 de noviembre de 2020

Giovanni Botero y su teorización de la razón de estado

Algunas reflexiones desde la historia conceptual

Silvina Paula Vidal

svidal@unsam.edu.ar

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de San Martín (Laboratorio de Ciencias Sociales y Humanas), Argentina



Introducción: génesis y alteridad de la razón de estado boteriana

En la actualidad resulta notable el predominio del significado derogatorio del concepto de razón de estado, asociado a la transgresión de códigos legales y morales a los fines de garantizar el orden y la seguridad en la sociedad. A esto se suma la connotación negativa que la expresión ha adquirido en su acepción más coloquial para referir a los abusos del poder político, el recurso a la violencia y el autoritarismo de fuerzas centrípetas nacionalistas que ponen en cuestión a una Europa global. Situación reforzada en el contexto actual de la crisis sanitaria producida por la Covid-19, que ha generado estados de excepción, con la consecuente concentración del poder político en el ejecutivo y la exaltación de liderazgos individuales a nivel mundial.¹ Asimismo, el significado derogatorio de la razón de estado goza de plena vigencia en el discurso académico. El artículo de Sergio Pistone en el clásico *Diccionario Político* coordinado por Norberto Bobbio y Nicola Matteuci, así como el capítulo de Peter Burke sobre tacitismo y la más reciente lectura contextualista de Maurizio Viroli de dos lenguajes opuestos y enfrentados (la filosofía

¹ Ver el posteo que el 26/2/2020 hizo el filósofo Giorgio Agamben en su blog sobre el estado de excepción y la pandemia: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>, acceso 31 de octubre de 2020.

cívica humanista *versus* la razón de estado) constituyen ejemplos elocuentes en este sentido.²

Este artículo se propone visitar el concepto de razón de estado en su génesis tardo-renacentista a los fines de indagar en los significados que, opacados por el lenguaje contemporáneo, se considera necesario reponer. De este modo, adoptando la doble perspectiva de la *Begriffsgeschichte* alemana y su variante itálica paduana,³ se intentará reconstruir la alteridad conceptual de la razón de estado en la primera formulación teórica que hiciera el piomontés Giovanni Botero (1533-1617).⁴ Cabe aclarar que si bien somos conscientes de las mediaciones teóricas e históricas que en la larga duración llevaron a una conceptualización en clave derogatoria de la razón de estado, nuestro objetivo no será reconstruir genealógicamente un proceso operado durante casi cinco siglos (que excedería con creces los límites de este artículo), sino profundizar en la distancia temporal entre pasado y presente, a partir del análisis de la propuesta boteriana en toda su alteridad, con atención tanto en sus aspectos innovadores como en sus límites y aporías en relación con la elaboración del concepto de estado moderno. En este marco, se adoptará un enfoque dinámico que no sólo atenderá a la formación de Botero como jesuita y su diálogo con otros pensadores contemporáneos, sino también a su perfil de hombre de acción como cortesano en los ambientes romano y saboyano;⁵ situación que lo convirtió en testigo privilegiado del proceso de territorialización de los principados itálicos durante el siglo XVI y las guerras de religión francesas (1562-1598).

2 Ver Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (comps.). *Dizionario di Politica*. Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1993, s.v. 'ragion di stato', pp. 944-952; Maurizio Viroli. *De la política a la razón de estado*. Madrid, Akal, 2009; Peter Burke. "Tacitism, Scepticism, and Reason of State", en James Henderson Burns y Mark Goldie (eds.): *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 477-498.

3 Ver Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993; id. *Historias de conceptos. Estudios sobre la semántica y la pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trota, 2012; Giuseppe Duso (coord.). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005; Sandro Chignola y Giuseppe Duso (coords.). *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

4 Sobre este punto consideramos un punto de referencia ineludible: Enzo Baldini (ed.). *Botero e la 'Ragion di Stato'. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10, marzo 1990)*. Firenze, Leo S. Olschki, 1992.

5 Ver Blythe Alice Raviola. *Giovanni Botero. Un profilo fra storia e storiografia*. Milano/Torino, Bruno Mondadori, 2020, pp. 17-36.

1. Giovanni Botero: espacio de experiencia y horizonte de expectativa

Hacia fines del siglo XVI la locución *razón de estado* se usaba mucho en las cortes europeas y constituía un *topos* común del discurso político, no obstante, su identidad era difusa. Podía ser utilizada tanto para referir al arte de gobernar (*arte dello stato*) como, con sentido negativo y peyorativo, a los abusos de poder y la depravación de las costumbres políticas. Este último sentido se vinculaba a determinadas experiencias históricas: por un lado, la brutalidad de las guerras de Italia y la expansión territorial de *signori* y *parvenu* que violaban sistemáticamente el derecho; por otro, las guerras de religión francesas y la rebelión en Flandes ponían en evidencia el cinismo de los actores políticos y la aplicación de métodos deplorables para mantenerse en el poder, como la eliminación física del enemigo. Después de la masacre de San Bartolomé (1572) y la publicación del *Antimachiavel* (1576) del hugonote Innocent Gentillet —que reducía a *El príncipe* de Maquiavelo a un conjunto de máximas extraídas del capítulo XVIII— la *razón de estado* quedó asociada con los términos maquiaveliano y político (*politique*), así como con el ateísmo y la herejía, al describir un accionar caracterizado por la duplicidad y la búsqueda desenfrenada de gloria y poder.⁶ Asimismo, la distancia (ya advertida por Nicolás Maquiavelo) entre norma ética y acción política efectiva se evidencia en el uso que hacen de la locución otros dos humanistas italianos del siglo XVI: Francesco Guicciardini (1483-1540) y monseñor Giovanni Della Casa (1503-1556).

En el diálogo *Del reggimento di Firenze* (escrito entre 1521 y 1523) que se sitúa en la restauración de la república florentina de 1494, Guicciardini pone la expresión *ragione e uso degli Stati* en boca de Bernardo Del Nero (un político que en 1497 había sido condenado a muerte por conspirar a favor de los Medici) para referir a una nueva razón violenta e impía que rige los asuntos políticos.⁷ Del Nero ha sido considerado por la crítica el portavoz de la postura de Guicciardini.⁸ Si bien primero afir-

6 Harro Höpfl. "Orthodoxy and Reason of State", *History of Political Thought*, N° 23, 2002, pp. 211-234. Las etiquetas *maquiaveliano* y *antimaquiaveliano* ilustran el carácter polémico del proceso de génesis de la razón de estado como concepto, pero carecen de valor analítico. Ver Michel Senellart *Machiavélisme et raison d'État*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

7 Ver Francesco Guicciardini. *Dialogo del Reggimento di Firenze*, en: *Opere di Francesco Guicciardini*. Edición crítica a cargo de Emanuela Lugnani Scarano. Vol. 1. Milano, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1981, p. 463. NB. Las traducciones del italiano al español en el presente artículo son nuestras, excepto que indiquemos lo contrario en nota al pie.

8 Ver Maurizio Viroli, *De la política a la razón de estado...*, pp. 213-235; Gianfranco Borrelli. *Non far novità: alle radici della cultura italiana della conservazione politica*. Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 39-y ss.

ma que para mantener un dominio es aconsejable, de ser posible “usar la piedad y la bondad” y solo en caso de no lograrlo, recurrir a “la crueldad y la poca conciencia”;⁹ luego la disyuntiva entre la acción política basada en la razón civil (que opera según las leyes morales y divinas) y la que descansa en la razón de estado, parece resolverse a favor de la segunda, frente al reconocimiento del origen violento de los principados itálicos y la carencia de una autoridad legítima.¹⁰ Tal es así que Del Nero aconseja a quienes rigen la república florentina (cuyo gobierno considera legítimo), manejarse con los territorios conquistados como Pisa, apelando “a la razón y uso de los estados”, esto es, a medidas fuertes y crueles como “matar” o “hacer prisioneros” a los pisanos capturados, en atención a la rivalidad histórica existente entre ambas ciudades.¹¹

A mediados del *Cinquecento*, Giovanni Della Casa escribe una oración al emperador Carlos V para defender la restitución de la ciudad de Piacenza (ocupada por las tropas imperiales en 1548) a su legítimo dueño, Ottavio Farnese. Della Casa distingue entre una “razón civil” (simple, recta, constante) y la “razón de estado” (errada, falsa, disoluta y dispuesta a perturbar y hacer el mal).¹² Considera estas razones irreconciliables, porque oponen la moral a la política y lo honesto a lo útil. Mientras la razón civil es considerada la norma de justicia por excelencia de los hombres, la razón de estado se vincula con los animales y las fieras, así como con el fraude y la violencia.¹³ En este marco, Della Casa exhorta a Carlos V a no arruinar sus empresas magnánimas y maravillosas, al actuar según la razón de estado, es decir, al margen de la justicia y la honestidad y devolver Piacenza a Ottavio Farnese, según lo indica la razón civil.¹⁴

9 “...ma vi direi più oltre che chi vuole tenere oggidi e domini e gli stati debbe, dove si può, usare la pietà e la bontà, e dove non si può fare altrimenti, è necessario che usi la crudeltà e la poca coscienza”. Francesco Guicciardini. *Dialogo del Reggimento...*, p. 464.

10 “...tutti gli stati, chi bene considera la loro origine, sono violenti e dalle repubbliche in fuori, nella loro patria e non più oltre, non ci è potestà alcuna che sia legittima e meno quella dello imperatore”. Francesco Guicciardini. *Dialogo del Reggimento...*, p. 464.

11 “Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigioniere è pisani, no ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione e uso degli stati”. Francesco Guicciardini. *Dialogo del Reggimento...*, p. 465. Ver también pp. 463 y 466.

12 “Invano adunque si affaticano coloro che fanno due ragione, l’una torta e falsa e disoluta e disposta a turbare ed a mal fare (ed a questa han posto nome di ragion di Stato, ed a lei assegnano il governo de’ reami e degli imperii); e l’altra semplice e diritta e costante (e questa sgridano dalla cura e del reggimento delle città e de’ regni, e caccianla a piatire ed a contendere tra i litiganti)”. Giovanni Della Casa. *Orazione a Carlo V imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza*, en: *Opere di Castiglione, Della Casa, Cellini*. Edición crítica a cargo de Carlo Cordié. Milano/Napoli, Ricciardi, 1960, pp. 479-480.

13 Ver Giovanni Della Casa. *Orazione a Carlo V...*, pp. 476 y 480.

14 Para un análisis más detallado de este documento, ver Rodolfo De Mattei. *Il problema della “Ragion di Stato” nell’età della Controriforma*. Milano/Napoli, Ricciardi, 1979, pp. 10-12.

En suma, si bien resulta claro que la “razón de estado” tenía una identidad difusa en el siglo XVI, se advierte —entre 1521 y 1576— el predominio de un sentido claramente negativo tanto en el lenguaje coloquial como técnico, sumado a cierto disgusto y censura por la nueva forma que entrañaba de entender y practicar la política.

Giovanni Botero, un sacerdote piemontés que había integrado entre 1552 y 1580 la orden jesuita, se sentía altamente calificado para desarrollar una relectura de la razón de estado en clave ortodoxa. Gracias a la educación proporcionada por la orden, tenía un buen dominio de las lenguas clásicas, la lógica, la dialéctica, la historia y la retórica. Además, había desarrollado una importante carrera política como secretario de Carlo Borromeo (arzobispo de Milán) y luego al servicio de Carlo Emanuele (duque de Saboya). Representó al duque en las negociaciones con la Liga católica en 1585, en un momento álgido de las guerras de religión francesas y tiempo después, fue tutor de sus tres hijos. Hacia 1586, el convertirse en consejero de Federico Borromeo (sobrino de Carlo), aseguraría a Botero su permanencia en la corte papal romana de la reforma católica durante siete años. En ese lapso produjo la mayor parte de su obra política: *Delle cause della Grandezza delle Città* (1588), *Della Ragion di Stato* (1589-1598), *Aggiunte alla Ragion di Stato* y las *Relazioni Univer-sali* (1591-1618). Obra que expresa una serie de preocupaciones comunes: el problema del orden político, la relación entre el Príncipe y la Iglesia (en especial, ¿cómo dotar al primero de herramientas para conservar su dominio, sin sacrificar la autonomía de la Iglesia y su injerencia en los asuntos políticos?), el conflicto confesional, la defensa de una Cristianidad unida y la expansión global del cristianismo en Asia y América.

A la luz de estas preocupaciones, dotar a la razón de estado de una identidad unívoca resultaba fundamental. En su dedicatoria a Wolf Dietrich von Raltenau (arzobispo de Salzburgo y pariente de la familia Borromeo), Botero expresa su desprecio por la frecuencia con que se cita a Maquiavelo y Tácito en las cortes europeas como ejemplo de los preceptos a seguir para “el gobierno y regimiento de los pueblos”, cuando, en realidad, el Canciller florentino basa la razón de estado en “la poca conciencia”, mientras que Tácito, un autor impío, sobrevalora “las maneras malvadas” de un tirano como Tiberio, quien “escondía su tiranía y crueldad con una ley de majestad muy barbárica”.¹⁵ Al punto de afirmarse que “algunas cosas son lícitas por Razón de Estado, otras por conciencia”,

15 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato. Con tre libri delle cause della grandezza delle città*. Edición crítica a cargo de Luigi Firpo. Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1948, pp. 51-52.

cuestión “tan irracional como impía”.¹⁶ Ambas citas resultan reveladoras no sólo porque por primera vez se asocian los nombres de Tácito y Maquiavelo con una razón de estado nefasta, sino además por el énfasis puesto en la irracionalidad de dicha razón de estado, señalada como la responsable de la corrupción de los Príncipes, los escándalos en el seno de la Iglesia y los disturbios de la Cristiandad.¹⁷ Para revertir la situación, el piamontés redefine la razón de estado como “noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio dado [*così fatto*]”.¹⁸

Al poner el acento en los conocimientos específicos (*noticia*) que requiere el Príncipe para preservar su dominio, Botero neutraliza el significado de la expresión y determina la génesis del concepto, al vincularlo con un discurso técnico sobre el arte de gobernar, que atiende a un análisis práctico de la realidad política y de los procesos decisionales. Análisis que tiene como meta la conservación por sobre la fundación y la ampliación del dominio, porque “se adquiere con la fuerza, que es común a muchos, pero se conserva con la sabiduría, que concierne a pocos”.¹⁹ El piamontés realiza así exitosamente una doble operación, por un lado, vincula la razón de estado con la esfera alta de la política, al quitarle cualquier connotación negativa y sustraer el discurso vulgar; por otro, la entiende –y allí reside el carácter innovador de su propuesta– como una preceptiva de conservación del orden político. Y en este punto cabe aclarar que, si bien Botero asume el punto de vista teórico de autores escolásticos contemporáneos (como Francisco de Vittoria, Francisco Suárez y Roberto Bellarmino) que buscaban adaptar la Iglesia a los procesos de centralización de las monarquías europeas y defendían la potestad indirecta del Papado en los asuntos temporales, su *Ragion di Stato* –lejos de moverse en el plano teórico de la filosofía política o metafísico de la teología– se concentra en una argumentación pragmática que retoma el vocabulario y las ideas de la tradición florentina de Maquiavelo y Guicciardini con el propósito de mostrar que su preceptiva católica de conservación del orden (que reconcilia política y moral cristiana) es más eficaz que la del Canciller florentino.²⁰

La impronta pragmática de Botero se advierte en su desinterés por discutir las distintas formas de gobierno o la estructura constitucional de las unidades políticas, ya que parte de la premisa de que el mejor orden

16 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 52.

17 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 53

18 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 55.

19 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 58.

20 Ver Robert Bireley. *The Counter Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill, North Carolina Press, 1990, pp. 43-71.

político es el que está vigente y, por ende, es necesario preservar. Este pragmatismo surge de una reflexión lúcida sobre el proceso itálico de conversión de las comunas en señorías y principados, con la consecuente concentración del poder político en sujetos privados que, si bien mantenían una fachada institucional, hacían hereditaria la transmisión del dominio al convertirlo en un bien patrimonial. Asimismo, Botero hace una lectura espacial del proceso de centralización política (dominar es ejercer el control sobre un territorio y sus habitantes), que se condice con el origen violento de los principados itálicos y su progresiva territorialización, por ello aunque el piemontés agrega que la razón de estado comprende cosas que “no pueden reducirse a la razón ordinaria y común”,²¹ esto no debe interpretarse en clave derogatoria (dentro del marco de un sistema de normas jurídicas jerarquizadas), debido a que deja intencionalmente de lado el problema de la legitimidad de la autoridad política.

Este punto queda más claro si se presta atención a la polisemia de los términos *ratio* y *stato* a mediados del *Cinquecento*, así como a las acepciones que elige Botero. *Ratio* podía referir al cálculo y la contabilidad, a la facultad de pensamiento discursiva y correlativamente al fundamento objetivo e inteligible de una cosa (es decir, sus causas), al derecho (*ius*) y también era sinónimo de *ars*, en el sentido de la tradición clásica romana de sistematización pedagógica de saberes con una aplicación práctica, como por ejemplo, el arte oratoria de Cicerón.²² La acepción que elige Botero va en esta última dirección, ya que refiere a una *administrandi ratio*, cuya aplicación práctica reside en la mantención del orden político. Descendre ha sostenido que Botero se sirve de la sinonimia entre *ratio* e *ius* para enmascarar el carácter antijurídico de su propuesta.²³ Sea como fuere, lo interesante es que si *ratio* significa *ars*, la razón de estado boteriana no se entiende como ruptura de una legalidad preexistente, sino más bien como la aplicación de métodos que, por ser “fruto de una excelente virtud y valor casi sobrehumano”, van más allá de “lo conocido y acostumbrado” para asegurar la pervivencia de la comunidad política.²⁴

En este marco, la razón de estado boteriana brinda un saber prudencial de carácter informativo (porque codifica experiencias y saberes relativos al arte de gobernar) y normativo (en tanto prescribe las

21 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 55

22 *Vocabolario degli accademici della Crusca*. Venezia, Appreso Giovanni Alberti, 1612, *abvocem ratio*, p. 680.

23 Ver Romain Descendre. “Introduzione”, en Giovanni Botero: *Della Ragion di Stato*. Edición crítica a cargo de Pierre Benedittini y Romain Descendre. Roma, Einaudi, 2016, p. XXXIV.

24 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 58. Disentimos con Peter Burke que asimila el significado de razón ordinaria a ley ordinaria o civil. Ver Peter Burke. “Tacitism, Scepticism, and Reason of State...”, p. 480.

acciones y los comportamientos del príncipe). De este modo, Botero conjuga la tradición medieval y humanista de espejo de príncipes con los nuevos tratados de comportamiento de la época como el *Libro del cortegiano* (1528) de Baldassarre Castiglione, el *Galateo* (1558) de Giovanni Della Casa y la *Civil conversazione* (1574) de Stefano Guazzo, que completa con su propia experiencia y observación de las principales cortes europeas.

En segundo lugar, si bien la razón de estado boteriana se centra en la conformación de un arte de gobierno, Botero identifica al estado (*stato*) con el dominio (*dominium*). Este proceso resulta evidente en la edición de 1598 (la última revisada por el autor) cuando define al estado como “un dominio firme sobre los pueblos”.²⁵ Aunque se hallaba instalado en el lenguaje corriente de los siglos XV y XVI, el vocablo *stato* presentaba una fuerte inestabilidad semántica: podía referir tanto a la condición o posición social de un príncipe, un ciudadano o una facción (*status*), al orden normativo (*ordinamento*), el tipo de gobierno (*reggimento*), el dominio territorial, la comunidad política, el poder personal ejercido por un señor, la entidad geopolítica que operaba en el plano diplomático y militar e inclusive, a un *métier* profesional (*arte dello stato*).²⁶

Al entender al estado como dominio, Botero rechaza la tradición medieval que limitaba el poder político autocrático mediante la *iurisdictio*, es decir, el respeto del soberano a la ley, el derecho y la libertad tanto de los cuerpos institucionales y comunales como de las personas y sus bienes. Esta tradición de raigambre ético-cristiana, cuyos orígenes se remontan al siglo XIII y continúa vigente durante el bajo medioevo y la temprana edad moderna, reconocía la capacidad de estos cuerpos para *decir el derecho*, esto es, autoadministrarse a través de la institución de normas y la impartición de justicia según el ámbito de su jurisdicción. En este orden jurídico plural (considerado divino, natural e indisponible) el ejercicio del poder soberano se explicaba como un *regere* o *gubernare*, asimilándolo al acto de conducir el timón de una embarcación o dirigir un rebaño, donde la función del *rex* (distinguido por su rectitud moral, sus aptitudes y su sabiduría) consistía en asegurar a cada uno de los cuerpos que integraban la sociedad, según su estatus, su derecho.²⁷

25 “Stato è un dominio fermo sopra popoli”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...* p. 55.

26 Ver Quentin Skinner. *El nacimiento de Estado*. Buenos Aires, Gorla, 2003; Corrado Vivanti. “Notas en torno al término Estado en Maquiavelo”, en: *Maquiavelo y los tiempos de la política*. Barcelona, Paidós, 2013, pp. 191-216.

27 Ver Romain Descendre. “Introduzione...”, pp. XIX-XXIV; Ennio Cortese *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*. 2 vols. Milano, Giuffrè, 1962-1964; Pietro Costa *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*. Milano, Giuffrè, 1969, p. 196 y ss.; Carlos Garriga. “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”, *Istor*, N° 16, 2004, pp. 1-21.

Tomando distancia del aristotelismo (que consideraba natural el origen de la comunidad política), Botero se inscribe en la larga tradición bíblica que, al remontarse a la figura de Nimrod como arquetipo del primer monarca despótico (*Génesis* 10:8-9), establecía el origen tiránico del poder político.²⁸ A esto se suma una concepción negativa y pesimista de la naturaleza humana que, inspirada en Maquiavelo, veía en los hombres criaturas insaciables, difíciles de contentar y siempre atentos a la búsqueda de novedades, sobre todo en lo relativo al cambio de gobierno.²⁹ Oponiéndose a la metáfora del rey como conductor de una sociedad que lo precede, la razón de estado supone para el piomontés al príncipe como artífice y al estado como materia.³⁰ El Príncipe como *artifex* no coordina un orden jurídico plural natural y divino ya dado y establecido, sino que actúa como un demiurgo que crea y moldea el estado a voluntad. Esta metáfora, que provenía de la tradición aristotélica tomista, servía para explicar la relación entre naturaleza y actividad humana, pero Botero la reelabora en clave política, con la sustracción de la figura del Príncipe del universo compositivo de la *iurisdictio* y reafirma así su supremacía y exclusividad.

Al igual que Maquiavelo, Botero se preocupa por mantener el *stato*, pero a diferencia del florentino, cuya posibilidad de hacerlo dependía de la personalidad del príncipe y de su *virtù* (entendida como un conjunto de cualidades: vigor, virilidad, fuerza, genio militar y capacidad de inspirar miedo) para enfrentar exitosamente los avatares de la fortuna; el piomontés atiende al *imperium*, es decir, al mando soberano y los mecanismos pacíficos que permiten asegurar una obediencia voluntaria por parte de los súbditos.³¹ Asimismo, aunque en Botero la *virtù* del príncipe sigue siendo importante, esta conjuga las cualidades maquiavelianas con las virtudes cristianas y brinda un lugar de privilegio a la prudencia, que se distingue de la astucia.³² En Botero es evidente la necesidad de borrar

28 Ver Diego Quaglioni. *Civilis Sapientia: dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medio evo ed età moderna*. Rimini, Maggioli, 1989, pp. 27-30.

29 "Gli animi nostri sono di natura insaziabili e di difficile contentatura... onde veggiamo principi stati eletti con grandissimo applauso e con festa meravigliosa esser stati poscia in breve abbandonati o morti... perché, sì come la materia prima non è lungamente contenta di una forma, così gli animi nostri cercano di ora in ora qualche novità in ogni cosa, ma principalmente nella maniera di governo". Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 419.

30 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 55.

31 Hacia el siglo XVII tiende a predominar el sentido de *stato* de Botero. Así, por ejemplo, en la primera edición del *Vocabolario degli accademici della Crusca...* (*avvocem*, p. 843), *stato* en sentido estricto es sinónimo de dominio, señoría y potencia (*potenza*) además de adquirir la cualidad de *fermato* (firme, estable) y asociarse al *imperium* (el mando soberano).

32 En la edición de 1589 de su *Ragion di Stato* (II, 8), cuando refiere a los consejos del príncipe, Botero sostiene: "Primieramente deve egli fare professione non di astuto, ma di prudente, e la prudenza è una virtù, il cui ufficio è cercare e ritrovare mezzi convenienti per conseguire il

la flexibilidad moral de Maquiavelo en pos de la conservación del *stato*, por ejemplo, cuando aconsejaba al príncipe “entrar en el mal” si era necesario o usar la piel de la zorra (la astucia) o del león (la fuerza), según las circunstancias. Por el contrario, el piomontés reemplazará esta metáfora por la del ojo (la prudencia) y la mano (el valor) y pondrá así a la razón de estado bajo jurisdicción de la conciencia.³³

Además, para Botero, el mantenimiento y el crecimiento del *stato* no reside, como en Maquiavelo, en el ejercicio de la coerción, las conquistas militares y la expansión territorial, sino en el aumento de las fuerzas (*forze*), que concibe como el crecimiento de hombres, riquezas (dadas por el desarrollo de la agricultura, la industria y el comercio) y la organización del territorio (que comprende la planificación urbana y el mejoramiento de las vías de comunicación).³⁴

Rescapitulando: en discusión con la tradición de la *iurisdictio* y Maquiavelo, Botero se centra en el *stato* como *imperium*, destaca la figura del príncipe de un universo social heterogéneo y concibe la relación de mando y obediencia desde el vértice, por lo tanto, emplea indistintamente los términos de pueblo (*popolo*) y súbditos (*sudditi*), sin hacer distinciones jurídicas. Los súbditos se diferencian por sus convicciones religiosas (católicos, judíos, luteranos, calvinistas e infieles), una propensión natural mayor o menor a la obediencia (estables *versus* volátiles, agradables *versus* feroces), o bien, por su nivel socioeconómico (ricos, sectores medios y pobres), pero sin que estamento y riqueza necesariamente coincidan. Por ejemplo, entre los grandes (*grandi*) se encuentran no sólo los nobles, los feudatarios y los príncipes de sangre, sino también

fine; l'astuzia tende al medesimo fine, ma differisce dalla prudenza in questo: che nell'elezione de' mezzi quella segue l'onesto più che l'utile, questa non tieni conto se non dell'interesse". Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 114, nota 2. Si bien se advierte el esfuerzo por distinguir entre la prudencia honesta en tanto virtud ejercida conforme a la conciencia y la astucia desprejuiciada, la recepción negativa de esta distinción, muy criticada en la época por los límites borrosos que establecía entre "lo honesto" y "lo conveniente", impulsó al piomontés a suprimir este párrafo de ediciones posteriores de su obra a partir de 1590.

33 Ver Nicolás Maquiavelo *El Príncipe*. Edición crítica a cargo de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, [1532], 1999, cap. XVIII, pp. 103-106; Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 95.

34 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 222-223 y 243-250. En *El príncipe*, Maquiavelo entiende por *stato* la adquisición y aplicación del poder político por la fuerza, diferenciándolo así del término latino *status* (condición socioeconómica) del que deriva. Esto llevó a que Frederick Meinecke (*The Doctrine of Reason d'État and Its Place in Modern History*. New Haven, Yale University Press, 1957, pp. 25-48) destacara la influencia de Maquiavelo en los debates de la edad moderna europea sobre razón de estado, en tanto doctrina que privilegia el bien del estado sobre otra consideración moral o religiosa. Harvey Mansfield (*Machiavelli's Virtue*. Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 281-258) discutió esta postura al subrayar que el término *stato* en Maquiavelo debe interpretarse como sinónimo de dominio, en línea con una concepción patrimonial y todavía inseparable de las cualidades personales del príncipe, poniendo el acento en el carácter transicional del concepto.

personas que ganaron reputación entre el pueblo por el valor demostrado en la guerra o sus artes para conseguir la paz, a quienes Botero denomina “grandes de valor” (*grandi di valore*).³⁵

2. La relación de comando y obediencia como garante del orden y la paz social

Dado el carácter plural de las sociedades de Antiguo Régimen (compuestas por diversos órdenes, comunidades y corporaciones) y su percepción como naturalmente desiguales, diferenciadas y jerárquicas, los gobernados se presentaban como una realidad enfrentada al gobernante, cuya obediencia debía asegurarse constantemente para evitar el descontento y las rebeliones, que llevaban a la corrupción y alteración del orden. Botero introduce aquí el concepto de reputación como forma no jurídica de conseguir el consenso de los súbditos hacia el Príncipe. La reputación es “fruto de una virtud excelente” que, por haber pasado los límites ordinarios del valor humano, inspira una reverencia similar a una persona sagrada.³⁶ Se diferencia del crédito, porque refiere a personas públicas; y de la autoridad y la estima, porque la ejerce un inferior (el súbdito) con respecto a quien reconoce como su superior (el Príncipe). Asimismo, la reputación se distingue de la fama (que puede ser positiva o negativa, mientras la reputación es sólo positiva) y la maravilla, porque si bien ambas provocan admiración por sus efectos grandiosos, la maravilla opera en el plano especulativo, mientras la reputación lo hace en el ámbito humano y práctico.³⁷ De este modo, Botero establece al Príncipe como persona pública, cuyo grado de aceptación reside en la capacidad para establecer una suerte de superioridad (definida como *maggioranza, grandezza, maestà*) con respecto a sus súbditos, la cual se nutre tanto de la virtud como de saberes prácticos en el terreno militar y político.³⁸

La reputación consiste en el ejercicio de dos pares de virtudes: la prudencia y el valor, y la justicia y la liberalidad. Mientras las primeras implican la grandeza de ánimo e ingenio, asociada a empresas importantes en el

35 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 159-160.

36 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 415.

37 “E se questa stima è fondata sulla religione e pietà, si dice riverenza, se sull’arti politiche e militari, si chiama riputazione”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 68.

38 “Ma la importanza si è che la maggioranza del prencipe non sia collocata in cose impertinenti e di picciolo o di nessun rilievo, ma in quelle che innalzano l’animo e l’ingegno, e che recano una certa grandezza quasi celeste e divina, e fanno l’uno veramente superiore e migliore degli altri”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 69.

plano militar y político, las segundas se inclinan a beneficiar (*beneficare*), en el sentido de procurar el bienestar público.³⁹ Este énfasis en las virtudes, lejos de limitarse a una reacción antimachiaveliana, implica una adaptación de la tradición humanista de espejo de príncipes a los tiempos que corren, porque si bien Botero reconoce en la nobleza una virtud exclusiva y natural para los asuntos políticos, insiste en la necesidad de que el Príncipe domine ciertos conocimientos para tomar decisiones debidamente informadas.

Acompañada del valor, la prudencia genera reputación en sentido estricto y constituye el pilar del arte de gobierno propuesta por Botero: la prudencia sirve de ojo, porque suministra al Príncipe consejo, lo que lo ayuda a evaluar y planear sus acciones, mientras que el valor le sirve de mano, es decir, constituye la fuerza que le permite ejecutarlas.⁴⁰ El piamontés otorga a la prudencia un espacio central en su *Ragion di Stato* y ello se debe al hecho de que además de ser una virtud intelectual (que absorbe la fortaleza y la templanza), adquiere una acepción más técnica que la *phrónesis* aristotélica (y acá Botero se sirve de la tradición florentina) al vincularse con una elección adecuada de medios y fines que garanticen la conservación del *stato* y la reputación principesca. Un Príncipe adquiere prudencia a partir de su experiencia, sus observaciones, relatos contemporáneos (de embajadores, comerciantes, soldados, espías) y de la historia (entendida como un “gran teatro” que comprende “toda la vida del mundo y de sus partes”).⁴¹ Esto supone una concepción secular y cíclica del tiempo, asociada a la idea de pronóstico, donde la identidad estructural del pasado con el presente permite anticipar el futuro. De este modo, el momento del juicio final y el fin de la historia se prolonga indefinidamente, dejando solo el presente de la acción política, cuyos tiempos de decisión y acción deben ser pautados.⁴² De ahí la importancia que para Botero reviste la ocasión, entendida como el momento propicio y elegido deliberadamente por el Príncipe para actuar, sin relación con la fortuna, como sucedía en Maquiavelo.⁴³

En segundo lugar, la prudencia se compone de saberes que la perfeccionan: la filosofía moral (que permite el conocimiento de las conductas y los sentimientos de los súbditos), la política (que enseña los modos de

39 La cuestión de la reputación, en especial los capítulos XI y XII, relativos a cómo conservarla y los ejemplos de príncipes que lo han logrado, fue extensamente desarrollada por Botero en un opúsculo titulado *Della Riputazione*, que forma parte de sus *Aggiunte alla ragion di Stato* (1598).

40 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 95.

41 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 98-99.

42 Ver Gianfranco Borrelli. *Ragion di stato e Leviatano*. Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 13-16 y Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, pp. 31-40.

43 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 104-111.

gobierno y de hacer la guerra), las artes mecánicas (la geometría, la aritmética y la arquitectura) consideradas fundamentales para el arte de la guerra y la elocuencia (necesaria para moderar los ánimos, temperar las repúblicas y manejar los pueblos), que además supone un conocimiento cabal del orden natural.⁴⁴ Acá reaparece la metáfora del Príncipe como *artifex*, no en clave política ni como artesano manual, es decir, como quien posee el conocimiento específico para fabricar puentes y máquinas, sino en el sentido de quien logra “servirse juiciosamente de quienes ejercen estos oficios” y tiene el conocimiento suficiente para “saber diferenciar lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo”, y llegar a “discernir de entre muchas cosas propuestas, la mejor”.⁴⁵

Otra virtud clave de la reputación es la justicia regia que consiste en “conservar y asegurar a cada uno lo que es suyo”, entendida como la base de la paz y la concordia de los pueblos.⁴⁶ Concordia que descansa en la obligación del pueblo de dar al príncipe las fuerzas (físicas y materiales) que requiera a fin de mantener el orden, mientras aquél se compromete a brindarles seguridad para que disfruten en paz de sus bienes, mantener el reino libre de la violencia y el fraude (al elegir funcionarios dignos de su cargo y evitar cargas impositivas excesivas) y por último, eliminar la usura con el propósito de asegurar la abundancia de alimentos y la riqueza del erario público, a través del comercio de productos agrícolas y manufacturas.⁴⁷ Reforzando su perspectiva antijurídica, Botero otorga al derecho la función de policía, es decir, de regulación social y administración del orden público, a través de medidas que garantizan la paz, la seguridad y el bienestar de los súbditos.⁴⁸ Frente a la disyuntiva maquiaveliana entre *vivere libero* y *vivere sicuro*, el piemontés (contrariamente al florentino) se inclina por el *vivere sicuro*, al considerar más importante que el príncipe disponga de los recursos necesarios para garantizar que sus súbditos vivan seguros y felices, sin preocuparse por la falta de libertad.⁴⁹

44 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 95-96. Sobre la importancia que tuvo para Botero el libro de la naturaleza, ver Harald E. Braun. “Knowledge and Counsel in Giovanni Botero’s *Ragion di Stato*”, *Journal of Jesuit Studies*, Vol. 4, Nº 2, 2017, pp. 270-289.

45 “Non voglio però ché gli attenda a queste cose come ingegniero o artefice, ma come principe, cioè che n’abbia tanta notizia, che sappia discernere il vero dal falso èl buono dal reo e di molte cose proposte sappia sceglierne la migliore, perché l’ufficio suo non è di fabbricar ponti e machine da guerra [...] ma di servirsi giudiziosamente di quei che fanno professione di tutte queste cose”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 96.

46 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 71.

47 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 73-78.

48 Sobre el antiguo concepto de *policía* como administración, ver Michel Foucault. *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 109-138. Resulta, no obstante, llamativo que Foucault en ningún momento mencione a Botero.

49 Al respecto, afirma Botero (*Della Ragion di Stato...*, p. 147): “Il popolo, che, senza paura di

Botero también aconseja al príncipe ser cauteloso con la elección de los jueces, quienes además de mostrar integridad e idoneidad, deben ser oriundos de una región del reino distinta de la que se les asignó para asegurar su imparcialidad.⁵⁰ Pero como estos recaudos no impiden que los magistrados se corrompan durante el ejercicio de su cargo, el piamontés sostiene que el Príncipe debe ser el único que se ocupe de hacer e interpretar la ley, relegando a los jueces a meros ejecutores de sus órdenes.⁵¹ De este modo, se reduce la actividad judicial a la aplicación de la ley y el derecho a la realización de la voluntad del Príncipe. Tal es así que la reflexión de origen aristotélico, absorbida por el patrimonio teológico y jurídico medieval sobre la *epiqueya*, que refería a la capacidad del juez para, haciendo uso de su arbitrio, corregir el rigor general de la ley, al adaptarla a casos particulares (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1137b 26; Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa, IIae, q. 120) queda reducida al otorgamiento de la gracia por parte del Príncipe, esto es, perdonar la vida, los bienes y el exilio a los condenados, siempre que lo ameriten y no peligre “la tranquilidad pública”.⁵² Con la asimilación de la ley a la autoridad decisional soberana, Botero formula una concepción puramente positiva y política del derecho que da prioridad a lo legal (la norma establecida por el Príncipe) sobre lo que es justo, es decir, sobre el derecho como expresión de justicia.

Por último, la liberalidad (que ha de ejercerse con moderación para evitar empobrecer al reino), potencia la función de control y regulación social de la justicia regia, porque refiere, por un lado, a la práctica del Príncipe (como buen cristiano) de la caridad, especialmente en períodos de “calamidad pública” (por desastres naturales, carestía, hambrunas y pestes) de modo de conciliar el ánimo del pueblo y asegurar su

guerra straniera o civile e senza tema d'esser assassinato in casa per violenza o per fraude, ha i cibi necessari a buon mercato, non può non esser contento e d'altro non si cura”. Cfr. Nicolás Maquiavelo. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Edición crítica a cargo de Ana Martínez Arancón. Madrid, Alianza, [1531] 2000, lib. I, cap. 16, pp. 81-85.

50 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 79-83.

51 “Importa anco assai per assicurarsi del buon governo della giustizia, che il prencipe non permetta a' ministri suoi, per grandi che siano, l'arbitrio e la facultà assoluta di far ragione, ma li sottometta il più che può alla prescrizione delle leggi, riservando l'arbitrio per sé, perché delle leggi egli è sicuro, ma non dell'arbitrio altrui, soggetto a varie passioni”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 84.

52 “Il far grazia appartiene veramente al prencipe, perché, essendo i giudici tenuti a proceder legittimamente, egli solo può moderare il rigore e temperare con l'equità l'asprezza delle leggi; ma non deve però usar grazia a chi si sia con pregiudizio della giustizia e della repubblica [...] Or la grazia fatta senza rispetto o d'equità o di pubblico bene, perturba ogni cosa... perché Dio punisce né prencipi i peccati da loro perdonati agli uomini micidiali e di male affare”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 87. Botero no liquida la reflexión sobre la equidad, como sostiene Romain Descendre (“Introduzione...”, pp. XXXIX-XL), sino que la resignifica como gracia, reforzando así el poder autocrático del Príncipe.

obediencia; por otro, al patronazgo de las artes y las ciencias, ya que los hombres brillantes influyen siempre en la multitud y por ende, es fundamental ganar su favor.⁵³

Sin embargo, para Botero, la reputación no basta para generar consenso, ya que el Príncipe debe complementarla con “el arte de contener al pueblo” (*l'arte di trattenere il popolo*) para sacarle toda posibilidad de rebelión. Política de contención que comprende espectáculos públicos (como tragedias y fiestas religiosas), mejoras urbanas (acueductos, puentes, desecamiento de pantanos, construcción de canales y cloacas) que además generan trabajo y la realización de guerras en el extranjero, con el propósito de desviar tensiones internas.⁵⁴ Contención no significa sólo disciplinar, sino sobre todo convencer activamente a los tres sectores que componen la sociedad (ricos, medianos y pobres) de la necesidad de mantenerse en una relación de mando y obediencia. Botero considera a los medianos (*i mezzani*) los súbditos más tranquilos y fáciles de gobernar porque tienen lo suficiente como para no necesitar más, sin llegar a ser tan poderosos como para involucrarse en la planificación y la ejecución de grandes empresas. En cambio, los ricos (*gli opulenti*) por su linaje noble, educación, sus bienes y clientelas son altaneros (no aceptan estar bajo sujeción de nadie), ambiciosos y propensos a la violencia; mientras que los pobres (*i miseri*), por el estado de necesidad en que se encuentran, son presa fácil de la desesperación, el vicio de la revuelta y la conspiración.⁵⁵

Entre los extremos del espectro social, el Príncipe se mueve como un árbitro que canaliza los reclamos particulares de sus súbditos más conflictivos: los ricos y los pobres, en pos de una finalidad común: la conservación del orden. La función mediadora y reguladora del Príncipe se ve reforzada porque la mayoría de las medidas que se recomiendan son pacíficas, dejando como último recurso, si fallan, la violencia. Por ejemplo, en el caso de los ricos (príncipes herederos de la Corona, feudatarios y los grandes de valor), el piamontés recomienda tratarlos “con modos convenientes y dulces”, con atención a su particular naturaleza y estado anímico y esquivar los desprecios para que permanezcan en sus puestos y evitar motivos de agitación. Mientras que, en cuanto a los grandes de valor, más peligrosos por contar con el apoyo del pueblo, aconseja mantenerlos ocupados sin asignarles tareas importantes ni cargos a perpetuidad.⁵⁶

53 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 89-94.

54 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 147-158.

55 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...* pp. 159-60.

56 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 161-170.

Los pobres presentan para Botero un potencial foco de subversión y guerra civil, que debe ser controlado. En este sentido, plantea dos alternativas: (i) “interesarlos” en “la tranquilidad del estado”, darles un oficio con qué mantenerse, en sintonía con la importancia que otorga al desarrollo de una economía mercantilista; (ii) si la primer alternativa fracasa, “echarlos” del estado mediante su reubicación en colonias, o bien, mandarlos a la guerra o al exilio permanente, en el peor de los escenarios.⁵⁷ De este modo, el príncipe como árbitro y regulador por excelencia del conflicto social se convierte en representante del bien público, que es homologado a la estabilidad y la pacificación de la comunidad política. Aquí opera una incipiente distinción entre *lo público* (el Príncipe) y *lo privado* (los intereses de los grupos sociales e individuos que integran la sociedad plural de Antiguo régimen). El *stato* boteriano se encuentra, sin embargo, todavía lejos del concepto de Estado como abstracción jurídica, ya que expresa una subjetividad fuerte, ligada a la voluntad del Príncipe, quien, para asegurar la conservación de su dominio debe reducir a la unidad fracciones sociales contrapuestas, esto es, adecuar continuamente los súbditos al orden que él mismo estableció y resulta inseparable del bien público.⁵⁸

El solapamiento de las nociones de bien público, bien común e interés en Botero se vincula con la connotación política que, hacia mediados del siglo XVI, adquiere el concepto de interés para referir al bien común (general, global y unificante) en oposición al provecho individual de los particulares. En sus *Capi di Prudenza*, el piamontés asegura que el interés “vence cualquier partido” en las negociaciones políticas.⁵⁹ El bien común, asociado al interés, pierde la impronta ética que tenía en la filosofía política aristotélica hasta bien entrado el siglo XV. Para Aristóteles la comunidad política constituía la cúspide de la felicidad, porque cada ciudadano (al desarrollar sus actividades conforme al perfecto ejercicio y uso de la virtud y la razón) contribuía al bien común.⁶⁰ Por el contrario, la justicia principesca radica, para Botero, en “asegurar a cada uno lo que es suyo”,⁶¹ lo que evidencia una concepción de bien común que, al haber absorbido la noción de *utilitas*

57 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 171-74.

58 Ver Maurizio Ricciardi. “Príncipes y razón de estado en la primera modernidad”, en Giuseppe Duso (coord.): *El poder...*, pp. 41-48.

59 “tenga per cosa risoluta, che nelle deliberazioni de' principi l'interesse è quello che vince ogni partito: e perciò non deve fidarsi d'amicizia, non di affinità, non di lega, non d'altro vincolo, nel quale chi tratta con lui non abbia fondamento d'interesse”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 104.

60 Ver Aristóteles. *Política*. 1332a-1332b; id., *Ética Nicomaquea*. 1113a-1113b, 1170a, 1179b.

61 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 71.

(ligada al provecho y el bienestar), privilegia la seguridad, la prosperidad económica y el orden sobre las libertades políticas y civiles de los ciudadanos-súbditos.⁶²

En suma, Botero realiza un desplazamiento de la problemática jurídica en dos planos: (i) la definición de *stato* como puro dominio territorial; (ii) la conceptualización de la razón de estado como arte de gobierno destinada a la conservación sistemática del orden político. La conservación reside tanto en la obediencia voluntaria y el consenso del pueblo hacia el Príncipe como en la dinámica que se establece entre reputación, interés y bien público. De este modo, la figura del Príncipe como quien monopoliza las fuerzas materiales y físicas de sus súbditos, formula la ley y regula el conflicto social, adquiere una supremacía inusitada. Supremacía que se ve reforzada por un ejercicio de la autoridad principesca que concentra una gran cantidad de funciones: hacer leyes y privilegios, iniciar la guerra o firmar la paz, nombrar magistrados y oficiales, otorgar la gracia, acuñar moneda, instituir medidas y pesos, impartir gravámenes y tallas y poner a los capitanes en sus fortalezas, entre otras cosas. Funciones que “conciernen al estado y la majestad” y no pueden transferirse a ningún funcionario.⁶³ Botero describe así las atribuciones del Príncipe casi del mismo modo que Bodin, sin subscribir a la concepción bodiana del Príncipe como *legibus ab solutus*, cuyo poder proviene directamente de Dios.⁶⁴ Y ello se debe al hecho de que el piemontés propone dar al Príncipe conocimientos prácticos y estrategias efectivas para conservar el orden y garantizar la paz, sin por ello sacrificar la jurisdicción eclesiástica y la injerencia de la Iglesia católica en los asuntos políticos.

62 De hecho, Botero (*Della Ragion di Stato...* p. 147) pone el ejemplo del pueblo israelita en Egipto, que “aunque estaba bajo una durísima esclavitud y los ministros del faraón lo hacían trabajar de modo inusitado, al punto que no tenían tiempo de respirar, por la abundancia de alimentos que había, no pensaba en su libertad”. Para una semántica histórica del concepto de interés, ver Lorenzo Ornaghi. *Il concetto di interesse*. Milano, Giuffrè, 1984.

63 “Tenga in piede l'obbedienza e la soggezione de' sudditi e la dipendenza da lui nelle cose importanti. Non comunicli con chi si sia quello che appartiene alla grandezza, alla maestà, alla maggioranza sua quali sono l'autorità di far leggi e privilegi, di romper guerra o far pace, d'instituire i principali magistrati e ufficiali e di pace e di guerra, e 'l far grazia della vita, dell'onore e de' beni a chi n'è stato giuridicamente privato, e di batter moneta, d'instituire misure e pesi, di metter gravezze e taglie sui popoli, o capitani nelle fortezze, o simili altre cose, che concernono lo Stato e la Maestà”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 126.

64 Ver Jean Bodin. *Los seis libros de la República*. Traducción al español y edición crítica a cargo de Pedro Bravo Gala. Madrid, Tecnos, [1576], 1997, lib. I, cap. X, pp. 72-84. Asimismo, ver Louis Fosneau. “Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes”, en Howell Lloyd (ed.): *The Reception of Bodin*. Leiden, Brill, 2013, pp. 323-342.

3. Unidad confesional y religión católica como *instrumentum regni*

Entrando en polémica con Maquiavelo, Botero insiste en que el Príncipe no debe simular en materia religiosa, sino “de todo corazón humillarse delante de la Divina Majestad” y reconocer que a ésta debe “el reino y la obediencia de su pueblo”, por ende “no ha de entrometerse en asunto, probar hazaña o cosa alguna que no esté seguro de que se haga conforme a la ley de Dios”.⁶⁵ Y como prueba de esto, Botero cita en latín un pasaje del *Deuteronomio* (*Salmo 17, versic. 18-20*) sobre la *lex regis*, que en la tradición exegetica se interpretaba como la sumisión necesaria del soberano a la ley, considerado el custodio de su cumplimiento.⁶⁶ No obstante, el piomontés realiza una interpretación inédita, al deducir de este fragmento la necesidad de que las decisiones del Príncipe, antes de ser tratadas por el Consejo de estado, sean presentadas ante un Consejo de conciencia, integrado por teólogos y canonistas, de modo tal de evitar dañar su alma y la de sus sucesores.⁶⁷ El buen Príncipe es quien se somete al control de la Iglesia católica y por ende, no hace nada sin el consentimiento de las altas jerarquías eclesiásticas.

En segundo lugar, Botero define a la religión como el fundamento del principado, porque como todo poder proviene de Dios, sólo es posible que el Príncipe consiga “su gracia y favor” a través de una práctica sincera del culto religioso.⁶⁸ La justificación es de carácter providencialista: para asegurar el éxito de sus empresas, el Príncipe debe esforzarse por “introducir la religión y la piedad, y acrecentarla en su estado”.⁶⁹ Pero

65 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 133.

66 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 134, nota 6. Sobre esta tradición interpretativa del *Deuteronomio*, ver Diego Quaglioni. “L’iniquo diritto. *Ius regis e regimen regis* nell’esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli *specula principum* del tardo Medioevo”, en Angela De Benedictis (ed.): *Specula principum*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, pp. 209-242.

67 “Per lo che sarebbe necessario che il prencipe non mettesse cosa nessuna in deliberazione nel consiglio di Stato, che non fosse prima ventilata in un consiglio di coscienza, nel quale intervenissero dottori eccellenti in teologia ed in ragione canonica, perché altramente caricherà la coscienza sua e farà delle cose, che bisognerà poi disfare, se non vorrà dannare l’anima sua e dei successori”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 134.

68 En este sentido, Botero (*Della Ragion di Stato...*, p. 138) afirma que el Príncipe debe ser “firmemente religioso, contra la ficción y sabiamente pio contra la superstición” (*Sia sodamente religioso contra la finzione e saviamente pio contra la superstitione*).

69 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...* pp. 135-36. El piomontés desarrolla el argumento providencialista en *De regia sapientia*, donde sostiene que la fe cristiana es “pro aequitate, pro religione, pro aris et focus” (literalmente por la equidad, la religión, los altares y los hogares). Botero afirma que la religión católica defiende a Dios y a la Patria por igual y que la beatitud eterna frente a la muerte terrena constituye una motivación superior a la virtud militar de los héroes paganos y antiguos exaltados por Maquiavelo. Ver Giovanni Botero. *De regia sapientia, libri tres*. Mediolanum, apud Pacificum Pontium, 1583, p. 4.

tiene una aplicación práctica y concreta, ya que “la religión vuelve a los súbditos obedientes, valerosos en las hazañas, intrépidos frente al peligro, libres de impulsos, listos para cada necesidad de la república, de modo tal que sirviendo al Príncipe, los súbditos sirven a Dios”.⁷⁰ Y aquí, la religión católica ocupa un lugar preferencial con respecto al resto de las confesiones porque: “somete no solo los cuerpos y las facultades de los súbditos... sino también los ánimos y las conciencias, y liga no solo las manos, sino también los afectos y los pensamientos”.⁷¹

La fe y el temor como base de la obediencia política constituía un *topos* común en la época, no obstante, Botero justifica su predilección por el catolicismo, porque une las conciencias de los súbditos al Príncipe al asegurar un sometimiento voluntario y consensuado; cuestión que constituye una constante en su razón de estado. La Iglesia se convierte así en la mejor aliada del Príncipe, debido al control que ejerce sobre las almas, a través de los sacramentos de la confesión y la penitencia. La importancia que reviste el control de la interioridad de los súbditos-fieles, se condice con una observación atenta de las dificultades de la Iglesia católica para mantener su principado temporal y su renuncia al ejercicio directo del poder frente al avance de iglesias territoriales bajo control soberano.⁷² En este marco, Botero considera necesario proteger la jurisdicción y los privilegios del poder eclesiástico: el Príncipe no sólo debe ser respetuoso con el Papa y los religiosos, sino también reservar a los preladados el juicio de la doctrina, la dirección de las costumbres y el gobierno de las almas, en suma, los ámbitos de la fe y la moral.⁷³

Al revalorizar la religión católica como *instrumentum regni*, Botero polemiza nuevamente con Maquiavelo, quien en sus *Discorsi* (II. 2) sostenía que el cristianismo dividía las lealtades de los hombres entre la patria y sus almas, y elogiaba cualidades incompatibles (la humildad, la abyección y el desprecio por las cosas mundanas) con las virtudes cívicas y marciales. Asimismo, la religión cristiana, al preferir la contemplación y el ocio, antes que la grandeza de ánimo y la fortaleza corporal, había hecho a los hombres débiles, presa fácil de los malvados y mansos para soportar terribles opresiones con tal de ir al Paraíso. En cambio, el piromontés defiende la excelencia del cristianismo como religión cívica porque inculca una obediencia consciente y sincera en los súbditos-fieles;

70 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 136.

71 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 137.

72 Sobre este punto, ver Paolo Prodi. *El soberano-pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal, 2010, pp. 363-82.

73 “Ma quanto al regimento, lasci liberalmente a' prelati il giudizio della dottrina e l'indirizzo de' costumi e tutta quella giurisdizione, che 'l buon governo dell'anime ricerca ed i canonici e le leggi loro concedono”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 141.

obediencia reforzada por deseos inmortales, en vez de la maquiaveliana, considerada, por sus actos feroces y gallardos, externa y superficial.⁷⁴

En este marco, Botero da una vuelta de tuerca a su razón de estado al considerar la unidad confesional como elemento clave para la conservación del orden político. El Príncipe debe velar entonces por el “bien público temporal” (la paz civil y política) y el “bien público espiritual” (la religión y la unión de la Iglesia de Dios).⁷⁵ Aquí la postura boteriana va más allá de la crítica a Maquiavelo para detenerse en la condena a los soberanos que defendían la libertad de conciencia como salida del conflicto religioso y redefinir la herejía como origen del desorden y la corrupción no sólo en el plano espiritual, sino también moral y político. Aunque Botero, más preocupado por la aplicación de medidas concretas contra los herejes, no desarrolla en detalle este último punto, su crítica al calvinismo sentó las bases para contraponer el catolicismo como herramienta de unión, pacificación y gobierno a la incapacidad de las confesiones heréticas como religiones civiles; cuestión que sería retomada por otros miembros de la orden jesuita (Pedro de Ribadeneyra, Thomas Fitzherbert y Juan de Mariana).⁷⁶

La argumentación de Botero a favor de una razón de estado verdadera y católica confluye con la crítica de una razón de estado falsa, impía e ineficiente, representada por los *politiques* franceses (en su mayoría juristas, entre los que se encontraba Jean Bodin) que defendían la tolerancia religiosa como mecanismo de resolución de las guerras civiles y ponían a la Corona como árbitro del conflicto sobre cualquier otra instancia eclesiástica o confesional. Para los *politiques*, los gobernantes debían preocuparse por la paz externa y la justicia terrenal, no por la religión de sus súbditos, ligada a la esfera privada de la interioridad. Esto permitía al Príncipe (por su neutralidad) explotar la utilidad política de la religión, sin entrar en conflicto con facciones y favorecer la libertad de culto o una determinada religión como instancia de pacificación. Aquí resulta clave el ejemplo del hugonote Enrique de Navarra, quien oportunamente se había convertido al catolicismo, un año antes de asumir como rey de Francia en 1594 y aunque había oficializado el culto católico en su reino, esto no le impidió establecer la tolerancia religiosa con el edicto de Nantes de 1598. Como representante de Carlo Emanuele en las negociaciones con la Liga Católica y testigo de las guerras de religión

74 Al respecto, Botero (*Della Ragion di Stato...*, p. 370) se pregunta retóricamente: “Roma poi non è ella debitrice della sua grandezza al sangue de’ martiri, alle reliquie de’ santi, alla santità de’ luoghi ed alla suprema sua autorità nelle materie beneficali e sacre?”

75 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 336.

76 Ver Harro Höpfl. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State c. 1540-1630*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 97-139.

francesas, Botero tendría seguramente fresco este ejemplo (recordemos que la última edición corregida por el piomontés de la *Ragion di Stato* coincide con la sanción de este edicto).

Indignado, Botero califica a los *politiques* como hombres “impíos no menos que locos” porque le hacen creer al Príncipe que la herejía no se relaciona con la política, convenciéndolos de que la consientan espontáneamente en sus reinos y ellos así actúan, creyéndose “buenos cristianos”.⁷⁷ No obstante, lo que en realidad hacen es incitar a los príncipes cristianos a practicar una razón de estado contraria a las leyes de Dios, “casi altar contra altar”.⁷⁸ Al remontarse al Antiguo Testamento y a una larga tradición exegética, Botero refiere al altar como sacramento de comunión eclesíastica y símbolo de unidad de la Iglesia, y señala a los que resisten la verdadera religión cristiana como cismáticos e idólatras.⁷⁹ Al poner a la Corona por encima de la Iglesia, los *politiques* amenazaban con convertir al estado en una segunda Iglesia, lo que le arrebatava a la institución eclesíastica el monopolio de la sacralidad, por ello su razón de estado era considerada idólatra e impía y, asimismo, comparable al pecado cometido por el pueblo israelita cada vez que se había desviado del culto de Jehová.

Desde el punto de vista práctico, para Botero, la tolerancia religiosa constituye una política mala e ineficaz, porque mientras la unidad confesional católica liga las conciencias de los súbditos al príncipe, haciéndolos “más obedientes, deseosos de la paz y enemigos de las revueltas y los escándalos”, la religión reformada (Lutero, Calvino y sus seguidores), al haberse alejado de la verdad evangélica, siembra por todos lados la discordia, la “revolución de los estados” y la “ruina de los reinos”.⁸⁰ El piomontés se ensaña con los calvinistas, a quienes considera los heréticos más indómitos y alejados de la fe cristiana. Los calvinistas se asemejan a los turcos porque, como no pueden defender su religión con razones doctrinales o apelando a la autoridad de los santos, recurren a las armas.

77 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 336-337.

78 “Perché deve il prencipe cristiano chiuder la porta del suo consiglio secreto all'Evangelio ed a Cristo e drizzare una ragion di Stato contraria alla legge di Dio, quasi altare contra altare?” Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 134-135.

79 Ver el episodio de Core, Datan y Abirem (Nm 16: 1-33), de las tribus transjordanas bajo Josué (Jos. 22: 10-34) y del altar elevado por Jeroboán en Betel (1 Re:12, 26-30), maldecido por los profetas (Am 3:14) y destruido por Jonás (2 Re: 23, 15). En cuanto a la tradición exegética cabe mencionar a Ignacio de Antioquía, Cipriano, Optatus Milevitanus y San Agustín. Sobre este punto, ver Félix María Arocena. *El altar cristiano*. Barcelona, Centre de Pastoral litúrgica, 2006. Cabe notar que en *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città* (que pasa a publicarse conjuntamente con la *Ragion di Stato*, a partir de la edición de 1590) Botero homologa la idolatría introducida por Jeroboán a la de los *politiques* franceses. Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 369-370.

80 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 138.

E incluso terminan siendo más peligrosos, porque mientras los turcos atacan el orden temporal y luego el espiritual, los calvinistas hacen al revés y, “bajo la sombra de su evangelio”, alimentan la sedición, fomentan la traición y la maldad así como “la esperanza en los ambiciosos”, arman a “los desesperados”, dan a “los rapaces” iglesias y bienes eclesiásticos para saquear e incitan a “la plebe contra los nobles, a los súbditos contra los príncipes”, y critican descaradamente a los católicos, “seducen a los simples”, y así, poco a poco, confunden las cosas públicas y privadas.⁸¹

El calvinismo se caracteriza por la subversión del orden público y la alteración de la paz; subversión que opera simultáneamente en cuatro planos: (i) espiritual (alejamiento de la verdadera fe), (ii) político (rebelión de los súbditos contra el príncipe), (iii) social (enfrentamiento de la plebe con los nobles) y, (iv) moral (trastrocamiento de valores éticos por el auge de la violencia, la ambición, la rapacidad y, en definitiva, la maldad). De este modo, Botero descalifica a las religiones reformadas como religiones civiles, propicias para asegurar la conservación del orden político y la obediencia de los súbditos, al mismo tiempo que descarta toda posibilidad de pacificación del conflicto confesional basada en la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la neutralidad del Príncipe. A su juicio, la razón de estado de los *politiques* resulta ineficaz para la conservación del orden político en tanto aumenta la conflictividad social y precipita la ruina del estado, cuya conservación depende de la defensa por parte del Príncipe de la ortodoxia católica y la Iglesia, con la consiguiente protección de sus privilegios, bienes y jurisdicción.

Siguiendo la tradición bíblica (*Romanos*: 13, 1 *Pedro*: 2) de las dos sociedades (una civil y otra cristiana), parecería que Botero trata de mantener la separación entre poder secular (el Príncipe como instancia decisional máxima y garante del orden público) y poder espiritual (la Iglesia, con una jurisdicción circunscripta a los ámbitos de la fe, la moral y las costumbres). No obstante, la injerencia del Consejo de conciencia en los asuntos de gobierno, sumado a los deberes que el Príncipe tiene con respecto a la Iglesia, confunden y borran los límites entre ambos poderes. En un intento por establecer jerarquías y a propósito de la discusión sobre si compete a la Iglesia socorrer económicamente al estado, Botero afirma que: “la autoridad del Papa legitima (*giustifica*) al Príncipe frente (*presso*) a Dios y la necesidad lo legitima también frente al pueblo”, por ende, no es conveniente que el Príncipe “eche mano” a los bienes de la Iglesia sin que lo autorice el Sumo Pontífice, ni sea esencial para el orden público.⁸² Si bien el énfasis está puesto en proteger los bienes eclesiásticos de las garras del

81 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 182.

82 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 230.

poder secular, se coloca al Príncipe en una situación de inferioridad con respecto al Papa, cuyo poder proviene directamente de Dios. En cambio, la autoridad del Príncipe depende del Papa y del pueblo.

Se podría pensar que el respeto excesivo por la Iglesia y el Papa tiene en Botero una impronta pragmática: mantener a los súbditos-fieles más controlados y dóciles. Sin embargo, el meollo de la cuestión radica en el origen del poder político. El piemontés desarrolla más claramente este punto en sus *Relazioni Universali*, cuando nos habla del Pontífice romano, a quien define como “pastor universal de la Iglesia” y “vicario de la divina majestad”.⁸³ Y le reconoce una doble jurisdicción: (i) temporal sobre ciertos territorios (Bologna, Romania, Marca, Umbria, el ducado de Spoleto, Nápoles, Sicilia, Parma y Messerano) y (ii) espiritual o eclesiástica.⁸⁴ Aquí resulta necesario tener en cuenta las vicisitudes de la Curia romana durante las últimas décadas del *Cinquecento*, por un lado, sujeta a un proceso de reestructuración interna debido a la consolidación de la monarquía papal en disputa con los obispos y las órdenes religiosas, que veían su jurisdicción recortada, por otro, la necesidad de la Iglesia de salvaguardar su autoridad frente al avance de las monarquías europeas y las facciones filo-españolas y filo-francesas que operaban en su seno. En este marco, la *ragion di stato* se convierte en *ragioni della Chiesa*.⁸⁵ Si bien Botero no utiliza la última locución es consciente de ambos procesos y por ello refiere a la doble jurisdicción del Papa como príncipe (en cuanto ejerce el control directo sobre sus territorios y habitantes, los administra y comanda un ejército) y su jurisdicción espiritual como jefe de la Iglesia de Roma. Nos centraremos en este último punto por las implicancias que tiene con respecto al poder secular.

Botero afirma que la autoridad papal proviene directamente de Dios, comprende todo el mundo (*abbraccia l'uno e l'altro emisfero*) y carece de límites (*nessun restringimento*), porque nadie puede restringirla o alterarla.⁸⁶ En efecto, el Papa como jefe de la Iglesia de Roma no tiene tribunal superior en la tierra, y en cosas concernientes a la fe y las costumbres su sentencia es inapelable, por ende, con respecto a la administración de la

83 Giovanni Botero. *Le Relazioni Universali*. Edición crítica a cargo de Alice Blythe Raviola. Vol. 2. Torino, Nino Aragno editore, [1591-1618] 2017, p. 805.

84 Ver Giovanni Botero. *Le Relazioni Universali*..., pp. 805-807.

85 Para una reconstrucción del contexto histórico y semántico en que surge la locución *ragioni della Chiesa*, ver Gigliola Fragnito. “Ragioni dello Stato, ragioni della Chiesa e nepotismo farnesiano: spunti per una ricerca”, en Pierangelo Schiera (ed.): *Ragion di stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*. Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990, pp. 28-37; Paolo Prodi. *El soberano pontífice*..., pp. 223-268; Gianfranco Borrelli y Lorenzo Coccoli. *Ragion di stato e ragioni della chiesa*. Napoli, Bibliopoli, 2019; Harro Höpfl. *Jesuit Political Thought*..., pp. 140-163.

86 Ver Giovanni Botero. *Le Relazioni Universali*..., pp. 807-808.

Iglesia, su única limitación consiste en el servicio divino y la edificación espiritual.⁸⁷ En cambio, señala Botero, la autoridad secular del Príncipe reside en el pueblo que lo eligió para gobernar y en la herencia. Por lo tanto, el límite de la autoridad civil radica en el cumplimiento de pactos y capitulaciones que ambos acordaron y el Príncipe prometió y juró observar en su ceremonia de coronación, además de los límites territoriales de la jurisdicción secular.⁸⁸ En estos términos, Botero defiende la superioridad del poder espiritual de la monarquía papal sobre el poder secular; superioridad que apela a los distintos orígenes, divino y humano, de la autoridad del Papa y del Príncipe. Y aclara que en el caso del Príncipe el pacto no conforma —en el sentido hobbesiano moderno— al cuerpo político que autoriza el mando mediante el ejercicio de la representación, sino que hay una comunidad que antecede a la autoridad secular y realiza este acto con el Príncipe para estipular las condiciones de gobierno. Cabe aclarar que *popolo* no alude a la plebe en general, sino a los grandes hombres (*i grandi*) o padres de familia.

El pueblo no constituye, para Botero, el único límite a la autoridad secular. Si los Príncipes se corrompen y por maldad pervierten (*depravano*) el bien público y la edificación de la Iglesia de Dios o por negligencia dejan arruinarse la religión en sus estados, como pastor universal de la Iglesia que protege a su rebaño (*gregge*) de los lobos (*lupi*), el Papa ejerce una potestad indirecta sobre la autoridad civil, porque puede (si el mal fuera incorregible) valerse de la excomunión y el interdicto, y si estas armas no surtieran efecto, declarar a los Príncipes incapaces (*incapaci*) e indignos (*indigni*) de su puesto, e inclusive, absolver a los súbditos del juramento de fidelidad, transfiriendo sus reinos e imperios a otros señores.⁸⁹ En este marco, el piemontés profundiza su polémica con los *politiques* al sostener que es cosa ridícula afirmar que el poder del rey depende directamente de Dios, sino que, por el contrario, tiene origen en la elección del pueblo y el juramento de fidelidad; juramento que el Papa, en tanto Vicario de Cristo e intercesor de éste en la tierra, tiene potestad para atarlo (*legare*) y desatarlo (*sciogliere*), según las circunstancias.⁹⁰ El Pontífice ejerce como árbitro universal de las relaciones entre reinos e imperios, ya que no sólo frena los abusos del poder temporal, sino que también confirma la elección del Príncipe, convirtiéndose así en fundamento de toda autoridad.⁹¹

87 Ver Giovanni Botero. *Le Relationi Universali...*, p. 808

88 Ver Giovanni Botero. *Le Relationi Universali...*, pp. 808-809.

89 Ver Giovanni Botero. *Le Relationi Universali...*, pp. 809-811.

90 Ver Giovanni Botero. *Le Relationi Universali...*, p. 811.

91 Botero sostiene que el reino de Francia tiene más obligaciones con la Iglesia católica que

4. Conclusiones: novedad y aporías de la razón de estado boteriana

Situando la génesis conceptual de la razón de estado en el tardo-renacimiento, en la obra de Giovanni Botero, advertimos su alteridad con respecto al significado que actualmente reviste el concepto como principio de derogación de las normas que rigen un estado de derecho; principio cuyo ejercicio se asocia comúnmente a la excepcionalidad, la violencia y el autoritarismo. Por el contrario, la razón de estado boteriana constituye un arte de gobierno cuyo propósito consiste en la conservación del orden político existente; de ahí la acepción técnica (no legal) de *ratio*, en el sentido de un conjunto de técnicas y procedimientos destinados a tal fin. Esto evidencia la dificultad de entender el concepto apelando a un paradigma estatalista, que supondría la violación de un orden constitucional legítimo y una concepción moderna de Estado como entidad jurídica abstracta. Distante tanto de las teorías neoescolásticas como de la ciencia hobbesiana, Botero formula un saber prudencial de verdades prácticas y contingentes que pautan el accionar político, apelando a estrategias de simulación y disimulación, el manejo de los tiempos, la oportunidad y el secreto a los fines de aumentar la reputación del Príncipe y asegurar el orden y garantizar la paz. Su pragmatismo se nutre de una reflexión pesimista y desencantada de ciertos procesos históricos (las guerras de Italia, la reforma protestante y las guerras francesas de religión) que habían puesto en evidencia el carácter intrínsecamente conflictivo de la naturaleza humana, y la separación irreversible entre los valores ético-religiosos (la conciencia moral y la justicia divina) y la comunidad política (la obediencia a las leyes y la justicia humana).

El segundo rasgo que muestra la alteridad de la razón de estado boteriana es su énfasis en la relación de comando y obediencia entre el Príncipe y sus súbditos; relación que debe asegurarse continuamente recurriendo a medios pacíficos, como la seguridad física y la protección de bienes privados, la provisión de alimentos, las mejoras urbanas, el bienestar material, la religión y una cultura espectáculo moralmente edificante. Al privilegiar la conservación del orden sobre la expansión político-militar, Botero posterga y circunscribe el recurso a la violencia armada (que caracteriza la razón de estado actual) a la lucha contra el infiel y a los casos específicos en que el Príncipe no lograra “interesar” a los grandes, pobres o herejes en la paz y la quietud pública.

el resto, porque los pontífices romanos durante 800 años (que coinciden con la inauguración de la dinastía de los Capetos) han aprobado y confirmado a los reyes franceses. Ver Giovanni Botero. *Le Relationi Universali...*, p. 812.

No obstante, los siglos XVI y XVII presentan una novedad con respecto al medioevo: la teorización de una soberanía que aspira –más allá de los obstáculos y las dificultades que encuentra el proceso histórico de centralización política– a ejercerse de forma absoluta, completa y plena sobre vastos territorios y sus habitantes.⁹² Por ello, a pesar de su polisemia e inestabilidad semántica, el *stato* se piensa como un objeto de reflexión en sí mismo. De ahí que Botero, como observa Descendre, hable de una *ragion di stato* a secas, sin las adjetivaciones que en genitivo remitían a las condiciones jurídicas particulares de una comunidad política dada (*ratio status reipublicae, status regni, status civitatis*, etc.).⁹³ Por ende, la formación histórica del estado moderno no antecede sino que coincide y se da simultáneamente con el desarrollo de la literatura y los discursos sobre razón de estado ya que, en diálogo con las prácticas concretas de gobierno, reflexionan sobre los modos y las estrategias más efectivas para conservar el orden y mantener la paz.

Ante la falta de marcos culturales para entender un mundo cuya fisonomía había cambiado por las guerras civiles religiosas y el proceso de expansión ultramarina, con el consecuente desafío de los saberes tradicionales; la razón de estado boteriana con su concepción de un orden civil frágil y contingente, toma distancia tanto del paradigma aristotélico como del iusnaturalismo cristiano.⁹⁴ Así, la imbricación de moral, economía y política del *oikos* aristotélico (reservado al ámbito privado del *pater familiae*) se rompe y en el *stato* del Príncipe boteriano (en principio patrimonial) opera el pasaje hacia un “estado de policía”, que entiende la política como administración y otorga al mando principesco el control y la gestión de la materialidad de la sociedad civil (seguridad, fisco, comercio, industria, desarrollo urbano, divertimento) así como de las condiciones de vida de sus súbditos en función del bienestar general.

Extraído del universo compositivo en que lo había colocado el aristotelismo político y la tradición jurídica medieval, el príncipe boteriano no sólo tiene derecho a las fuerzas y los bienes de sus súbditos, sino que además ejerce una potestad legislativa, punitiva y directiva sobre sus funcionarios, el ejército y la economía; de ahí el énfasis en la sistematización de una praxis política que se concibe como administrativa. Además, el Príncipe (como encarnación del interés público) ejerce el papel de árbitro y regulador de los reclamos de los distintos grupos sociales.

92 Ver Paolo Grossi, *Europa y el derecho*. Barcelona, Crítica, 2007, pp. 22-23.

93 Ver Romain Descendre. “Introduzione...”, pp. XII-XIV.

94 Sobre este punto, ver: Gianfranco Borrelli. “Aristotelismo político e ragion di Stato in Italia”, en Enzo Baldini (ed.): *Aristotelismo político e ragion di Stato*. Torino, Olschki, 1995, pp. 181-199.

Ello se condice con un cambio conceptual en la forma de entender la prudencia: Botero parte de la virtud intelectual aristotélica (*phrónesis*), pero la reelabora como técnica de disciplinamiento que implica, por un lado, conocer las conductas, los sentimientos y las costumbres de los súbditos, por otro, evaluar las acciones políticas en función de sus resultados, dejando en un segundo plano su carácter intrínsecamente bueno, virtuoso o verdadero. Y aunque en esta forma de entender la prudencia, la continuidad con la tradición política florentina resulta evidente, en el modo boteriano de concebir el *stato* como incipiente espacio de lo público, cuya conservación no depende de las armas ni de la personalidad del príncipe, sino del manejo de los tiempos de la acción política, así como de un saber técnico y codificable, se advierte un cambio notable con respecto a Maquiavelo.

Lo más creativo y novedoso de la razón de estado boteriana radica en dos aspectos: primeramente, reduce la política al *stato* (asociado al orden y la paz civil), sometiendo toda la vida social a la decisión política del Príncipe (identificado con el interés público); en segundo lugar, propone una ciencia regia, cuyos ejes: la población, las riquezas y los territorios, constituirán los objetos de estudio de las ciencias sociales actuales (demografía, urbanística, estadística y economía). Así, al teorizar en clave antijurídica una soberanía que se pensaba absoluta, Botero inaugura una tercera vía del pensamiento político moderno, entre el aristotelismo escolástico y el iusnaturalismo.

No obstante, la propuesta boteriana tiene límites en lo que respecta a su contribución al concepto actual de Estado como entidad jurídica abstracta. El *stato* boteriano depende del mando subjetivo del Príncipe y si bien éste tiene recursos para conservar el orden político, la autonomía del poder secular nunca es completa. Y esto se debe al hecho de que el papel disciplinador y contenedor de la prudencia principesca resulta insuficiente, sino es acompañada por la religión católica que doméstica y controla las conciencias de los súbditos. El Príncipe boteriano se somete al control de la Iglesia, porque gobierna junto a un Consejo de conciencia (que se antepone al Consejo real) y está obligado a imponer la unidad confesional católica en sus dominios.

En sintonía con lo que ya había planteado en *De regia sapientia* (1582), Botero mantiene, junto a la temporalidad secular y cíclica de la acción política, una visión providencialista de la historia donde el éxito de los reinados y las conquistas militares dependen de Dios y, por ende, la actitud del Príncipe con respecto a la verdadera religión (el catolicismo) es lo que en definitiva determina el resultado de sus empresas. Desde esta perspectiva, ya predominante en sus *Relationi Universali*, Botero interpreta la conquista del Nuevo Mundo por los portugueses y los españoles

como un ejemplo de la recompensa que Dios otorga a los reyes cristianos. Su providencialismo se vincula con la defensa de: (i) una Cristianidad unida frente a los herejes y el turco, (ii) la potestad papal indirecta sobre la autoridad civil del Príncipe y (iii) el papel del Pontífice como árbitro de las relaciones internacionales. Sin duda, en tanto diplomático y cortesano, Botero fue un observador atento de la realidad política y social europea de fines del *Cinquecento* y su razón de estado por ello se nutre de un pragmatismo notable (casi maquiaveliano); no obstante, también fue un hombre de Iglesia, marcado por su formación como jesuita y la reforma religiosa del cardenal Carlo Borromeo. Y esto explica en buena medida su intento por conciliar instancias contradictorias que no logra (o quizás, no quería) resolver.

Bibliografía

- Arocena, Félix María.** *El altar cristiano*. Barcelona, Centre de Pastoral litúrgica, 2006.
- Baldini, Enzo** (ed.). *Aristotelismo politico e ragion di Stato*. Torino, Olschki, 1995.
- (ed.). *Botero e la 'Ragion di Stato'. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10, marzo 1990)*. Firenze, Leo S. Olschki, 1992.
- Bireley, Robert.** *The Counter Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill, North Carolina Press, 1990.
- Bobbio, Norberto; Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino** (comps.). *Dizionario di Politica*. Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1993.
- Bodin, Jean.** *Los seis libros de la República*. Traducción al español y edición crítica a cargo de Pedro Bravo Gala. Madrid, Tecnos, [1576], 1997.
- Borrelli, Gianfranco.** *Non far novità: alle radici della cultura italiana della conservazione politica*. Napoli, Bibliopolis, 2000.
- *Ragion di stato e Leviatano*. Bologna, Il Mulino, 1993.
- Borrelli, Gianfranco y Lorenzo Coccoli.** *Ragion di stato e ragioni della chiesa*. Napoli, Bibliopolis, 2019.
- Botero, Giovanni.** *De regia sapientia, libri tres*. Mediolanum, apud Pacificum Pontium, 1583.
- *Della Ragion di Stato. Con tre libri delle cause della grandezza delle città*. Edición crítica a cargo de Luigi Firpo. Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese, [1589-1598] 1948.
- *Della Ragion di Stato*. Edición crítica a cargo de Pierre Benedittini y Romain Descendre. Roma, Einaudi, [1589], 2016.
- *Le Relationi Universali*. Edición crítica a cargo de Alice Blythe Raviola. 2 vols. Torino, Nino Aragno editore, [1591-1618] 2015-2017.
- Braun, Harald E.** “Knowledge and Counsel in Giovanni Botero’s *Ragion di Stato*”, *Journal of Jesuit Studies*, Vol. 4, Nº 2, 2017, pp. 270-289.
- Burke, Peter.** “Tacitism, Scepticism, and Reason of State”, en James Henderson Burns y Mark Goldie (eds.): *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 477-498.
- Chignola, Sandro y Giuseppe Duso** (coords.) *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

- Cortese, Ennio.** *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*. 2 vols. Milano, Giuffrè, 1962-1964.
- Costa, Pietro.** *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*. Milano, Giuffrè, 1969.
- De Mattei, Rodolfo.** *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma*. Milano/Napoli, Ricciardi, 1979.
- Della Casa, Giovanni.** *Orazione a Carlo V imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza*, en: *Opere di Castiglione, Della Casa, Cellini*. Edición crítica a cargo de Carlo Cordié. Milano/Napoli, Ricciardi, 1960, pp. 479-480.
- Duso, Giuseppe** (coord.). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005.
- Fosneau, Louis.** "Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes", en Howell Lloyd (ed.): *The Reception of Bodin*. Leiden, Brill, 2013, pp. 323-342.
- Foucault, Michel.** *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Garriga, Carlos.** "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen", *Istor*, N° 16, 2004, pp. 1-21.
- Grossi, Paolo.** *Europa y el derecho*. Barcelona, Crítica, 2007.
- Guicciardini, Francesco.** *Opere*. Edición crítica a cargo de Emanuella Lugnani Scarano. 2 vols. Milano, Carlo Cordié, 1981.
- Höpfel, Harro.** "Orthodoxy and Reason of State", *History of Political Thought*, N° 23, 2002, pp. 211-234.
- *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State c. 1540-1630*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Koselleck, Reinhart.** *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.
- *Historias de conceptos. Estudios sobre la semántica y la pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012.
- Mansfield, Harvey.** *Machiavelli's Virtue*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- Maquiavelo, Nicolás.** *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Edición crítica a cargo de Ana Martínez Arancón. Madrid, Alianza, [1531] 2000.
- *El Príncipe*. Edición crítica a cargo de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, [1532], 1999.
- Meinecke, Frederick.** *The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*. New Haven, Yale University Press, (1^{era} ed. alemana 1924) 1957.
- Ornaghi, Lorenzo.** *Il concetto di interesse*. Milano, Giuffrè, 1984.

- Prodi, Paolo.** *El soberano-pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal, 2010.
- Quagliani, Diego.** *Civilis Sapientia: dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medio evo ed età moderna*. Rimini, Maggioli, 1989.
- “L’*iniquo diritto. Ius regis e regimen regis* nell’*esegesi di I Sam. 8, 11-17* e negli *specula principum* del tardo Medioevo”, en Angela De Benedictis (ed.): *Specula principum*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, pp. 209-242.
- Raviola, Blythe Alice.** *Giovanni Botero. Un profilo fra storia e storiografia*. Milano/Torino, Bruno Mondadori, 2020.
- Senellart, Michel.** *Machiavélisme et raison d’État*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- Schiera, Pierangelo** (ed.), *Ragion di stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*. Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990.
- Skinner, Quentin.** *El nacimiento de Estado*. Buenos Aires, Gorla, 2003.
- Viroli, Maurizio.** *De la política a la razón de estado*. Madrid, Akal, 2009.
- Vivanti, Corrado.** *Maquiavelo y los tiempos de la política*. Barcelona, Paidós, 2013.
- Vocabolario degli accademici della Crusca*. Venezia, Appreso Giovanni Alberti, 1612.

Gaber, Goran. “Remontar los conceptos a su situación específica’, hoy. Aporías y conflictos”, *Conceptos Históricos*, Año 6, N° 10, pp. 46-64.

RESUMEN

¿Qué sentido tiene escribir la historia de un concepto *hoy*? Por lo general, esta pregunta tiene una respuesta obvia. Una historia de este tipo nos permite identificar el contexto social en el que surgió un concepto determinado, rastrear sus declinaciones históricas hasta el momento actual, y señalar los retos políticos que implica su movilización. Sin embargo, si los antagonismos sociales se aceptan fácilmente como la matriz de la aparición y del consiguiente desarrollo de un concepto, la empresa contemporánea de escribir una historia de este tipo se interpreta frecuentemente como situada al margen de dichos conflictos, y su función se describe en términos de una identificación erudita de las aporías conceptuales y de una promoción irenista de la pluralidad política. En contraste con tal interpretación, este artículo comienza por subrayar la íntima relación entre la *Begriffsgeschichte* como paradigma historiográfico e histórico y el concepto de Crítica. Después de revisar el relato de Koselleck sobre el surgimiento histórico de la Crítica, el artículo resitúa las tensiones ideológicas constitutivas de esta última *dentro* de las problematizaciones religiosas de la primera modernidad sobre nuestra relación con el *pasado*, con la *autoridad* y con la *verdad*. Por último, concluye afirmando que la historia de los conceptos puede mejorar su potencial crítico reconociendo plenamente su continua participación en estas luchas.

Palabras clave: *Begriffsgeschichte*, *Crítica*, *pasado*, *autoridad*, *verdad*, *Religión*

ABSTRACT

What is the sense of writing the history of a concept *today*? Generally, this question is met with an obvious answer. Such a history brings to light the social setting in which a particular concept emerged, traces its historical declinations up to our present day, and underlines the political stakes involved in its mobilization. However, if social antagonisms are readily accepted as the matrix of a concept’s emergence and consequent development, the contemporary enterprise of writing such a history is often seen as standing at the fringes of such conflicts, and its role described in terms of a scholarly identification of conceptual aporias and an irenic promotion of political plurality. In contrast to such an understanding, this article begins by emphasizing the intimate relationship between the *Begriffsgeschichte* as a historiographical and historical paradigm and the concept of Critique. After reviewing Koselleck’s account of Critique’s historical emergence, it resituates the latter’s constitutive ideological tensions *within* the early-modern religious problematizations of our relationship with the *Past*, with *Authority*, and with *Truth*. Finally, it ends by claiming that the history of concepts can enhance its critical potential by fully recognizing its continued stake in these struggles.

Keywords: *Begriffsgeschichte*, *Critique*, *Past*, *Authority*, *Truth*, *Religion*.

Recibido el 31 de octubre de 2019

Aceptado el 15 de octubre de 2020

“Remontar los conceptos a su situación específica”, hoy

Aporías y conflictos

Goran Gaber

goran.gaber@ehess.fr

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités - Fonds Yan Thomas /
École des Hautes Études en Sciences Sociales, France



I.

Así como ocurre con la gran mayoría de los discursos intelectuales y académicos actuales, los especialistas en la historia conceptual tienden a presentar sus investigaciones como “presentaciones”, “contribuciones” o “intervenciones”. Ahora bien, tan pronto como las etiquetamos de esta manera, también deberíamos ser capaces de responder a las preguntas siguientes: ¿presentaciones *de qué*, contribuciones *a qué*, e intervenciones *en qué*, pretenden ser estos discursos?

La respuesta a la primera pregunta es generalmente más o menos sencilla. Esta consiste en pre-decir lo que vamos a decir. Por ejemplo, en este caso particular, consiste en señalar que comenzaré mi presentación con una interpretación del libro de Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, leído como una historia conceptual del fenómeno moderno de la crítica; lectura que luego confrontaré con mi propia investigación sobre la “historia y la lógica de la razón crítica”; y que concluiré con la presentación de algunas de las implicaciones que esta confrontación podría tener para la teoría y la práctica de la historia de los conceptos.¹

En realidad, podría considerarse que tal formulación ya proporciona las respuestas a las preguntas sobre la “contribución” y la “intervención”

¹ Ver Reinhart Koselleck. *Kritik Und Krise. Eine Studie Zur Pathogenese Der Bürgerlichen Welt*. München, Karl Alber, 1959. Hay traducción al español: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid, Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

del presente texto, pero creo que debe hacerse mucho más para que estas preguntas sean respondidas completamente. Esto es así porque, aunque “reflexionar sobre la teoría y la práctica de la historia conceptual” es ciertamente una parte constitutiva de mi propio discurso, no es ni su *impulso primario* ni su *objetivo final*. Para resaltar estos puntos, necesito escribir unas palabras sobre el contexto de mi propia investigación sobre la “historia y la lógica de la razón crítica”, porque fue esta investigación la que me llevó, para empezar, al libro de Reinhart Koselleck y, luego, al paradigma de la historia conceptual como tal.

El primer elemento de este contexto es bastante obvio, por lo que me limitaré a enunciarlo: la crítica representa una noción clave en la civilización occidental moderna. Es al pensar y actuar “críticamente” que nuestras sociedades se distinguen de las anteriores, así como de aquellas con las que siguen coexistiendo. Concretamente, esto puede verse, por ejemplo, en la apuesta de las sociedades contemporáneas por el “pensamiento crítico”; un pensamiento que debería permitirnos enfrentarnos a cuestiones sociales candentes, como las *fake news* y el “fundamentalismo religioso”, así como adaptarnos a las transformaciones prácticas que implica la “cuarta revolución industrial”.² Así, en términos técnicos de la historia conceptual, la crítica representa uno de los *Grundbegriffe* de la modernidad, es decir, uno de esos omnipresentes “conceptos históricos fundamentales” según los cuales estructuramos nuestro pensamiento y guiamos nuestras acciones.³

Sin embargo, mientras que la crítica está siendo entronizada por las instituciones educativas e integrada en el mercado laboral, su eficiencia sociopolítica parece peligrosamente incierta. De hecho, las sociedades actuales siguen estando plagadas de populismo político, extremismo religioso y desinformación factual a tal punto que varios portavoces de la crítica en el campo de humanidades y las ciencias sociales comienzan a denunciar su ineficacia política e intelectual, o a sospechar de sus lazos con la religión y la economía política, mientras que algunos de ellos expresan dudas incluso sobre la viabilidad misma de la crítica como tal.⁴ Una vez más, el paradigma de la historia conceptual nos permite

2 Ver Sylvain Delouée y Nicolas Gauvrit. *Des têtes bien faites. Défense de l'esprit critique*. Paris, Presses Universitaires de France, 2019; World Economic Forum. “The Future of Jobs Report”. Cologny/Geneva, World Economic Forum, 2018.

3 Ver Kurt Röttgers. “Kritik”, en Otto Brunner, Werner Conze, y Reinhard Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon Zur Politisch-Sozialen Sprache in Deutschland*. Tomo 3. Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 651-675.

4 Ver Bruno Latour. “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, *Critical Inquiry*, N° 30, 2004, pp. 225-248; Étienne Balibar. “Critique in the 21st Century: Political Economy Still, and Religion Again”, *Radical Philosophy*, N° 200, 2016, pp. 11-21; Laurent de Sutter. *Postcritique*. Paris, Presses Universitaires de France, 2019.

encontrar las palabras para comprender este segundo elemento contextual de la crítica de hoy: según Koselleck, una de las características de los conceptos históricos fundamentales es que son *inevitables, ambiguos, controvertidos y disputados*.⁵

En la mayor parte de los casos, los dos últimos de esos cuatro elementos se tienen en cuenta metodológicamente cuando se intenta "remontar los conceptos a su situación específica",⁶ es decir, cuando se investiga sobre los antagonismos históricos que estructuran su elaboración original, mientras que los dos primeros parecen servir a la presente identificación y caracterización intelectual de los *Grundbegriffe*. La razón por la que estamos remarcando esta división de trabajo conceptual es porque parece subrepticamente dar lugar a un cierto diagnóstico médico de nuestra situación actual. "No todo está bien en el reino de la crítica", nos sentimos tentados a decir. Debajo del triunfo atronador del "pensamiento crítico", se puede escuchar un murmullo, murmullo que revela una profunda "Krise der Kritik". Además, de esta manera parecemos estar ligados a una cierta comprensión de nuestra contribución, la cual –derivada de la identificación de la "crisis" de la crítica– no puede ser otra que la "resolución" de nuestra "problemática" situación actual.

No obstante, es evidente que tales contribuciones pueden adoptar diversas formas y que las intervenciones con las que están vinculadas pueden desplegarse en varias direcciones. En otras palabras, además de reconocer las *ambigüedades* y las *aporías* que subyacen a las dificultades actuales de la crítica, y de buscar sus orígenes históricos, deberíamos considerar estas fricciones teóricas como expresiones de los *conflictos* prácticos de hoy en día. Por consiguiente, para responder cumplidamente a las preguntas de "contribución" e "intervención", es necesario dar un último paso y establecer claramente no solo *el problema* que se está abordando, sino también *la posición* desde la cual se está escribiendo.

Así, cuando se trata de la "crisis" de la crítica, es bastante tentador responder de una de las dos maneras siguientes. Por un lado, podemos abogar por la rehabilitación de la crítica, o, por el otro, intentar ir más allá del *statu quo*, representado por la crítica, a un nuevo estado de las

5 Ver Reinhart Koselleck. "A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*" en Hartmut Lehmann y Melvin Richter (eds.): *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington, German Historical Institute, 1996, pp. 59-70, particularmente p. 64.

6 El "rastreo de los conceptos hasta su contexto específico para aclarar su significado" como una de las principales tareas intelectuales de un enfoque "histórico-conceptual" fue identificada por Koselleck en su carta a Carl Schmitt del 21 de enero de 1953. Sobre el contexto de esta carta, así como sobre su significado en la formación del pensamiento de Koselleck, ver Niklas Olsen. *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. Oxford, Berghahn Books, 2012, p. 57 y ss.

cosas. Para decirlo brevemente, frente a su “crisis”, parece que estamos inclinados a posicionarnos o “a favor” o “en contra” de la crítica. Felizmente, la historia conceptual nos permite superar esta oposición binaria simplista, porque, en lugar de “tomar partido”, desea discernir la experiencia socio-histórica que condicionó la conceptualización de la crítica en primer lugar, y señalar las formas en que estas raíces históricas siguen funcionando en nuestros usos modernos del término —un proceso que Koselleck describió, en su Introducción a los volúmenes de *Geschichtliche Grundbegriffe*, como una “re-traducción del contexto desaparecido de las palabras a nuestro idioma actual”—.⁷ Sin embargo, parecería que, dentro de nuestro campo intelectual moderno, con su insistencia en la imbricación íntima del *pensamiento* y de la *práctica* —una insistencia en la cual, según mi entendimiento, la historia conceptual participa activamente—, este tipo de explicación “puramente intelectual” de una intervención no es completamente satisfactoria. De hecho, podemos preguntarnos si al describir su actividad como una “re-traducción”, la historia conceptual reconoce plenamente el carácter “controvertido” de los conceptos históricos fundamentales actuales. ¿No deja así de reconocer plenamente la incrustación socio-histórica de su práctica intelectual, que debería implicar al menos la identificación explícita de los conflictos sociopolíticos concretos que dan lugar a sus historizaciones particulares, sino también la declaración franca de los motivos políticos de los que está cargada, así como una reflexión sobre las consecuencias prácticas que conlleva? En el caso de una historia conceptual de la crítica, esto es aún más crucial, ya que la crítica representa el telón de fondo al que la teoría y la práctica de la historia conceptual finalmente se repliegan. Para decirlo brevemente, la crítica no es sólo uno de sus objetos, sino que representa una parte constitutiva de la historia conceptual, ya sea en la forma de su “impulso crítico” inicial; el “método histórico-crítico” que aplica; el “efecto crítico de las ideologías” que “desempeña”; o incluso la “(meta)crítica” de la historia y de la modernidad que puede así producir.⁸

7 Reinhart Koselleck. “Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 6, Nº 1, 2011, pp. 1-37, aquí p. 17.

8 Ver Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social”, en: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 105-26, particularmente p. 118 (“impulso crítico” y “efecto crítico de las ideologías”); Reinhart Koselleck. “Introduction and Prefaces...”, pp. 16-22 (sobre el “método histórico-crítico”); Carsten Dutt. “Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks”, en Reinhart Koselleck: *Begriffsgeschichten. Studien Zur Semantik Und Pragmatik Der Politischen Und Sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 529-541, particularmente p. 529; y Giuseppe Duso. “Thinking About Politics Beyond Modern Concepts”, *The New Centennial Review*, Vol. 10, Nº 2, 2010, pp. 73-97 (sobre la historia conceptual como (meta)crítica de la historia y de la modernidad).

Una vez dicho esto, espero que mi posición y el sentido de mi intervención se vuelvan más claros. Si me refiero a la historia conceptual desde el punto de vista de su historia de la crítica, es porque "la crisis de la crítica" no es solo una *crisis* de un *Grundbegriff*, entendido como un objeto de su pensamiento, sino que representa también la marca de un *conflicto* sobre el sentido de un *Leitbegriff* que estructura la manera en que la historia conceptual piensa. Más aún, es al mismo tiempo, una crisis de, y un conflicto dentro del pensamiento en general y del pensamiento histórico en particular; una crisis de, y un conflicto dentro del campo intelectual como tal y, por lo tanto, una crisis de, y un conflicto dentro del grupo social al que pertenecemos y que, en nuestros tiempos modernos, es responsable de esta tarea especial de "reflexión histórica". Así, nuestra intervención podría al menos ayudarnos a tomar conciencia de los conflictos históricos que condicionan la "crisis de la crítica" actual, y tal vez incluso incitar a los especialistas en el campo de la historia conceptual a posicionarse reflexivamente con respecto a los principales antagonismos que parecen estructurar nuestra comprensión y nuestra práctica contemporánea de la crítica.

II.

Si pasamos ahora al libro sobre la "patogénesis del mundo burgués", creo que las objeciones siguientes deben ser abordadas, antes de presentarles una interpretación de *Kritik und Krise*, leído como una historia conceptual del fenómeno moderno de la crítica. En primer lugar: que no se trata de un libro sobre la crítica. En segundo lugar: que, incluso si este fuera el caso, este libro no es, de ninguna manera, un ejemplo de la práctica de la historia conceptual. Finalmente: incluso si pudiéramos argumentar que este libro prefigura el enfoque de la historia conceptual, el contexto histórico de la intervención de Koselleck es tan diferente del nuestro que sería bastante equivocado intentar forzarlo para abordar nuestra situación actual.

En cuanto a la primera objeción, estoy completamente de acuerdo con la idea según la cual Koselleck no estaba tan preocupado con la crítica, como lo estaba con la crisis; de hecho, una crisis bastante general del campo político como tal. No obstante, la resolución final de esta crisis depende, en última instancia, de los dos factores siguientes. Por un lado, del reconocimiento de su profunda interconexión histórica con el fenómeno de la crítica, es decir, del hecho de que fue realmente la crítica la que ocasionó la crisis. Por otro lado, de una comprensión exhaustiva del funcionamiento interno de la crítica como tal. Por supuesto, esto no significa que *Kritik und Krise* sea, de hecho, *un libro sobre la crítica*, sino que contiene un cierto seguimiento de la historia de este fenómeno, lo

que nos permite interpretarlo desde este punto de vista particular. En realidad, dado que el relato histórico de Koselleck representa, junto con la genealogía de la actitud crítica de Michel Foucault, una referencia casi inevitable en el campo de la literatura contemporánea que trata sobre (la historia de) la crítica, este no es exactamente un enfoque extravagante.⁹

Sin embargo, ¿esto hace que *Kritik und Krise* sea una “historia conceptual”? Una vez más, es innegable que este libro fue concebido y escrito mucho antes de la colaboración de Koselleck con Otto Brunner y Werner Conze, y mucho antes de la elaboración del paradigma histórico e historiográfico al que esta colaboración dio lugar.¹⁰ Aun así, creo que varios elementos nos permiten proponer que este libro forma parte, si no *de jure*, al menos *de facto*, del proyecto de historia conceptual. En primer lugar, me refiero al hecho de que, en 1988, Koselleck, en su introducción a la traducción al inglés de su trabajo, lo describió como un “análisis de los *conceptos* de crítica y de crisis”.¹¹ Además, cabe señalar, por un lado, que Koselleck, que yo sepa, nunca se distanció radicalmente de la tesis principal de este trabajo.¹² Por otro lado, que, por lo que entiendo, los dos trabajos que oficialmente forman parte del tratamiento de la crítica de parte de la historia conceptual, es decir, el texto de Kurt Röttgers y el texto de Martin Fontius, de ninguna manera contradicen, sino que más bien añaden y confirman la descripción de Koselleck.¹³ Finalmente, y aunque la historia conceptual efectivamente produjo dos relatos de la historia de la crítica, cuando los autores contemporáneos se refieren a

9 Para una reciente edición crítica de la conferencia que Foucault pronunció ante la *Société française de Philosophie* en 1978, que contenía también las notas preparatorias, ver Michel Foucault. “Qu'est-ce que la critique?” en: *Qu'est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi*. Paris, Vrin, 2015, pp. 33-80. Hay traducción al español: Michel Foucault. “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, *Daimon*, Nº 11, 1995, pp. 5-26. Ver también Didier Fassin y Bernard E. Harcourt (eds.). *Time for Critique*. New York, Columbia University Press, 2019; y Willy Thayer. *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados, 2010. Estos trabajos representan dos ejemplos recientes de literatura sobre el tema de la crítica que movilizan las obras de Koselleck y de Foucault.

10 Ver Melvin Richter. *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 26-57; y, más recientemente, Niklas Olsen. *History in the Plural...*, pp. 167-201.

11 Ver Reinhart Koselleck. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of the Bourgeois World*. Cambridge, MIT Press, 1988, p. 1, el énfasis es mío.

12 Una excelente oportunidad para hacerlo podría haber sido, por ejemplo, el período entre la defensa de su tesis doctoral en 1954 y su eventual publicación en 1959, durante el cual, como lo describe Niklas Olsen, “el clima político-intelectual en Alemania sufrió cambios considerables”. No obstante, debemos reconocer que, de nuevo con Niklas Olsen, Koselleck fue receptivo a los contra-argumentos a su trabajo, y que “en sus escritos posteriores, se esforzó por modificar la interpretación dialéctica, esquemática y pesimista del mundo moderno que caracteriza a *Kritik und Krise*”. Ver Niklas Olsen. *History in the Plural...*, p. 80 y p. 84.

13 Ver Kurt Röttgers. “Kritik...”; y Martin Fontius. “Critique”, en Rolf Reichardt, Eberhardt Schmitt, Gerd van den Heuvel, y Anette Höfer (eds.): *Handbuch Politisch-Sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*. Tomo 5. München, Oldenbourg, 1986, pp. 7-26.

una "historia conceptual" de la crítica no se refieren a la obra de Röttgers o Fontius, sino a la narración de Koselleck en *Kritik und Krise*.¹⁴

Finalmente, quisiera tratar la objeción de que la diferencia en los contextos históricos y en el sentido de las intervenciones que deriva de ellos nos prohíbe leer *Kritik und Krise* para abordar nuestra situación actual. Aquí, deseo señalar que no supongo que este libro debería contener respuestas a problemas que surgieron en tiempos que nos son propios. En resumen, no se trata de determinar si Koselleck "tenía razón" o estaba "equivocado", ni si efectivamente vio lo que debería haber visto o no. En consonancia con el entorno intelectual en el que me eduqué, creo que es precisamente esta distancia histórica la que abre el espacio para una interpretación filosófica propiamente moderna de los textos –una interpretación que busca explotar esta distancia histórica para identificar analogías estructurales que nos permiten no solo problematizar nuestro nuevo presente *intelectualmente*, sino también posicionarnos en este presente *prácticamente*–.

Luego de haber respondido a estas objeciones, aunque evidentemente de manera abierta a la discusión, me gustaría proponerles ahora mi interpretación de *Kritik und Krise*, léída como una historia conceptual del fenómeno moderno de la crítica.

III.

Como uno de los principales, sino el principal motivo de la "permanente" crisis política que atormenta a la modernidad inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, el fenómeno moderno de la crítica puede verse como el resultado de un cierto tipo de crisis "social", a saber, la crisis social que los europeos experimentaron en forma de *guerras de religión* que tuvieron lugar en los siglos XVI y XVII. Considerando que varios estudios ya han explorado los aspectos políticos de esta narrativa histórica de Koselleck con gran detalle, deseo pedir a los lectores que bajen amablemente sus armas, mientras yo mismo resumo violentamente la tensión constitutiva que ocasionó el nacimiento de la crítica.¹⁵ Les aseguro que, como en todas las guerras, es por una buena causa.

14 Ver, por ejemplo, Seyla Benhabib. *Critique, Norm, and Utopia: A Study on the Foundations of Critical Theory*. New York, Columbia University Press, 1986, pp. 19-20.

15 Ver, por ejemplo, Kari Palonen. "The History of Concepts as a Style of Political Theorizing: Quentin Skinner's and Reinhart Koselleck's Subversion of Normative Political Theory", *European Journal of Political Theory*, Vol. 1, N° 1, 2002, pp. 91-106; Jason Edwards. "Critique and Crisis Today: Koselleck, Enlightenment and the Concept of Politics", *Contemporary Political Theory*, N° 5, 2006, pp. 428-446; y Timo Pankakoski. "Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts", *Political Theory* Vol. 38, N° 6, 2010, pp. 749-779.

Según mi comprensión de la historia de Koselleck, las raíces de nuestra crisis política contemporánea se remontan entonces a las guerras de religión, es decir, a la forma en que, en respuesta a este evento, o más bien a esta serie de eventos, las esferas de la *moralidad* y la *política* fueron, al principio, *distinguidas* y *separadas*, así como a las diversas formas en que, en consecuencia, su relación fue *reorganizada*. Por un lado, estamos describiendo el establecimiento del “orden absolutista” que, después de haber separado la moralidad de la política, fundó un campo racional de acción política situado por encima de la esfera religiosa y regulado por el Estado. Leída a través de la filosofía política de Thomas Hobbes, esta forma de reorganización social no solo produjo una disociación de sus principales instituciones, a saber, la de la Iglesia y la del Estado, sino que también implicó una cierta “división” interna del sujeto occidental moderno como tal, es decir, una división entre su llamado “interior espiritual” y sus supuestas “acciones seculares externas”.¹⁶ Por otro lado, surgió una tendencia histórica contraria, representada por el grupo social —o si se quiere, clase— recién formado, el de la burguesía. En reacción al “sistema absolutista”, que efectivamente desactivó la “opinión privada” de sus “efectos políticos”, la burguesía abogó por lo que podríamos llamar un cierto tipo de “socialización” del juicio moral interno.¹⁷ Cristalizándose en la filosofía de John Locke, a quien Koselleck llama el “padre espiritual de la Ilustración burguesa”, este movimiento histórico finalmente logró empoderar a la “moral social” en tal grado y de tal manera que terminó no solo impregnando la esfera política desde el interior sino también censurándola desde arriba.¹⁸

En cuanto a la crítica, esta era, según Koselleck, no simplemente una parte constitutiva, sino más bien *la fuerza impulsora* de esta última tendencia histórica. Porque fue en nombre de la crítica que la intelectualidad burguesa, en primer lugar, afirmó el valor del juicio estético y moral; en segundo lugar, estableció la legitimidad política de tal juicio; y finalmente, lo elevó a una posición desde la cual podría juzgar y eventualmente juzgaría no solo la política sino todo a su vista.

Ahora bien, presentada de esta manera, la tesis de Koselleck podría parecer un tanto tendenciosa e incluso un tanto inmadura. Dado que esta no es una reprimenda poco común a su libro, permítanme resumirla en una analogía deportiva con tono paternalista: dos equipos pelearon, un lado perdió, realmente entendemos su decepción, pero no hay

16 Ver Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 39 y ss.

17 Ver Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 57 y ss.

18 Ver Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 57.

necesidad de llamar esto una *crisis*...¹⁹ Sin embargo, para evitar tales comprensiones binarias improductivas, debemos señalar el hecho de que la problematización histórica de Koselleck de nuestra "modernidad crítica" no es interna solo a la modernidad sino también a la crítica misma.

En primer lugar, es interna a la modernidad, porque Koselleck cree que la filosofía utópica de la historia, que marca la forma en que la "burguesía crítica" estructura actualmente la organización política de nuestras sociedades, es responsable no solo de la *moralización* general del campo político, sino también de su *neutralización* efectiva. En resumen: debido a esta peculiar filosofía de la historia, éticamente dualista y orientada hacia el futuro, nosotros, sujetos modernos, estamos más inclinados a emitir un juicio moral individual *sobre*, en lugar de participar colectivamente y políticamente *en* nuestro tiempo presente.

En segundo lugar, es interno a la crítica, porque esta situación es una consecuencia directa de la forma en que la crítica entiende, o, mejor aún, ignora su pasado; de la forma en que la crítica tergiversa su actividad como una actividad de sola razón; de la forma en que la crítica injustificadamente reduce su actividad (a)política a la simple "oposición".²⁰

En resumen, podríamos decir que la historia de la crítica de Koselleck es una historia en la que este fenómeno moderno, nacido de la crisis que experimentaron las sociedades europeas en la forma de las guerras de religión, representa una respuesta particularmente inapropiada a esta crisis social, lo que al mismo tiempo constituye la razón principal para su perpetuación, así como el principal obstáculo en el camino de su resolución.

Sin duda, la historia de Koselleck es mucho más sutil que mi resumen, y una restitución adecuada implicaría una descripción detallada de la forma en que el posicionamiento sociopolítico peculiar de los masones, por un lado, y de los intelectuales asociados con la *república de las letras*, por el otro, configuraron el carácter aporético de la crítica, así como la consecuente condición insostenible del mundo burgués. No obstante, creo que antes de poder sumergirnos en las intrincaciones fácticas de la historia de la crítica, a la que volveré en breve, debemos primero centrarnos en un aspecto de la narrativa de Koselleck que, por lo que entiendo, nunca se pone realmente en duda, a saber, el principio

19 Ver, por ejemplo, Bedrich Loewenstein. "Review of *Kritik und Krise. Eine Studie Zur Pathogenese Der Bürgerlichen Welt* by Reinhart Koselleck", *The Journal of Modern History*, Vol. 48, Nº 1, 1976, pp. 122-124; y Jürgen Habermas. "Verrufener Fortschritt-Verkanntes Jahrhundert: Zur Kritik an Der Geschichtsphilosophie", *Merkur*, Nº 14, 1960, pp. 468-477. Para un panorama completo de las diversas recepciones del libro de Koselleck, ver Niklas Olsen. *History in the Plural*..., pp. 80-88.

20 Ver Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis*..., p. 108 y ss.

de inteligibilidad que le permite rastrear esta historia en primer lugar, es decir, su “concepción” de la crítica.

IV.

Para empezar, me gustaría señalar que Koselleck parece operar con la noción de crítica de varias maneras diferentes. En primer lugar, utiliza este término de una manera que parece muy mundana, para designar actos de *oposición*, de *desaprobación*, o de *contestación*, es decir, en un sentido que se supone que todo el mundo debe entender cuando decimos, por ejemplo, que A fue muy “crítico” con B por llegar tarde. En segundo lugar, Koselleck utiliza este término de manera bastante vaga para abarcar e indicar una gran variedad de posiciones intelectuales y participaciones políticas, vinculadas a la República de las letras o a la Ilustración, que son, a su juicio, insostenibles o erróneas. Por último, Koselleck se refiere a la crítica de una manera más técnica, de una manera que de hecho podría considerarse como una prefiguración del enfoque de la historia conceptual, y es en torno a este uso que deseo estructurar mi argumentación.

En la nota 155 de la edición original alemana, tan extensa que la traducción francesa, por ejemplo, la elevó a la categoría de un apéndice de cuatro páginas, Koselleck comienza llamando nuestra atención sobre las raíces etimológicas comunes de crítica y de crisis, ambas derivadas del verbo griego *krino*, que significa “separo, elijo, juzgo, decido”.²¹ Además, señala que las “significaciones, separadas hoy día de una crítica ‘subjetiva’ y de la crisis ‘objetiva’, fueron captadas en griego bajo un concepto único y común”.²² Después de dedicar la primera parte de esta nota a la evolución histórica del término *krisis* (en los campos de la jurisprudencia, la política, la medicina y la teología), nos informa que el adjetivo “kritikos” se remonta a los tiempos de Platón y que el sustantivo “criticus” latino designó, desde los griegos, un “grammaticus” y un “juez en materia de arte”.²³ Finalmente, termina su *excursus* conceptual señalando el hecho de que la crítica “se ha alejado de la palabra crisis que le correspondía originariamente, y se ha limitado al arte del enjuiciar y apreciar, sin que en este sentido quedase incluido lo grave de una decisión, tal y como corresponde a los sentidos teológico, jurídico o médico de la crisis”.²⁴

21 Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 196, n. 158.

22 Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 196, n. 158.

23 Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 197, n. 158.

24 Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 197, n. 158.

Ahora bien, no cabe duda de que la narración histórica de Koselleck se nutre de los escritos de autores modernos como Pierre Bayle, Voltaire o Kant. Sin embargo, parece que la crítica no sufrió ningún cambio fundamental desde su aparición en la antigüedad griega y que toda su historia puede describirse en términos de una *variación* sobre el tema original del "juicio" que ya está inscrito en sus inicios etimológicos o terminológicos.²⁵ Aunque no es ilegítimo en sí mismo, tal enfoque es ligeramente problemático no solo "de hecho", por así decirlo, sino desde el punto de vista de la historia conceptual misma. Por tanto, concluiré mi intervención señalando algunas de las problemáticas que surgen de esta "perspectiva terminológica", según mi entendimiento, un poco transhistórica, y las consecuencias que conllevan para la teoría y la práctica de la historia conceptual.

V.

En primer lugar, deseo señalar que, al dejar que su investigación histórica se guíe por las raíces etimológicas de *la palabra* crítica, la historia conceptual lanza una red demasiado amplia para ser capaz de captar el lugar de nacimiento histórico concreto del *concepto* de crítica. De hecho, las investigaciones históricas recientes han demostrado, y me refiero aquí especialmente a la obra del historiador italiano Benedetto Bravo, que en el período que llamamos antigüedad griega, el concepto de crítica (Η κριτική) simplemente no existía; que los eruditos antiguos, que en efecto se llamaban *grammatikoi*, se llamaban *kritikoi* solo ocasionalmente; y que el famoso pasaje en el que se basa esta identificación de la gramática y de la crítica, el de *Contra los matemáticos* de Sextus Empiricus, es, si no "parcialmente corrupto", por lo menos "no muy claro".²⁶ Asimismo, al identificar la crítica con una noción tan general como la de juicio (ya sea

25 Que esta comprensión no es exclusiva a Koselleck o a *Kritik und Krise* como un texto aislado, sino que se ha convertido en sinónimo de la Historia de los Conceptos como paradigma historiográfico, puede verse tanto en la estructura de la entrada "Kritik" de Kurt Röttgers en el tercer volumen del *Geschichtliche Grundbegriffe*, como en la primera frase de su homólogo francés escrita por Martin Fontius. Si el primero comienza indicando los "Antiker Ursprung" de la crítica y continúa con la exposición de las "Kombinationen" y "Varianten" del concepto en los siglos XVII y XVIII, Fontius comprime más de dos mil años de la historia de la crítica en la siguiente frase: "En el siglo XVII, cuando se tradujo al francés el término 'critique' del latín 'critica', este retuvo el significado que la palabra raíz tenía originalmente en griego, denotando 'la ciencia juzgadora y decisiva'". Ver Kurt Röttgers. "Kritik..."; y Martin Fontius. "Critique...", p. 7.

26 Ver Benedetto Bravo. "Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism", en Christopher Ligota y Jean-Louis Quantin (eds.): *History of Scholarship: A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*. Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 135-195, particularmente p. 140.

en forma de “arte” o de “abuso” de este juicio), la historia conceptual se ve inducida a incluir en su historia de la crítica autores como Erasmo, Descartes y Spinoza, ninguno de los cuales, según mi conocimiento, recurrió jamás a los términos de “crítica” o “criticus”, por no decir nada sobre una completa falta de conceptualización de su parte de algo como “la crítica”.²⁷

Si esto ya es problemático desde el punto de vista de una exégesis interna de las obras de Spinoza, Descartes o Erasmo, lo es aún más si consideramos que, al mismo tiempo que estos nombres tan familiares, podemos de hecho encontrar otros eruditos que realmente hicieron uso de la palabra y reflexionaron efectivamente sobre el significado del concepto y la importancia de la práctica de la crítica. En cuanto a estos autores, debemos señalar, junto a Benedetto Bravo, que:

Aunque continuaron el trabajo de los antiguos γραμματικοί, los estudiosos de la modernidad primitiva no se aplicaron a sí mismos el título *grammatici*, ni tampoco llamaron a su profesión *grammatice* (*grammatica*). [...] En cuanto al término κριτικός, *criticus*, pasó mucho tiempo antes de que los estudiosos lo aceptaran como título. Esto sucedió cuando comenzaron a atribuir a la palabra κριτική un significado y una función que probablemente nunca tuvo en la Antigüedad.²⁸

Lo que se hace evidente aquí no es solo la naturaleza dudosa de la identificación de la gramática y de la crítica o de la supuesta continuidad histórica de los dos fenómenos, sino también, y, sobre todo, que la crítica no es algo que hayamos heredado de nuestros antepasados intelectuales griegos, sino más bien una *invención* conceptual propiamente moderna.

Siguiendo esta última visión histórica, y con la intención de proporcionar un relato histórico-conceptual del nacimiento de la crítica, fue así como me encontré reuniendo todas las obras de la modernidad temprana en las que la noción de crítica se movilizó sustancialmente o se conceptualizó explícitamente. Abarcando el período que va desde la introducción de la imprenta en Occidente hasta el final de las guerras de religión, este trabajo de archivo dio como resultado la constitución del llamado “Corpus Criticorum”, compuesto por 171 textos, escritos, traducidos o editados por 144 personas diferentes.

Desearía poder escribir ahora: “Les ahorraré todos los detalles de mi análisis”, pero la verdad es que una comprensión exhaustiva de este “campo crítico de modernidad temprana” requiere un trabajo sustancial que aún debe realizarse. Sin embargo, creo que lo que mi investigación ha descubierto hasta ahora ya tiene dos repercusiones considerables para la historia “conceptual” de la crítica de Koselleck.

27 Ver Kurt Röttgers. “Kritik...”.

28 Benedetto Bravo. “Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries...”, p. 139.

Por un lado, al mirar más de cerca su estructura social, podemos ver que la República de las letras estaba lejos de este espacio unitario que describe Koselleck, como una esfera donde los pensadores racionalistas se unieron en completa libertad, solo para terminar en un *bellum omnium contra omnes* en nombre de la única Verdad. De hecho, cuando se examina desde el punto de vista del concepto de crítica, es evidente que estos eruditos humanistas estaban divididos en líneas confesionales, es decir, entre católicos y protestantes, y —esto es, creo, de la mayor importancia— que la crítica fue conceptualizada casi exclusivamente por el lado protestante de esta división.²⁹ Lo que esto nos dice es que la crítica no era tanto un arma individual y religiosamente neutra que en un momento determinado estuvo “al servicio de los partidos religiosos”,³⁰ y que se extendió posteriormente al campo de la política, sino que fue, desde el principio, un campo de batalla teológico-político formado colectivamente.

Por otro lado, y como consecuencia directa de este hecho, la experiencia histórica constitutiva que todavía resuena en lo que hoy llamamos crítica, no puede reducirse ni al problema práctico de la relación entre *política* y *moral*, ni a su expresión epistemológica en la problematización de la relación entre *razón* y *creencia*. La tensión fundamental que parece estar informando e impulsando los escritos de estos autores en lo que se refiere a sus “esfuerzos críticos”, en realidad no es dual sino triple, e implica la problematización teológico-política de la forma en que accedemos a la *verdad*, de la forma en que nos referimos a la *autoridad* y, sobre todo, de la forma en que nos relacionamos con el *pasado*. De este modo, queda claro que, mucho antes de estar ligada a una cierta filosofía de la historia como tal, la crítica fue, de hecho, la expresión de un cierto cambio de la manera en que las sociedades modernas nacientes se relacionaban con *su* historia.

Un ejemplo especialmente elocuente de todo esto es una obra sobre la que el mismo Koselleck escribió brevemente en su *Kritik und Krise*, a saber, *Histoire Critique du Vieux Testament* de Richard Simon, en la que el conflicto confesional entre católicos y protestantes es fundamental para comprender el sentido de su trabajo crítico, y en la que las cuestiones de la *verdad*, de la *autoridad* y del *pasado* que acabo de mencionar coexisten en un debate acalorado acerca de la relación entre la *escritura* y la *tradicición*.³¹ Es más, no debemos olvidar que este libro representa también una

29 Ver Nicholas Hardy. *Criticism and Confession: The Bible in the Seventeenth Century Republic of Letters*. Oxford, Oxford University Press, 2017; y Jean Jehasse. *La Renaissance de la critique. L'essor de l'humanisme érudit de 1560-1614*. Paris, Honoré Champion, 2002.

30 Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 98.

31 Ver Richard Simon. *Histoire critique du Vieux Testament*. Rotterdam, Reinier Leers, 1685. Sobre la relación entre la Escritura y la Tradición en esta obra, ver: Jean Bernier. “Le problème

invención conceptual propia, la de la “historia crítica”, un hecho que, a mi juicio, no hace más que confirmar que la crítica estuvo, desde el principio, inextricablemente ligada a las cuestiones del pensamiento de la historia, así como a las cuestiones del pensamiento histórico.³²

Me parece que, considerados en conjunto, estos elementos nos llevan más allá de la particularidad del relato histórico de Koselleck a la teoría y a la práctica de la historia conceptual como tal.

Para empezar, dado que la historia conceptual se identifica al recurrir al concepto de crítica y dado que el concepto de crítica está inseparablemente ligado a la cuestión de la historia, entonces una historia conceptual de la crítica debe ser considerada como una parte integral de la historia de la historia conceptual misma. Si se tienen en cuenta los antagonismos que parecían haber estructurado la elaboración original del concepto de crítica, me parece que los practicantes de la historia conceptual no pueden seguir presentando benignamente el objetivo de sus esfuerzos intelectuales “críticos” como el de “recuperar el significado original” de los conceptos, o de “comprender”, “resolver”, o incluso “contener” los conflictos. En efecto, como ya hemos mencionado en el principio de nuestro texto, al emprender una investigación sobre los conceptos históricos fundamentales estamos *de facto* entablando debates sobre fenómenos que no solo son “omnipresentes” y “ambiguos”, sino también “impugnados” y “controvertidos”. En otras palabras, la resolución o contención de tal conflicto está inevitablemente ligada a una cierta posición histórica con respecto a la disputa en cuestión, a menos que reivindicemos para nosotros una especie de punto de vista transhistórico. Se podría afirmar, por supuesto, que la teoría antropológica de la historia de Reinhart Koselleck, o *Historik*, nos proporciona precisamente este tipo de posición. No obstante, incluso en este caso podemos argumentar que las lentes interpretativas de la *jerarquía impulsada por el conflicto*, o la tematización de la *(dis)continuidad social*, siguen transmitiendo la experiencia histórica de los autores que elaboraron originalmente el concepto de la crítica, mientras que se disputan ferozmente la relación

de la tradition chez Richard Simon et Jean Le Clerc”, *Revue des Sciences Religieuses*, Vol. 82, Nº 3, 2008, pp. 199–233; Auguste Bernus. *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV*. Lausanne, Bridel, 1869; Jacques Lebrun. “SIMON (Richard)”, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Tome XII. Paris, Letouzey et Ané, 1996, pp. 1353-1383; y Nicolas Piqué. “Du texte de l’origine à l’origine du texte. La querelle entre Richard Simon et Jean Le Clerc”, en Denis Thouard, Friedrich Vollhardt, y Fosca Mariani-Zini (eds.): *Philologie Als Wissensmodell/La Philologie comme modèle de savoir*. Berlin, Walter De Gruyter, 2010, pp. 285-307.

32 Ver Goran Gaber. “What Was Critical History? A Reading of Richard Simon’s *Histoire Critique Du Vieux Testament*”, *History and Theory*, Vol. 57, Nº 2, 2018, pp. 218-233.

adecuada con el *pasado*, con la *verdad* y con la *autoridad*.³³ Así, parece que tanto la teoría y la práctica de la historia conceptual, en el sentido de sus estructuras teóricas subyacentes, como los casos particulares de "remontar los conceptos a su situación específica", pueden considerarse legítimamente no solo como un intento intelectual de captar las trayectorias temporales conflictivas de los conceptos históricos fundamentales, sino también, y quizás incluso sobre todo, como una intervención sociopolítica en el campo de las no-sincronizaciones antagónicas que siguen reactivando estos conflictos de hoy en día.

33 Ver Reinhart Koselleck. "Historik und Hermeneutik", *Sitzungsberichte Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften*, N° 1, 1987, pp. 9-28. Con la "jerarquía impulsada por el conflicto", estoy insinuando las oposiciones antropológicas elementales entre "arriba" y "abajo", "dentro" y "fuera", "amigo" y "enemigo". En cuanto al tópico de la "discontinuidad social" considero que está contenido en la tematización de la generatividad de Koselleck.

Bibliografía

- Balibar, Étienne.** “Critique in the 21st Century: Political Economy Still, and Religion Again”, *Radical Philosophy*, N° 200, 2016, pp. 11-21.
- Benhabib, Seyla.** *Critique, Norm, and Utopia: A Study on the Foundations of Critical Theory*. New York, Columbia University Press, 1986.
- Bernier, Jean.** “Le problème de la tradition chez Richard Simon et Jean Le Clerc”, *Revue des Sciences Religieuses*, Vol. 82, N° 3, 2008, pp. 199-233.
- Bernus, Auguste.** *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV*. Lausanne, Bridel, 1869.
- Bravo, Benedetto.** “Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism”, en Christopher Ligota y Jean-Louis Quantin (eds.): *History of Scholarship: A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*. Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 135-195.
- De Sutter, Laurent.** *Postcritique*. Paris, Presses Universitaires de France, 2019.
- Delouveée, Sylvain y Nicolas Gauvrit.** *Des têtes bien faites. Défense de l'esprit critique*. Paris, Presses Universitaires de France, 2019.
- Duso, Giuseppe.** “Thinking About Politics Beyond Modern Concepts”, *The New Centennial Review*, Vol. 10, N° 2, 2010, pp. 73-97.
- Dutt, Carsten.** “Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks”, en Reinhart Koselleck: *Begriffsgeschichten. Studien Zur Semantik Und Pragmatik Der Politischen Und Sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 529-541.
- Edwards, Jason.** “Critique and Crisis Today: Koselleck, Enlightenment and the Concept of Politics”, *Contemporary Political Theory*, N° 5, 2006, pp. 428-446.
- Fassin, Didier y Bernard E. Harcourt** (eds.). *Time for Critique*. New York, Columbia University Press, 2019.
- Fontius, Martin.** “Critique”, en Rolf Reichardt, Eberhardt Schmitt, Gerd van den Heuvel, y Anette Höfer (eds.): *Handbuch Politisch-Sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*. Tomo 5. München, Oldenbourg, 1986, pp. 7-26.
- Foucault, Michel.** “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, *Daimon*, N° 11, 1995, pp. 5-26.

- "Qu'est-ce que la critique?" en: *Qu'est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi*. Paris, Vrin, 2015, pp. 33-80.
- Gaber, Goran.** "What Was Critical History? A Reading of Richard Simon's *Histoire Critique Du Vieux Testament*", *History and Theory*, Vol. 57, N° 2, 2018, pp. 218-233.
- Habermas, Jürgen.** "Verrufener Fortschritt—Verkanntes Jahrhundert: Zur Kritik an Der Geschichtsphilosophie", *Merkur*, N° 14, 1960, pp. 468-477.
- Hardy, Nicholas.** *Criticism and Confession: The Bible in the Seventeenth Century Republic of Letters*. Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Jehasse, Jean.** *La Renaissance de la critique. L'essor de l'humanisme érudit de 1560-1614*. Paris, Honoré Champion, 2002.
- Koselleck, Reinhart.** *Kritik Und Krise. Eine Studie Zur Pathogenese Der Bürgerlichen Welt*. München, Karl Alber, 1959.
- "Historik und Hermeneutik", *Sitzungsberichte Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften*, N° 1, 1987, pp. 9-28.
- *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of the Bourgeois World*. Cambridge, MIT Press, 1988.
- *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.
- "A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*" en Hartmut Lehmann y Melvin Richter (eds.): *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington, German Historical Institute, 1996, pp. 59-70.
- *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid, Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, 2007.
- "Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe*", *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 6, N° 1, 2011, pp. 1-37.
- Latour, Bruno.** "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical Inquiry*, N° 30, 2004, pp. 225-248.
- Lebrun, Jacques.** "SIMON (Richard)", en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Tome XII. Paris, Letouzey et Ané, 1996, pp. 1353-1383.
- Loewenstein, Bedrich.** "Review of *Kritik und Krise. Eine Studie Zur Pathogenese Der Bürgerlichen Welt* by Reinhart Koselleck", *The Journal of Modern History*, Vol. 48, N° 1, 1976, pp. 122-124.
- Olsen, Niklas.** *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. Oxford, Berghahn Books, 2012.
- Palonen, Kari.** "The History of Concepts as a Style of Political Theorizing: Quentin Skinner's and Reinhart Koselleck's Subversion of Normative Political Theory", *European Journal of Political Theory*, Vol. 1, N° 1, 2002, pp. 91-106.

- Pankakoski, Timo.** “Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts”, *Political Theory* Vol. 38, Nº 6, 2010, pp. 749-779.
- Piqué, Nicolas.** “Du texte de l’origine à l’origine du texte. La querelle entre Richard Simon et Jean Le Clerc”, en Denis Thouard, Friedrich Vollhardt, y Fosca Mariani-Zini (eds.): *Philologie Als Wissensmodell/La Philologie comme modèle de savoir*. Berlin, Walter De Gruyter, 2010, pp. 285-307.
- Richter, Melvin.** *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Röttgers, Kurt.** “Kritik”, en Otto Brunner, Werner Conze, y Reinhard Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon Zur Politisch-Sozialen Sprache in Deutschland*. Tomo 3. Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 651-675.
- Simon, Richard.** *Histoire critique du Vieux Testament*. Rotterdam, Reinier Leers, 1685.
- Thayer, Willy.** *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados, 2010.
- World Economic Forum.** “The Future of Jobs Report”. Cologny/ Geneva, World Economic Forum, 2018.

Bruna Castro, Carolina. "Decisión y forma social. Más allá de Schmitt, Hegel", *Conceptos Históricos*, Año 6, N° 10, pp. 66-90.

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es proponer que el concepto de decisión no es equivalente a una acción de carácter arbitrario y es fundamental para comprender las relaciones sociales. Para definir la decisión considero fundamental la noción de excepción en relación con la realidad contingente, ya que el decidir implica organizar nuestras relaciones con otras personas y el entorno. En el contexto de estos conceptos surge lo que llamamos subjetividad, que no es una referencia a la individualidad polarizada, sino que a la relación humana. Para mostrar esta característica, mi propuesta se toma a partir de Carl Schmitt y de Hegel, pero quiere ir más allá de ellos. Para hablar de Schmitt parto de la interpretación que Giuseppe Duso hace de este, que destaca la subjetividad comprendida desde la pluralidad y la relación, desde la cual se levanta la idea de decisión. Respecto de Hegel considero la *Filosofía del derecho* y la referencia a Antígona que aparece en la *Fenomenología del Espíritu*.

Palabras clave: *Decisión, excepción, subjetividad, responsabilidad, Schmitt, Hegel.*

ABSTRACT

The aim of this paper is to argue that the concept of decision is not equivalent to an arbitrary action. To define the concept of decision I consider fundamental the notion of exception in relation to contingent reality since deciding implies organizing our relationships with other people and the environment. In the context of these concepts, arises what we call subjectivity, which is not a reference to polarized individuality but to human relationships. To illustrate this characteristic, my argument considers the work of Carl Schmitt and Hegel but aims to go beyond them. In reference to Schmitt, I use the interpretation of Giuseppe Duso, who highlights the understanding of subjectivity from the perspective of plurality and relationships, from which the idea of decision arises. With respect to Hegel I consider the *Philosophy of Rights* and the reference to Antigone appearing in the *Phenomenology of the Spirit*.

Keywords: *Decision, Exception, Subjectivity, Responsibility, Schmitt, Hegel.*

Recibido el 1° de noviembre de 2019

Aceptado el 7 de noviembre de 2020

Decisión y forma social. Más allá de Schmitt, Hegel¹

Carolina Bruna Castro

cbruna@derecho.uchile.cl

Universidad de Chile, Chile

Para Giuseppe Duso

...si el gobierno es pensado en cuanto tal como dominación, solo hay espacio para una subjetivación política que busca sustraerse constantemente de él, sin ser capaz de pensar de otra manera la realidad política .GIUSEPPE DUSO²



En este texto intento defender que el concepto de decisión se puede comprender más allá de la idea de un mero gesto arbitrario. El concepto de decisión sería constitutiva de las relaciones sociales, tanto las verticales como las horizontales, indagar en él nos abre a pensar en las relaciones que puedan subsistir o escaparse a la estructura de la dominación y soberanía. No pretendo abordar aún mecanismos de decisión, sino mostrar otra posibilidad a la del vínculo entre decisión y arbitrariedad. Su valoración como arbitrariedad surge, fundadamente, por dos razones. La primera de ellas, una muy teórica, viene del concepto de soberanía, el cual podríamos decir proviene desde Hobbes, que tiene por presupuesto que antes de la norma emanada de la autoridad solo

1 Agradezco los comentarios a este texto de Javiera Rodríguez Alegría, a la conversación que se dio con las personas que participaron del coloquio *La historia conceptual hoy: cruzar disciplinas, reinventar la política* que tuvo lugar en Buenos Aires durante los días 31 de octubre y 1 de noviembre del año 2019 y a Giuseppe Duso por varios intercambios a lo largo de los años, razón por la cual este texto está dedicado a él. Además de las referencias a la obra escrita de Giuseppe Duso, puntualmente la sección "Decisión. Una lectura a través de Schmitt" de este escrito, tiene en consideración una serie de conversaciones entrevistas que se desarrollaron en enero de 2017 en el contexto de una estancia de investigación en la Università degli Studi di Padova realizada en el marco de mi proyecto fondecyt 11160037. Agradezco la conversación amable y estimulante a Giuseppe Duso, y además la paciencia y apoyo de mi hijo Dante que estuvo presente en la serie de conversaciones y que también me acompañó en el trabajo de archivo en la biblioteca.

2 Giuseppe Duso. "Más allá del nexa entre identidad y representación: cómo repensar la unidad política", *Conceptos Históricos*, N° 6, 2019, pp. 104-139, aquí p. 132-133.

hay voluntades individuales arbitrarias que intentan imponer su mirada de lo que es justo y bueno. En ese contexto, elegir a una persona natural en la que se depositen el poder soberano tendría la misma condición, es decir, no está libre de actuar arbitrariamente. Además de la razón respecto del origen del concepto de soberanía y su tratamiento, sumamos que el teórico de la decisión del siglo XX ha sido Carl Schmitt, quien trabajó el problema de la decisión desde el soberano y es un autor que, con justas razones, genera desconfianza al ser quien defendió la dictadura como forma de gobierno y se relacionó de modo peligroso con el nazismo. Considerando ese prejuicio, parece relevante ir más allá de él y para eso tomaré la propuesta de Giuseppe Duso de cómo abordar la decisión schmittiana de vincularla con la subjetividad, la representación y la responsabilidad. El argumento que esbozaré en las siguientes páginas no niega que la decisión *se pueda quedar* en la arbitrariedad, pero propone comprender este concepto más allá de ello, al considerar que la decisión se refiere siempre a la acción y su institucionalización desde un contexto excepcional, y que al referirse a estos aspectos establece un ponerse en *relación* con el contexto y las personas que rodean lo que intenta determinar. Tomar en cuenta la relación con la responsabilidad implica considerar el mundo que tenemos alrededor y no la referencia a un comportamiento que surge de una mónada, de una individualidad individualista, valga la redundancia.

Anticipando mi exposición y considerando lo antes dicho, decidir implica tener en cuenta la experiencia de nuestro entorno; esto permite *responder* a dicha experiencia, es decir, se reconoce en cuanto origen de una acción que es consciente de la realidad social en la que incide y de los lazos existentes y posibles de construir a los que responde. Al destacar que la decisión no tiene en su estructura necesariamente un carácter arbitrario, quiero tomar distancia de aquellas personas que toman el concepto de decisión emparejado con cierto sentido específico del concepto de excepción —el sentido que goza de mayor uso—. Este sentido es aquel que toma el término solo como el *estado constitucional de excepción* o la mera *interpretación particular de la realidad*, sesgada por la experiencia personal ensimismada que termina siendo *particular* y egoísta, pues carece de empatía, es decir, no logra relacionarse con el entorno y los otros agentes, sino que se justifica en su mera soberanía y autoridad. Siguiendo lo anterior, me parece relevante relacionar la decisión con la excepción en un sentido más amplio que los mencionados antes, pues considero que la única lectura que queda en el contexto del estado constitucional de excepción es la definición de nuestro término como arbitrariedad. Esto es así porque, para hablar de él nuestro centro son las decisiones de gobernantes que casi siempre han sido bastante

arbitrarias y nacen del concepto de soberanía.³ Considerando lo anterior, mi propuesta de cómo enfrentar la decisión requiere, además, que el concepto de excepción sea tomado de manera más amplia que la sola posibilidad de suspender las normas. Como veremos a continuación, excepción se refiere a tomar en consideración la experiencia, esto es, la relación con el entorno que siempre se manifiesta diverso y por ello se debe atender a su materialidad, pues no hay parámetro universal en el cual encajar el mundo. A esa relación con la experiencia se le ha llamado relación con la contingencia,⁴ y si bien parece sensato aceptar que la excepción se hace cargo de mencionar la contingencia, al mismo tiempo también se encarga de mencionar los rasgos particulares y singulares de todo ser humano, y al considerarlos da cuenta del esfuerzo por generar instituciones que sean capaces de velar por ellos. Así, la decisión, sobre todo, expresa el punto de relación entre normas y experiencias.

Siguiendo lo anterior, para poder desarrollar mi propuesta, me tomo de dos premisas: la primera supone que con el concepto de *decisión* se abre un camino —entre medio de muchos tropiezos— para la comprensión que se tiene de la representación política, lo cual permite explicarnos y pensar la crisis de las instituciones. Esto es, permite ir más allá del estado de excepción constitucional y considerar las propias aporías de las instituciones en el momento de intentar representar al *pueblo*. Como he dicho antes, estos aspectos aparecen como problemas fuertes en la obra de Schmitt, respecto de la cual parto de la propuesta filosófica de Giuseppe Duso en vez de considerar al jurista en sí mismo. La segunda premisa es la siguiente: para poder comprender la decisión en este sentido —que abarca la crisis de las instituciones—, es necesario pensar en Hegel, quien es uno de los antecedentes reconocidos por el propio jurista para pensar nuestro concepto central. Para comentar el problema de la decisión en Hegel, particularmente me tomaré de la *Fenomenología del espíritu* cuando habla de la Antígona, así como también la explicación que hace del concepto en la *Filosofía del Derecho*.

3 Digo que son arbitrarias, ya que el sentido es salvar un particular gobierno habitualmente con el discurso de la nación. Es salvar un particular gobierno pues en la actualidad los estados de excepción esquivan responder a las demandas populares. Ver Bonnie Honig. *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*. New Jersey, Princeton University Press, 2009, capítulo "Decision".

4 Kant destaca que no puede hablar en términos universales de lo contingente y el derecho se las ve con lo contingente, este es un punto que se toma en cuenta al abordar a Kant y el problema de la historia para algunas referencias de esto se puede ver Yirmiyahu Yovel. *Kant and the Philosophy of History*. New Jersey, Princeton University Press, 1985. En la misma línea con matices, ver José Luis Villacañas. "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo", en José Luis Villacañas, Eugenio Trias, Francisca Pérez Carreno, Valeriano Bozalet (eds.): *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*. Madrid, Visor, 1990, pp.13-74.

Excepción⁵

Si la metafísica se constituye a partir de la pregunta ¿por qué el ser y no la nada?, la teología política lo hace a partir de ¿por qué el orden y no el caos?

Su respuesta es: por la decisión excepcional sobre lo excepcional. JORGE DOTTI⁶

Bonnie Honig parte su capítulo sobre la decisión en *Emergency Politics* con una cita de Wittgenstein que es bastante motivadora para esta discusión. Al problematizar la regularización del caso a caso, dice el filósofo austriaco: “Pero solo debería llamarse ‘interpretación’: sustituir una expresión de la regla por otra”.⁷ Básicamente es motivadora porque ella pone el punto en lo que sería la *interpretación* del contexto. Esta cita permite problematizar el asunto de la decisión y la excepción. Bonnie Honig la utiliza para poder hacer un análisis de las arbitrariedades que se producen cuando se interpreta una regla que alude a la excepcionalidad. No obstante, para poder abordar el concepto de decisión como lo quiero proponer (fundador de una relación), tenemos que partir al revés. Está claro que la posibilidad de interpretar una regla puede terminar por proponer que el Estado pueda imponer su propia visión del mundo como manera de entender *la forma* del estado constitucional de excepción, esto es como una interpretación meramente arbitraria de una regla.⁸ Aun cuando ello es relevante, la idea es que la excepción nos permite abordar el momento en el que nace la posibilidad de entendernos como subjetividad, con ello incluso considerar una forma más amplia, y no se cuan cierta, como sujeto colectivo. Al problematizar esto, la referencia a Jorge Dotti, que nos acompaña de epígrafe en este apartado, destaca que se parte del orden y no del caos, para contextualizar que la modernidad pensó por esa vía la vida en común de los seres humanos. En este caso, la pregunta no es como superar el caos, sino por qué debemos mantener el orden que tenemos, aunque no sea el mejor.

Considerando estas advertencias, quiero destacar que *excepción* es una palabra con más de una definición. *Excepción* no solo tiene el significado

5 Una idea muy abreviada y general de este apartado fue publicada con el título de “Excepción/excepcionalidad” en <https://contraelstatodeexcepcion.uchilefau.cl/excepcionalidad/>, acceso 31 de octubre de 2020.

6 Jorge Dotti. “Teología política y excepción”, *Daimón*, Nº 13, 1996, pp. 129-140, aquí p. 129.

7 Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. Madrid, Trotta, 2017, parágrafo 201.

8 Parte de la carga semántica negativa que tiene el término decisión, es decir que se le considere la arbitrariedad como constitutiva la tiene la referencia a la interpretación por parte de alguien que tiene poder. Este genera una relación entre poder y verdad que termina por poner lo excepcional como algo meramente interpretable o no algo a lo que se debe responder. En los términos en que expondré la decisión conviene o bien separar decisión de soberanía a lo Hobbes o bien repensar Hobbes de la mano de otros autores como por ejemplo Ferdinand Tönnies. Lo segundo nos llevaría mucho de argumentar aunque es posible y fructífero por lo tanto queda pendiente.

jurídico, que por cierto es disputable, sino que puede ser algo más que la referencia a restablecer el orden aparentemente perdido, y que suspende de las normas habituales del Estado secular. Así, también excepción o excepcional puede ser alguna situación, cosa y/o ser que excede lo que se entiende por “normal”. Por este camino, incluso es una palabra que puede ser útil para indicar algo tan bueno, tan bien realizado, o una persona tan magnánima que se sale de los estándares por ser excelente.⁹ Siguiendo esta definición de lo excelso quiero traer un par de citas del libro *Teología política I* de Schmitt:

Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la decisión.

En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición.¹⁰

Si tenemos en cuenta la definición que señala el estar fuera de lo normal, la excelencia también puede incluirse, ya que se puede pensar como algo que excede la finitud del ser humano. Esta excedencia de lo humano también incluye su capacidad de conocer, esto es, de ordenar en términos claros y distintos la experiencia que tiene del mundo. Además, podríamos relacionar lo excepcional con la experiencia primera que tenemos de las cosas, el momento del asombro y la imposibilidad de clasificarlas, de comprenderlas totalmente, de ordenarlas perfectamente en nuestras vidas. Contra la idea de la normalidad de la vida oponemos que cada quien es muy diferente a la otra persona, esto es, en el hecho de que cada modo de vida es excepcional en sí mismo, por lo tanto, es imposible hacer un catálogo que ilustre lo normal de la persona humana. De igual forma, tampoco es un mecanismo que reitera una y otra vez la misma acción en base a estímulos relacionados. En el contexto de esta definición, las acciones que sean ejemplos de cómo se debe actuar o reaccionar, cuando nuestra forma de ser no coincide con *lo normal*, son imposibles. Los seres humanos no somos mecanismos que repiten un patrón de manera idéntica, ya que variamos los patrones, le damos corazón, sangre, por tanto, vida y además singularidad a las instituciones, que por cierto son creaciones humanas. Por ejemplo, nos preguntamos si hay algo así como lo normal de la justicia. Cada quien responde excepcionalmente ante lo injusto, porque la justicia es excepcional, lo que significa que no

9 Si bien la Real Academia Española no relaciona excepción con excepcional sí lo hace el *Diccionario Clave*, disponible en línea: <http://clave.smdiccionarios.com/app.php#>, acceso el 31 de octubre de 2020.

10 Carl Schmitt. *Teología política*. Madrid, Trotta, 2009, pp. 18 y 20.

se manifiesta como un molde estático que organice la materialidad y la experiencia de nuestra colectividad. Pero, además la justicia debería ser excepcional al comprender la realidad, que también es excepcional, por lo que aquí tenemos los dos sentidos de la palabra. La justicia es paradójica, pues juzga sobre lo excepcional al serlo también, de modo que es imposible representarla de la misma manera en que un espejo refleja y nos muestra como somos. De igual forma, es imposible declarar que se hace justicia en el mundo de manera perfecta sin que la situación juzgada la exceda. Por lo cual, solo tenemos intentos de tratar de alcanzarla que son cercanos a su idea cada vez que se escucha y mira la colectividad a la que debe cuidar. No obstante, la tradición positivista nos ha heredado ciertos límites que sirven de normas y que están puestos por las relaciones que establecemos en cuanto seres plurales y excepcionales.

Al respecto, podemos traer a nuestra memoria lo que Kant dice de la contingencia, a saber que esta no sigue patrón alguno. La contingencia es impredecible, por ello es que el filósofo separó los principios puros que sirven de condición de posibilidad tanto del conocimiento como de la voluntad respecto de aquello que es obra de la naturaleza y lo contingente. De hecho, Kant dirá que la acción con una intención moralmente buena se desprende del agente quien no puede asegurar su realización. Respecto de la misma acción podemos evaluar su exterioridad vinculada con la legalidad, esto es, puede que nuestra buena intención no resulte, o puede que nunca tengamos una buena intención, no obstante deberíamos actuar al menos jurídicamente con justicia, lo que para Kant sucede al respetar la libertad externa de cada quien. La contingencia no sigue normas, no podemos presuponer que la realidad viene preordenada con algún principio de racionalidad (libertad), porque está siempre en el cruce con la naturaleza y, podríamos agregar, con el cruce de lo interpretativo y de la experiencia de cada singularidad. No obstante, el derecho es una forma de contener la contingencia de las acciones humanas tanto respecto de su entorno natural como lo intersubjetivo, lo inmanejable, así lo contingente se manifiesta una y otra vez como algo excepcional. El derecho para Kant logra contener solo en parte lo contingente, y es por eso que desde él se puede evaluar la racionalidad de una acción de modo tal que podríamos adjudicar, o no, responsabilidad respecto de un hecho. Quiero insistir, la contingencia es siempre excepcional; en ese sentido es inmanejable, y el contractualismo no acaba con ella, pero al menos deja cierto horizonte de predictibilidad que es quebrado por las revoluciones o manifestaciones excepcionales extra jurídicas e imposibles de regular.¹¹

11 El problema en Kant es mucho más extenso de lo que alcanzo a comentar aquí. Es importante indicar que además de la *Metafísica de las costumbres* (Madrid, Tecnos, 2008) se

Debo agregar que lo excepcional se aparece una y otra vez como aquello que se resiste al intento de regular o reconocer ha quedado relegado.

Para cerrar este apartado conviene indicar que es esta relación con lo que se resiste a ser tematizado lo que nos lleva a hablar de decisión. Desde la modernidad tratamos de organizar la vida humana bajo un aparato burocrático y normativo que no puede dar solución a todas las aporías de la vida. Así, en palabras de Duso, el pensamiento de Schmitt “hace emerger aquello que está contenido pero no expresado por una impostación constructivística de la racionalidad la cual puede ser considerada weberiana”.¹² El contractualismo trata de anticipar la acción humana con las normas que previenen conductas desordenadas, pero en el anhelo de orden siempre quedarán aspectos de la vida que se arrancan de la burocracia.

Decisión. Una lectura *a través* de Schmitt

Ni las decisiones religiosas, ni las morales, ni las políticas, ni los conceptos científicos, son posibles en el terreno de lo puramente estético. CARL SCHMITT¹³

Para abordar la decisión desde la propuesta de Schmitt, conviene tener precauciones que, en parte, son las que pone a la vista el texto de Bonnie Honig antes aludido. Es por eso que he preferido las propuestas interpretativas que sugieren pensar *a través* de Schmitt pero con la pretensión de ir más allá de él. Aunque no me detendré en una lectura literal del jurista, para comenzar pondremos atención al epígrafe que presenta esta sección. En esas breves palabras se sintetiza una idea que debe ser expresada desde ya, la decisión es una acción que *arriesga* algo, en ese sentido, no puede ser evaluada como algo meramente entregado al goce estético que está a la vista para admirar, sino que cambia el sentido

pueden encontrar referencias en la *Crítica del juicio* (Madrid, Austral, 2001) donde a propósito de la relación con la contingencia y la naturaleza comenta la astucia de la naturaleza. La astucia de la naturaleza ha hecho aparecer lo racional en diferentes circunstancias culturales, como cuando el ser humano ha debido buscar realizar cultivos en terraza para que la lluvia no se lleve las huertas. A ese ejemplo podemos agregar uno más, jurídico, que es la gestión de riesgos; no podemos hacer nada para evitar desastres naturales, en Chile por ejemplo los terremotos, pero sí podemos buscar ciertas medidas que generen condiciones que regulen la relación con otros aspectos que se relacionan (tipo de suelo, apto o no para edificios en altura, por ejemplo) que permitan adjudicar responsabilidades. Los terremotos son excepcionales pero el conocimiento que tenemos de las características del suelo, y las consecuencias que pueden tener construcciones sobre ellos es algo que podemos prever.

¹² Giuseppe Duso. “Tra costituzione e decisione. La soggettività in Carl Schmitt”, en Giuseppe Duso (ed.): *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenale, 1981, pp. 49-68, aquí p. 49.

¹³ Carl Schmitt. *Romanticismo político*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2001, p. 57.

del mundo tal cual lo conocemos e implica *responsabilidad* sobre la vida propia y la de otras personas.¹⁴ La propuesta de Duso sobre la decisión, aunque pensando con Schmitt, lo trasciende al mostrarnos que entre los cuestionamientos que el jurista alemán deja abiertos encontramos el problema de la subjetividad, la cual se debe pensar políticamente, ya que alude a una relación.¹⁵

Duso es uno de aquellos que introdujo la lectura sobre Carl Schmitt en Italia desde el marxismo, lo que marca un hito ante toda la lectura fascista, tanto italiana como internacional que se dio entre 1924-1978. En ese sentido, es muy relevante el volumen aparecido en 1981, *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*¹⁶ dirigido por el propio Duso y que compila una serie de textos sobre el jurista, entre los que contamos las colaboraciones de Adone Brandalise, Pierangelo Schiera, Alessandro Biral, Carlo Galli y Giacomo Marramao, por mencionar solo algunos. Este volumen compila textos que se presentan en un congreso sobre Schmitt organizado desde la sede en Venecia del Instituto Gramsci, espacio que simboliza la relación con el marxismo que tienen los colaboradores. Vale la pena destacar que no es exclusividad de Duso el camino que, según el propio italiano, va desde Marx a Schmitt, ya que podríamos decir que es manifestación del espíritu de una época. Duso insiste que sirve para repensar la línea que va de Hegel a Marx y Lenin.¹⁷ Una prueba de su espíritu de época es que este itinerario también ha sido destacado por Jean-François Kervégan en un debate respecto de por qué leer a Schmitt en la revista canadiense *Philosophiques*.¹⁸ Considerando estos testimonios teóricos, se puede decir que en una época Schmitt logra abrir y mantener como polémicos ciertos cuestionamientos que el marxismo no había logrado solucionar. Duso, y esto lo comparte con otras personas como

14 Es importante aclarar que esta indicación no anula el vínculo que hay entre arte y política, pero el arte político habitualmente es arriesgado y se involucra con la realidad que posiblemente denuncia.

15 Giuseppe Duso ha insistido en esto desde el volumen *La politica oltre lo Stato...*

16 Ver Giuseppe Duso (ed.). *La politica oltre lo Stato...*

17 Ver Giuseppe Duso. "Más allá del nexo entre identidad y representación...", p. 111. Duso refiere además un texto de Carlo Galli escrito en 1979 en el que se llama la atención respecto de la interpretación de Schmitt previo a este interés de la izquierda italiana en el jurista. Carlo Galli en las palabras que presentan la reedición de su texto, coincidiendo con Duso y Kervégan, indica: "Era soprattutto una parte della sinistra (quella operaistica) a cercare allora in Schmitt —nel suo decisionismo— un impulso al superamento della crisi del gramscismo e del francofortismo: uno sforzo che si collocava all'interno di quel sincretismo che nella seconda metà degli anni Settanta cercava di coniugare marxismo e post-strutturalismo, e in generale dialettica e antidialettica". (Carlo Galli. "Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978) storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica", *Storicamente*, Vol. 6, 2010. Disponible en https://storicamente.org/Galli_Carl_Schmitt, acceso 31 de octubre de 2020).

18 Jean-François Kervégan. "Réponse à mes critiques", *Philosophiques*, Vol. 39, N° 2, 2012, pp. 483-489.

Kervégan, sostiene la lectura de que Schmitt generó las condiciones de posibilidad para abordar el problema de la despolitización y la primacía del individuo sobre la comunidad que aún es característica del mundo actual. Schmitt es particularmente crítico de la idea de individualidad como origen de lo social, y de la democracia amparada en la burocracia de procedimientos, desde la cual obtiene su legalidad; es decir, fue crítico de las instituciones políticas modernas, tal cual las conocemos. El concepto de decisión se presenta en ese contexto como lo que nos abre a nuevas y antiguas problemáticas que el intento de secularización trató de superar sin el éxito esperado. Duso destaca esto, así como la relación del jurista con Hegel. Dice el italiano que Schmitt encuentra en Hegel algo relevante para su teoría, “aquello constituido por la relación y por la tensión entre globalidad y unidad del Estado”.¹⁹

Si bien el mayor rendimiento que tiene Schmitt sea probablemente en la filosofía, la decisión, además de tener una importancia en este ámbito, es uno de los problemas jurídicos por excelencia que se manifiesta en diversos lugares; por ejemplo, cuando hablamos de jurisprudencia, cuando hablamos de una deontología de la profesión jurídica y cuando pensamos en las constituciones y su interpretación.²⁰ Además, podríamos decir que a toda persona le ha tocado decidir alguna vez en la vida lo que implica también cierta responsabilidad y relación con la alteridad. Schmitt ironiza con la aseveración de Radbruch, la cual dice que se critica al juez que actúa con convicción y se premia al que juzga libre de valores.²¹ Con las precauciones del jurista nos preguntamos ¿realmente podemos juzgar libres de valores? ¿Podemos acceder a algo así como la verdad para la acción como quiso Aristóteles al proponer la prudencia como una virtud dianoética? ¿podemos acceder a algo así como la verdad en política? Probablemente la respuesta de la mayoría sea que no, que no podemos acceder a la perfecta idea de justicia, ni a la perfecta idea de bien para la política. Esto es así porque lo que tenemos siempre en frente es la realidad contingente que nunca será perfecta. Lo que nos entrega Schmitt es la relación entre decisión y contingencia, que se comprende también como la relación entre decisión y excepción. Como Giuseppe Duso mismo destaca, el significado de la excepción excede esa relación innegable con el Estado y las situaciones de emergencia, es la referencia a la necesidad de conectarse no solo con principios sino

19 Giuseppe Duso. “Tra costituzione e decisione...”, p. 54.

20 Schmitt en *Teología política* (Madrid, Trotta, 2009) oscila entre mostrar que la decisión es el problema jurídico por excelencia y es un problema que requiere de la filosofía.

21 Ver Carl Schmitt. “Legalidad y legitimidad”, en: *Teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 246.

que con la experiencia singular ligada a las condiciones materiales de la existencia humana que, siempre superan toda tematización. Para Duso, esto es un guiño a la tradición griega y a la relación con la experiencia. Esto quiere decir algo que casi ningún hegeliano osaría desmentir, que la decisión y con ella la justicia, las constituciones y todo producto jurídico se entienden ligadas a una realidad cultural.

Duso muestra su interés en la *decisión* schmittiana al tratar de volver a pensar en la subjetividad, que es compatible con la identidad en la diferencia o la unidad de lo múltiple. Esto se puede ver tanto en el trabajo de su autoría en el volumen *La política oltre lo stato*, “Tra costituzione e decisione. La soggettività in Carl Schmitt”, como en la forma que tiene de abordar a Hegel en textos posteriores o artículos sobre representación, decisión y teología política, en donde Schmitt no es el único protagonista. Siguiendo lo propuesto por Schmitt con Duso, el concepto de decisión queda habilitado por la forma política moderna y puede ir más allá del concepto de *forma* en su caricatura. De hecho, va más allá de la condición de posibilidad de lo social que se establece en el pacto y definición de Estado. Así, la decisión es necesaria para la producción de la *forma*, podríamos decir que dinamiza lo normativo al hacerse cargo de las fisuras que este tiene. La decisión que no es arbitraria, nace de la necesidad de hacerse cargo de una experiencia que no estaba prevista, por lo tanto no proviene de la nada, muy por el contrario proviene de la *relación con el entorno*, con las otras personas, con la humanidad y su producción objetiva. Cuando se dice que la decisión proviene de la nada, no es una referencia a la nada en absoluto, sino a la nada normativa, es decir a la ausencia de presupuesto o, en otras palabras, de orden previo. Ello tiene una estrecha relación con la forma en que nace el Estado moderno, esto es, desde el concepto de autoridad. Irónicamente, bajo este concepto lo único que encontramos es la nada normativa, ya que la norma nace desde él, lo que queda como una pura estructura que puede amparar cosas contrarias, como el autoritarismo y la democracia o el nihilismo.

Para Duso, si se hace una periodización del pensamiento de Schmitt, el nihilismo no es lo preponderante, al menos no en las primeras etapas. Por lo tanto, la referencia a que la decisión proviene de la nada responde a fundar la norma en la mera autoridad, sin un principio anterior que la limite. La forma política moderna muestra la necesidad de producción de normatividad en términos universales ante la apertura a la alteridad. A partir del abordaje de la decisión como el dar forma sin un antecedente normativo nos preguntamos ¿desde dónde nace esa *forma* necesaria? Para Duso, hay dos esferas que condicionan el dar forma, es decir, la decisión. Estas dos esferas se ubicarían en dos lugares: por una parte está la justicia desde lo alto, y desde lo bajo, lo concreto con toda

su pluralidad. Tanto lo alto como lo bajo serían lo que *constituye* la decisión. Así, la decisión intenta *representar* la idea de justicia, busca hacerla presente en el mundo desde lo alto, al tiempo que debe considerar toda la experiencia humana plural desde abajo y también *representarla como si fuera una unidad*. Es la decisión aquella acción que, con todos sus riesgos, es eficaz en responder y es capaz de poner el contexto *en forma*. La nada que antecede el *dar forma* podría ser equiparable a lo excepcional que he aludido en el apartado anterior. Siguiendo el análisis del punto sobre lo excepcional, esa nada es lo que no ha podido ser tematizado por la subjetividad; es aquello que no aparece de modo consciente en la relación que se establece con el mundo, eso que se resiste a ser conocido o, que aún no ha sido institucionalizado, razón por la cual se mantiene siempre en la latencia de ser decidido.

En las tensiones previas a cualquier institucionalización, en el conflicto emerge la decisión que condensa el elemento subjetivo. Una de las maneras de expresarlo es decir que nos estamos refiriendo a ese momento en el que la sociedad está en contra del Estado, se opone a él de modo tal que el Estado no puede ser ese momento de unidad que se requiere para ser un sujeto. Es por eso que, para Duso, la subjetividad no puede evadir el estar en relación con otros, es decir, a mi juicio, el ser un momento que se vincula con lo plural y colectivo. Como he dicho antes, la categoría de decisión moviliza *la forma* política moderna que pasa de ser estructura y mecanismo a relacionarse con la experiencia, este aspecto es el que nos lleva a hablar de Hegel.

Antes de cerrar nuestro asunto con la decisión y Schmitt, debemos decir algo de su relación con la representación. La decisión es importante en el contexto de la forma política, tal como el momento de la excedencia es el tema relevante para la representación. Así, para Duso la decisión está ligada a la representación. Cuando se representa algo se expresa también la inmanencia de la idea. Cuando se decide, debemos hacernos cargo de los resultados desafortunados, ya que sabemos que lo que se decide no saldrá "perfecto". Este punto debe considerarse para responder a los aspectos que quedan en vías de resolución. Por tanto, que la decisión sea eficaz no quiere decir que traiga la perfección a la tierra, sino que quiere decir que considera vías para mejorar lo existente en función de la materialidad, de lo *excepcional*. Lo que *debe ser traído a presencia* tiene la naturaleza de la idea que es un tipo de naturaleza que no puede ser objetivada ni determinada. En el fondo, esa doble ubicación de la decisión entre lo alto, es decir, la idea de justicia, y lo bajo, esto es, la experiencia constituyente, tiene dos excepcionalidades, dos nada absolutas, *una sin forma y la otra sin materialidad*. No pueden ser determinadas si se mantienen en lo abstracto y no pueden aparecer si no son traídas a presencia.

La idea no es objetivable o copiable, ni representable al modo del reflejo del objeto, ya que la traducción del absoluto requiere de la decisión.

Se podría decir que la decisión se presenta como el movimiento de superación del dualismo. Al respecto, dice Duso: “En efecto, a causa de esta alteridad aporética de la idea y de su invisibilidad no es posible un simple reflejo, un movimiento objetivo de deducción, sino que se vuelve indispensable el acto subjetivo y arriesgado de la decisión”.²²

Nos encontramos, entonces, con el problema de la representación en este nudo entre lo alto y lo bajo, entre las ideas y la contingencia. En este contexto, será una decisión, esto es, una acción que es eficaz, la que logra una traducción en lo concreto, aunque la idea objetivable no sea objetivable y no logre ser plenamente representada.

La decisión debe dar unidad a la pluralidad de experiencias al considerar el ideal, así cuando pensamos en la decisión debemos abandonar la idea de poder y dominio si queremos considerar la posibilidad de decisiones colectivas. La decisión en el contexto de una colectividad requiere la subjetividad como un ponerse en relación. Dice Duso: “La relación, y no el individuo, constituye el nexo originario, es decir, el individuo en las relaciones en las que se encuentra concretamente”.²³ En el mismo texto, un poco más adelante, el italiano nos indica:

Si el concepto moderno de libertad debe superarse en su expresión abstracta, que ha producido la soberanía, debe reconocerse, sin embargo, la afirmación del principio moderno de libertad subjetiva, que no puede justificar jerarquías y relaciones de dominación entre los humanos.²⁴

En la modernidad, la idea de libertad dio un giro importante en el pensamiento de Hegel. Si vamos a pensar la decisión como fundadora de la subjetividad y, esta última, como un concepto que debe romper con la mera idea de subjetividad comprendida como poder, hay que buscar

22 Giuseppe Duso. *La representación política*. Buenos Aires, UNSAM Edita, 2016, p. 193. Para complementar lo que se dice en este texto conviene tener en cuenta las siguientes palabras de Duso sobre la decisión y representación: “Esta ha sido de hecho entendida entre líneas en cuanto reducida en su tratamiento e interpretada como simple y puro ‘decisionismo’. Si se tiene presente que la decisión que implica no es arbitrio, o simple resultado voluntad, sino que es decisión que se actúa, capacidad efectiva de poner en forma una realidad política, entonces se puede comprender como tal decisión se manifiesta en su real dimensión el elemento representativo cuando hay individuos: es de hecho lo que implica al mismo tiempo decisión, capacidad de unir lo múltiple y diverso, capacidad de acción que crea coágulo, consenso y compartir [*condivisione*], en cuanto se refiere a un orden de idea sin la cual la política no es para Schmitt concebible se no como mera técnica, pero la técnica de por sí no parece eficaz, no produce decisión que tenga efecto y duración” (Giuseppe Duso. “La rappresentazione e l’arcano dell’idea”, *Il Centauro*, N° 15, 1985, pp. 36-70, aquí p. 52).

23 Giuseppe Duso. “Más allá del nexo entre identidad y representación...”, p. 126.

24 Giuseppe Duso. “Más allá del nexo entre identidad y representación...”, p. 131.

el momento en que pueda pensarse de modo horizontal. En el siguiente apartado profundizaremos en ello desde Hegel.

Decisión: Subjetividad y amistad

Para la reflexión que expondré sobre Hegel, como he indicado antes, me sostengo en las referencias a la decisión que aparecen en la *Filosofía del derecho*, puntualmente en la introducción y a la vez en el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* dedicado a Antígona.

En el contexto moderno, Hegel intenta ir más allá del contractualismo, esto es, el filósofo reconoce lo que ha pavimentado, pero propone superar ese reconocimiento al mostrar lo que desde él no se puede justificar, esto es, la esencia ética y el movimiento que reclama su necesaria actualización permanente. Esto es así, ya que la paradoja del contractualismo, tal como dije antes, es que da cuenta de relaciones entre personas propietarias, y deja pendiente solucionar el reconocimiento de las formas de relaciones que aún no tienen nombre. Respecto del concepto de decisión, es importante agregar que la propuesta contractualista considera especialmente la condición de futuro. Por lo tanto, su valor está puesto en la promesa al intentar asegurar paz futura y anticipar cuáles son las consecuencias de las acciones en la vida social. La propuesta de Hegel no pierde de vista la historia, ya que, si bien considera la necesidad de anticipación de las acciones, considera el *procedimiento* por el cual se ha llegado a institucionalizar ciertas formas de relación social, esto es, el hacer legal las *formas cambiantes* a través de las que se manifiesta la sustancia social. Podríamos decir que pone el acento en el nivel de la normatividad surgida desde los desencuentros y de los acuerdos de la vida social, en donde encontramos la pluralidad como *subjetividades que son partes de una relación*. En otras palabras, le interesa hablar de la formación de lo efectivamente real (*Wirklichkeit*) que da cuenta de la institucionalización de lo racional en el cruce entre razón y contingencia. En ese sentido, Hegel quiere mostrar que lo que se ha avanzado hasta él, con las teorías del contrato, ha sentado bases relevantes para considerar al *individuo* o la idea de *individualidad* como *persona*, pero a la vez con su propuesta indica que si nos quedamos solo en eso, corremos el riesgo de perder de vista la esencia ética. Recordemos que, en esta consideración, el filósofo alemán es cercano a Aristóteles, y en su *Filosofía del derecho* podemos encontrar la referencia a la amistad y amor, pero con el reconocimiento de la necesidad de generar una forma normativa, ya que en el contexto de lo común la individualidad se mantiene.

Así, si bien ha sido necesaria la abstracción del contrato y la *persona* para el reconocimiento de la individualidad y sus necesidades, en el

marco del contrato se ha perdido de vista considerar aquellos aspectos que dan cuenta de la experiencia que se tiene del mundo, de los aspectos materiales que determinan lo que alguien es, y de todo aquello que nos rodea como experiencia, tanto con nuestro entorno como con otras personas y que, nos define como subjetividad. Para insistir brevemente en lo antes dicho, el marco contractualista no considera la *excepcionalidad del ser humano*, sino que lo piensa en su mera estructura para poder anticipar aquellas acciones que dañan el mantenerse juntos como individualidades. Así, la perspectiva de futuro que nos entrega el contractualismo no busca considerar lo impredecible. Para Hobbes, por ejemplo, las emociones y los conflictos que vienen de ella se mantienen en el marco de lo racional y deliberado que debe considerarse como intencional, esto es así, ya que el centro de su propuesta es buscar los presupuestos que justifican mantener la vida social y con ello la estabilidad.

Considerando lo anteriormente dicho, el contractualismo termina por convencer a toda una época de mantener la idea de Estado como una máquina que funciona, un mecanismo que mantiene controlada la novedad en la arena política, pero que puede permitir libertades en otras manifestaciones espirituales como las artes. En ese contexto, la excepción queda como todo aquello presupuesto como desorden que, en el contexto del contrato, ya está organizado. Así, la decisión aporta para pensar precisamente aquellas experiencias que el pacto no es capaz de contener. Lo material se cuele como lo excepcional entre las estructuras de reconocimiento; son esos hábitos humanos que hacen ver que ante lo distinto reaccionamos tratando de dominarlo incluso mediante violencia privada. Lo excepcional requiere un nuevo reconocimiento, reclama que no sean esas características las que le impidan entrar en la abstracción de ser persona, el ser tratado como dueña de su trabajo y tiempo. Al hablar de lo ético Hegel piensa en la naturaleza racional del ser humano, en la libertad y en aquello que esencialmente nos hace estar juntos. Podemos ver esta insistencia desde el comienzo de su *Filosofía del derecho*, en la cual parte con la indicación de que el objetivo de la filosofía no es dar cuenta de la opinión, sino de lo racional. De igual modo, lo que veremos en el derecho es lo racional y no la opinión individual humana. Que Hegel destaque la diferencia de lo racional respecto de la opinión, muestra que el derecho no puede abordar un detalle, algo meramente particular, aunque sus momentos den cuenta de ello; no puede tener por objeto un capricho, sino que se deberá encargar de las manifestaciones de la libertad que en su singularización demandan ser reconocidas institucionalmente.²⁵

25 Ver Axel Honneth. *Derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires, Katz, 2014; ver también, del mismo autor, "Sulla povertà della nostra libertà. Grandezza

Entre los párrafos 4 y 7 de *La filosofía del derecho*, Hegel ahonda respecto de la libertad en tres momentos que la definen, para mostrar que la verdadera libertad está en el entrar en relación con las otras personas. La verdadera libertad se define en el estar con otro ser humano. Con esto, Hegel llamará nuestra atención con fuerza hacia a la relación, aspecto medular de la arquitectura del sujeto que va más allá de la propia individualidad, aunque no la anule. Dice Hegel:

En estos casos no somos internamente unilaterales, sino que nos limitamos gustosamente a nosotros mismos en la relación con otros, pero en esta relación nos conocemos como nosotros mismos. En esta determinidad, el ser humano no tiene que sentirse determinado sino que al contemplar al otro como otro, es entonces cuando tiene su propio sentimiento de sí mismo. [...] La naturaleza de la voluntad no es esta unilateralidad [de ser algo único] y esta restricción, sino que es la libertad de querer algo determinado, pero seguir siendo ella misma en esta determinidad y regresando de nuevo a lo general.²⁶

Honneth explica la finalidad de esta referencia a la libertad indicando que: “En las relaciones de amistad y de amor el sujeto es reflexivamente relacionado a sí mismo de modo tal que les reconoce objetividad de la otra persona como un reflejo de sus propias intenciones y en este sentido como su propio otro”.²⁷ De lo indicado es importante destacar que en las relaciones con otras personas somos capaces de pensar nuestras intenciones y nuestros objetivos por cumplir. Es evidente que será más compleja de objetivar una relación según la lejanía que tengamos con las otras personas involucradas con quienes el lazo no es propiamente lo que entendemos como amor y amistad en sentido estricto. Sin embargo, pese a que las personas a nuestro alrededor no sean de nuestro núcleo estrecho, nuestro lazo con ellas es más complejo que el de meras individualidades que intercambian bienes.

Así, no es el *sujeto como yo solipsista* quien crea el mundo, sino que el mundo es colectivo pese a que cada quien se mantenga en su individualidad. Tal como rescataba Duso, la subjetividad solo se comprende como un estar en relación, aunque esto sea meramente para evadir la relación (por ejemplo, cómo termina la esfera de la moralidad con esa alma bella

e limiti della dottrina della vita etica di Hegel”, *Filosofia politica*, Vol. 16, N° 1, 2016, pp. 9-24. En este último texto Honneth indica: “dejando de lado lo casos particulares de la amistad y el amor, podemos decir con Hegel que la libertad objetiva se encuentra allá donde los hábitos sociales y prácticas institucionales consienten a los sujetos a ver las intenciones de aquellos con quienes interactúa con incorporación de ellos en sus propios fines constituidos reflexivamente” (pp. 15-16).

²⁶ Georg W. F. Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*. Madrid, Tecnos, 2018, p. 38.

²⁷ Axel Honneth. “Sulla povertà della nostra libertà...”, p. 15.

que no se decide a actuar, o con la autoreferencia que lleva al mal). Si pensamos en la mera forma, en estructuras en las que debamos encajar, no todas las relaciones son reconocidas. Así, subjetividades que han sido institucionalizadas no siempre son suficientes para hacerse cargo de la materialidad y singularidad de cada quien.

Tal como indica Hegel en el prefacio de la *Filosofía del derecho*, las leyes pueden cambiar pues son obra del ser humano, por tanto ellas pueden ser actualizadas con el reconocimiento de nuevas formas de relacionarse. Esto remite a esa doble ubicación de la decisión que aludía antes, desde la idea y la contingencia.

En ese *entre medio*, no toda elección humana es una decisión. Hay ciertas elecciones que en cuanto tales, emergen desde la particularidad misma del ser humano y tienen ese carácter arbitrario. El asunto aquí es la confrontación de la estabilidad del derecho con la arbitrariedad de la particularidad. Para decirlo en concreto, la decisión no quiere decir simplemente imponer la soberanía para darle forma al lazo social. En el añadido del §15 se explica lo que Hegel llama arbitrio:

Quando yo quiero lo racional, no actúo como un individuo particular, sino según los conceptos de lo ético realmente: en una acción ética no me hago valer a mi mismo, sino a la cosa. Pero el ser humano, cuando hace algo equivocado, trae su particularidad a escena. Lo racional es la vía por donde todos caminan y nadie se destaca.

Si se considera que toda ley es producto humano,²⁸ pero levantada pese a sus particularidades sobre lo racional de este, Hegel destaca que no es lo mismo *decidir* que manifestar una opinión o el arbitrio. Para Hegel, decidir lleva el reflexivo, y no solo se altera el entorno, sino que una misma, por tanto se determina tanto la vida de la colectividad como de la individualidad. Por esta razón, la expresión que el filósofo destaca es el decidirse (*sich entschließen*) en el contexto del cual se enfatiza el carácter reflexivo.

28 Hegel indica en *Fundamentos de la filosofía del derecho*: "Las leyes del derecho son algo puesto, proceden del ser humano. Por supuesto que la voz interna puede entrar en colisión con este proceso o adherirse a él. El ser humano no se queda en lo existente, sino que está convencido de tener en sí mismo la medida de lo que es recto: el puede estar sometido a la necesidad y al poder de autoridades externas, pero nunca del mismo modo que a la necesidad de la naturaleza, porque su interior siempre le dice cómo deberían ser las cosas y es en sí mismo dónde encuentra la aprobación de lo que es válido. En la naturaleza, la verdad suprema es que existe una ley, en las leyes del derecho, una cosa no vale por su propia existencia, sino que exige que se corresponda con su propio criterio. [...] Puede parecer que es abrir puertas y ventanas a la opinión el decir que el pensamiento esté por encima del derecho, pero el pensamiento auténtico no es una opinión sobre una cosa, sino el concepto de la cosa misma. El concepto de la cosa que no nos viene de la naturaleza" (p. 10).

Siguiendo lo anterior, se vuelve especialmente interesante detenernos en el tratamiento que hace de la Antígona en la *Fenomenología del espíritu*. Tanto en ese lugar como en la *Filosofía del derecho*, Hegel pone en la figura de Antígona el peso de uno de los momentos de la *eticidad* que la figura de Edipo no tiene. En la *Filosofía del derecho*, Edipo será característico de la *moralidad*. Su figura va vinculada a la noción de intención y responsabilidad (*Schuld*) pero no pasa a la instauración de idea de bien que tiene la *eticidad*. Esto es así, porque la tragedia de Edipo no pone en la acción del protagonista la defensa al sentido de comunidad como central, sino que destaca el lugar del individuo como *yo*, y destaca la subjetividad que evade la relación con el mundo. Así, su tragedia transcurre en la falta de relación con su entorno, en el huir sin éxito del destino y de cometer toda aquella acción que le indicó el oráculo, lo hace sin conciencia y asumiendo una culpa impropia, ya que, no conoce el alcance de su acción. Edipo se queda en un punto de vista particular que no intenta cambiar el tipo de relación con su entorno, sino que su único intento es el de defenderse de cometer el delito de parricidio e incesto que el oráculo le vaticina. Antígona, como protagonista, tiene características completamente distintas a las de su padre; se desenvuelve en la comunidad misma y *se decide*.²⁹ Tal como se expresa en la *Fenomenología*, ella no se deja llevar por las circunstancias contingentes sino que defiende una sustancia ética. Dice Hegel:

para que esta relación sea una relación ética, ni el que obra ni a aquel a quien se refieren sus actos podrán aparecer con arreglo a algo *contingente*. El contenido de la acción ética debe ser un contenido sustancial, o total y universal; solo puede, por tanto, relacionarse con lo singular *total* o con lo singular como universal.³⁰

29 Considero que ya en el tratamiento que Hegel hace de Antígona hay elementos que la muestran como una agente política. Ella no se queda meramente en lo del hogar, ya que su defensa es pública y hay conocimiento de lo que le sucederá al actuar. Pese a la perspectiva patriarcal de la época Hegel posiciona a Antígona en un lugar más elevado que el de su padre. Se puede recordar aquí el pasaje de la *Filosofía del derecho* de la esfera de la moralidad donde Hegel dice que un ser humano que ha devenido moralmente quiere estar en todo lo que hace. Antígona no reniega de su acción, ella quiere salvar su linaje contra el orden de la *polis*. En ese sentido, incluso sería compatible con lecturas como las que hace Bonnie Honig donde Antígona quiere salvar su linaje contra el orden de la polis. Honig propone que Antígona está actuando políticamente y conspira contra el Estado junto a su hermana Ismene, quien aunque no aparezca de modo tan claro, quisiera atribuirse también el hecho. Dice Ismene: "Sí, soy culpable, si mi hermana me lo permite; cómplice soy suya y comparto también su pena" (Sófocles. Antígona. Santiago de Chile, Pehuén, 2001, p. 14). Respecto de la lectura de Antígona hay mucho que se puede revisar acá estoy considerando en líneas muy generales: Bonnie Honig. *Antigone Interrupted*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Agradezco referencias y una conversación muy aclaratoria a María Isabel Peña Aguado.

30 Georg W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 264.

Para Hegel, no es lo mismo actuar sin comprender el entorno y sin querer realizar algo concreto en él que comprenderlo y querer dejar una huella. La acción que ha sido *decidida*, aún siendo singular, dejará una huella en el mundo, pues ella ha tenido la capacidad de comprender e intervenir la realidad existente. Esto es así, pues se tiene conciencia del entorno y de lo que está mal, lo cual debe ser encausado de otra manera. Antígona muestra la decisión al intentar ir en contra de la realidad en la que se desenvuelve, y lo hace a sabiendas del castigo que caerá sobre ella, pues su causa lo vale todo. No es un mero capricho, es una decisión mediante la cual pretende proteger la sustancia ética de la familia frente al Estado. Además, por otra parte, como Hegel intenta proponer, corresponde al amor más puro a la relación más espiritual: la de hermano-hermana, o podríamos decir hermandad. Es una relación entre iguales, son personas que se relacionan de modo horizontal como sucede en la sociedad civil. Antígona *decide*, es por eso que ella, con toda responsabilidad, se hace cargo de su decisión y no padece el delito como algo que le aconteció. Ella pone la ley de la familia sobre la ley del Estado porque considera que el Estado está mal y es injusto el no cumplir con los ritos fúnebres solo de un hermano. Por otra parte, para Hegel, Antígona no llega a cumplir la versión más alta de la eticidad, es decir, la institucionalización de la vida social, pues ella no va más allá de su defensa a la ley de la familia y no intenta superar el momento de su unilateralidad, pero del mismo modo tampoco lo hace Creonte. Esta es la razón por la que Antígona no es el momento más elevado de la eticidad, sino que solo es su inicio. Antígona desafía las reglas establecidas, no sigue los patrones que le impone el tío al defender la *polis*; con su decisión ella muestra ese paso entre la idea y la acción.

Para Hegel, Antígona tiene un presentimiento de lo ético, no la conciencia de él. En palabras del filósofo nos presenta la *eterna ironía de la comunidad*; nos muestra la escisión entre el intento de mantener la esencia ética primera en el contexto del todo que es la *polis*.

No obstante, para Hegel Antígona no nos entrega la forma más elevada de decisión, a mi juicio, nos entrega justamente la indicación a hacerse cargo de ese espacio que se genera entre la idea de justicia y la situación contingente.³¹ De ese mismo modo, su decisión vela por el derecho natural de la familia, que en Grecia es resguardado por las mujeres, al mismo

31 Si bien el argumento de Antígona es la universalidad de la ley divina. No en balde en algunas versiones actualizadas de su tragedia entre los argumentos que ella esgrime para llamar tirano a Creonte intercalan el de la salud de la *polis*, a saber, la amenaza de infecciones y plagas que genera la pestilencia de un cadáver a la entrada de la ciudad en pleno descampado. Este argumento va en paralelo a la importancia para la ley divina de cumplir con los ritos fúnebres. Versiones como la que menciono de Antígona enfatizan aún más la decisión que Hegel destaca como su acción (pienso en la adaptación mexicana de David Gaitán).

tiempo que se preocupa de los problemas concretos y materiales que se pueden prever respecto de la ciudad. Antígona no actúa arrebatada por el amor y la pasión de la vida conyugal, como lo hace su enamorado, ella actúa por hermandad, que es la anticipación de la solidaridad.

Si para Hegel la Antígona queda a distancia de la plenitud de la eticidad, creo que en su propia propuesta hay argumentos fuertes que la posicionan como una figura que, en el propio análisis del filósofo, marca la necesidad de reconocimiento de situaciones que exceden la institucionalidad existente. A la par de esto, su acción surge de la esencia ética y de la amistad como tipo de amor (podríamos decir de la *filia* aristotélica). Es su relación con el hermano, y no con un amante o una deuda con un padre o madre, la que la hace luchar por el reconocimiento de su hermano como miembro de la familia. Dicha unidad antecede y es origen de la *polis*, por tanto, se entrega a la obligación de darle sepultura.

Ahora bien, si en la tragedia de Antígona encontramos una referencia a la amistad y el amor en la hermandad, en donde aún su lazo es la familia, falta la distancia sanguínea que complejiza las relaciones. Esto es, se basa en una relación que no contempla la complejidad de las relaciones modernas que se abren a la alteridad. El tipo de relación que se debe reconocer en la eticidad hegeliana, en el Estado, son las relaciones entre individualidades diversas, entre seres plurales que buscan la unidad, no solo como una estructura que los mantenga a cada quien en su lugar, sino que buscan desenvolverse en un organismo que potencie relaciones de colaboración *como si* fueran una hermandad, aunque el lazo de familia no exista. Duso, al pensar en Schmitt de un modo muy compatible con lo que he indicado sobre Hegel, dice:

La pluralidad, concebida como la base de la política en lugar de la figura del individuo, involucra la dimensión del acuerdo, que concierne a las reglas de justicia dentro de las cuales se da la vida civil de una realidad política determinada.³²

La Antígona para Hegel termina teniendo un *presentimiento* de lo que es la comunidad y en ese sentido manifiesta *la eterna ironía de la comunidad*. Como Honneth acentúa, quizá las indicaciones que ve Hegel en la Antígona son influenciadas por la estructura patriarcal de la época en la que vive. Su análisis deja su figura como una decisión en el seno de la familia que no avanza hacia el rol de revolucionaria o, para decirlo con Hannah Arendt, de una instauradora de un *nuevo comienzo*.

En la eticidad vuelve a aparecer el problema de la decisión, esta vez como la posibilidad de dar unidad al pueblo, vinculada a los conceptos de

32 Giuseppe Duso. "Más allá del nexo entre identidad y representación...", p. 133.

representación y monarca. Esto implica que la decisión se manifiesta en la constitución, en el dar cuenta de que un pueblo no es una mera masa, sino una organización articulada que puede actuar y decidir. Si Antígona hubiese organizado a su comunidad desde una nueva forma que se lograra institucionalizar, probablemente hubiese gozado de un rol aún más protagónico. No obstante lo anterior, su figura nos ha permitido resaltar los rasgos fundamentales de la decisión política: el de restaurar el derecho natural, demandar una nueva forma de relación institucional y el responsabilizarse por la propia decisión. Siguiendo estos puntos que he destacado de la decisión, un gobierno arbitrario no se preocupará por establecer una relación con los pueblos, sino que mantendrá una defensa que va solo de arriba hacia abajo, por tanto es solo expresión de sus particularidades. Este tipo de acción pierde la efectividad de la decisión que antes habíamos mencionado. *No hay eficacia*, pues no se reconoce el contexto material desde el que surge la decisión y la mera idea vacía se presta para ser una decisión arbitraria, y puede terminar siendo una tautología que solo defiende el yo y la soberanía.³³ Eso es lo que sucede al comprender la decisión bajo el paradigma del Estado constitucional de excepción, bajo esta figura mantiene el orden con la excusa del orden o la nación, pero que no se constituye propiamente con los pueblos. Para Hegel, el espíritu de su época se manifiesta en el Estado. Hoy nos toca pensar qué tipo de Estado queremos sin abandonar la democracia o algo cercano a ella. Si la modernidad piensa siempre desde el Estado, nuestra tarea es insistir en una estructura que se mantenga en lo plural y no lo hipoteque a un modo de gobierno que al defender una supuesta unidad, la sacrifique. Nuestro paradigma es complejo, como siempre. El único paso que no podemos retroceder es el que la democracia algo garantiza, pero no ha logrado asegurar: el desenvolvimiento plural y diverso de la humanidad.

Con qué nos quedamos para seguir pensando

Una forma limita el caos, una forma construye a la sustancia amorfa
—la visión de una carne infinita es la visión de los locos, pero si corto la carne en pedazos
y los distribuyo entre los días y el hambre— entonces ella no será más la perdición y la locura:
será de nuevo vida humanizada. CLARICE LISPECTOR³⁴

Tal como había advertido en un comienzo, este texto ha tomado referencias de Schmitt y Hegel sin quedarse en el mero comentario de

33 Esta es una de las críticas que en la esfera de la moralidad Hegel le hace a Kant. Ver Georg W. F. Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho...*, §135.

34 Clarice Lispector. *La pasión según G. H.* Buenos Aires, El cuenco de plata/Latinoamericana, 2010, p. 22.

sus textos, sino que he expuesto ciertos rasgos que permiten pensar la decisión en un contexto más provechoso.

Si bien entre Honneth y Duso hay diferencias respecto del modo en que abordan a Hegel, me ha parecido que ambos ponen en relieve la necesidad de un lazo más fuerte que la mera acción instrumental individualista que se hereda de las teorías del contrato, pues a su modo, ambos comparten avizorar el horizonte de las preocupaciones de Marx. Estas coincidencias las menciono pese a que Honneth atiende a lo normativo y Duso a la estructura de la lógica hegeliana y la *Aufhebung*. Entre medio de estos énfasis, ambos aluden a la amistad y la necesidad de considerar los lazos colaborativos y los acuerdos normativos.

Creo que los aspectos expuestos en este escrito nos invitan a pensar una vez más en el Estado y cómo debemos hacerlo. ¿Nos podemos quedar con el Estado tal cual lo hemos conocido? Pero además de ello nos invitan a pensar otro tipo de asociatividad o mejor, otro tipo de subjetividad colaborativa distinta que la amparada en la idea de Estado como monopolio de la legítima violencia o monopolio de la decisión. Nos invita a volver a preguntarnos qué tipo de relación establecemos en el contexto de la sociedad civil y el modo en que ella entra en relación con el Estado, comprendido como administración o gobierno. Nos invita a repensar al Estado considerando que, tal como se ha definido el concepto de decisión, este no puede venir meramente de arriba hacia abajo, es decir de un gobierno que *se defiende*, se justifica en la autoridad, y no es capaz de mirar ni responsabilizarse por la materialidad que lo compone. Una decisión debe tomar en cuenta las condiciones concretas, por tanto es responsabilidad del gobierno entrar en relación, generar relaciones con la pluralidad de formas de vida de los seres humanos.

Dar forma implica, tal como dice el epígrafe de Clarice Lispector, que presenta esta conclusión, organizar y considerar atender sin desentenderse de las personas que habitamos en un determinado territorio. La vida humanizada requiere respetar el tipo de relaciones que son muestra de nuestra identidad, de modo tal que puedan estar representadas en las decisiones gubernamentales. Con ello en mente, antes de terminar no puedo dejar de referir las siguientes palabras de Duso: “En este contexto, también debemos hablar de decisión, pero no se trata de una decisión soberana, sino más bien de una decisión condicionada por la pluralidad que, desde arriba, acuerda sobre las reglas y, desde abajo, controla e influye en las decisiones del gobierno”.³⁵

A mi juicio, en las anteriores palabras se incluye la invitación a dar un paso respecto de la idea de soberano como aquel que decide el estado de

35 Giuseppe Duso. “Más allá del nexos entre identidad y representación...”, p. 133.

excepción hacia la idea de que toda decisión está condicionada por la excepcionalidad de la vida humana. La decisión política que se expresa en una constitución debe representar la pluralidad de la vida humana, y esto solo puede suceder si se reconoce, por decirlo con mis palabras, toda la pluralidad de Antígonas que defienden núcleos éticos distintos al Estado relevantes para la sociedad. En los tiempos que corren, una idea de Estado tan centralizado arriesga vulnerar la pluralidad de modos de vida, y de identidades que buscan reconocimiento. Mantener la decisión soberana implica pasar a llevar la dignidad del ser humano como ser humano autónomo y racional. El gesto más arbitrario es decidir en meros términos instrumentales sobre el futuro de personas que deben poner en suspenso, la propia humanidad, sus creencias y su relación con su entorno.

Bibliografía

- Dotti, Jorge.** “Teología política y excepción”, *Daimón*, N° 13, 1996, pp. 129-140.
- Duso, Giuseppe.** “Tra costituzione e decisione. La soggettività in Carl Schmitt”, en Giuseppe Duso (ed.): *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenal, 1981, pp. 49-68.
- “La rappresentazione e l’arcano dell’idea”, *Il Centauro*, N° 15, 1985, pp. 36-70.
- *La representación política*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2016.
- “Más allá del nexo entre identidad y representación: cómo repensar la unidad política”, *Conceptos Históricos*, N° 6, 2019, pp. 104-139.
- Galli, Carlo.** “Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978) storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica”, *Storicamente*, Vol. 6, 2010. Disponible en https://storicamente.org/Galli_Carl_Schmitt, acceso 31 de octubre de 2020.
- Hegel, Georg W. F.** *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*. Madrid, Tecnos, 2018.
- Honig, Bonnie.** *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*. New Jersey, Princeton University Press, 2009.
- *Antigone Interrupted*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Honneth, Axel.** *Derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires, Katz, 2014.
- “Sulla povertà della nostra libertà. Grandezza e limiti della dottrina della vita etica di Hegel”, *Filosofia politica*, Vol. 16, N° 1, 2016, pp. 9-24.
- Kant, Immanuel.** *Crítica del juicio*. Madrid, Austral, 2001.
- *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 2008.
- Kervégan, Jean-François.** “Réponse à mes critiques”, *Philosophiques*, Vol. 39, N° 2, 2012, pp. 483-489.
- Lispector, Clarice.** *La pasión según G. H.* Buenos Aires, El cuenco de plata/Latinoamericana, 2010.
- Schmitt, Carl.** *Romanticismo político*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- “Legalidad y legitimidad”, en: *Teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- *Teología política*. Madrid, Trotta, 2009.
- Sófocles.** *Antígona*. Santiago de Chile, Pehuén, 2001.

- Villacañas, José Luis.** “Naturaleza y razón: Kant filosofo del clasicismo”, en José Luis Villacañas, Eugenio Trias, Francisca Pérez Carreno, Valeriano Bozalet (eds.): *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*. Madrid, Visor, 1990, pp.13-74.
- Wittgenstein, Ludwig.** *Investigaciones filosóficas*. Madrid, Trotta, 2017.
- Yovel, Yirmiyahu.** *Kant and the Philosophy of History*. New Jersey, Princeton University Press, 1985.

Farinetti, Marina. "Democracia y trabajo en los movimientos populares. Apuntes para una sociología de conceptos fundamentales", *Conceptos Históricos*, Año 6, N° 10, pp. 92-119.

RESUMEN

Parto de caminos abiertos por Reinhart Koselleck para la historia conceptual. Cuando se utiliza un concepto, se moviliza un conjunto de experiencias vigentes a largo plazo que yacen almacenadas y sintetizadas en estratos semánticos formados en diversas experiencias históricas. La propuesta teórica que desarrollo reside en que, además de una estructura temporal interna, los conceptos contienen una trama sociológica que debe ser investigada. En efecto, un concepto fundamental sería vacío de mundo social si no se analizasen los modos de formación de colectivos que se han ido registrando, amalgamando y produciendo en múltiples espacios de experiencia. Analizo dos movimientos populares de gran importancia en la historia argentina reciente: los movimientos de ocupación de tierras y los movimientos de desocupados. Para cada caso selecciono un concepto principal en disputa con la política institucionalizada. Son democracia y trabajo, respectivamente. La primera me lleva a visibilizar estratos semánticos escasamente frecuentados en los estudios de la transición y reflexionar sobre las democracias desde el punto de vista de la heterogeneidad sociológica que carga el concepto como índice y factor de la experiencia socio-política. El trabajo me lleva al estudio de las subjetivaciones en el plano de las personas en general y de los liderazgos sociales. El cambio de concepto fundamental como eje de las luchas populares (del período de la transición al período del neoliberalismo, de democracia a trabajo) pone en evidencia la batalla que se libran para la inclusión y que esta se despliega en el terreno conceptual.

Palabras clave: *sociología de los conceptos, trabajo, democracia, movimientos sociales.*

ABSTRACT

I start by taking the paths opened by Reinhart Koselleck for conceptual history. When a concept is used, a set of long-term experiences stored and synthesized in the semantic layers formed in various historical experiences is mobilized. The theoretical proposal that I develop here suggests that, in addition to an internal temporal structure, the concepts contain a sociological weave that must be investigated. Indeed, a fundamental concept would be empty of the social world if the ways in which collectives take form –ways that have been recorded, amalgamated and produced in multiple spaces of experience– does not get analyzed. I analyze two popular movements of major importance in recent Argentine history: the land occupation movements and the unemployed movements. For each case, I choose a basic concept in dispute with institutionalized politics. They are democracy and work, respectively. The first one leads me to visualize semantic strata rarely used in transition studies and to reflect on democratic strata from the point of view of the sociological heterogeneity that charges the concept as an index and factor of the sociopolitical experience. The second one takes me to the study of subjective work at the level of people in general and of social leadership. The change in the fundamental concept as the axis of popular struggles (from the period of transition to the period of neoliberalism, from democracy to work) highlights the battle that is being waged for inclusion and that it unfolds in the conceptual field.

Keywords: *Sociology of Concepts, Work, Democracy, Social Movements.*

Recibido el 1º de noviembre de 2019

Aceptado el 23 de julio de 2020

Democracia y trabajo en los movimientos populares

Apuntes para una sociología de conceptos fundamentales¹

Marina Farinetti

mfarinetti@unsam.edu.ar

Universidad Nacional de San Martín, Argentina



1. Historia conceptual y ciencias sociales

Propongo aquí un encuentro simbiótico de las ciencias sociales con la historia conceptual. El diseño teórico de este trabajo parte de los caminos abiertos por Reinhart Koselleck para el estudio de los conceptos en tanto articulaciones lingüísticas de la experiencia social. Cuando se utiliza un concepto, se moviliza un conjunto de experiencias vigentes a largo plazo que yacen almacenadas y sintetizadas bajo este constructo lingüístico. Darse los conceptos como objetos de estudio significa tomarlos como indicador y a la vez como factor constitutivo de la experiencia social. Los conceptos intervienen como condiciones de posibilidad de las comunidades políticas y son polémicos porque distintos hablantes quieren imponer su versión del significado.

Un concepto es un compuesto que agrupa significados individuales (por ejemplo, Estado comprende territorio, frontera, ciudadanía, justicia,

¹ Los estudios etnográficos en los que me baso surgen en su mayor parte del proyecto de investigación sobre la politicidad de los sectores populares en La Matanza (PICT-UNSAM). Agradezco a mis colegas del proyecto por los comentarios recibidos en las reuniones de trabajo, a María Cecilia Ferraudi Curto, Gabriel Vommaro, Pablo Semán, Victoria D'Amico, Jerónimo Pinedo. Agradezco también a Diego de Zavallía por sus comentarios a una versión preliminar del artículo. La versión original del trabajo fue mi ponencia en el coloquio *La historia conceptual hoy: cruzar disciplinas, reinventar la política*, que tuvo lugar en Buenos Aires el 31 de octubre y el 1° de noviembre de 2019.

ejército, etc.) y se refieren a una variedad de entidades, como situaciones históricas, clasificaciones sociales, formaciones políticas, sistemas filosóficos, entre otros. Los conceptos registran, preservan experiencias e incluyen ideas de nuevos futuros. Me interesa especialmente en estos apuntes el modo en que, en Koselleck, los conceptos encierran un potencial histórico de transformación. De esta manera,

no solo todos los conceptos fundamentales son insustituibles, y por eso mismo polémicos, sino que también poseen una estructura temporal interna. Todo concepto fundamental contiene elementos de significados pasados en estratos situados a distinta profundidad y expectativas de futuro de distinta importancia. Con ellos estos conceptos generan, en cierta forma en un proceso immanente al lenguaje, un potencial de movimiento y de modificación temporal con independencia de su contenido de realidad.²

Mi propuesta complementaria es que, además de una estructura temporal interna, los conceptos para que sean pensables como factor constitutivo de la experiencia social deben contener también una estructura sociológica. Esta consiste en *el registro, la preservación y la transformación en relación con la conformación de colectivos y formas organizativas*. En efecto, los conceptos pueden ser investigados en relación con los modos de colectivos y las formas organizativas que ha ido registrando, amalgamando y al mismo tiempo contribuyendo a su producción. En otras palabras, democracia sería una palabra vacía de mundo social si no se analizase lo que está vigente y en disputa en las prácticas de los movimientos sociales.

Esbozar un estado de la cuestión sobre la vinculación entre historia conceptual y ciencias sociales lleva a textos significativos de Koselleck en los cuales trata esta cuestión. Entre estos, selecciono "Epílogo". Se trata de una grabación para una primera versión de la introducción del volumen de ensayos recientemente citado, realizada pocos días antes de su muerte en 2006. Allí Koselleck dice que no se pueden trabajar simultáneamente una perspectiva histórico-sociológica y una perspectiva histórico-conceptual. ¿Por qué lo dice? ¿Tiene razón? ¿Por qué es tan problemática la relación de la historia conceptual con las ciencias sociales? La dificultad es grande, según lo ve Koselleck: 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. La dificultad se acrecienta en relación con los conceptos fundamentales. Muchos se han formado en la antigüedad

2 Reinhart Koselleck. "Historia social e historia de los conceptos", en: *Historia de conceptos, Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012, p. 37.

y estructuran aun en la actualidad nuestro vocabulario político-social, como es el caso de los conceptos seleccionados por mí para este estudio: democracias y trabajo. A veces, como lo señala Koselleck en el texto citado, se hace necesario “categorizar el concepto” para investigar sus usos y sus cambios a través de ejemplos o casos y de etapas históricas. La propuesta mía no se ocupa tanto del problema de la larga duración de los conceptos como de la diversidad de sentidos que simultáneamente atribuyen a estos diferentes actores sociales.³

El estado de la cuestión conduce también a la perspectiva abierta por Bruno Karsenti que estudia la génesis de las ciencias sociales en el siglo XIX al ponerlas en un mismo “diálogo de los modernos” con la filosofía política.⁴ Con esta mirada, las categorías se vuelven una torsión de los conceptos políticos modernos. El grupo de historia conceptual al que pertenezco en el Centro de Investigaciones en Historia Conceptual (CEDINHCO-EH-UNSAM) recibe esta impronta y, como es mi caso, la asimila con prácticas de investigación propias de las ciencias sociales.

Otra contribución para un estado de la cuestión sobre historia conceptual y ciencias sociales es un libro sobre las metáforas y conceptos que se refieren al vínculo social.⁵ Es destacable la potencialidad de este enfoque que permite analizar desde los humores de Maquiavelo hasta la voluntad general de Rousseau, pasando por un acervo de gran riqueza histórico-conceptual. Los ensayos en general se refieren a fuentes intelectuales, no obstante, son colindantes con las figuraciones del vínculo social como cemento de colectivos. El enfoque se acerca a mi mirada en este artículo, pero no coincide con la orientación de una sociología de conceptos fundamentales basada en fuentes etnográficas.

Corresponde también hacer referencia al uso de la formulación “sociología de los conceptos jurídicos” por Carl Schmitt en *Teología política* (1922). Se refiere a la estructura sistemática de los conceptos centrales de la teoría moderna del Estado. Esta se manifiesta en las analogías entre la significación política y teológica de los conceptos y Schmitt sostiene que este asunto es importante para la consideración sociológica de los conceptos. ¿Qué está entendiendo por sociología? El autor explicita sus diferencias con Max Weber, para quién una sociología de

3 Agradezco los comentarios de Gerardo Aboy Carlés a mi ponencia en las Jornadas de Investigación de Política y Gobierno, UNSAM. Fue importante para mi reflexión su pregunta: ¿cómo la coralidad de los sentidos de la democracia de distintos sectores sociales deviene un sentido sedimentado y relativamente unificado?

4 Ver Bruno Karsenti. *De una filosofía a otra. Las ciencias sociales y la política de los modernos*. San Martín, UNSAM Edita, 2017.

5 Ver François Godicheau y Pablo Sánchez León (eds). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2015.

conceptos jurídicos implica vincularlos con determinadas profesiones o tipos humanos, como el jurista y el burócrata. La sociología que propone, en cambio, busca “explorar la última estructura radical sistemática y comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada”.⁶ O sea, la sociología pone en relación el concepto —por ejemplo, soberanía— con la estructura interna de lo que una época considera evidente —la monarquía y los conceptos metafísicos—. Hay diferencias con mi enfoque. Por un lado, no me ocupo de conceptos jurídicos y, por otro lado, reclamo la heterogeneidad de sentidos en una misma época, no necesariamente articulados en una estructura interna como instancia absoluta. Seguiré elaborando estas distinciones y en el artículo me remito a otra posible veta para una sociología de conceptos fundamentales.

2. Diseño de la investigación

El artículo tiene dos objetivos vinculados: 1) contribuir al análisis del papel de los movimientos sociales en el moldeo de la democracia argentina desde los inicios de la etapa democrática en 1983;⁷ 2) proponer un enfoque teórico-metodológico a partir de la historia conceptual y el uso de fuentes etnográficas. Estas últimas recogen observaciones sobre el Conurbano, área que rodea la Ciudad de Buenos Aires, formada por 24 municipios, donde habita un tercio de la población del país.

La emergencia de los movimientos sociales más significativos en este gran espacio social desbordante que es el Conurbano funciona como punto de partida para establecer dos momentos de la política popular. Los movimientos de ocupación de tierras surgen en la transición y el movimiento piquetero en el neoliberalismo.

Para cada período selecciono un concepto sin el cual me parece que no podríamos comprender lo que estaba en juego en el conflicto planteado por los movimientos sociales. Estos, en su autoproducción, disputan con los detentadores del poder en torno a marcos conceptuales para el encuadre de la situación y la legitimación de los reclamos. Al mismo tiempo, los conceptos estructuran el lenguaje y la acción de los movimientos sociales, junto con metáforas, imágenes y otras formas expresivas a través de las cuales este se dota a sí mismo de consistencia histórica y teórica.

6 Carl Schmitt. *Teología política*. Madrid, Trotta, 2009, p. 43.

7 En 1983 hay elecciones y triunfa el candidato de la Unión Cívica Radical. Raúl Alfonsín asume la presidencia con un discurso centrado en la valorización de la democracia y el alejamiento del pasado autoritario

Por otra parte, en cada período destaco un tipo de liderazgo local emergente, dando cuenta de las palabras y las categorías utilizadas en las fuentes consideradas para clasificarlos de acuerdo a su estilo particular. La estructura sociológica de la democracia argentina en una perspectiva histórico-conceptual necesariamente tiene que plantearse el elemento del liderazgo en el mundo social. A su vez, una analítica de conceptos en el plano de las prácticas se extiende a los modos de subjetivación que estos registran y producen.

En el cuadro siguiente se puede ver un esquema analítico de la organización de la argumentación que se llevará adelante en el texto.

| MOMENTO | MOVIMIENTO SOCIAL | CONCEPTO | LIDERAZGO |
|----------------------------|-------------------------------------|------------|---|
| Transición (1983-1989) | Movimientos de ocupación de tierras | Democracia | <i>Dirigente barrial</i> <i>Caudillo</i> |
| Neoliberalismo (1989-2001) | Movimiento piquetero | Trabajo | <i>Piquetero</i> <i>Puntero</i> |

3. Bajo el peso de la democracia

La democracia en 1983 funciona como el grado cero de la escritura académica y acompaña la ruptura que el proceso político hacía con el pasado de la dictadura. La mayoría de las veces reproducimos irreflexivamente la temporalidad de los procesos en los que estamos inmersos, en cambio, otras veces, sometemos a crítica la periodización como una forma de aumentar nuestra capacidad reflexiva. Descubrimos otras temporalizaciones históricas. Así, el estudio de los movimientos de ocupación de tierra lleva a visibilizar una experiencia social que tiene lugar entre la dictadura y la democracia.

En el prólogo al libro de Denis Merklen sobre los asentamientos en La Matanza, Jorge Nóvak sintetiza en una observación los orígenes de estos movimientos populares en el Conurbano. Una noche de 1981...

Recuerdo bien *los últimos meses del año 1981*, en la zona de Quilmes Oeste. Especialmente me quedó grabada una escena nocturna del mes de noviembre. Por la tarde había visitado un asentamiento de la zona, acompañado por el párroco. Pasé luego a la parroquia, donde quedé un par de horas. Al entrar luego, a las 23:00 hs., a la Pasco para regresar al centro de Quilmes, asistí a un espectáculo inesperado. Me encontraba solo en el coche, paré la marcha y me

puse a mirar. Una caravana interminable de camiones, viniendo por la Pasco, entraban en la calle de la Paz. Algunos medios me adjudicaban la paternidad del operativo, especie que ganó credibilidad hasta en esferas gubernamentales. El rumor es totalmente falso. Pero el hecho no podía dejarme indiferente por poco que lo pensara. A través de un sacerdote especialmente delegado, y a través de la parroquia vecina, acompañé pastoralmente esa historia dolorosa de nuestro conurbano.⁸

La dictadura llevaba a cabo un plan para la erradicación de las villas de la ciudad de Buenos Aires desde 1978 y había empeorado el problema habitacional de sectores populares empobrecidos, expulsados del empleo por la aguda recesión. En 1981 comenzaron las ocupaciones de tierra en Quilmes Oeste, masivas y veloces. Novak expresa en este texto su posición en cuanto a su compromiso con los movimientos populares que llevaron adelante los asentamientos. Justifica que ni la Iglesia ni el Estado pueden permanecer indiferentes en materia de la distribución de los bienes materiales que hacen posible que las personas tengan garantizada una vivienda para una vida digna. Como enseña el gran E. P. Thompson, la extrema necesidad no llega a desencadenar la revuelta sin un marco de legitimidad. Los movimientos de toma de tierras para la construcción de barrios en el Conurbano fueron construyendo un repertorio discursivo al calor del conflicto. Se ampararon en la Constitución Nacional (derecho al acceso a una vivienda digna, art. 14 bis) y al mismo tiempo, en un marco más amplio vinculado con la acción religiosa y la construcción de liderazgos sociales.

Jerónimo Pinedo estudia los traslados compulsivos en camiones en la zona sur del Conurbano, y cómo los problemas de vivienda explotaron en las localidades, obligadas a absorber esta necesidad.⁹ Las parroquias y comunidades de base de la iglesia tuvieron un papel importante en la gestión de este problema acuciante. Pinedo se preocupa por determinar los momentos en los cuales se dan las mutaciones de las formas de movilización social. El año 1981, con la crisis económica, es postulado como el comienzo de la transición. La tesis muestra para el caso de Quilmes el recrudescimiento del deterioro del entramado socioproductivo industrial con el cierre de industrias y el endurecimiento de las condiciones de trabajo. Pinedo rastrea también los orígenes del movimiento de derechos humanos en la Argentina, fundamentando la relevancia de Quilmes y el

8 Denis Merklen. *Asentamientos en La Matanza. La terquedad de lo nuestro*. Buenos Aires, Catálogos, 1991. Novak fue designado primer obispo de la diócesis de Quilmes por Pablo VI en 1976, posición que ejerció hasta su muerte en 2001.

9 Ver Jerónimo Pinedo. *Urdimbres y tramas. Transformaciones de la acción colectiva popular en el sur del Gran Buenos Aires (1974-1989)*. Tesis doctoral, Doctorado en Ciencias Sociales, UNGS/IDES, 2018.

liderazgo de Novak, “obispo caminador”, apodo vinculado con su política de descentralización de las celebraciones litúrgicas. Las transfirió de la catedral a los barrios periféricos de la localidad. Pinedo analiza admirablemente el entrelazamiento entre formas religiosas de manifestación y protestas políticas: peregrinaciones, vía crucis, ayunos y formas locales de movilización mezcladas con ollas populares, ocupaciones de tierras, sociedades vecinales.¹⁰ Las reuniones públicas estaban prohibidas, pero no las celebraciones religiosas. Desde 1981, según Pinedo, las peregrinaciones transmutaron en manifestaciones y las misas en ollas populares. La diócesis de Quilmes se configuró como un entramado de líderes comunitarios y grupos sociales afectados por las políticas de la dictadura: una urdimbre de acción colectiva popular. Novak se convierte en una referencia de los movimientos de derechos humanos. Lo religioso, lo social, lo político, se hacen reversibles, dice Pinedo; emerge una nueva cartografía de la acción colectiva popular que denomina la territorialidad de la pobreza.¹¹

Los movimientos de ocupación de tierras en Quilmes fueron pioneros y transmitieron sus experiencias para la organización de tomas en otras zonas del Conurbano. En el primer período presidencial de la democracia, entre 1986 y 1989, tuvieron lugar los movimientos de ocupación de tierra en La Matanza que han sido estudiados por Merklen.¹² Su libro nos deja tomar en cuenta la riqueza de esta experiencia para reflexionar sobre los problemas de la acción colectiva y las formas organizativas.¹³ Es la fuente que tomo para observar las tomas de terrenos de propiedad estatal que dieron origen a tres asentamientos: El Tambo

10 Ver los trabajos compilados por Elizabeth Jelin en los inicios de la democracia: *Los nuevos movimientos sociales*. 2 vols. Buenos Aires, CEAL, 1985. Se redescubre en ellos la importancia que tuvo la perspectiva europea de los nuevos movimientos sociales para la investigación sobre las novedades de la nueva democracia. Encontramos en los volúmenes trabajos sobre movimientos de mujeres (incluyendo las Madres de Plaza de Mayo y las campañas de amas de casa para el control de precios para bajar la inflación), los jóvenes y el rock nacional, los movimientos vecinales, las protestas barriales y los asentamientos. La inclusión de estos últimos los tomamos como un indicador de su relevancia y novedad entre los contemporáneos.

11 Pinedo reabre una discusión sobre la naturaleza de la territorialización. Cuestiona que esta se piense centralmente teniendo en cuenta el paradigma de la pérdida de filiaciones con la esfera del trabajo industrial de los sectores populares, la cual habría llevado a la reinscripción social en el ámbito local. Se refiere a la tesis de Merklen en *Pobres Ciudadanos. Las clases populares en la era democrática argentina, 1983-2003*. Buenos Aires, Gorla, 2005. Según Pinedo (*Urdimbres y tramas...*, p. 265), esta tesis se basa en un concepto abstracto de territorio de reinscripción, el cual, en realidad, funcionaría como una metáfora, sin anclaje concreto en la producción social e histórica del territorio como tal, sujeto a mutaciones múltiples y cargado de conflictos específicos. Además de la desarticulación del modelo industrial, los sectores populares afrontaron procesos de urbanización y relatos dicotómicos como vecino vs. villero.

12 Ver Denis Merklen. *Asentamientos en La Matanza...*

13 Es un trabajo excepcional sobre los dilemas de la organización de los movimientos populares. Ver también Denis Merklen. “Organización comunitaria y práctica política. Las ocupaciones de tierras en el conurbano de Buenos Aires”, *Nueva Sociedad*, N° 149, 1997, pp. 162-177.

(Laferriere), 17 de Marzo (Isidro Casanova) y el 22 de Marzo (Ciudad Evita). Se trata de una secuencia, que también incluye una toma fallida. La primera toma generó un efecto expansivo, tal que la segunda toma surgió para dar solución al desborde de este espacio. Se trata de un proceso de tomas. En la invasión de tierras inicial participaron unas 200 familias afectadas por una inundación, quienes estaban en una situación de extrema necesidad, no obstante, como Merklen lo indica, de aquí al pasaje a un grupo con capacidad de organización hay un trecho. Este puede ser el momento propicio para el surgimiento de liderazgos, en este caso, fueron militantes vinculados a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y al Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), que actuaban para encontrar salidas a la situación de un grupo de inundados, quienes sufrían reiteradamente el flagelo sin abandonar la zona. En la primera toma, después de que se instalara la primera tanda con este grupo a la cabeza, se sumaron miles. El predio se transformará en el barrio El Tambo. Luis D'Elía, dirigente barrial que analizaremos más adelante, construye su liderazgo en esta experiencia y es una de las voces edificantes del relato de la experiencia en el libro de Merklen.

La invasión fue resistida con las armas por un vecino que habitaba un viejo casco de estancia expropiado por Perón, quién contó con el apoyo del aparato represivo estatal o paraestatal. Es un personaje turbio de los acontecimientos. En el libro se explica que fue la Thatcher, una dama de hierro, quien le hizo frente cuerpo a cuerpo. Ella vivía en una villa miseria en las cercanías. El líder cuenta que la fue a buscar especialmente porque pensaba que solo ella podía darle batalla cotidiana al aparato represivo del vecino. A cargo de la defensa en última instancia de la propiedad pública, el vecino se negaba a negociar, dado que el movimiento le ofrecía conservar la casa y un perímetro alrededor. En la entrevista citada, el líder cuenta que la Thatcher calzaba dos revólveres y le terminó ganando. Por su parte, la comunidad de Ciudad Evita presentó combate para la expulsión de los asentamientos.

Los ocupantes tenían claro el modelo de barrio que querían construir: no se debía parecer a una villa miseria. La organización era clave para esto. Esta fue muy buena en la primera toma y fue disminuyendo en las dos siguientes. Nos interesa cuando Merklen observa el trasplante de la organización sindical en el movimiento de ocupación de tierras. También cuando señala el giro de la acción colectiva popular a la política partidaria. El autor indaga los cambios en los movimientos populares de toma de tierras cuando la trama partidaria perfora la comunidad naciente de los barrios en construcción. Distingue dos momentos-modos de organización de los asentamientos. El primero fue para este autor una adaptación territorial del típico modelo organizativo sindical de la

fábrica. Las instituciones del asentamiento eran la comisión directiva, las comisiones especiales y el cuerpo de delegados. Asimismo, en El Tambo se organizó una comisión de rescate de la cultura guaraní, responsable de agrupar a inmigrantes paraguayos y del litoral argentino. El derecho a voto estaba atribuido un lote = un voto. Había una representación territorial de la organización. Para el cuerpo de delegados, cada manzana, a un voto por lote, votaba su delegado, de donde viene la expresión *manzanero* (las *manzaneras* no fueron un invento de Chiche Duhalde). Estas organizaciones se construyeron sobre la idea de la autonomía respecto de la política partidaria, e interpelaban al Estado en términos del derecho a la vivienda digna. El primer gobierno democrático mantuvo una postura contraria a la legitimación legal de la toma.

El segundo modelo se configura con la llegada del peronismo al gobierno de la provincia de Buenos Aires en 1987,¹⁴ que ya no se propone la erradicación sino el plan Pro-Tierra. A su vez, el gobierno nacional peronista que asume en 1989 se basó en el denominado Programa de Tierras Arraigo-Comisión de Tierras Fiscales Nacionales. Se trataba de la venta de terrenos y la incorporación de los ocupantes en planes de viviendas. La nueva política incluía el fortalecimiento de las organizaciones comunitarias y la venta de tierras públicas. Los movimientos, para participar como beneficiarios de los planes gubernamentales, fueron obligados a adquirir un estatuto legal que las convirtieran en representantes jurídicamente válidos. Surgieron entonces cooperativas y asociaciones mutuales, con la forma jurídica de una asociación sin fines de lucro reconocida por el Estado para la promoción del bien común. El peronismo generaba las mediaciones jurídicas para el ensamblaje entre los *dirigentes barriales* y las luchas políticas. En el segundo modelo de Merklen, los líderes sociales de los asentamientos se incorporaban como actores en el sistema político. Lo que estos hacían era procurar ser mediadores entre el barrio y el Estado. El *dirigente barrial* pasa a desempeñar las tareas propias de los *punteros*. En la interpretación de Merklen, este es un momento clave: las organizaciones comunitarias pierden autonomía y en los asentamientos desaparece la unidad del primer modelo. La búsqueda cotidiana de contactos y alianzas con el Estado y los partidos pasa a ser el principal orientador de las organizaciones barriales y los liderazgos competitivos. La actividad de los dirigentes se desplaza del barrio y los vecinos son convocados a salir para participar en campañas políticas y actos públicos; serán convocados a constituirse en punteros.

14 Antonio Cafiero gobernó la provincia entre 1987 y 1991. Sucede al radical Alejandro Armendáriz.

En la interpretación del cambio por Merklen, la política partidaria fue más fuerte que la dificultosa y vulnerable comunidad naciente de los asentamientos. La unidad del movimiento-barrio se configuraba con las pálidas luces reflejas del concepto de comunidad. Era una comunidad paradójica, fundada desde la nada, a veces entre desconocidos, a partir del acto mismo de ocupación de tierras. La toma moviliza una “multitud-ahí”. Su temporalidad arranca en el acto de la invasión y la suerte se define en los primeros días, el futuro es incalculable según todos los testimonios de protagonistas. Para la suerte del conjunto el factor decisivo es el liderazgo. Los movimientos de ocupación de tierras son un laboratorio para observar la construcción de liderazgos incubados en las situaciones más radicales con respecto a la subsistencia de la multitud.¹⁵

En primer lugar, los movimientos de ocupación de tierras surgieron como efecto de la política dictatorial de erradicación de las villas de la ciudad de Buenos Aires. Los grupos eran literalmente arrojados al Conurbano a su suerte, como se observó en el caso pionero de Quilmes. En segundo lugar, la lucha por el reconocimiento del derecho a la vivienda expresa el anhelo y la oportunidad de que el problema se resuelva como parte de la lucha política, gracias a las capacidades de liderazgos sobrevivientes a la dictadura, en estado de letargo y mimetizadas con la acción religiosa.

El concepto de democracia en la historia argentina reciente se moldea en esta experiencia social en los confines del Conurbano. La política popular disputa en torno a la arquitectura de un nuevo orden político capaz de integrar a los sectores populares, empobrecidos y marginales. Sería un concepto vacío de mundo social si no observamos la conformación de colectivos y formas organizativas en los movimientos populares. Esta es la línea de visibilidad sobre el concepto que arroja el prisma de los movimientos de ocupación de tierras en el Conurbano entre la dictadura y la democracia.

¿Qué sucedió con los movimientos de tomas de terrenos en el Conurbano a lo largo del período abarcado en este estudio (1983-2001)? Si la primera toma (El Tambo) concebía el barrio como comunidad, las tomas sucesivas en La Matanza en los 80 observadas por Merklen fueron perdiendo organización y cohesión colectiva. El Tambo es el modelo de organización que se va desorganizando en los movimientos posteriores. En la interpretación de Merklen, la desorganización en las tomas de este período fue el producto de liderazgos comunitarios

¹⁵ Utilizo la noción de multitud muy consciente de las connotaciones filosóficas del término. En los movimientos de ocupación de tierras la noción coincide con una categoría sociológica. El problema del origen de la sociedad y el Estado se dan el mismo teatro de operaciones de los movimientos populares.

relativamente débiles que fueron atravesados por las luchas partidarias. No es el caso, por supuesto, de Luis D'Elía. Cabe destacar la fuerza expansiva y el trabajo de articulación desplegados por el líder del barrio El Tambo. En el próximo punto veremos que D'Elía impulsó la conformación de una red de barrios en 1995 junto con otros dirigentes barriales, sacerdotes, militantes de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y dirigentes gremiales de sindicato docente de la provincia de Buenos Aires (SUTEBA) y el sindicato de los empleados estatales (ATE), ambos pertenecientes a la Central de Trabajadores Argentinos (CTA).¹⁶ En 1998 la Red de Barrios se incorporó a la Federación de Tierra y Vivienda, constituida en el marco de la Central.¹⁷

Las tomas se reactivan hacia fines de los años 90 en La Matanza y la urbanización de los asentamientos cobra impulso después de las crisis de 2001. Contamos con estudios etnográficos de gran riqueza para este ensayo, sobre los que hablaremos en el próximo punto. Es interesante analizar la evolución de la forma de acción colectiva, pues los movimientos de ocupación de tierras fueron cambiando a lo largo del período. En este sentido, en función de nuestra pregunta por las transformaciones de la acción popular, nos interesa seguir los cambios en las formas, ver cómo estas se difunden y transforman.

Al respecto, considero relevante la investigación de Jorge Ossona sobre varios casos de ocupación de tierras en Villa Fiorito.¹⁸ Esta brinda pistas para interpretar los cambios en la misma forma de acción popular y sugiere comparaciones interesantes con los casos de La Matanza y las interpretaciones de Merklen.¹⁹ Un dirigente barrial, citado al inicio de libro de Ossona, explica:

16 Central sindical surgida en 1992 a partir de la separación de la CGT de un grupo de sindicatos que introdujo una innovación muy significativa en el campo sindical: la afiliación de trabajadores desocupados.

17 Para la comprensión del proceso organizativo de esta confluencia entre el movimiento piquetero y la central sindical alternativa, que había integrado a los desocupados entre sus afiliados, remitimos al trabajo de Martín Armelino: "Tensiones entre organización sindical y organización territorial: la experiencia de la CTA y la FTV en el período poscrisis", en Sebastián Pereyra, Germán Pérez y Federico Schuster (comps.): *La huella piquetera. Avatares de las organizaciones de desocupados después de 2001*. Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2008, pp. 141-182. Armelino analiza la disputa por la construcción de una forma organizativa que combine los fundamentos organizativos sindicales con las organizaciones territoriales. Encontramos en el texto un relato de las dificultades y los logros por la institucionalización de los desocupados.

18 Ver Jorge Ossona. *Punteros, malandras y porongas. Ocupación de tierras y usos políticos de la pobreza*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

19 El libro estudia ocupaciones masivas en el territorio Campo Unamuno, entre Lomas de Zamora y Lanús, ocurridas en los ochenta y principios de los 90 y entre 1997 y 1999.

Una ocupación es una operación técnica: solo se requiere una “banda” más o menos organizada que se radique en lugares estratégicos del nuevo “territorio”. Cuando los primeros “punta de lanza” ocupan sus zonas y delimitan los terrenos, un aluvión de cientos, a veces miles, de “hormigas” se ponen en acción para hacerse de uno o de varios terrenos hasta que la operación se agota, casi siempre al atardecer.²⁰

Después de la invasión de los terrenos, viene la lucha por la supervivencia de cientos de grupos (Ossona utiliza la categoría clanes, sobre lo cual volveremos). ¿Cómo se generan relaciones horizontales (solidaridad) y verticales (liderazgos, autoridad) en la multitud? Ossona analiza los distintos tipos de jefaturas que caracterizan los casos de ocupación que analiza. Registra las categorías del lenguaje que establecen diferencias entre tipos de liderazgo. Después de la ocupación, el grupo se encolumna detrás de un o una líder confiando en su experiencia para negociar en el municipio medidas de emergencia. La categoría *caudillo-caudilla* es utilizada por Ossona para clasificar la posición de la persona que, en los momentos iniciales y decisivos de la toma, se pone al frente de la supervivencia del grupo. No está claro en qué medida esta categoría está en el lenguaje de los actores observados, no obstante, lo significativo para mí es que el término sea convocado en las ciencias sociales. El primer caso al que se refiere Ossona como *caudilla* es Josefa Escobar, “tesonera jefa de San José Obrero”,²¹ rival de Juan Carlos Alonso, a quien describe como *referente barrial*.²² Ambos desconfiaban de los *punteros* y se presentaban como una autoridad comunitaria con respecto a estos. Habían sido *chicxs* de la calle y se reencontraron en 1985. Josefa Escobar, “siempre leal”, comandaba en ese momento la Comisión Pro Sala Primeros Auxilios. Había pasado buena parte de su infancia en un orfanato. Posteriormente, armó un comedor comunitario para niños de familias carenciadas abastecido por un programa comunal que repartía una botella de leche y dos huevos por día y por familia. Era un plan paralelo a la caja PAN.

Juan Carlos devino en una suerte de gestor barrial en la sede comunal donde operaba a través de contactos cultivados en los tempranos años 80.²³ Alonso pasa a designarse *caudillo* cuando logró hacer frente a los ocupantes que había agitado la municipalidad y a la policía para defender la toma de los vecinos de San José Obrero.

20 Jorge Ossona. *Punteros, malandras y porongas...*, p. 9.

21 Ver Jorge Ossona. *Punteros, malandras y porongas...*, p. 113.

22 Ver Jorge Ossona. *Punteros, malandras y porongas...*, p. 121.

23 Ver Jorge Ossona. *Punteros, malandras y porongas...*, p. 122.

La ocupación había resultado altamente auspiciosa para el caudillo, quien logró el mando del nuevo asentamiento con más de cien familias allegadas que sumaban aproximadamente el 70% de los vecinos. Si a estos se les añadían las otras treinta familias de su barrio, su dominio era terminante. Semejante éxito, sin embargo, podía estropearse si la euforia los distraía del crucial segundo tiempo: el de la organización vecinal. Esa misma tarde Alonso reunió a sus seguidores en una zona central del predio y conformó una asamblea barrial que, en medio de una gran algarabía, decidió por unanimidad sentar las bases identitarias del nuevo barrio bautizándolo Barrio Libertad y dotándolo de una asociación bajo la forma jurídica de Centro Cultural.

Inmediatamente después se dirigió a la sede municipal, donde como de costumbre se le prohibió la entrada. Pero luego de varias escenas de pugilato logró ingresar y se dirigió al despacho del secretario de Promoción de la Comunidad, Antonio Merlo. El inabordable secretario lo recibió con llamativa cordialidad y, en un juego de seducciones recíprocas, Alonso se apresuró a expresarle su “consustanciación incondicional” respecto del proyecto Lomas, asegurándole que sus metas seguían siendo las mismas por las que había lucha en sus años de militante.²⁴

Alonso fue el que definió la ocupación en la cita arriba.²⁵ La crisis de 1989 lo llevó a reflotar sus redes políticas y en 1991 se lanzó a disputar con la municipalidad los planes de ocupación de las tierras de lo que será el Barrio Libertad. Tenía que ganarles de mano, para lo cual avanzó al mando de un núcleo de *porongas* y de 110 núcleos familiares deseosas de resolver problemas de hacinamiento de San José Obrero y anticiparse al traslado por obras para sanear y ensanchar el Arroyo Unamuno. Al día siguiente de la toma, Alonso expulsó a la policía que custodiaba las parcelas, rompió los alambrados puestos por la municipalidad y conformó una asamblea que puso nombre al asentamiento y creó su centro cultural. Logró el reconocimiento de esta asociación como única interlocutora con el nuevo asentamiento. En el centro del espacio se ubicaron la familia de Alonso, con su esposa y sus cinco hijos y otras familias muy próximas a su liderazgo. Entre estas contaba con una comunidad evangélica liderada por el pastor del San José Obrero, de donde procedía la mayoría de los grupos. Ossona destaca que Alonso se concebía a sí

24 Jorge Ossona. *Punteros, malandras y porongas...*, p. 124.

25 Se cuenta la trayectoria de este dirigente arribado a Villa Fiorito en 1980, con experiencia en tomas de tierras desde los 60, militancia política en los 70 y una carrera delictiva vinculada con acciones comunitarias. En los últimos años de la dictadura, sostenía un comedor comunitario y una sala de enfermería con contribuciones compulsivas a comerciantes y empresarios de la zona (ver Jorge Ossona. *Punteros, malandras y porongas...*, p. 190). Junto con su esposa lideraron una banda que denominaron Los Perdidos. En democracia se convirtió en un puntero político.

mismo como el arquitecto social de un barrio digno. Alonso proyectaba un barrio tradicional de viviendas autoconstruidas por vecinos y negociar con el municipio la urbanización.

Comparando las características de las tomas en los 80 y las de fines de los 90, dice el autor:

Mientras que en las primeras tomas continuaban vigentes los sueños de remisión de la nueva pobreza suscitados por las ilusiones democráticas de los años ochenta, en las segundas la pobreza ya se concebía como un fenómeno irreversible, generador de nuevas identidades y concepciones del mundo.²⁶

En la primera ola está el asentamiento Eva Perón, erigido a partir de la ocupación realizada en 1984 por habitantes de viejos barrios obreros de las cercanías. El autor identifica las redes de sociabilidad más relevantes en las ocupaciones. Encuentra que el fútbol y las bandas delictivas son los núcleos centrales en esta experiencia, lo cual se repite con matices en otros casos. Ossona se refiere a este tipo de movimiento como “ocupación de los *malandras*”. El fútbol, más en el lugar donde creció Diego Maradona, es una ilusión de los jóvenes para paliar la subsistencia familiares y amistades. Hay clubes, apuestas y compra-venta de jugadores. Lo mismo ofrece el delito, otra fuente de subsistencia. Ossona analiza los puntos de ensamble entre esta economía popular y las luchas partidarias a nivel municipal. Le interesa saber cómo se construían los liderazgos en las bandas de jóvenes: en peleas rituales. *Porongas* eran los más machos, pues dominaban la lucha callejera, cotizaban como barras bravas y en actividades de la política local. Las bandas tenían jugadores de fútbol que solían recibir premios en los clubes barriales.

Ossona cuenta la historia de los dos *malandras* protagonistas de la toma mencionada. Ambos fueron arrastrados a convertirse en *punteros*. Samuel, jugador de fútbol, puntero con trayectoria en los años 70 conjugaba deporte y política mediante la organización de un club. Maguila, su socio, por su parte, conjugaba delito y política. El acuerdo entre ambos implicaba la proyección de los *malandras* a jefes políticos territoriales. Sin experiencia urbanizadora, los *malandras* configuraron el espacio en torno a pasillos, como las villas, y distribuyeron a las bandas en diferentes zonas. La toma se hizo con la convocatoria a un grupo de bandas, cada una compuesta por una veintena de clanes (nótese el uso de esta categoría, que al menos a mí me parece una novedad en la literatura contemporánea). Los *malandras* construían una autoridad territorial que reclamaban para sí el cuasi monopolio de la violencia en el barrio, lo cual interfería en los acuerdos con las instancias estatales y policiales. Con el

26 Jorge Ossona. *Punteros, malandras y porongas...*, p. 11.

tiempo, Maguila se transformó en un personaje temible desbordado por el consumo de drogas. En palabras del autor:

El nuevo poder barrial fue adquiriendo así los contornos de un verdadero régimen militar con un arsenal de armas calibre .38 de gran antigüedad, su caballería paraguaya, y su infantería motorizada de coches y camionetas robadas. Pero este orden no puede ser sostenido en el tiempo y su unidad se fracturó.²⁷

El barrio Eva Perón llegó a ser identificado como el barrio de Maguila, donde él y sus *porongas* controlaban la vida cotidiana. En la cartografía naciente se sobreimprimirían un orden barrial delincuencial y un orden político-electoral. Ossona analiza cómo fueron cambiando en este barrio las bandas de jóvenes. Observa la pérdida de códigos, por ejemplo, no asaltar a los vecinos y no tomar alcohol y drogas en las operaciones. De esta manera, el orden de las bandas delictivas se fue volviendo cada vez más violento y arbitrario. El dúo Maguila-Samuel, delito y fútbol, se rompe al ser encarcelado el primero.

Ossona analiza también la “ocupación de las bandas”, como se conoce en la zona la toma realizada el 3 de enero de 1998 sobre otra franja de Campo Unamuno. La operación fue encomendada al legendario Maguila, quien (salido de la cárcel) aglutinó una falange (término utilizado por el autor) de *malandras* profesionales. El tráfico de cocaína se había convertido en la actividad delictiva más importante en la zona. Para el autor, a fines de los 90 se llega al fin del aparato territorial construido en esa década. Maguila y sus bandas, con apoyo de un concejal, ocuparon a fines de los años 90 el último remanente del Campo Unamuno. Vendían las nuevas tierras a migrantes paraguayos, pero también las revendían. Para desalojar a los primeros hacían expediciones nocturnas, las cuales son objeto de relatos escalofriantes en el libro. En una de esas expediciones Maguila fue herido de muerte y murió en su casa negándose a ir a un hospital. Las imágenes de la disolución del lazo social en el tercer tipo de tomas merecen que les prestemos atención en este ensayo. Son imágenes de abuso de poder y desamparo de extrema crudeza. Ossona nota que las prácticas del mundo carcelario se sobreimprimieron en la ocupación de las bandas. Impresiona el uso de los jóvenes de bandas delictivas, de carácter descartable –dado que la muerte les llegaba cuando dejaban de ser útiles, es decir, al servicio de la ocupación como negocio inmobiliario clandestino–.

Se impone el contraste con la traslación de las prácticas sindicales en el primer modelo de tomas de La Matanza. La saga de movimientos de ocupación de tierras analizados por Ossona traza un relato de

27 Jorge Ossona. *Punteros, malandras y porongas...*, p. 42.

la disolución de la forma misma de acción colectiva. La tercera ola de tomas abandona el proyecto de comunidad y parece dejar de disputar el concepto de democracia. Asoma la mirada a un mundo supuestamente subterráneo que es una metáfora de la descomposición de los lazos sociales y el abuso de poder.

Indudablemente, solo tenemos en este ensayo fragmentos de los movimientos masivos de ocupación de tierras en el Conurbano y en La Matanza en especial. Nuestro problema en las ciencias sociales es construir una perspectiva que nos permita cierta totalización necesaria para un relato histórico. Los fragmentos infernales de Ossoña pienso que nos dan la perspectiva de lo que está en juego en los movimientos sociales: el arte de la construcción de lazos sociales en las luchas humanas por la supervivencia. La sociología y la filosofía política son convocadas codo a codo a este Conurbano de multitudes desplazadas.

Por último, del libro de Ossoña quisiera destacar dos cuestiones: 1) El protagonismo de grupos: clanes y bandas. El autor mismo comenta esta característica del mundo social de los movimientos de ocupación de tierras: no hay individuos sueltos. Coincide con la apreciación de Merklen, quien la utiliza como cuña para discutir la estética moderna del concepto de ciudadanía.²⁸ 2) La distinción en Ossoña entre *caudillxs* y *punterxs* me resulta importante: lxs primerxs son líderes que emergen del seno del grupo en estado naciente; lxs *punterxs* son aquellxs que inscriben las luchas partidarias en zonas de influencia. El *caudillx* puede convertirse en un puntero y viceversa, pero no es lo mismo. Es claro que lxs *caudillxs* son quienes se ponen al hombro la responsabilidad por los medios de subsistencia del grupo emergente en la ocupación y la lucha por el reconocimiento en las instancias políticas. Tendiendo puentes con el lenguaje de Merklen, *caudillx* es un *dirigente barrial* de la magnitud de D'Elía, quien se hace cargo de la organización de la unidad del movimiento-barrio. Solo que Merklen no habla de *caudillx* sino de *dirigente barrial*. Por esto, asociamos los dos términos con los modos de subjetivación de los liderazgos sociales emergentes en los movimientos de ocupación de tierras. Debo justificar mejor mi hipótesis referida al ensamblaje del caudillismo en los campos semánticos de la democracia que vibra en los confines de la lucha por la supervivencia.

En primer lugar, la perspectiva histórico-conceptual sobre la democracia, construida con la inclusión de las formas organizativas de los movimientos populares, hace visibles dos elementos contenidos en la experiencia social que se registra y produce conceptualmente: la comunidad como forma organizativa y la emergencia de los liderazgos

28 Ver Denis Merklen. *Pobres Ciudadanos...*

sociales para la supervivencia. Precisamente, con la perspectiva aparece un desplazamiento en la estructura temporal del concepto de democracia, que pasa del eje de la transición del autoritarismo a la democracia al eje de la democracia como oportunidad para lograr la inclusión de sectores en la marginalidad por medio de luchas políticas que cuestionan el marco legal.

En segundo lugar, pensar en términos de coexistencias y entrelazamientos de temporalidades ayuda a analizar las tensiones semánticas entre el caudillismo y la democracia. Ante la evidencia de la persistencia del uso de *caudillx*, no pocas voces se inclinarían a catalogar esta forma antigua de liderazgo como un resabio destinado a la desaparición con la plena vigencia de los procedimientos de la democracia.

No es cualquier liderazgo el que se sintetiza con esta palabra tan honda en la historia política argentina. Se trata, como lo veo en los casos de los movimientos de ocupación de tierra, de una forma de construcción de liderazgo en una situación de urgencia por parte de un grupo nuevo. Siguiendo a Max Weber, la comunidad en peligro está en el origen de la dominación carismática.²⁹ El carisma tiene la ambigüedad intrínseca de ser un don, cualidad extraordinaria que está incorporada a la persona pero al mismo tiempo es lo donado. Hay un concepto de liderazgo en la palabra: en los movimientos de ocupación de tierras *caudillx* es quien se pone al hombro la supervivencia del grupo naciente y los demás le creen... Es decir, hay un concepto sociológico, dado que se refiere a la estructuración de lazos sociales, en un plano jerárquico y horizontal. Es un concepto descriptivo desde el punto de vista del investigador, pero al mismo tiempo es un *habitus* generador de prácticas. Arriba entonces a plantear una relación entre el caudillismo y el concepto de democracia.

En la literatura sobre la alta política partidaria en el Conurbano también encontramos el uso de *caudillx* para distinguir un tipo de liderazgo. Se ve bien por ejemplo en María Matilde Ollier.³⁰ Ella describe como *caudillos* a ciertos intendentes peronistas del Conurbano, que ganaron en 1983, varios de los cuales ya habían sido intendentes en 1973-1976, como es el caso de Federico Russo en La Matanza, a quien califica como *caudillo tradicional*. Pero hay una figuración novedosa y específica que comenzaría en los años 90: son los *barones del Conurbano*. ¿Es un nuevo nombre en los odres viejos de *caudillo*? Desde ya, lo más importante es el registro de la innovación en el lenguaje utilizado sobre liderazgos

29 Ver Max Weber. "Carismatismo", en: *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 1288-1296.

30 Ver María Matilde Ollier. *Atrapada sin salida. Buenos Aires en la política nacional (1916-2007)*. San Martín, UNSAM EDITA, 2010.

políticos, como categoría política y como palabra descriptiva en el lenguaje analítico de la ciencia política. Los *barones del Conurbano* se refieren a jefaturas políticas que concentran el ejercicio del poder y dominan el juego electoral local. En los primeros años de democracia no estaba extendida esta figura del *barón del Conurbano*. Creo que he mostrado el interés de pensar el concepto histórico de democracia argentina en la historia reciente como una articulación de elementos por medio de la movilidad de sus estratos semánticos. La democracia es sociológicamente impensable sin considerar formas organizativas de los colectivos y liderazgos. Pasemos ahora al segundo momento considerando otro movimiento social, otro concepto y los liderazgos emergentes.

4. Bajo el peso del neoliberalismo

En 1998 se conforman en La Matanza las dos grandes corrientes sindicales del movimiento piquetero: la Federación de Tierra, Vivienda y Hábitat (FTV, liderada por D'Elía) y la Corriente Clasista y Combativa (CCC). Esta última liderada por el dirigente barrial Carlos Alderete, quien se desempeña como coordinador nacional de Desocupados.³¹ En el Conurbano se encuentra el segundo origen del movimiento piquetero (el primero fueron los múltiples cortes y puebladas en localidades del interior del país, como General Mosconi [Salta] y Cutral Co [Neuquén]).³² Ambas, la FTV y la CCC componen el *Eje matancero*, la pieza clave para la nacionalización del movimiento piquetero.

Durante 2000 y 2001, la FTV y la CCC organizaron piquetes sobre un tramo de la ruta nacional 3, que se distinguieron de otros por su duración: 6 días en noviembre de 2000 y 18 días en mayo de 2001. Virginia Manzano identifica en su investigación etnográfica los elementos comunes en estos piquetes.³³ El inicio del piquete, o el momento de instalación en la ruta, era un acto ritualizado. Se entonaba el himno nacional, se vivaban consignas y los organizadores pronunciaban las demandas dirigidas al

31 La CCC se autocomprende como una corriente político-sindical que recupera banderas del clasismo practicado en los años 70. En el origen de la organización se encuentra la experiencia sindical cordobesa. Está presente en las provincias. Es famoso el liderazgo del Perro Santillán, dirigente sindical jujeño, protagonista del ciclo de movilización con cortes de ruta más largo que hubo. Ver Luis Fornillo. "Acerca de la Corriente Clasista y Combativa frente al gobierno de Kirchner. Del diálogo a la oposición (2003-2007)", en Sebastián Pereyra, Germán Pérez y Federico Schuster (comps.): *La huella piquetera...*, pp. 233-250.

32 Ver Maristella Svampa y Sebastián Pereyra. *Entre la ruta y el barrio: la experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.

33 Ver Virginia Manzano. *La política en movimiento. Movilizaciónes colectivas y políticas estatales en la vida del Gran Buenos Aires*. Rosario, Prohistoria, 2013.

Estado. Finalizado ese acto, se montaban carpas bajo las cuales los asistentes permanecían por el tiempo que dure el piquete. En la organización espacial, el piquete cubría unos 600 metros a lo largo de la ruta. Los límites se señalaban con hileras de neumáticos encendidos, custodiadas por grupos denominados *seguridad* por el FTV y de *autodefensa* por la CCC. Dentro de estos límites se ubicaban las carpas en hilera, cada una de las cuales exhibía la bandera con las siglas de la organización en la cual se inscribía y el nombre del barrio al que pertenecía. Por lo general las carpas de la CCC y el FTV se ubicaban a lo largo de calzadas paralelas. También se ubicaba una carpa sanitaria atendida por profesionales del barrio de Alderete y otras dos con las banderas de ATE y SUTEBA. Los grupos se organizaban en torno a la figura de dirigentes locales que en la FTV se denominaban *referentes barriales* y en la CCC *dirigentes de barrio*. Se prohibía la ingesta de alcohol, el consumo de drogas y el robo. Se experimentaba como un riesgo y un sacrificio y, al mismo tiempo, como una práctica de solidaridad y alegría.

Tras las firmas de los acuerdos, los líderes de la CCC y la FTV retornaban al piquete y desde un palco leían las propuestas formuladas por los funcionarios estatales para que se sometieran a votación. Después de la votación se pronunciaba la frase “Se aprobó por unanimidad” y estallaban aplausos, llantos y abrazos. Comenzaba el levantamiento del corte.

Manzano afirma que el piquete se asemejaba a la ocupación de tierras (ahora los barrios ocupaban las rutas). En el caso de La Matanza, la continuidad se da también en los líderes. Merklen interpreta esta continuidad en términos de la politización de los movimientos populares para la construcción de una nueva demanda social emergente de la fractura social generada por la desafiación del mundo del trabajo.³⁴ Sin embargo, en este trabajo veo una diferencia en el movimiento piquetero. Este es parte de una nueva constelación de movimientos populares de resistencia al neoliberalismo.

Si en el período de la transición, las luchas populares intervenían en las modulaciones del concepto de democracia, las luchas en el período del neoliberalismo pasan por las torsiones en el concepto de trabajo. Al mismo tiempo que el movimiento piquetero dio batalla por el reconocimiento de derechos a los desocupados, se generaron nuevos modos de subjetivación, formas de resistencia individuales que analizo en el próximo punto. Antes, sigue el despliegue del movimiento piquetero, el cual alcanzó su cénit en medio de la crisis de 2001 y marca por lo tanto la situación del gobierno nacional de coalición que derrotó al peronismo neoliberal en las elecciones de 1999.

En julio de 2001, se celebró en La Matanza la Asamblea Nacional de Organizaciones Sociales, Territoriales y de Desocupados, evento

34 Ver Denis Merklen. *Pobres Ciudadanos...*

convocado por los líderes de la CCC y la FTV, quienes actuaron como anfitriones de las delegaciones que llegaban desde distintos lugares del país. El encuentro se realizó en el gimnasio de la iglesia Sagrado Corazón y sirvió para posicionar a La Matanza en el nacimiento del movimiento nacional de desocupados. En la asamblea se votaron consignas y un programa de acción a ejecutarse de manera sincronizada a lo largo del país: cortes de ruta progresivos en las principales 50 rutas del país, reclamar la liberación de los presos sociales, rechazar el plan de ajuste del gobierno nacional, conservación de todos los planes y la adjudicación de nuevos. El gobierno nacional de la Alianza intervino señalando la ilegalidad de los cortes. El Secretario de Seguridad hace una denuncia judicial, lo que procura encuadrar a la protesta como actos sediciosos. Se citó a los líderes de los movimientos de La Matanza a una reunión con la ministra de Trabajo, Patricia Bullrich. De esta manera, el *Eje matancero* es reconocido como núcleo de un movimiento social. En las crónicas periodísticas se definió al corte en La Matanza como el epicentro de la protesta nacional o como la *Capital Nacional del Piquete*.³⁵

La Matanza fue el espacio donde se concentraron los múltiples movimientos piqueteros de todo el país. Las esclusas del Estado cedieron a la presión de los movimientos populares. Eran una amenaza de acción masiva sobre la ciudad de Buenos Aires. Además de ser un lugar estratégico, en esta localidad se produce un bloque de poder con el Municipio y la Provincia, peronistas (Ballestrini y Ruckauf), contra el gobierno de la Alianza. La política partidaria reconoce a los movimientos populares y se suma a sus reclamos. Sin embargo, no debemos creer que los actores recibían pasivamente esta estrategia, pues procesaban con las armas del lenguaje nuevas fronteras y creaban nuevos sentidos, mientras la demanda de trabajo se resignaba como batalla perdida.

Fue un logro del movimiento piquetero la reincorporación del sector popular facturado a la sociedad, el sistema político y el Estado. El movimiento piquetero articulaba un cúmulo de demandas. Se convierte en un movimiento social con una importante capacidad organizativa para la acción política y la economía popular. Convoca a todo el espectro de dirigentes sociales a participar en un movimiento social identificado con una forma de confrontación: el corte de ruta. Se fue haciendo una composición de fragmentos descartados por la economía que unificaba a los sectores populares más castigados por la desocupación de las diversas regiones de la nación.³⁶

35 Ver Virginia Manzano. *La política en movimiento...*

36 Posiblemente el movimiento piquetero haya sido el movimiento de desocupados de mayor envergadura en el mundo contemporáneo. Federico Rossi (*The Poor's Struggle for Political*

5. Trabajo y subjetividades mutantes

Las etnografías muestran una hechura de subjetivaciones mutantes, al calor de la acción, el conflicto, la resistencia. Ponen de manifiesto la omnipresencia del término trabajo: trabajo barrial, trabajo social, trabajo político. Lo legítimo es el trabajo, luego vienen las separaciones. En los años 90 el trabajo barrial se legitimaba como social por oposición a la política. El movimiento piquetero politizó el trabajo social, al asimilar lo social con lo político.³⁷

A mi juicio, la literatura de Juan Diego Incardona es una experimentación del argumento de este punto con respecto a la internalización subjetiva de las luchas por el trabajo. Incardona es un escritor matancero nativo, de Villa Celina, que cuenta historias que tienen lugar allí, donde los espacios urbanos se intercalan con áreas rurales. Las ocupaciones de tierras de los 80 y 90 fueron rellenando estos espacios. Los personajes de Incardona buscan trabajo y encuentran trabajos extraños, por ejemplo, recoger los restos de animales muertos en la calle. El joven al que se le asigna esta tarea se aferra a ejecutarla con perfección ritual y esta impregna su personalidad.³⁸ Este trabajo no es nada extraño al lado del que encontró el narrador (Juan Diego) en otra obra.³⁹ Después de mucho deambular, el jovencito encontró trabajo en un circo. Debía subir a escena con el hombre regenerativo y asistirlo en su número. Su tarea era cortar los dedos de este hombre. Era impresionante hacerlo, pero los dedos volvían a crecer, se regeneraban. Era tan extraño el trabajo como el hombre regenerativo. También era extraño lo que pasaba en la ciudad. Todo el mundo esperaba que se produjera una catástrofe. Esta ocurrió: se largó una lluvia ácida que destruía todo. Es el hombre regenerativo el que se pone al hombro la supervivencia de la comunidad, en este caso, el circo. Tiene el atributo de un cuerpo regenerativo, no hay amputación que lo

Incorporation: The Piquetero Movement in Argentina. Cambridge, Cambridge University Press, 2017) analiza las etapas en la construcción de este poder que consiguió la reincorporación política del sector popular fracturado, no representado por la política partidaria ni el campo sindical. En el argumento del autor, esta capacidad fue posible por el "stock de legados" y el "repertorio de estrategias" que había permanecido en la sociedad a pesar del derrumbe del mundo del trabajo. Las fuentes de estos legados y estrategias eran transmisiones de las experiencias de militancia política, social y religiosa previas a la democracia e incluso a la dictadura. Rossi reintegra el movimiento piquetero a las tradiciones políticas de lucha popular, a la politización que engendra la pertenencia a tradiciones políticas de lucha popular. Estas reavivaron liderazgos escondidos, forjados en luchas del pasado, subjetividades politizadas que mordieron el anhelo de compromiso con las luchas populares.

37 Ver María Cecilia Ferraudi Curto. "Las fronteras cambiantes entre lo político y lo social: aportes etnográficos al debate en torno de 'el 2001' en Argentina". Mimeo discutido en proyecto PICT, s/f.

38 Ver Juan Diego Incardona. *Villa Celina*. Buenos Aires, Interzona, 2008.

39 Ver Juan Diego Incardona. *Las estrellas federales*. Buenos Aires, Interzona, 2016.

doblegue, pues la parte faltante vuelve a crecer. El hombre regenerativo, explotando al límite su cuerpo pudo proteger al grupo el día de la lluvia ácida. Ni la lluvia ácida parecía destruirlo. Hasta que quedó derretido en una mancha pudo poner a salvo dentro de la carpa a la comunidad del circo. La comunidad comienza a venerar esa mancha con esperanzas de que vuelva en cualquier momento. La escritura de Incardona hace pensar en el realismo mágico latinoamericano.⁴⁰ La presión que viven los personajes hace explotar el realismo de tan insoportable situación. En el caso del hombre regenerativo, emerge de la lluvia ácida lo mágico y el sacrificio. En *El campito* los personajes mutan por la contaminación y deambulan por los corredores de los barrios de La Matanza.⁴¹

Incardona me permite reflexionar sobre los modos de subjetivación en el neoliberalismo y me ayuda a desarrollar la idea de un autodisciplinamiento del cuerpo para seguir dentro del concepto de trabajo. Cuerpo y concepto deben moldearse mutuamente. Si los modos de subjetivación de la sociedad moderna estaban basados en las técnicas para templar cuerpos dóciles, trabajadores y obedientes a la ley, las subjetividades mutantes son campo de aplicación de tecnologías que se articulan con un cálculo vital con poderes regenerativos sobre el propio *habitus*. Tiene pertinencia la perspectiva foucaultiana desarrollada por Verónica Gago en su trabajo sobre la feria La Salada, mega mercado de textiles en el Conurbano: el neoliberalismo desde abajo.⁴² Gago piensa con Foucault que los puntos de resistencia son los puntos de apoyo de la razón neoliberal que cuenta con el cálculo vital. Este se adapta para sobrevivir y resiste al poder aun al precio de la máxima autoexplotación. En los espacios sociales estudiados por Gago, el *habitus* comunitario de los migrantes bolivianos se desterritorializa y se territorializa en el taller textil clandestino del Conurbano y genera la fuerza colectiva que mueve la feria de La Salada al mismo tiempo que se integra con las grandes firmas transnacionales de ropa. Gago se enfrenta con la esclavitud y no la victimiza sino trata de comprenderla.

El escritor matancero agrega la presión y las subjetividades obligadas a un *habitus* mutante. El novelista se adentra en el arte de la metamorfosis. Como forma de cambio no tiene vuelta atrás. En Kafka, en realidad, metamorfosis no es el cambio, implica la muerte. Un personaje

40 No es la primera vez que encuentro en la literatura importantes claves en mis investigaciones. Ver mis consideraciones sobre el realismo mágico en Marina Farinetti y Carlos Zurita. "Montesquieu en Santiago del Estero: Temor y política en la trama imaginaria del juarismo", *Apuntes de investigación del CECYP*, N° 26, 2015, pp. 10-29. Disponible en <https://apuntes-cecyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/544>, acceso 31 de octubre de 2020.

41 Ver Juan Diego Incardona. *El campito*. Buenos Aires, Interzona, 2009.

42 Ver Verónica Gago. *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.

del circo podría ser un escarabajo gigante (Gregorio). En cambio, la subjetividad mutante es una metamorfosis ambulante, agarrada al concepto de trabajo que estira y deforma para ensamblarse desde abajo con los avatares del trabajo en el capitalismo neoliberal.

Merklen se niega a codificar el reclamo de los movimientos sociales en la gramática de las luchas por el acceso a derechos.⁴³ Hacerlo implica para su posición que se dejen fuera de la interpretación las luchas por la supervivencia. Discute en torno a la densidad del concepto de ciudadanía. El argumento es incisivo, pues las dos lógicas se entremezclan: ciudadanía y supervivencia. El segundo tiene la temporalidad de la urgencia, la primera en todo caso sería más abstracta. Creo que este debate lleva a callejones sin salida, sin embargo, en este ensayo tiene productividad dado que lo relacionamos con una forma de acción que tiene como objeto la mutación del *habitus*. Sería un extremo de lo que Pierre Bourdieu entiende por el ajuste del hábito a las posibilidades de éxito en la estructura social.⁴⁴ Se trata de una especie de autotransformación del cuerpo para el desarrollo de cualquier tarea y luchar por el reconocimiento de la dignidad personal.

Los modos de subjetivación de los movimientos populares tienen la misma característica mutante que los personajes de Incardona comentados. Surgen nuevas inscripciones de sujetos. Los cartoneros se inscriben con los restos de un lenguaje antiguo: la quema, el ciruja, el rana. Y estos tienen una función antigua: la recolección y procesamiento de basura de la ciudad. Débora Gorban investiga sobre los cartoneros, le interesa observar cómo el *habitus* trabajador está presente en la reedición del viejo mundo del no-trabajo (raneros y cirujas).⁴⁵ En las etnografías de Gorban se pueden ver que las huellas del trabajo obrero que están presentes en una nueva experiencia de trabajo que se defiende como tal. Las batallas intelectuales se libran con los cuerpos.

6. Reflexiones finales

He mostrado cómo, desde 1983, los movimientos sociales argentinos han protagonizado desplazamientos importantes en relación con los sentidos dominantes de los dos conceptos fundamentales estudiados. Los movimientos de ocupación de tierras viven la bajo el prisma

43 Ver Denis Merklen. *Pobres Ciudadanos...*

44 Ver Pierre Bourdieu. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires, Prometeo, 2012.

45 Ver Débora Gorban. *Las tramas del cartón. Trabajo y familia en los sectores populares del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, Gorla, 2014.

diferenciado de la experiencia de estos grupos que fueron expulsados de la ciudad por la dictadura y arrojados literalmente a su suerte en el territorio del Conurbano. Se comprende que la democracia para ellos haya sido vivida como oportunidad en el presente para lograr la inclusión en un marco de derecho que puede implicar el uso de medios ilegales, como es la toma de terrenos. En este desplazamiento de sentido salieron a la superficie estratos profundos que tensionan la democracia: el concepto de comunidad y el caudillx como forma de liderazgo.

El movimiento piquetero abre el momento de disputa en relación con el concepto de trabajo y el derecho a la protección estatal. Paralelamente a las luchas colectivas, la disputa por el trabajo se juega en las subjetividades mutantes cuyos cálculos cuentan para la sobrevivencia con una corporalidad todo terreno. Los personajes literarios de Incardona expresan la lucha internalizada en el territorio del propio cuerpo para seguir dentro del concepto de trabajo. La imposición de los problemas del trabajo encima de la democracia deseada marca una de las transformaciones más notorias de la política popular desde 1983. En el camino entre la democracia y el trabajo puede observarse que la política popular fabrica formas de liderazgo social con palabras inestables que buscan integrarse a la estatalidad.

Para la historia conceptual cuando se reutiliza un concepto se moviliza un conjunto de experiencias vigentes a largo plazo que yacen almacenadas y sintetizadas en estratos semánticos formados en diversas experiencias históricas. De esta manera, es posible analizar históricamente la estructura temporal de los conceptos sin reducción a procesos lineales. Entonces, trazar una historia de la democracia argentina desde 1983 exige pensar en términos de una temporalidad compleja que comprende el movimiento de una pluralidad de estratos semánticos que se movilizan para dar forma a las experiencias, en particular, para este ensayo, a los movimientos sociales. La historia conceptual pone la lupa en problematizar productivamente los presupuestos sobre el tiempo histórico que se deslizan cuando analizamos cambios, pero este no es el único eje de este texto, donde busco desarrollar un aporte en el plano teórico-metodológico a partir de considerar que los conceptos contienen una trama sociológica que debe ser investigada. Esta no se satisface con la semántica histórica y exige la entrada de la historia conceptual en las ciencias sociales.

Un concepto fundamental, como democracia, sería vacío de mundo social si no se analizasen, como lo expuse al principio, los modos de formación de colectivos que se han ido registrando, amalgamando y produciendo en múltiples espacios de experiencia. Análogamente a la pluralidad de estratos semánticos, se puede plantear que los conceptos contienen modos de construcción de colectivos, también plurales y

coexistentes sincrónicamente. Mientras en el período de la transición predominaba un discurso político inmerso en la polaridad democracia-autoritarismo, el estudio de los movimientos de ocupación de tierras iluminó otras zonas del concepto de democracia. El movimiento piquetero puso en juego el concepto de trabajo y, desde ya, las fronteras preestablecidas por los conceptos modernos entre social-político y privado-público, productivo-reproductivo-improductivo

La historia conceptual entiende que los conceptos no pueden reducirse a categorías construidas analíticamente por las ciencias sociales para observar fenómenos. Su especialidad es la indagación de la producción misma de los conceptos en la historia social y los conflictos políticos. El historiador en general corre con la ventaja de la distancia con respecto a sus objetos de estudio. El problema nuestro es la ciencia del presente: ¿cómo observar el nacimiento de lo nuevo, o sea, la alteridad conceptual que se fabrica aquí y ahora? El primer gesto de historia conceptual es reconocer el trabajo intelectual en las prácticas de los movimientos populares. Los movimientos sociales contemporáneos son una arena de experimentación sobre la democracia, el trabajo y la estatalidad. Pensar en términos de coexistencias y entrelazamientos de temporalidades ayuda a analizar las tensiones semánticas y sociológicas contenidas en esos conceptos.

Bibliografía

- Armellino, Martín.** “Tensiones entre organización sindical y organización territorial: la experiencia de la CTA y la FTV en el período poscrisis”, en Sebastián Pereyra, Germán Pérez y Federico Schuster (comps.): *La huella piquetera. Avatares de las organizaciones de desocupados después de 2001*. Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2008, pp. 141-182.
- Bourdieu, Pierre.** *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires, Prometeo, 2012.
- Farinetti, Marina y Carlos Zurita.** “Montesquieu en Santiago del Estero: Temor y política en la trama imaginaria del juarismo”, *Apuntes de investigación del CECYP*, N° 26, 2015, pp. 10-29. Disponible en <https://apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/544>, acceso 31 de octubre de 2020.
- Feraudi Curto, María Cecilia.** “Las fronteras cambiantes entre lo político y lo social: aportes etnográficos al debate en torno de ‘el 2001’ en Argentina”. Mimeo discutido en proyecto PICT, s/f.
- Fornillo, Luis.** “Acerca de la Corriente Clasista y Combativa frente al gobierno de Kirchner. Del diálogo a la oposición (2003-2007)”, en Sebastián Pereyra, Germán Pérez y Federico Schuster (comps.): *La huella piquetera. Avatares de las organizaciones de desocupados después de 2001*. Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2008, pp. 233-250.
- Gago, Verónica.** *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.
- Godicheau, François y Pablo Sánchez León** (eds). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Gorban, Débora.** *Las tramas del cartón. Trabajo y familia en los sectores populares del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, Gorla, 2014.
- Incardona, Juan Diego. *Villa Celina*. Buenos Aires, Interzona, 2008.
- *El campito*. Buenos Aires, Interzona, 2009.
- *Las estrellas federales*. Buenos Aires, Interzona, 2016.
- Jelin, Elizabeth** (comp.). *Los nuevos movimientos sociales*. 2 vols. Buenos Aires, CEAL, 1985.
- Karsenti, Bruno.** *De una filosofía a otra. Las ciencias sociales y la política de los modernos*. San Martín, UNSAM EDITA, 2017.
- Koselleck, Reinhart.** *Historia de conceptos, Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012.
- Manzano, Virginia.** *La política en movimiento. Movilizaciones colectivas y políticas estatales en la vida del Gran Buenos Aires*. Rosario, Prohistoria, 2013.

- Merklen, Denis.** *Asentamientos en La Matanza. La terquedad de lo nuestro.* Buenos Aires, Catálogos, 1991.
- “Organización comunitaria y práctica política. Las ocupaciones de tierras en el conurbano de Buenos Aires”, *Nueva Sociedad*, N° 149, 1997, pp. 162-177.
- *Pobres Ciudadanos. Las clases populares en la era democrática argentina, 1983-2003.* Buenos Aires, Gorla, 2005.
- Ollier, María Matilde.** *Atrapada sin salida. Buenos Aires en la política nacional (1916-2007).* San Martín, UNSAM EDITA, 2010.
- Ossona, Jorge.** *Punteros, malandras y porongas. Ocupación de tierras y usos políticos de la pobreza.* Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- Pinedo, Jerónimo.** *Urdimbres y tramas. Transformaciones de la acción colectiva popular en el sur del Gran Buenos Aires (1974-1989).* Tesis doctoral, Doctorado en Ciencias Sociales, UNGS/IDES, 2018.
- Rossi, Federico.** *The Poor's Struggle for Political Incorporation: The Piquetero Movement in Argentina.* Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Schmitt, Carl.** *Teología política.* Madrid, Trotta, 2009.
- Svampa, Maristella y Sebastián Pereyra.** *Entre la ruta y el barrio: la experiencia de las organizaciones piqueteras.* Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.
- Weber, Max.** *Economía y sociedad.* México, Fondo de Cultura Económica, 2014.



CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Gonzalez, Matias X. "Desde el *Sozialismus* hacia el *socialisme*, ida y vuelta. Por una historia conceptual interconectada del socialismo", *Conceptos Históricos*, Año 6, N° 10, pp. 122-153.

RESUMEN

Este texto es una reflexión histórico-conceptual en torno a los orígenes del socialismo entre Francia y Alemania. Recuperando el trabajo de fuentes elaborado en la voz *Sozialismus* del *Lexikon* de Koselleck, Brunner y Conze, el artículo recorre algunos puntos fundamentales de esta historia del concepto de socialismo para posteriormente interrogar el vínculo que encuentra entre el "socialismo antiguo" y el "socialismo moderno". Operando un desplazamiento de Alemania a Francia y de regreso, esta reflexión pretende dar herramientas de lectura para distinguir el "malentendido del socialismo" desprendido de aquella lectura de la fricción histórico-conceptual entre el socialismo y liberalismo. Por medio de la identificación de la mutua irreductibilidad entre uno y otro, se presentarán finalmente algunas consideraciones para la futura elaboración de una historia conceptual interconectada del socialismo que no se subsuma de entrada a la hipótesis de una supuesta coherencia filosófico-política en la Modernidad política.

Palabras clave: *Sozialismus, socialisme, socialismo, historia conceptual interconectada.*

ABSTRACT

This article is a historical conceptual analysis on the origins of socialism between France and Germany. Relying on the sources presented in the *Sozialismus* entry of Koselleck's, Brunner's and Conze's *Lexikon*, this text explores some of the most fundamental issues of this conceptual history of socialism in order to allow a latter interrogation of the link it establishes between an "ancient socialism" and a "modern socialism". Operating a shift from Germany to France and back, this analysis intends to build heuristic tools that enable a comprehension of the "misunderstanding of socialism" which is a result of the former's historical-conceptual interpretation of the friction between socialism and liberalism. By identifying their mutual irreducibility, this article concludes with some assessments which should be taken into consideration for future conceptual histories of socialism in an inter-connected perspective that do not wish to be subsumed by the hypothesis of a presupposed philosophical political coherence within political Modernity.

Keywords: *Sozialismus, Socialisme, Socialism, Interconnected Conceptual History.*

Recibido el 2 de junio de 2020

Aceptado el 28 de octubre de 2020

Desde el *Sozialismus* hacia el *socialisme*, ida y vuelta

Por una historia conceptual interconectada del socialismo

Matias X. Gonzalez

matiasxerxes.gonzalezfield@unito.it

Università degli Studi di Torino, Italia



Introducción

Pocos trabajos como la voz “Sozialismus” de los *Geschichtliches Grundbegriffe* (en adelante *GG* o *Lexikon*) han sido tan claros en señalar por qué el concepto de socialismo (*Sozialismusbegriff*) sigue siendo tan controversial: precisamente por las tensiones semánticas al centro de su extraña historia conceptual, trazada entre una “pretensión científica” y una “acción política”. Es por este motivo, dice Wolfgang Schieder, autor de la voz, que los intentos por explicar lo que podría significar “Sozialismus’ in der Politik”, así como por fijar su sentido “científico” de manera más permanente, han fracasado.¹ Incluso en esfuerzos más recientes por renovar la “idea”, como el trabajo de Axel Honneth,² subsiste una problemática de fondo. Y es que aun cuando asistimos a una comprensión histórica madura, abierta a la amplia diversidad de problemáticas que plantea el socialismo, notamos

1 Ver Wolfgang Schieder. “Sozialismus”, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. 5. Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 924. En adelante, las referencias a la voz se incluirán en el cuerpo del texto entre paréntesis.

2 Ver Axel Honneth. *La idea del socialismo: una tentativa de actualización*. Buenos Aires, Katz, 2017.

que sigue habiendo explicaciones confusas en torno a la cuestión del origen del socialismo, a caballo entre los siglos XVIII y XIX entre Francia, Inglaterra y Alemania. En este sentido, como veremos, el diagnóstico histórico de Honneth y Schieder entretiene una tesis que no permite distinguir claramente si, y cómo fue que el socialismo formulado en los primeros años del siglo XIX se desmarca de los principios del liberalismo de la Revolución francesa.

Atravesando entonces la voz del *Lexikon*, que incluso 35 años después de su publicación sigue siendo el trabajo de referencia para una historia conceptual del socialismo,³ este texto pretende elaborar una reflexión histórico-conceptual para esclarecer dónde radica el “malentendido del socialismo”, concentrándonos en un recorrido interconectado entre Alemania y Francia, ida y vuelta. A partir de un desplazamiento histórico del siglo XVIII al XIX, buscaremos poner en tensión el campo histórico-conceptual constituido por las fricciones entre socialismo y liberalismo para identificar algunos puntos donde aparece la irreductibilidad del primero respecto al segundo. Esto nos puede dar importantes indicios para una historia interconectada del socialismo que no se encuentre supeditada de entrada a la hipótesis de una supuesta coherencia filosófico-política del “dispositivo lógico de la Modernidad”⁴ —a la raíz de aquel malentendido—, sino que logre sacar a la luz la relación ambivalente de este movimiento con el orden moderno del saber y del poder.

La idea original: superación de la revolución, ¿en libertad social?⁵

El libro de Axel Honneth es particularmente interesante como punto de partida para una reflexión histórico-conceptual del socialismo, pues

3 Al menos en un sentido que utilice las herramientas analíticas de la *Begriffsgeschichte*. Aunque no parten específicamente de la tradición de la historia conceptual, algunos trabajos de referencia general en torno a la historia del socialismo son: George D. H. Cole. *A History of Socialist Thought*. Vol. 1. London, Macmillan, 1953; Raymond Williams. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York, Oxford University Press, 1985; Droz, Jacques. *Histoire générale du socialisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997; Peter Lamb y James C. Docherty. *Historical Dictionary of Socialism*. Lanham, Scarecrow Press, 2006. Si bien enfocados en el estudio del comunismo, los estudios de Grandjonc y Priestland también dan información importante respecto al origen del socialismo: Jacques Grandjonc. *Communisme: origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842*. Trier, Karl-Marx Haus, 1989; Priestland, David. *The Red Flag: A History of Communism*. New York, Grove Press, 2009.

4 Ver Sandro Chignola y Giuseppe Duso. *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

5 Retomo y configuro el título del primer capítulo del libro de Honneth. Los signos interrogativos son míos.

no sólo intenta “actualizar” la “idea del socialismo”, sino que en ese proceso busca “demostrar que en el socialismo existe aún una chispa de vida si se libera decididamente su idea rectora del andamiaje intelectual arraigado en el industrialismo temprano y se coloca en un nuevo marco teórico social”. Sus “intenciones” de renovación lo “fuerzan” entonces “a reconstruir primero la idea original del socialismo tan claramente como sea posible”.⁶ Es decir, su esfuerzo filosófico-político de renovación del socialismo se radica en una indagación histórica en torno a los orígenes de la “idea” de socialismo.

Retomando el estudio de Wolfgang Schieder, Honneth localiza el origen de la idea después de la Revolución francesa. Entendidas como reacción al incumplimiento de la libertad, igualdad y fraternidad proclamadas por la Revolución, “las tres agrupaciones socialistas tempranas [constituidas en torno a Saint-Simon, Fourier y Owen] descubren una contradicción interna en el catálogo de principios de la revolución, condicionado porque la libertad demandada es entendida meramente en términos jurídicos o individualistas”. Sin embargo, según Honneth, sus esfuerzos terminaron limitándose a “ampliar el concepto liberal de la libertad para hacerlo compatible con el otro objetivo: el de la ‘fraternidad’”. En efecto, sus contribuciones no contaban con “esfuerzos conceptuales por caracterizar las formas de entrecruzamiento intersubjetivo como alternativas a la comprensión de la libertad individualista de la tradición liberal”.⁷ La tarea de “actualización” que se impone Honneth tiene, por ende, en sus mismos fundamentos, una lectura histórica que parte de la hipótesis que, en sus orígenes, el socialismo no buscó superar el principio de libertad individual del liberalismo.

Dado que su breve examen histórico no trabaja con elementos suficientes para retomarlo y elaborar una reflexión histórico-conceptual, es necesario regresar a la voz *Sozialismus*, donde las premisas históricas con las que trabaja Honneth quedan totalmente explicitadas. Sólo con este recorrido podremos comprender por qué Honneth insiste que, aun cuando los primeros socialistas fueron capaces de encontrar la “contradicción interna” al individualismo liberal, no pudieron formular alternativas a su concepto de libertad. A través de la explicitación de los fundamentos histórico-conceptuales que guían la lectura histórica de la tensión originaria entre liberalismo y socialismo, se podrá, pues, dar cuenta de su “malentendido del socialismo”.

6 Axel Honneth. *La idea del socialismo...*, pp. 12 y 24 respectivamente.

7 Axel Honneth. *La idea del socialismo...*, pp. 35 y 39 respectivamente.

De *socialitas* a *Socialismus*

Wolfgang Schieder comienza el análisis histórico de la voz trazando el origen de las “palabras” *Sozialist* y *Sozialismus* al lenguaje docto (*Gelehrtensprache*) del siglo XVIII. Después de la dislocación, operada por Grotius en el siglo XVII, del origen divino de la condición “política o social” del hombre, hacia un *status* marcado por una cualidad definida por su razón, Pufendorf llevaría el principio *sociales* al “interés vital de cada individuo para su propia autoconservación”: su *socialitas*. La *societas civilis*, a la que el ser humano habría estado integrado de manera predeterminada, se desvanecería ante la *socialitas* humana, cuya constitución estaría subordinada por la orientación de los intereses individuales (pp. 924-927).

En efecto, hacia mediados del siglo XVIII, el vocablo *socialitas* se configuraría en una cierta “dirección” al interior del iusnaturalismo alemán que nacería en medio de la crítica que algunos teólogos cristianos dirigieron a los seguidores de Grotius y Pufendorf, identificados grupalmente como *socialistae*. En el umbral del siglo XVIII y XIX, los teólogos habían convertido en anatema el *sozialistische System* de la doctrina del derecho natural inaugurada por aquéllos. La contraposición resultaría sumamente significativa pues aun en 1830 Julius Stahl establecería una “continuidad histórico-conceptual” entre la contraposición conceptual dieciochesca entre teólogos y *Sozialisten*, y esta filosofía del derecho natural con la del *Liberalismus* de su tiempo (pp. 930-934).

De acuerdo con Schieder, la base teórica de los *Sozialisten* sería fundamental para el concepto de socialismo en Francia donde en el siglo XIX se desarrollaría un movimiento “bajo el mismo nombre” (*unter demselben Namen*) (p. 939). El autor afirma incluso que el uso común del término filosófico *socialistae* fue la razón por la que Reybaud, en 1836, usó este concepto para describir las teorías sociales de Saint-Simon, Fourier y Owen “sin más explicación” (*ohne weitere Erklärung*) (p. 940). Fourieristas y saint-simonianos incorporarían entonces el término *socialiste* a su lenguaje, al apropiárselo como medio de autodeterminación y distanciamiento de la búsqueda de una “mera reforma política”. Con ello definían simultáneamente la posición sobre la cual se basarían para plantear la “futura consciencia conceptual socialista” (*markierte er schon eine Grundposition künftigen sozialistischen Begriffsbewusstseins*) (p. 942).

Dichos grupos trazarían así un significado contextual y una identificación de grupo inexistente hasta entonces en Alemania. Según Schieder, esto explica por qué el proceso de transmisión (*übernehmen*) del concepto de socialismo francés e inglés a Alemania estaría influenciado por la tensión alemana, configurada por el proceso de demarcación del concepto *socialistae* de las décadas anteriores (pp. 944-945). Vistos como “observadores” (*Beobachtern*) de estos “socialismos modernos”, muchos

autores alemanes habrían intentado comprender la formación de este concepto tripartito primero entre aquellas “hordas indisciplinadas” (*indisziplinierten Horden*) de Francia e Inglaterra, y después en Alemania (p. 946). Esta particular mezcla histórico-conceptual tejida por los orígenes diversos de un mismo concepto explica, creemos, la importancia que Schieder atribuye al siguiente autor que analiza: Lorenz von Stein.

En definitiva, su “papel clave” (*Schlüsselrolle*) entró en juego cuando llevó el desorganizado debate alemán en torno a los más diversos significados del *Socialismus* a los parámetros de una discusión científica (*wissenschaftliche Auseinandersetzung*) (p. 947). Frente a las anatematizaciones y controversias anteriores, von Stein afirmaría que el *Socialismus* en Alemania era el punto a partir del cual “la visión de la vida interior de las personas y la naturaleza se convierten en un sistema práctico” (*die Anschauung des inneren Lebens der Menschen und der Natur sich zu einem praktischen System gestaltet*) (p. 948). Es decir, si Schieder ve que Stein tuvo un papel fundamental en la historia del concepto de socialismo, fue porque a través suyo pasó de ser una simple transmisión del concepto entre países, a una teoría con carácter científico (*Wissenschaftscharakter*) en la que se fijó su centro controversial, es decir, donde yace su definición entre “pretensión científica” y “acción política”. Sin embargo, si se analiza de manera cuidadosa el trabajo de von Stein, particularmente en la compilación de ensayos sobre los movimientos sociales en Francia,⁸ podemos ver un punto que desvela la tensión que está en el núcleo originario del concepto de socialismo.

Schieder ilustra cómo para Stein el *Socialismus* no apuntaba meramente a una organización de la industria (*bloß eine Organisation der Industrie*), sino que contenía en sí, era ella misma una ciencia (*sondern der ist selbst eine Wissenschaft*) (p. 948). Algunos años después precisaría que el socialismo era ante todo una *Staatswissenschaft*,⁹ llave para la ilustración del desarrollo de la historia de la sociedad. En efecto, al analizar históricamente el movimiento social en Francia, von Stein concluye que toda comunidad humana se forma de Estado y sociedad civil; una polaridad que si bien retoma los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, no llega a su superación dialéctica. Por el contrario, para von Stein la vida histórica de esa comunidad se encuentra determinada por la lucha –incesante y sin síntesis superadora– entre los principios abstractos del derecho, libertad e igualdad, y las condiciones materiales de existencia

8 Ver Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement in France, 1789-1850*. Totowa, The Bedminster Press, 1964.

9 Ver Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement...*, p. 278.

en la esfera económica.¹⁰ En este marco, el *Socialismus* se configuraba como el movimiento encargado de “una crucial misión de estabilización de los desequilibrios sociales”. Como explica Sandro Chignola, para von Stein el socialismo, en tanto que ciencia y política, buscaba identificar las “estrategias de integración y de intervención ininterrumpida en el terreno de la sociedad”.¹¹

Las clases inferiores verían entonces sus esperanzas realizadas sólo a través de su “modelo de integración centrípeta”¹² en la medida en que esas clases sociales formarían una alianza con el único poder capaz de garantizar el “enaltecimiento” de su condición: el Estado.¹³ El correlato de la integración del *Socialismus* a las *Staatswissenschaften* no era otra cosa que la integración de la sociedad al Estado. Como explica Chignola, esto sería garantía, si bien no absoluta, que la distinción entre Estado y sociedad no provocara una “conquista del Estado” por parte de “las clases que se hayan asegurado el dominio social”, pues éstas tendrían la “defensa constitucional del individualismo propietario”.¹⁴ En palabras de von Stein: “el principio del Estado consiste en elevar todos los individuos a la más completa libertad y a su más auténtico desarrollo personal”.¹⁵ En este sentido, el concepto de socialismo con el que regresa de Francia a Alemania, y que transmite a través del marco polar de Estado y sociedad civil de herencia hegeliana, hace entonces referencia al modelo que permitiría la realización de los principios básicos del liberalismo heredero de la Revolución francesa. Esto es, sólo a través del *Socialismus* podrían los tres principios del orden social –trabajo, propiedad y familia– tener un equilibrio con la “personalidad del Estado” y sus leyes; sólo a través de esta integración podrían sociedad civil y Estado alcanzar su “más alta perspectiva común”: el “cumplimiento del destino” del individuo.¹⁶

Von Stein conceptualiza de este modo al *Socialismus* como ciencia “integrativa” de la filosofía del derecho y la ciencia del pueblo (*Integrationswissenschaft der Rechtsphilosophie und Volkswirtschaft*) (p. 950), corolario de la lógica social producida por la separación conflictiva entre sociedad civil y Estado.¹⁷ Siguiendo esta lógica, el nudo conceptual del socialismo parece

10 Ver Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement...*, p. 51.

11 Sandro Chignola. “Constitución y poder social en Lorenz von Stein y Tocqueville”, en Giuseppe Duso (ed.): *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2007, pp. 276-292, aquí p. 285.

12 Sandro Chignola. “Constitución y poder social...”, p. 287.

13 Ver Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement...*, p. 86.

14 Sandro Chignola. “Constitución y poder social...”, p. 286.

15 Ver Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement...*, p. 56.

16 Ver Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement...*, pp. 49-50.

17 Ver Sandro Chignola. “Constitución y poder social...”, p. 281.

yacer, en von Stein, en la compleja relación que Estado y sociedad civil tendrían que entablar a partir de la experiencia de la Revolución francesa. En efecto, este es el tema que queda fundamentalmente al centro de la disyuntiva con la que Schieder, y en consecuencia Honneth, se encuentran para buscar el lugar de origen del *Sozialismus*: ¿es el socialismo un concepto “antiguo”, producto de esa “escuela de pensamiento” creada con referencia a los sistemas filosóficos de Pufendorf y Grotius, al cual se contraponen el “moderno” concepto de socialismo que tiene un divergente e incierto origen entre Francia e Inglaterra en las décadas de 1820 y 1830, y sería sólo sintetizado el decenio posterior cuando Lorenz von Stein integra en Alemania “filosofía de derecho” y “ciencia del pueblo”, Estado y sociedad civil, en una misma comunidad científico-política?

Claramente, cuando esta pregunta se formula en el marco de la historia conceptual –adentro y más allá de la *Begriffsgeschichte*–, debemos tener en cuenta que el valor del pensamiento iusnaturalista es central en su lectura de la Modernidad en la medida en que asentó fundamentalmente las bases conceptuales de la Revolución francesa, como han mostrado Reinhart Koselleck,¹⁸ Otto Brunner¹⁹ y Giuseppe Duso²⁰ en el surco marcado por los trabajos de Carl Schmitt.²¹ En este sentido, el *Socialismus* que von Stein transmite y transforma en su regreso de Francia a Alemania, así como la lectura que de él hacen Schieder –en tanto *Sozialismus*– y Honneth –en tanto que “idea” que debe “actualizarse”–, tienden a identificar en el socialismo las condiciones para la realización de los ideales formulados por el pensamiento liberal, que a su vez figura como culmen de la Modernidad política. Aparentemente coherente en sus lecturas, el problema aparece cuando Schieder opone el *Socialismus* al *socialisme* francés, del cual es supuestamente heredero; de la misma manera que Honneth traza la “idea rectora” del socialismo al principio del individualismo liberal. De aquí surge entonces la necesidad de distinguir dos maneras de reflexionar históricamente sobre la génesis y el sentido del socialismo: la primera, expuesta brevemente con el trabajo de Schieder, concierne el proceso histórico por el que se llegó a la conceptualización de un supuesto socialismo en diferentes contextos nacionales,

18 Ver Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid, Trotta / Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

19 Ver Otto Brunner. “La era de las ideologías: comienzo y fin”, en: *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*. Buenos Aires, Alfa, 1976, pp. 59-86.

20 Ver Giuseppe Duso. *La representación política: génesis y crisis de un concepto*. San Martín, UNSAM Edita, 2016.

21 Ver Carl Schmitt. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport, Greenwood Press, 1996; ver también, del mismo autor, *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 2009.

particularmente en Francia y Alemania; la segunda remite más bien al proceso filosófico-político, recuperado a través de Honneth, que resulta particularmente importante desde una perspectiva histórico-conceptual que busca entender el concepto moderno de socialismo en tanto tal.

Socialismo entre Alemania y Francia. A caballo entre los siglos XVIII y XIX

El problema al que llegamos es, pues, no tanto el establecimiento “objetivo” del origen del concepto de socialismo, sino más bien el de posibilitar una lectura histórico-conceptual del socialismo que esclarezca algunas de las problemáticas internas al concepto mismo, acudiendo precisamente al espacio donde se origina y se produjo algo así como un espacio de intercambio que vinculó a Francia con Alemania. No pretendemos ofrecer entonces una búsqueda que determine históricamente la aparición del concepto, sino despejar algunos problemas teóricos para discernir entre distintos sentidos que el concepto pudo haber adoptado tanto en su proceso originario como en la historia que se desenvuelve a partir de ese proceso, para poder incursionar con más herramientas en esa búsqueda. Para ello, es necesario utilizar las fuentes históricas puestas a disposición por la voz del *Lexikon* para poder tomar distancia finalmente de las presuposiciones implícitas que ordenan en muchos casos las lecturas históricas sobre el socialismo.

Socialismo antes de 1789. De Alemania a Francia

Uno de los puntos más interesantes y problemáticos de la voz del *Lexikon* es cuando Schieder describe el viaje de ida y vuelta del concepto de socialismo entre Francia e Inglaterra, entre fourieristas, saint-simonianos y owenitas, *antes* de su paso a Alemania. Como queda evidenciado por su trabajo de fuentes, es precisamente en las décadas de 1820 y 1830 cuando parece haber una confluencia en torno al pensamiento socialista en Francia e Inglaterra, lo cual propicia el *Namenswahl*, la elección del “nombre” que tendrían los grupos mencionados,²² para sólo posteriormente pasar a Alemania.

22 Recordemos lo que Koselleck decía en la introducción a los GG: “Una palabra se convierte en concepto —según nuestro método— cuando el conjunto de un contexto de significados sociopolítico [*Bedeutungszusammenhang*] en el que, y para el que, se utiliza una palabra entra todo él a formar parte de esa palabra” (Reinhart Koselleck. “Introducción al ‘Diccionario’ histórico y conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105, aquí p. 101). Schieder revisa los orígenes del socialismo en Inglaterra. Ver Wolfgang Schieder. “Sozialismus...”, pp. 934-939.

Como vimos, detrás de esta elección hay un proceso de identificación de los grupos que estaban detrás de la conceptualización del socialismo. En efecto, Schieder individua la operación al origen del concepto de socialismo con el uso de la expresión *socialistes modernes* por parte de Louis Reybaud en 1836. A partir de esta condensación lingüística concluye que el francés “presuponía así, sin mencionarlos explícitamente, la existencia de ‘socialistes anciens’” (*setzte damit, ohne diese allerdings ausdrücklich zu erwähnen, die Existenz von ‘socialistes anciens’ voraus*), con lo cual traza su conexión con la escuela de los *socialistae* alemana (p. 940). Schieder utiliza entonces esta continuidad del *Begriffsinhalt* de ambos socialismos, antiguo y moderno según su terminología, para trazar el origen del concepto a aquellos *socialistae* que habían transformado la sociabilidad de los seres humanos en un principio que permitía pensar la política y el Estado de una manera radicalmente nueva. Es importante en este sentido explicitar algunas de las premisas teóricas inherentes a esta lectura del origen del socialismo.

En efecto, si por socialismo se entiende cualquier tipo de movimiento teórico y político que haga referencia al orden político moderno, entendido como el orden que se desprende, a partir de la Revolución francesa, de las relaciones conflictivas entre Estado y sociedad civil, es consecuente afirmar que la conceptualización ofrecida por Pufendorf tenga algún tipo de conexión conceptual con el socialismo de Saint-Simon, Fourier y Owen. Esta continuidad se desprendería tanto de la recurrencia de la palabra, como de la identificación del principio de la *socialitas*, reivindicado por los *socialistae*, con el esquema lógico, filosófico-político, que es fundamento histórico del orden político-estatal;²³ por lo que cualquier reflexión posterior en torno a ese principio filosófico se desprendería de esa matriz. Su explicación histórica está entonces condicionada por una cierta causalidad entre el principio conceptual de la *socialitas* y el concepto político del socialismo, cuya conexión yace en la historia conceptual de la sociedad civil creada bajo el espectro del Estado. Esto explica por qué, por una parte, Schieder bosqueja un vínculo entre la lógica de los iusnaturalistas con la expuesta por von Stein, mientras que, para Honneth, el principio político del socialismo se presenta irrevocablemente como una extensión de la libertad individualista. Desde esta perspectiva, el socialismo puede entenderse como un subproducto de la ciencia política moderna que se subsume –como muestra el ejemplo de von Stein– a su eje lógico, basado en el individuo que cristaliza su realidad política en el Estado.

Sin embargo, si aceptamos que la conexión conceptual y teórica –más allá de una simple continuidad del vocablo– entre la *socialitas* de

23 Ver Giuseppe Duso. *La representación política...*, pp. 92-95.

Pufendorf y las sociedades de Saint-Simon, Fourier y Owen, yace en que están fundadas en el paradigma de la sociedad civil, ¿cómo podemos entender la pretensión de estos fundadores del socialismo moderno por romper con ese paradigma heredero de la Revolución francesa? Si, como parece observar Schieder, el *Sozialismus* tiene un vínculo irrevocable con el dispositivo lógico que se constituyó, con el impulso de la Ilustración, en el antecedente e incluso la causa del cataclismo revolucionario cuyo argumento social está basado en la persona del individuo, ¿cómo se puede explicar que en la Francia posrevolucionaria, cuando se hacía referencia a la “problemática social” de manera “mucho más concreta”, el *Sozialismusbegriff* tuviera un “valor ideal más alto que el principio liberal del individualismo” (*höhere ideelle Wertigkeit als das liberale Prinzip des Individualismus*)? (p. 943). Acudiendo al espacio de experiencia francés en los años posteriores a la Revolución, podremos entender dónde radica, pues, el malentendido²⁴ del socialismo.

Socialismo más allá de 1794. De Francia a Alemania

Es difícil negar el trauma que provocó la Revolución para la sociedad francesa. Como lo ha puesto en evidencia recientemente Frédéric Brahami, al retomar y renovar la perspectiva de Koselleck en *Crítica y crisis*, la experiencia propulsada por la Revolución a raíz de la crítica ilustrada del Antiguo Régimen fue vivida por sus contemporáneos no tanto como una pacífica transición hacia un mundo nuevo, sino como una crisis sin salida, en la que el sentido mismo de la temporalidad terminó por obscurecerse. Aunque hoy en día nadie siquiera intente debatir sus logros, la realización de los principios de libertad y igualdad provocó por entonces un momento de trauma que, imponiendo un corte respecto al pasado, logró simultáneamente parar incluso el futuro: “El momento traumático no puede ser olvidado, el futuro nunca está fuera de él”.²⁵ En el diagnóstico de los contemporáneos, el vórtice histórico producto del aniquilamiento de la temporalidad era consecuencia de aquella “filosofía” que no había “vacilado en violentar un tejido social recalcitrante para imponer sus principios”.²⁶ Los primeros sedimentos de oposición a esta

24 Entendido aquí en el sentido de Jacques Rancière de *mésentente*: “Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura” (Jacques Rancière. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2012, p. 8).

25 Frédéric Brahami. *La Raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*. Paris, Les Belles lettres, 2016, p. 35.

26 Frédéric Brahami. *La Raison du peuple...*, p. 37.

violencia surgirían, de acuerdo con Brahami, de una “crítica retrógrada a la crítica”.²⁷ Una crítica contra-la-Revolución orquestada en primera instancia por los conservadores, quienes insistieron en que la filosofía de la Ilustración, al proclamar la libertad e igualdad políticas en la Declaración de derechos humanos, prohibía “toda inteligencia de la sociedad, haciendo así invisible su realidad sustancial”.²⁸

Precisando el surco histórico-conceptual que Brahami traza entre la tradición revolucionaria y la crítica retrógrada, entre la Revolución y la Contrarrevolución, “filosofía” y “teología católica”, Francesco Callegaro regresa al “*axioma de la disolución*”, punto de partida de la “búsqueda de la inteligencia de la sociedad”,²⁹ donde ve que la disputa por el concepto de sociedad, antes que una crítica “retrógrada” al orden soberano instaurado por el liberalismo, surge antes bien con *otra* tradición posrevolucionaria que trabajó el concepto de sociedad con el fin de “*reaccionar a la Reacción*”.³⁰ Si, al contrario de Brahami –quien ubica una cierta reflexión sobre lo social en los contrarrevolucionarios– tomamos la tesis avanzada por Callegaro, vemos que en el “orden del discurso” de la teología política católica de Bonald y de Maistre hay más bien una “reducción de lo social a un efecto contingente del mando”, el cual redundaría en una “absorción de la sociedad constituida al nivel del poder absoluto de un soberano”.³¹

A partir del fundamental aporte del estudio de Brahami, Callegaro logra precisar que fue en un contexto específico de reflexión política y no en otro donde se operó el proceso de desvelamiento de la sociedad. Si insiste en subrayar que la “sociedad humana” fue tan “impensable como inasible” para el pensamiento conservador, es precisamente para poner en valor la tesis de Brahami: el esfuerzo por “encontrar la tradición y el prejuicio que le conviene al mundo nacido de la Revolución”³² se produjo sólo en los años posteriores a la Revolución, en medio y en contra del ambiente de la Contrarrevolución, cuando surgió la posibilidad de desplazar los planos del saber para llevar la crítica a un ejercicio reflexivo que “despejaría” el concepto fundamental de sociedad.³³ Bajo esta perspectiva, el socialismo –con la ciencia social que lleva en sí– resulta irreductible

27 Frédéric Brahami. *La Raison du peuple...*, p. 88.

28 Frédéric Brahami. *La Raison du peuple...*, p. 181.

29 Frédéric Brahami. *La Raison du peuple...*, p. 181.

30 Francesco Callegaro. “Une réaction à la Réaction. Les sciences sociales et l’héritage révolutionnaire”, *Conceptos Históricos*, N° 6, 2019, pp. 190-214, aquí p. 202. Disponible en <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/conhist/article/view/64>, acceso 31 de octubre de 2020. *Cursivas mías*.

31 Francesco Callegaro. “Une réaction à la Réaction...”, p. 206, si bien el argumento se presenta desde la p. 205.

32 Frédéric Brahami. *La Raison du peuple...*, p. 191.

33 Ver Francesco Callegaro. “Une réaction à la Réaction...”, p. 207.

tanto al liberalismo y la filosofía iusnaturalista, como al conservadurismo y la teología católica. Esta irreductibilidad permite abrir otro marco analítico susceptible de socavar las premisas histórico-conceptuales estructurantes de las reflexiones de Schieder en la voz del *Lexikon*, en las cuales el socialismo se reduce a una suerte de desventura del liberalismo, en tanto que sus premisas sólo permiten concebir al conservadurismo como su única y verdadera alternativa.

Como había expuesto de manera sustancialmente clara Karl Mannheim, es con el regreso del pensamiento “progresista” al mundo de la vida concreto, en respuesta tanto al “pensamiento ahistórico” del periodo de la Revolución francesa, como a la cristalización del “proceso social” por parte de los conservadores, que se da el paso hacia el pensamiento de un sujeto más “histórico y concreto”, capaz de captar “todos los ámbitos de la experiencia”, pero sobre todo las “ideas surgidas de interacciones sociales”. Según Mannheim, para el pensamiento de los primeros años del siglo XIX se trataba en ese sentido del “absorbimiento” del “proceso social” que se vivía en su época.³⁴ Es, pues, este proceso de revocación desde el interior de la lógica teológica de los conservadores, como de su operación crítica contra el dispositivo del derecho liberal, el cual conduce al nacimiento de la “ciencia de la sociedad”.³⁵ No debería extrañarnos que Brahami parta del pensamiento proteico y por momentos jánico de Saint-Simon para encontrar una de las primeras reflexiones sobre la sociedad *moderna*, hija del trauma constitutivo de la Revolución, pero que sobre todo tiene en sí la *capacidad* industrial y científico-positiva para desarrollar el “nuevo sistema político”, desde su presente:

Ya que la revolución francesa tuvo como causa fundamental el cambio de fuerzas operado sobre lo temporal y lo espiritual, el único medio para dirigirla de manera conveniente fue sin duda poner en actividad política directa las fuerzas que se hicieron preponderantes; y tal es todavía hoy el único medio de terminarla. Haría falta entonces llamar a los industriales y *savants* a formar el sistema político que corresponde al nuevo estado social.³⁶

De acuerdo con Brahami, si hubo algo de radicalmente pionero en el pensamiento científico y social de Saint-Simon fue precisamente su

34 Ver Karl Mannheim. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London, Routledge, 1954, pp. 59-60.

35 Frédéric Brahami. *La Raison du peuple...*, p. 211.

36 Claude-Henri de Saint-Simon. *Considérations sur les mesures à prendre pour terminer la Révolution, présentées au roi, ainsi qu'à messieurs les agriculteurs, négociants, manufacturiers et autres industriels qui sont membres de la chambre des députés*. Paris, Vigor Renaudiere, 1820, p. 54. El concepto de *savant* es difícilmente traducible a “sabio” o “intelectual”. En todo caso refiere, en el sistema positivo de Saint-Simon, a una clase que trabaja en la adecuación del sistema científico al sistema político-social de su tiempo.

capacidad para reflexionar sobre la “superioridad del espíritu moderno, heredero de la Ilustración” desde el punto de vista innovador de alguien que buscaba la mejoría de la “condición física, moral e intelectual de la parte más numerosa y más pobre de la sociedad”.³⁷ En efecto, si la ciencia de la sociedad de Saint-Simon —predecesora fundamental de la ciencia social inaugurada por su alumno Comte—³⁸ logra desplazar radicalmente la referencia a la sociedad fuera de la esfera de la sociedad civil en la que estaba encerrada desde la Revolución, fue por medio de la exposición del principio moral que permitía sostener a la constitución de la sociedad en su actividad política misma:

La sociedad entera se apoya en la industria. La industria es la única garantía de su existencia, la fuente única de todas las riquezas y las prosperidades. El estado de cosas más favorable a la industria es entonces, por ese solo motivo, el más favorable a la sociedad. He ahí tanto el punto de partida como la meta de todos nuestros esfuerzos.³⁹

Contra un esquema filosófico artificialista que veía a la sociedad como un objeto moldeable que podía ser incorporado al Estado, Saint-Simon parece haber identificado un hecho social, la industria, que, por su actividad misma, estaba destinada a regular el funcionamiento de la sociedad en su conjunto. No es una transformación de la sociedad a partir de los principios filosófico-políticos inherentes al orden promulgado por la separación entre Estado y sociedad, sino el gobierno del principio asociativo que se encuentra en la base de la actividad económica, industrial. Es decir, es el gobierno del interés general que sólo puede conocerse por medio de la asociación entre pensamiento y actividad, entre ciencia y sociedad.

La fundamental subversión científico-social respecto a la filosofía liberal y la teología conservadora operada por Saint-Simon obedece así a un esquema de pensamiento que no solamente pone en relación el principio social y moral de la época —la asociación industrial— con la ciencia, sino que reflexiona en torno a la mejor manera de organizarla. Junto a la unión de industria y ciencia positiva asevera también, y sobre todo, la puesta en relevancia de la experiencia de esa sociedad con

37 Frédéric Brahami. *La Raison du peuple...*, p. 215.

38 Recientemente, este tema se discute, entre otros, en: Callegaro, Francesco. “La chose socialiste. Durkheim et l’origine de la sociologie”, en Andrea Lanza y Francesco Callegaro (eds.): *Le Sens du socialisme: histoire et actualité d’un problème sociologique*. Paris, Le Félin, 2015, pp. 15-43; Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert y François Jarrige. *Quand les socialistes inventaient l’avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. Paris, La Découverte, 2015.

39 Claude-Henri de Saint-Simon. *Œuvres de Saint-Simon et d’Enfantin*. Vol. 18 Paris, E. Dentu, 1868, p. 13.

respecto a su estado político; busca, en definitiva, poner a un mismo nivel aquello que sucedía a nivel social e histórico con lo que sucedía a nivel científico y político.⁴⁰

Efectivamente, una de las incógnitas más grandes de la obra de Saint-Simon ha sido la razón por la que pudo encontrar en la industria de su época el principio que uniera actividad social, productiva, económica, con el principio político, moral y científico.⁴¹ Una cantidad de estudios cada vez más voluminosa, desde el trabajo fundacional de William Sewell hasta obras más recientes como la de Maurizio Gribaudi,⁴² han empezado sin embargo a señalar elementos que explican en qué sentido esa “industria” a la base del sistema científico-positivo de Saint-Simon podía ser un principio social *en el sentido moderno* del concepto que fuera, a la vez, irreductible a la lógica liberal de la sociedad civil. Es decir, se ha empezado a dilucidar en qué sentido la reflexión científico-social de Saint-Simon es hija, pero sobre todo superadora, del paradigma de la ruptura operada sobre la *societas civilis*.

En este aspecto, el libro de Gribaudi es particularmente ilustrativo pues deja claro que no es prestando atención a las “*plus belles vitrines*” de los grandes bulevares ni a la “dimensión pintoresca de los pequeños *métiers* parisinos” desde donde emerge una mirada de los “procesos históricos reales” de la industria parisina y los obreros que la impulsaban.⁴³ Para ello es necesario, nos dice el autor, cambiar de “óptica” para poder ver lo que Alain Cottereau denominó la “fábrica colectiva”:⁴⁴ “un sistema de producción fundamentado en la coordinación e integración de los

40 Me permito remitir a mi tesis de maestría, donde discuto de manera más amplia las contribuciones de Saint-Simon en una óptica histórico-conceptual. Ver Matias X. González. *El gobierno de la economía. Sieyès, Saint-Simon y la historia conceptual del socialismo*. Tesis de Maestría — Universidad Nacional de San Martín, 2019, particularmente el capítulo 2.

41 Esto se discute ampliamente en: Ghita Ionescu. “Introducción”, en Henri de Saint-Simon: *El pensamiento político de Saint-Simon*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 11-85.

42 Podríamos señalar, indicativamente, las siguientes obras como guía de la discusión: William H. Sewell. *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Jacques Rougerie. “Le mouvement associatif populaire comme facteur d'acculturation politique à Paris de la révolution aux années 1840: continuité, discontinuités”, *Annales historiques de la Révolution française*, N° 297, 1994, pp. 493-516; Tony Judt. “The French Labour Movement in the Nineteenth Century”, en: *Marxism and the French Left*. New York, NYU Press, 2011, pp. 24-114; Maurizio Gribaudi. *Paris, ville ouvrière. Une histoire occultée, 1789-1848*. Paris, La Découverte, 2014; Faure, Alain. “L'industriel et le politique. Qui a peur de l'industrie à Paris au XIXe siècle?”, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Vol. 65, N° 1, 2018, pp. 29-69.

43 Ver Maurizio Gribaudi. *Paris, ville ouvrière...*, pp. 147-168.

44 Ver Alain Cottereau. “The Fate of Collective Manufactures in the Industrial World: The Silk Industries of Lyons and London, 1800-1850”, en Charles F. Sabel y Jonathan. Zeitlin (eds.): *World of Possibilities: Flexibility and Mass Production in Western Industrialization*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 75-172.

productos del trabajo de una cantidad importante de maestros obreros”.⁴⁵ Por medio de ese cambio de óptica, operación fundamentalmente histórico-conceptual, Gribaudi distingue que la realidad histórica de la fábrica colectiva parisina se compone, entre otras cosas, de la cooperación de obreros con científicos, fundamental para los procesos productivos de los talleres artesanales. Así, artesanos y químicos se asociaban para perfeccionar las técnicas y actividades artesanales sin modificar sus “prácticas tradicionales”, basándose “en su estudio para mejorarlos mediante la introducción de nuevos tratamientos químicos y formas de racionalización del ciclo de producción”.⁴⁶ Desde estos espacios y prácticas se conformaba entonces la *montée vers la politique*⁴⁷ que caracterizaría la reflexión “tejida” entre saber y sociedad, al centro de la *ville* parisina, escenario de “otra Modernidad”.

La propuesta de lectura de Gribaudi —quien ve surgir diferentes Modernidades al interior de París, protagonizadas por sociedades con lógicas radicalmente diversas entre sí, incluso desde el punto de vista de la organización del espacio—⁴⁸ ilumina entonces el lugar en el que radica la disonancia entre el *Socialismus* de von Stein con el *socialisme* de los saint-simonianos y fourieristas: al interior de lo que Gribaudi llama el “horizonte popular” de París. Los tejidos sociales ahí entrelazados marcan el “horizonte físico de la parte más popular de la *ville*” y son los que “promueven el surgimiento del proyecto político y social de una modernidad parisina sin precedentes”. La “*vraie nouveauté*” de esta singular Modernidad política radica en el nacimiento y desarrollo de “un movimiento de trabajadores que se estructura dentro de la malla de la sociabilidad local”.⁴⁹ Serían precisamente estas sociedades, estos grupos, quienes sintetizarían, en una *montée vers la politique*, el concepto de *socialisme*, en clara ruptura con la *société civile* que caracterizaba la Modernidad de los grandes bulevares parisinos. Como diría el saint-simoniano Pierre Rouen en 1826:

Si bien el libro del S. Dunoyer hace un esfuerzo por separarse de las teorías liberales y por posicionarse en un sistema puramente económico; este esfuerzo no obtiene resultado porque el autor puso su punto de partida en *el individualismo que no puede jamás llevar a una vista completa de la sociedad*; porque no se elevó al punto de vista general de la filosofía de la industria.⁵⁰

45 Maurizio Gribaudi. *Paris, ville ouvrière...*, p. 180.

46 Maurizio Gribaudi. *Paris, ville ouvrière...*, p.168.

47 Para este tema, ver Jacques Rougerie. “Le mouvement associatif populaire...”.

48 Ver Maurizio Gribaudi. *Paris, ville ouvrière...*, pp. 181-237.

49 Maurizio Gribaudi. *Paris, ville ouvrière...*, p. 224.

50 Pierre Rouen. “Examen d’un nouvel ouvrage de M. Dunoyer, ancien rédacteur du *Censeur européen*”, *Le Producteur*, T. 2, 1826, pp. 158-170, aquí pp. 168-169. *Cursivas mías*.

Es precisamente de esta crítica a la inconmensurabilidad de la sociedad civil a las sociedades industriales desde la que se construiría, entre los círculos saint-simonianos, una perspectiva que se contrapuso al *individualismo*. Como ilustra Marie-France Piguet, el concepto de *individualisme* está crecientemente “opuesto a *association*, a *société* pero sobre todo a *socialisme*”, a medida que se avecina y transcurre la década de 1830.⁵¹ En efecto, la apoteosis de este proceso contra-conceptual se encuentra en la intervención de Pierre Leroux en 1833:

Los partidarios del individualismo se regocijan o se consuelan en las ruinas de la sociedad, refugiados como están en su egoísmo; los partidarios del socialismo marchan valientemente a eso que llaman una época orgánica, se esfuerzan por saber cómo enterrarán toda libertad, toda espontaneidad bajo aquello que ellos llaman la organización.⁵²

Así como en la “realidad histórica” parisina había dos planos sobre los cuales se posaban paulatinamente distintas Modernidades, en el orden del discurso había un correlato científico-positivo e industrial opuesto al dispositivo lógico liberal. Detrás de la construcción del saber que se constituiría con el nacimiento de las ciencias sociales al que refieren Francesco Callegaro y Frédéric Brahami, hay entonces una “modernidad obrera”, clave para el “horizonte político” de la época y que sólo *a posteriori* sería interpretado como “arcaico” por los protagonistas de la Modernidad burguesa.⁵³

El concepto de socialismo que emerge de este particular horizonte de una Modernidad “industrialista”, enraizada en las redes de fábricas colectivas parisinas, muestra una dinámica irreductible al principio filosófico de la *socialitas* de Pufendorf –piedra angular en la conceptualización de la sociedad civil– puesto que ya no se detiene sino que va más allá del individuo como núcleo para constituir su sociedad. Como muestra Piguet, la construcción contra-conceptual entre individualismo y socialismo opuso, “después de la destrucción de las jerarquías tradicionales por la Revolución, dos concepciones de la relación entre el individuo y la sociedad”.⁵⁴ La Modernidad se precipita con este movimiento hacia una oposición de fondo que la pluraliza, y donde se contraponen una que obtiene su lógica política de la representación del individuo en el Estado, por un lado, y, por otro, una que busca la organización de la sociedad

51 Ver Marie-France Piguet. “Individualisme: Origine et réception initiale du mot”, *Œuvres et Critiques*, Vol. 33, N° 1, 2008, pp. 39-60, particularmente p. 55.

52 Pierre Leroux. “De l’individualisme et du socialisme”, en: *Œuvres 1825-1850*. Vol. 1. Paris, Société typographique, 1850, pp. 365-380, aquí p. 376.

53 Ver Maurizio Gribaudi. *Paris, ville ouvrière...*, p. 182.

54 Marie-France Piguet. “Individualisme...”, p. 59.

a partir de la actividad que asocia a los individuos con el grupo, a los grupos entre sí, con lo que la política se desprende de los actos mismos, de la sociedad así constituida.

Se llega pues al núcleo histórico-conceptual donde radica el punto ciego de la lectura de Schieder y, sobre todo, de Honneth. En efecto, el análisis de fuentes del primero nos ha permitido acceder a algunas de las problemáticas fundacionales del socialismo en el espacio europeo entre Francia, Inglaterra y Alemania. No obstante, al no esclarecer cuál es la razón por la que, más allá de la recurrencia de la palabra, encuentra una comunicación entre los distintos socialismos que analiza, la voz del *Lexikon* tiende a obscurecer las diferencias que subyacen a la conceptualización propiamente política del *socialisme* y del *Socialismus*. No llega a mostrar, en suma, que se desprenden de dos “acciones políticas” así como dos “pretensiones científicas” radicalmente diversas, en las que la Modernidad, la sociedad y la ciencia son expresiones tanto contingentes como irreductibles a la Modernidad liberal y la sociedad civil.

En efecto, sin la referencia al fundamento social detrás de la constitución del concepto de socialismo en Francia no se puede entender a qué se puede aludir cuando se habla de “otra Modernidad”, para retomar la expresión de Gribaudi. El proceso contra-conceptual del cual emergen distintas Modernidades ayuda asimismo a entender por qué von Stein adopta la palabra *socialisme* en su paso por Francia para adaptarla a su proyecto científico-político en Alemania algunos años después. Si para el filósofo y jurista alemán el *Socialismus* es un “orden social específico”, es porque es un principio que permite unir los dos polos opuestos de la comunidad humana –Estado y sociedad (en este caso, civil)– a través del movimiento “regulado por leyes definidas e inteligibles”: las “leyes generales de la vida de la comunidad” que la han regido y la regirán en el futuro.⁵⁵ Al adoptar esa división entre Estado y sociedad en su referencia a la sociedad, y con ello el carácter distintivo de la política liberal, el *Sozialismus* de von Stein –si bien tiene referencias al *socialisme* francés con los que regresa a Alemania– aparece como el principio científico que el filósofo alemán adhiere a la política existente para solucionar una de sus problemáticas más centrales: la fundación de la comunidad política en la que Estado y sociedad civil puedan convivir.

Al reconducir el sentido del “socialismo moderno” a su fuente supuestamente antigua –en referencia a las doctrinas iusnaturalistas que empezaron a aclimatar las condiciones bajo las cuales se formularon las premisas del liberalismo en Alemania–, la historia conceptual de ese único socialismo reconstruido en la voz de los *GG* contiene, en realidad,

55 Ver Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement...*, p. 56.

al menos otra historia conceptual que busca dar lugar a las disonancias radicales de sentido, de acuerdo al contexto en el que se constituyeron los distintos socialismos europeos. Una vez identificada la diferencia radical que habita en las distintas historias conceptuales presentes en la voz *Sozialismus*, se puede precisar que el concepto de *Socialismus* construido por von Stein se encuentra en el espacio contra el –y no, como piensa Honneth, a partir del– que los *socialistes* franceses fundamentaban sus críticas más radicales: esa filosofía de la Ilustración que, en Francia, había conceptualizado al individualismo. El *Socialismus* y el *socialisme* radicarían en dos espacios radicalmente distintos que portan dos proyectos de Modernidad incompatibles debido a la incommensurabilidad de la sociedad moderna –pensada y proyectada por la ciencia de la sociedad naciente– a la sociedad civil –conceptualizada por la ciencia política moderna en el individualismo liberal–. Los grupos que estaban frente a los ojos de von Stein y de Leroux, por más que estuvieran compuestos por los mismos individuos, no podían ser ni impulsar la constitución de las mismas “sociedades”.

Así, por ejemplo, mientras para von Stein Estado y sociedad están “enraizados en el principio del individuo”,⁵⁶ en consecuencia con la lógica propia del liberalismo, Leroux afirmaría por el contrario que “la sociedad no se reduce a los hombres, a los individuos que componen un pueblo. La relación general de esos hombres entre ellos, ese ser metafísico, armoniosa unidad formada por la ciencia, el arte, la industria y la política, eso es la sociedad”.⁵⁷ Es significativo que el mismo Leroux afirme que aquella ciencia no podía ser propiamente “social”, pues los fenómenos que constataba “resultaban fatalmente de una aglomeración de hombres” y se “fundaba en un principio directamente contrario a la idea de la sociedad, si se puede llamar principio al aislamiento, [...] al individualismo”.⁵⁸ Antes que tratar de “eliminar el Estado constituido desde la sociedad para así hacerla absoluta” (*den Staat aus der Gesellschaft zu eliminieren und somit diese zu verabsolutieren, wurde von ihm nicht erkannt*) como caracterizaría Schieder el “programa del socialismo moderno” (p. 934), los grupos saint-simonianos y las asociaciones obreras constitutivas de una gran parte del horizonte socialista francés de las décadas de 1820, 1830 y 1840 buscaban más bien fundar ante todo *otro* orden social, en contra del *principio* del individuo consagrado por el Estado, conceptualizado por una cierta filosofía, y realizado en la sociedad civil.

56 Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement...*, p. 56.

57 Pierre Leroux. *Cartas a los filósofos, los artistas y los políticos*. Barcelona, Gedisa, 2016, p. 101.

58 Pierre Leroux. *Cartas a los filósofos...*, p. 171.

Es por eso que la época inaugurada por el socialismo, como había dicho Saint-Simon en 1808, ya no sería “crítica y revolucionaria”, sino “inventiva y organizativa”.⁵⁹ En todo caso, podría afirmarse que este socialismo francés buscaba desvelar y consolidar las “otras modernidades parisinas” que habitaban detrás de lo que Gribaudi ha llamado la “pantalla del mito” de los *boulevardiers* parisinos.⁶⁰ Al referirse al sistema de las fábricas colectivas, el socialismo sin duda pretendía destruir la lógica militar presente en el Estado, asimilada por muchos obreros por medio de la “opresión experimentada cotidianamente en el *atelier* y las luchas por mejores condiciones de trabajo”;⁶¹ pero lo hacía solo para generar, desde la asociación industrial propiciada por la división del trabajo, otra organización política. Como diría el mismo Saint-Simon, en la medida en que dicha cooperación resulta en que “los hombres dependen menos los unos de los otros individualmente, pero [...] exactamente en la misma relación, cada uno de ellos depende más de las masas”, era contrario a la “organización de un sistema bien ordenado” seguir “tomando como base de las doctrinas políticas la vaga y metafísica idea de libertad”, puesto que dificultaba “la acción de las masas sobre los individuos”.⁶² En efecto, el socialismo estaba tan lejos de considerarse la radicalización del liberalismo que más bien se pensó como la negación del individualismo incluso en el terreno de la política, siendo claro que la potencia soberana del Estado no era sino la consecuencia de “la vaguedad e incertidumbre” del derecho liberal, desde ya llevadas no solamente al concreto de las relaciones productivas sino a la vida social en su conjunto, en particular al interior de la ciudad, de los “asuntos públicos”.⁶³

Si el trabajo representaba el núcleo activo de la sociedad, la fuente en la que la asociación persistía y se renovaba más allá de la disociación, fue precisamente porque logró desplazar la mirada y entender el potencial organizativo de las fábricas y las asambleas, “lugares en los que las futuras formas de democracia social estaban tomando forma”.⁶⁴ Sin tener esta dimensión en cuenta no es comprensible la indicación central de Saint-Simon a la que nos referimos anteriormente, según la cual *dirigir* la Revolución suponía establecer un nuevo “sistema político” capaz de “poner en actividad política directa a las fuerzas que se habían vuelto

59 Claude-Henri de Saint-Simon. *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*. Vol. 2. Paris, J. L. Scherff, 1808, p. 5.

60 Maurizio Gribaudi. *Paris, ville ouvrière...*, p. 145.

61 Maurizio Gribaudi. *Paris, ville ouvrière...*, p. 326.

62 Claude-Henri de Saint-Simon. “Del sistema industrial (1821)”, en: *El pensamiento político de Saint-Simon*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 214, nota 4.

63 Ver Claude-Henri de Saint-Simon. “Del sistema industrial...”.

64 Maurizio Gribaudi. *Paris, ville ouvrière...*, p. 341.

preponderantes”. El que este nuevo sistema tuviera que constituir otro tipo de Estado, o algo radicalmente diferente al Estado en tanto tal, ha sido un vivo debate a lo largo de la historia del socialismo que no debería cerrarse de antemano a través de análisis que puedan dar por sentado, de manera arbitraria, su contenido conceptual. Frente a una perspectiva de esta naturaleza, debemos aportar los medios para comprender este debate, en tanto que permite desvelar cómo el socialismo se constituyó de manera concreta en medio de un esfuerzo por redefinir la política misma, dentro y más allá de la Modernidad liberal.

Modernidades políticas: la “verdadera interacción”⁶⁵

Como es bien sabido, Louis Dumont desarrolló una perspectiva antropológica comparativa que ayuda a entender, más universalmente, la diferencia entre el mundo pre-moderno y el mundo moderno a partir de las lógicas opuestas que caracterizan el individualismo y el holismo, las cuales tienen un importante correlato en nuestra cuestión de las diferentes Modernidades políticas en proceso de construcción en la primera mitad del siglo XIX. Al final de su recorrido teórico trasladó los parámetros de su comparación antropológica al de las interacciones entre culturas, estudiando en primer lugar los intercambios que configuraron inversiones de sentido en su proceso mismo de interacción entre dos “modos de ser colectivos” en la modernidad europea: Francia y Alemania. En este “ida y vuelta”, Dumont incursiona en las maneras en las que individualismo y holismo “no sólo están presentes empíricamente en la sociedad o yuxtapuestos en la mente, [...] sino que se mezclan, se confunden, se identifican implícitamente entre sí”.⁶⁶

Al referirse específicamente al ejemplo alemán, Dumont muestra cómo el individuo alemán “ignora la sociedad (*Gesellschaft*)” en el “sentido estricto de la palabra” en la medida en que se conceptualiza y concibe como el “individuo-fuera-del-mundo” luterano, el cual dedica su vida interior a pensar en sí mismo y a desarrollar su personalidad en concordancia con el ideal de *Bildung*. El “primer individualismo” alemán, religioso y devoto al hombre interior, fue entonces la condición de posibilidad de una muy particular recepción de un individualismo “sociopolítico” traído por la Revolución francesa: una “recepción en el espíritu”

65 Ver Louis Dumont. *German Ideology: From France to Germany and Back*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.

66 Louis Dumont. *German Ideology...*, p. 25.

que no rompería con la orientación holística hacia la comunidad.⁶⁷ En otras palabras, el corolario de la “observación” de la Revolución francesa resaltada por Schieder fue la apropiación, particularmente alemana, del individualismo moderno y su incorporación al holismo de la comunidad política, como evidencia el caso de von Stein. En efecto, si la comunidad es una proyección de la persona individual,⁶⁸ es precisamente porque dentro del holismo del Estado debe haber lugar para el individualismo de la sociedad moderna. Al ser producto de ese modo de ser colectivo alemán, el *Sozialismus* mismo adquiere la función de mecanismo de regulación del juego moderno entre individualismo y holismo: entre disolución de la comunidad por la sociedad y su disolución por la dominación desregulada de la soberanía estatal. Por ello, frente al sentido conflictivo del individualismo en Francia, en Alemania no puede más que tener un acento positivo⁶⁹ en tanto que es el medio moderno de regulación de la comunidad.

Por el contrario, en Francia, la particular construcción histórica del individualismo habilitó el triunfo de una “especie de teoría utópica protegida contra cualquier contacto con la vida social real”, la cual “cohabitaba con formas sociales heredadas que implican una cierta remanencia de los modos de pensamiento holísticos”. Su limitada aplicabilidad a los asuntos sociales se “demuestra de manera convincente [...] cuando el esfuerzo por aplicarla produjo o resucitó su contrario”.⁷⁰ La ruptura con el “holismo de la sociedad tradicional” operada con la “afirmación del individualismo heredado de la Ilustración”⁷¹ produjo, en efecto, un cuestionamiento por parte de los primeros socialistas, y ya no tanto una reacción de los conservadores, a la problemática implementada por el individualismo. Frente al *Sozialismus* alemán, el *socialisme* en Francia se entiende en este sentido como un trabajo con esos “aspectos holistas” de la sociedad, formulados para contrarrestar el proyecto individualista adoptado por los herederos de la Ilustración.

Con este marco comparativo, Dumont ya había destacado, en el segundo de sus *Ensayos sobre el individualismo*, la dimensión híbrida, japónica, del socialismo francés, el cual había construido una lógica holista

67 Ver Louis Dumont. *German Ideology...*, pp. 19-20.

68 Ver Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement...*, p. 44.

69 “While the characteristically French sense of ‘individualism’ is negative, signifying individual isolation and social dissolution, the characteristically German sense is thus positive, signifying individual self-fulfillment and (except among the earliest Romantics) the organic unity of individual and society”. (Steven Lukes. “The Meanings of ‘Individualism’”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, N° 1, 1971, pp. 45-66, aquí p. 57).

70 Louis Dumont. *German Ideology...*, p. 8.

71 Louis Dumont. *German Ideology...*, p. 216.

que incorporaba el valor moral del hombre, en posesión de los derechos y libertades propios de la sociedad moderna, de manera radicalmente opuesta a la lógica reaccionaria de los teócratas. Por medio de esta operación, los saint-simonianos pudieron organizar un “contraste casi tan perfecto como los teócratas, aunque más moderno, en relación con los ideales de la Revolución francesa” justamente por su esfuerzo por “descubrir por debajo de la evidente discontinuidad de las conciencias humanas las raíces sociales del ser humano”. La doble operación de superación de la idea de “discontinuidad absoluta” entre el hombre pre- y posrevolucionario por un lado y, por otro, de separación de la sociedad moderna respecto a los “valores específicos” de las sociedades tradicionales, permitiría a los primeros socialistas, rebasando pura filosofía política y pura teología, rescatar una conciencia sociológica en la que, de acuerdo con Dumont, la “fuerza nueva y original” sería la “preocupación por el todo social”.⁷²

En un marco que desborda el contexto francés al cual se aboca Dumont en el ensayo citado, esta dimensión híbrida moderna entre individualismo y holismo apuntala la posibilidad de trazar distintas combinaciones culturales que sean reflejo de otras maneras de aprehender el socialismo en diferentes contextos. En esta perspectiva, el socialismo tiene diferentes “modos de ser colectivos”, y por lo tanto diferentes historias conceptuales: hay distintos “espacios de experiencia” y “horizontes de expectativa” en cada concepto de socialismo, de acuerdo a la manera en la que los ideales modernos de libertad e igualdad son recibidos y repensados a la hora de ser realizados en distintas sociedades. Yendo un paso más allá del proceso de distinción conceptual, se pueden incluso identificar las familias conceptuales –por medio del lente filosófico-político⁷³ y de la filosofía de las ciencias sociales–⁷⁴ que constituyen diferentes “niveles de pensamiento”⁷⁵ puestos en juego en los diferentes patrones configurados en la constitución de los conceptos modernos.

Al darnos acceso a un nivel superior de reflexividad, el enfoque comparativo e interconectado de Dumont nos permite debatir los prejuicios y premisas histórico-conceptuales que estructuran la reflexión de Schieder en la voz del *Lexikon*, sin menospreciar su valor informativo

72 Ver Louis Dumont. “La categoría política y el Estado a partir del siglo XIII”, en: *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid, Alianza, 1987, pp. 110-115.

73 Ver Giuseppe Duso. “Historia conceptual como filosofía política”, en Chignola, Sandro y Giuseppe Duso. *Historia de los conceptos...*, pp. 157-196.

74 Ver Bruno Karsenti. *De una filosofía a otra: las ciencias sociales y la política de los modernos*. San Martín, UNSAM Edita, 2017.

75 Ver Louis Dumont. *German Ideology...*, p. 201.

respecto al socialismo al nivel de su expresión particular en Alemania. En este sentido, podemos tal vez entender, por último, la contraposición que encuentra Schieder entre socialismo y comunismo como motor contra-conceptual del concepto de *Sozialismus*. En efecto, si socialismo y liberalismo están fundamentados en el mismo principio social, se entiende la posibilidad de una contraposición histórica con otro concepto: esto es, el comunismo. No se trata aquí de negar que la distinción entre comunismo y socialismo fue y sigue siendo fundamental para cualquier historia del concepto de socialismo, como afirma Schieder (p. 959), sino de tomar en cuenta el surgimiento de *dos conceptos* de socialismo *radicalmente* diversos debido a la variación que se encuentra en su proceso de síntesis. El *Socialismus* que se transforma en el *Sozialismus* estaría en el mismo “nivel de pensamiento”, desde un punto de vista histórico-conceptual, que el liberalismo⁷⁶ en el contexto francés.⁷⁷ En una palabra, si hay un vínculo entre el argumento de Pufendorf y von Stein es porque reciben su lógica política de los mismos conceptos, por lo que es imposible que un argumento con los mismos fundamentos filosófico-políticos del liberalismo se le oponga, que sea su propio contra-concepto. Si von Stein individúa al comunismo como contra-concepto a su *Socialismus* es porque es la forma más radical de la “idea de igualdad”,⁷⁸ la cual destruiría por sí misma el ideal de unificación –tanto su individualismo como su holismo, para decirlo con Dumont– que guía su *Socialismus*.

76 Como recientemente ha establecido Jörn Leonhard, el núcleo político del liberalismo yace en la propugnación de la separación entre Estado y sociedad civil, y su solución científica por medio de las premisas trazadas por los pensadores ilustrados. Ver Jörn Leonhard, “Translation as Cultural Transfer and Semantic Interaction: European Variations of Liberal between 1800 and 1830”, en Martin Burke y Melvin Richter (eds.): *Why Concepts Matter*. Leiden, Brill, 2012, pp. 93-108, particularmente pp. 96 y 103.

77 En efecto, Honneth atribuye al “origen alemán” de Marx su capacidad de criticar “un individualismo que no es compatible con las demandas de una comunidad ‘verdadera’ de todos los miembros de la sociedad. En este sentido, lo que el joven exiliado escribe en 1840 puede entenderse como un paso más para desarrollar de forma inmanente la idea del socialismo a partir de los fines contradictorios del orden social liberal”. A partir de este “giro especial” operado por Marx y Proudhon, Honneth afirma que en adelante el socialismo equivale libertad social a la participación en la “práctica social” de una comunidad. Esto explica, según el autor, por qué la categoría de libertad se convirtió en un “elemento de un individualismo holístico”: la libertad llevada a cabo no por una “persona sola” sino por un “colectivo constituido”. Es entonces evidente que, en su “idea del socialismo”, Honneth mezcla elementos del individualismo y holismo alemán con el individualismo francés, la cual se queda, sin embargo, sin la superación fundamental operada por la “preocupación por el todo social” del *socialisme*. Por ello, su individualismo holístico no tiene el carácter híbrido desarrollado por el socialismo francés, pues no tiene el carácter holístico que marca su punto de separación respecto al individualismo liberal. Ver Axel Honneth. *La idea del socialismo...*, pp. 41 y 51-57.

78 Ver Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement...*, p. 84.

Conclusión

Las tres hipótesis parecen enredarse en la voz precisamente porque hay un problema en las bases histórico-conceptuales del análisis interconectado del socialismo, el cual remite al proceso de diferenciación semántica que ocurre entre conceptos que fueron sintetizados a partir de la misma palabra. En efecto, como hemos podido notar, uno de los problemas fundamentales con la voz del *Lexikon* es que da por sentado una equivalencia, a nivel conceptual, entre la ocurrencia de palabras similares en contextos diferentes. En tanto que tema central de la reflexión histórico-conceptual, mucha de la historiografía de las últimas décadas ha logrado individualizar históricamente algunas de las problemáticas interpretativas que yacen detrás del movimiento interconectado de los conceptos y palabras. En este sentido, en su estudio sobre las “variantes del liberalismo” en Europa, Jörn Leonhard llamó la atención sobre la “traducción imitativa” característica de las primeras décadas del siglo XIX, donde nota que “había una carencia característica de comentaristas diferenciadores que pudieran relacionar los conceptos extranjeros y su semántica directamente con el propio contexto político o social del orador”.⁷⁹ Como observa Leonhard, esto se agudiza de manera particular en el espacio franco-alemán: “Los autores alemanes observaron los debates franceses, pero su traducción cambió de una mera imitación del concepto a su aplicación a la situación particular alemana”.⁸⁰

La “transmisión” del concepto de socialismo de Francia a Alemania por von Stein no fue, pues, una operación que haya dejado de lado las diferencias culturales fundamentales entre Francia y Alemania. Como él mismo anotaría, su operación conceptual operaba sobre el “surgimiento de la ciencia de la sociedad” en Francia, pero su meta era resolver el “problema puramente político de la unificación alemana”.⁸¹ En este sentido, la cuestión central no es tanto que el concepto de von Stein presente una supuesta incoherencia con *el* socialismo, o que su concepto de socialismo pueda ser leído como una supuesta “verdadera” interpretación del mismo. Por el contrario, lo que nos presenta el *Socialismus* de von Stein es una reformulación, híbrida a su manera, respecto al *socialisme* francés, producto de otra dimensión híbrida moderna. Con estas nuevas herramientas heurísticas, se pueden acentuar las “distintas historias” de un concepto frente a una “categoría universal” que oculta, sin duda, su

79 Jörn Leonhard. “Translation as Cultural Transfer...”, p. 99.

80 Jörn Leonhard. “Translation as Cultural Transfer...”, p. 101.

81 Lorenz von Stein. *The History of the Social Movement...*, p. 95.

espectro de “significados”,⁸² pero sobre todo las consecuencias políticas, sociales, históricas, que construyen esos conceptos de acuerdo a los diferentes procesos de hibridación, las diferentes experiencias, constitutivas de diferentes Modernidades políticas.

Analizando de esta manera las dinámicas de formación y transformación de los conceptos políticos modernos, accedemos a su dimensión interconectada que está profundamente trabajada de acuerdo al contexto al que hacemos referencia. Por ello, antes que seguir la historia de *un* concepto en diferentes horizontes y espacios, debería atenderse a una historia interconectada, que pueda superar la priorización de las historias nacionales, las historias del Estado, para captar el movimiento de hibridación de un concepto de acuerdo a los diferentes modos de ser colectivos que los transforman. Así, es una historia entre-naciones, inter-nacional en el sentido de Marcel Mauss,⁸³ que obedece tanto al aspecto transformativo del concepto en diferentes contextos, como su aspecto de consolidación conceptual y política a nivel local, la cual a su vez puede ser sujeto de interpretación y posteriormente agenciado en otro contexto.⁸⁴ Para decirlo con Dumont y refiriéndonos a la dimensión interconectada del socialismo: se trata de captar el particular proceso en el que se mezclan o diferencian el individualismo y holismo en distintos contextos semánticos y políticos modernos, creando así diferentes reflexiones sobre la sociedad en referencia a sus ideales de libertad e igualdad.

Sin duda, no se puede pretender que esto sea un proceso lineal. Para hacer una historia conceptual interconectada es necesario llevar a cabo recorridos que sean de “ida y vuelta” en más de un sentido. Como ha señalado Margrit Pernau, la historia de esas “traducciones” ha estado signada por “relaciones de poder” que las pudieron haber marcado, por lo que existe el riesgo de “incorporarlas” en nuestro estudio del “lenguaje” y el análisis de esos conceptos.⁸⁵ Al discernir entre distintos “niveles de pensamiento”, accedemos por el contrario a una historia conceptual que traza la diferenciación de los conceptos en su proceso de constitución, lo cual nos permite iluminar las premisas teóricas e históricas de esos “lenguajes”.

Acercándonos a las obras de Mannheim, Dumont, Duso, Karsenti y Callegaro, obtenemos la capacidad de comprender que detrás de algunas formas políticas puede haber distintas sustancias que las transformen desde su corazón mismo, creando con ello otros cuerpos y organizaciones;

82 Ver Jörn Leonhard. “Translation as Cultural Transfer...”, p. 94.

83 Ver Marcel Mauss. *La Nation, ou le sens du social*. Paris, Presses Universitaires de France, 2018.

84 Ver Margrit Pernau. “Whither Conceptual History?”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 7, Nº 1, 2012, pp. 1-11, particularmente p. 7.

85 Ver Margrit Pernau. “Whither Conceptual History...”, p. 11.

otros “procesos históricos reales”, como los llama Gribaudi, sustantivados por cuerpos y mentes diversas a las que caben en aquellas formas conceptuales. Esto a su vez nos abre la posibilidad de pensar una sociedad moderna que no dependa del esquema Estado/sociedad civil para definirse como tal; capaz por lo tanto de determinarse fuera del dispositivo lógico que restringe el proceso de politización de la sociedad a los marcos otorgados por la soberanía y la representación en el Estado. Desencastrarla de ese marco quiere decir abrir eventualmente la posibilidad de pensar en conceptos políticos que alteran la Modernidad política misma. En pocas palabras, esta operación nos permite pensar el socialismo como un concepto que tiene en sí la potencia de ser radicalmente subversivo del concepto mismo de sociedad, de Estado y de ciencia, en la medida en que pudo superar las contradicciones puestas por el individualismo y el holismo en su contexto. Las diferentes respuestas, las diferentes hibridaciones que resultan de ellas, nos permiten en ese sentido identificar la familiaridad de los conceptos de socialismo, ya no por la aparición de una similitud puramente lingüística, sino por la manera en que ponen en juego los valores de la Modernidad política misma.

Por otra parte, esta operación nos permite identificar las variaciones lingüísticas para evitar caer en una causalidad entre palabra y concepto que podría descuidar importantes diferencias en los argumentos. Se explica así por qué el principio *socialis* no devino el mismo principio político del *socialisme* pero, con alteraciones, fue adoptado para la conceptualización del *Socialismus*. Para la elaboración de una historia conceptual del socialismo que ponga en valor los conceptos y argumentos que construyó, es necesario también reconstruir las bases científicas y políticas que subyacen a sus conceptos, más allá de la incidencia de la palabra. Sólo a través de esta reconfiguración del marco heurístico, que incorpora la posibilidad de una Modernidad alternativa, podemos regresar a Alemania para preguntarnos si, más allá del *Socialismus*, pudo haber habido *otro Sozialismus* que no responde al dispositivo lógico incorporado por von Stein, y construye, frente a él, una “comunicación”⁸⁶ con el *socialisme* que surge en las primeras tres décadas del siglo XIX en Francia.

En efecto, si bien restringimos el análisis al origen del socialismo, nuestra reconstrucción permite identificar los distintos caminos que recorre el concepto en diferentes contextos, pero sobre todo cómo ha sido transformado por la “comunicación” que ha tenido, a lo largo de su historia, con distintas tradiciones políticas y sus conceptos en diferentes horizontes. En adelante, esto tal vez nos permita, como historiadores

86 Ver Margrit Pernau y Luc Wodzicki. “Entanglements, Political Communication, and Shared Temporal Layers”. *Cromohs*, Nº 21, 2019, pp. 1-17.

conceptuales, acercarnos de manera más cuidadosa al socialismo, ya no como una *idea* que fue contingentemente alterada, sino como un concepto divergentemente partícipe de la formación de la Modernidad política en diferentes contextos, causa de distintas experiencias y, de manera más radical, con la posibilidad de hacer “resonar” cada término del léxico moderno “de manera diferente a su uso común”.⁸⁷ Más aún, nos puede permitir identificar cuán central fue el socialismo en la construcción de la Modernidad política de la cual somos herederos y partícipes, sin que necesariamente seamos conscientes de ello.⁸⁸

87 Ver Bruno Karsenti. “Introduction: radicalité du socialisme”, en Andrea Lanza y Francesco Callegaro (eds.): *Le Sens du socialisme...*, pp. 9-27, particularmente p. 14.

88 Ver Frédéric Brahami. *La Raison du peuple...*, pp. 212-231; Francesco Callegaro. “Une réaction à la Réaction...”, pp. 202-212.

Bibliografía

- Bouchet, Thomas; Vincent Bourdeau; Edward Castleton; Ludovic Frobert y François Jarrige.** *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860.* Paris, La Découverte, 2015.
- Brahmi, Frédéric.** *La Raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848).* Paris, Les Belles lettres, 2016.
- Brunner, Otto; Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.).** *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Vol. 5. Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
- Brunner, Otto.** “La era de las ideologías: comienzo y fin”, en: *Nuevos caminos de la historia social y constitucional.* Buenos Aires, Alfa, 1976, pp. 59-86.
- Callegaro, Francesco.** “La chose socialiste. Durkheim et l'origine de la sociologie”, en Andrea Lanza y Francesco Callegaro (eds.): *Le Sens du socialisme: histoire et actualité d'un problème sociologique.* Paris, Le Félin, 2015, pp. 15-43.
- “Une réaction à la Réaction. Les sciences sociales et l'héritage révolutionnaire”, *Conceptos Históricos*, N° 6, 2019, pp. 190-214. Disponible en <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/conhist/article/view/64>, acceso 31 de octubre de 2020.
- Chignola, Sandro.** “Constitución y poder social en Lorenz von Stein y Tocqueville”, en Giuseppe Duso (ed.): *El poder: para una historia de la filosofía política moderna.* México, Siglo XXI, 2007, pp. 276-292.
- Chignola, Sandro y Giuseppe Duso.** *Historia de los conceptos y filosofía política.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- Cole, George D. H.** *A History of Socialist Thought.* Vol. 1. London, Macmillan, 1953.
- Cottureau, Alain.** “The Fate of Collective Manufactures in the Industrial World: The Silk Industries of Lyons and London, 1800-1850”, en Charles F. Sabel y Jonathan. Zeitlin (eds.): *World of Possibilities: Flexibility and Mass Production in Western Industrialization.* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 75-172.
- Droz, Jacques.** *Histoire générale du socialisme.* Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Dumont, Louis.** *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna.* Madrid, Alianza, 1987.
- *German Ideology: From France to Germany and Back.* Chicago, University of Chicago Press, 1994.

- Duso, Giuseppe.** *La representación política: génesis y crisis de un concepto.* San Martín, UNSAM EDITA, 2016.
- Faure, Alain.** “L’industriel et le politique. Qui a peur de l’industrie à Paris au XIXe siècle?”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, Vol. 65, N° 1, 2018, pp. 29-69.
- González, Matías X.** *El gobierno de la economía. Stieyès, Saint-Simon y la historia conceptual del socialismo.* Tesis de Maestría-Universidad Nacional de San Martín, 2019.
- Grandjonc, Jacques.** *Communisme: origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842.* Trier, Karl-Marx Haus, 1989.
- Gribaudo, Maurizio.** *Paris, ville ouvrière. Une histoire occultée, 1789-1848.* Paris, La Découverte, 2014.
- Honneth, Axel.** *La idea del socialismo: una tentativa de actualización.* Buenos Aires, Katz, 2017.
- Ionescu, Ghița.** “Introducción”, en Henri de Saint-Simon: *El pensamiento político de Saint-Simon.* México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 11-85.
- Judt, Tony.** “The French Labour Movement in the Nineteenth Century”, en: *Marxism and the French Left.* New York, NYU Press, 2011, pp. 24-114.
- Karsenti, Bruno.** *De una filosofía a otra: las ciencias sociales y la política de los modernos.* San Martín, UNSAM EDITA, 2017.
- “Introduction: radicalité du socialisme”, en Andrea Lanza y Francesco Callegaro (eds.): *Le Sens du socialisme: histoire et actualité d’un problème sociologique.* Paris, Le Félin, 2015, pp. 9-27.
- Koselleck, Reinhart.** *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués.* Madrid, Trotta / Universidad Autónoma de Madrid, 2007.
- “Introducción al ‘Diccionario’ histórico y conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105.
- Lamb, Peter y James C. Docherty.** *Historical Dictionary of Socialism.* Lanham, Scarecrow Press, 2006.
- Leonhard, Jörn.** “Translation as Cultural Transfer and Semantic Interaction: European Variations of Liberal between 1800 and 1830”, en Martin Burke y Melvin Richter (eds.): *Why Concepts Matter.* Leiden, Brill, 2012, pp. 93-108.
- Leroux, Pierre.** “De l’individualisme et du socialisme (1834)”, en: *Œuvres 1825-1850.* Vol. 1. Paris, Société typographique, 1850, pp. 365-380.

- *Cartas a los filósofos, los artistas y los políticos*. Barcelona, Gedisa, 2016.
- Lukes, Steven.** “The Meanings of ‘Individualism’”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, Nº 1, 1971, pp. 45-66.
- Mannheim, Karl.** *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London, Routledge, 1954.
- Mauss, Marcel.** *La Nation, ou le sens du social*. Paris, Presses Universitaires de France, 2018.
- Pernau, Margrit.** “Whither Conceptual History?”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 7, Nº 1, 2012, pp. 1-11.
- Pernau, Margrit y Luc Wodzicki.** “Entanglements, Political Communication, and Shared Temporal Layers”. *Cromohs*, Nº 21, 2019, pp. 1-17.
- Piguet, Marie-France.** “Individualisme: Origine et réception initiale du mot”, *Œuvres et Critiques*, Vol. 33, Nº 1, 2008, pp. 39-60.
- Priestland, David.** *The Red Flag: A History of Communism*. New York, Grove Press, 2009.
- Rancière, Jacques.** *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.
- Rouen Pierre.** “Examen d’un nouvel ouvrage de M. Dunoyer, ancien rédacteur du *Censeur européen*”, *Le Producteur*, T. 2, 1826, pp. 158-170.
- Rougerie, Jacques.** “Le mouvement associatif populaire comme facteur d’acculturation politique à Paris de la révolution aux années 1840: continuité, discontinuités”, *Annales historiques de la Révolution française*, Nº 297, 1994, pp. 493-516.
- Saint-Simon, Claude-Henri de.** *Considérations sur les mesures à prendre pour terminer la Révolution, présentées au roi, ainsi qu’à messieurs les agriculteurs, négociants, manufacturiers et autres industriels qui sont membres de la chambre des députés*. Paris, Vigor Renaudiere, 1820.
- *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*. Vol. 2. Paris, J. L. Scherff, 1808.
- *Œuvres de Saint-Simon et d’Enfantin*. Vol. 18 Paris, E. Dentu, 1868.
- *El pensamiento político de Saint-Simon*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Schmitt, Carl.** *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 2009.
- *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport, Greenwood Press, 1996.
- Sewell, William H.** *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Stein, Lorenz von. *The History of the Social Movement in France, 1789-1850.* Totowa, The Bedminster Press, 1964.

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society.* New York, Oxford University Press, 1985.

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
RESEÑAS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Rosanovich, Damián J. "Historia conceptual y modernidad: de la sociedad y la cultura", *Conceptos Históricos*, Año 6, N° 10, pp. 156-161.



Historia conceptual y modernidad: de la sociedad a la cultura

Damián J. Rosanovich

drosanovich@gmail.com

Universidad Nacional de San Martín-Universidad Pedagógica Nacional, Argentina

Crítica de la modernidad. Modernidad de la crítica (una aproximación histórico-conceptual)

Faustino Oncina Coves (ed.).

Valencia, Pre-textos, 2019, 181 pp.



Quienes nos dedicamos al estudio de la historia conceptual celebramos enfáticamente la presente publicación colectiva coordinada por Faustino Oncina Coves, profesor e investigador de la Universidad de Valencia, un referente de estos temas, que ha hecho aportes muy significativos en los últimos veinte años.¹ El presente texto contiene nueve capítulos, escritos por investigadores e investigadoras de prestigio, en los cuales es posible rastrear trabajos desde diferentes enfoques.

A los efectos de agrupar los textos del libro, podemos distinguir tres grupos: (a) “Crítica y Modernidad: Historia de los conceptos e historia conceptual”, de Oncina Coves; “Dos clases de crítica. Sobre algunos aspectos de la historia”, de Ernst Müller; y “La modernidad significa desorden. Los trabajos histórico-conceptuales de Werner

¹ Entre numerosas publicaciones, podemos mencionar: *Historia conceptual, Ilustración y modernidad*. Barcelona, Anthropos, 2009; *Teorías y prácticas de la historia conceptual*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Plaza y Valdés, 2009; *Palabras, Conceptos, Ideas. Estudios sobre historia conceptual*. Madrid, Herder, 2010; *Tradición e innovación en historia intelectual*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013; *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad*. Valencia, Pre-textos, 2015; y *Constelaciones*. Valencia, Pre-textos, 2017.

Conze leídos como crítica de la Modernidad”, de Barbara Picht. Estos tres trabajos se abocan a evaluar críticamente problemas de la tradición alemana de la *Begriffsgeschichte*, con especial énfasis en tópicos que detallaremos a continuación. El segundo grupo de textos (b), se focaliza en realizar una evaluación del concepto de “crítica” en relación con la Teoría Crítica, y conjuntamente con la modernidad. Aquí encontramos los textos de Vanessa Vidal, “Crítica antes de la Teoría Crítica: el proyecto filosófico de Th. Adorno”; de Falko Schmieder, “El concepto de “crítica” de la Teoría Crítica. Una aportación histórico-teórica a su empleo como modelo y objeto de historización”, y de José Manuel Romero Cuevas, “Teoría crítica de la Modernidad: de M. Horkheimer a A. Honneth y R. Jaeggi”. Por último, el tercer grupo de contribuciones (c) se agrupa en torno a la utilización de conceptos filosóficos para reflexionar sobre la modernidad y sus derroteros. Aquí se ubican “Estética como crítica de la Modernidad”, de Giovanna Pinna; “El sujeto como centro: de Aristóteles a Heidegger”, y “La función crítica de la memoria. Benjamin, Kafka y la situación actual en Brasil”.

II

El primer grupo citado hace visible una convergencia en torno a un visitado problemático *locus*: la historia ¿conceptual? de la historia conceptual. El texto de Oncina Coves constituye un valioso aporte, puesto que, de manera sintética, lleva a cabo una exposición crítica de las diferentes generaciones que han dado vida a la historia conceptual, sin dejar de subrayar la importancia de que la constante revisión de las diferentes tradiciones no pase por alto el aporte que la historia conceptual tiene que hacer a nuestro presente, al pensar el alcance de los conceptos ético-políticos modernos que enmarcan la acción humana. Como señala Oncina Coves: “La contemporaneidad de lo no contemporáneo se ha infiltrado en los intersticios de nuestras sociedades y ha incubado un potencial de conflicto, que, incapaz de administrar la diversidad que le es inherente ya de manera irreversible, cataliza una violencia larvada con secuelas para la autonomía, la identidad, la democracia, etcétera” (p.29). En este sentido, el texto de Müller ofrece un aporte significativo al tipificar las dos clases de crítica contenidas en la historia conceptual: por un lado, la más asociada a la hermenéutica, que busca mostrar la emergencia y el cambio conceptual; y por otro, aquella que pondera la presencia de elementos normativos, a los efectos de producir una crítica del presente. El investigador de Berlín subraya una cuestión de singular importancia en la historia conceptual: hasta qué

punto puede contribuir ella a la configuración de “continuidades” (todo cambio presupone en cierto modo algo que no cambia, o al menos que no lo hace del mismo modo), o viceversa, a la radical disolución de toda continuidad (la cual, claro está, subrayaría la *continuidad* del gesto imperial del yo moderno que juzga el mundo sin ser juzgado). Por último, la contribución de Picht focaliza su estudio en la obra de Werner Conze (1910-1986), una figura de importancia particular en la historia conceptual, prácticamente desconocida en lengua española. La investigadora berlinesa señala con precisión tópicos centrales de la obra de Conze desde los años cincuenta, en los cuales aparecen aportes destacados para la historia conceptual, a través de la tesis según la cual la modernidad habría operado un desorden revolucionario respecto del mundo precedente que habría de ser recompuesto por un nuevo orden. De este modo, el estudio de la historia conceptual contribuiría de manera sustantiva a percibir las bifurcaciones que se encuentran precisamente en ese momento revolucionario: de la integración conceptual a las tendencias modernizadoras disolventes. El texto de Picht resulta, así, un muy recomendable ingreso a los textos de Conze, los cuales ofrecen un fructífero diálogo con Koselleck.

El segundo grupo de artículos tiene como pivote la teoría crítica y su evaluación de la modernidad. El citado escrito de Vidal recupera la evaluación adorniana del concepto de “crítica” en sus estudios sobre Kierkegaard, en confrontación con el célebre texto *Teoría tradicional y teoría crítica*, de Horkheimer. ¿Cómo aparece el vínculo de la crítica con la historia y con la modernidad? ¿En dónde se bifurcan los caminos de ambos autores? Vidal muestra que es un error adscribir un concepto unívoco de “crítica” a la Escuela de Frankfurt, puesto que tanto en Adorno como en Horkheimer es posible reconocer diferencias entre sí, así como cambios significativos a lo largo de la década del treinta. El texto de Schmieder, por su parte, sostiene la necesidad de evaluar en qué medida la Teoría Crítica puede ser recuperada hoy desde la historia conceptual. En efecto, teniendo en cuenta la presencia de un horizonte de comprensión común en el *pathos* interdisciplinario, y ante todo, el carácter contradictorio de la sociedad como objeto de estudio, Teoría Crítica e historia conceptual se encuentran en un enfoque que no entiende como incompatible la crítica social y la crítica cultural. Como afirma el investigador de Berlín: “la historia conceptual sirve para trazar relaciones sustanciales ocultas, para determinar la persistencia, a menudo inconsciente, de antiguas semánticas, así como para establecer los grados históricos de profundidad de los conceptos conductores de la teoría o para rastrear las distorsiones en los estratos de las teorías que son los constituyentes manifiestos de una historia

de la teoría interdisciplinar” (p.118). Por último, el texto de Romero Cuevas lleva a cabo una presentación crítica de diferentes posiciones de la Escuela de Frankfurt, desde Adorno y Horkheimer hasta Axel Honneth y Rahel Jaeggi, pasando por los textos de Jürgen Habermas. ¿Cómo afrontar una crítica de la modernidad? Según el profesor de la Universidad de Alcalá, es preciso distinguir una primera posición, articulada en torno a las promesas normativas de la modernidad con los resultados históricos, desarrollado por Horkheimer, Adorno y Marcuse; una segunda instancia, que gira en torno a la crítica habermasiana de los subsistemas que colonizaron *el mundo de la vida* en el derrotero de la modernidad capitalista; y una tercera instancia, presente en Honneth y en Jaeggi, que formula una crítica inmanente de la Modernidad, a partir de sus conceptos clave: libertad e igualdad.

El tercer grupo de textos enfoca la problemática en cuestión desde una perspectiva más vinculada con el canon filosófico. El artículo de Pinna pasa revista a diferentes posiciones estéticas presentes en el Romanticismo y en el Idealismo Alemán, en las cuales se encuentra presente una reflexión sobre una crítica de la modernidad. El trabajo de Bares Partal confronta a Aristóteles con Heidegger en torno al concepto de “sujeto”, tomando como fuente el *Informe Natorp y Ser y Tiempo*. Según el profesor de la Universidad de Valencia, Heidegger debe ser considerado como heredero del dualismo cartesiano, y por tanto, como un pensador moderno, a pesar de sus críticas a la “metafísica de la presencia”. Por último, el trabajo de Cecchinato vincula las reflexiones de Walter Benjamin sobre Kafka, acerca de la memoria y el olvido con las declaraciones y políticas públicas del gobierno de Bolsonaro, que interrumpieron las investigaciones sobre la dictadura militar brasilera (*Comisión Nacional de la Verdad*), que tuvo lugar entre 1964 y 1985. ¿Qué función crítica hemos de asignarle a la memoria? ¿Cómo podemos pensar la relación existe entre memoria e historia reciente al referirnos a acontecimientos de extrema importancia para nuestra sensibilidad?

III

El presente libro es particularmente valioso tanto por los problemas estudiados como por las contribuciones referidas. Por un lado, refuerza con insistencia los tópicos problemáticos de la historia conceptual, cuyo abordaje exige el desarrollo especulativo de posiciones irreducibles a una neutralidad teórica. La condición originariamente interdisciplinaria de la historia conceptual, no simplificable en una técnica

indiferente a su objeto, deja abierto el acceso a interrogantes filosóficos que ponen en cuestión premisas —por así decir— fundacionales de la disciplina. Sin embargo, lejos de ser una debilidad, a lo largo de más de seis décadas, la historia conceptual ha sabido albergar tales cuestionamientos de manera productiva, provechosa al subrayar límites respecto de posicionamientos teóricos frente a los cuales toma distancia, y al problematizar de manera abierta sus propias premisas. Por otro lado, la historia conceptual, como lúcidamente lo muestra el presente libro, hace visible su plena actualidad, no tanto por tematizar contenidos que gocen de cierta popularidad circunstancial en la esfera pública, sino en el hecho de no retroceder en la tipificación precisa de los debates históricos y filosóficos que han nutrido y aún hoy dan vida a nuestras reflexiones en las ciencias humanas.

Rosanovich, Damián J. “La historia conceptual y el problema de la traducción”, *Conceptos Históricos*, Año 6, N° 10, pp. 162-165.



La historia conceptual y el problema de la traducción

Damián J. Rosanovich

drosanovich@gmail.com

Universidad Nacional de San Martín-Universidad Pedagógica Nacional, Argentina

Wörter aus der Fremde. Begriffsgeschichte als Übersetzungsgeschichte.

Falko Schmieder y Georg Toepfer (eds.)

Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2018, 328 pp.



La confrontación originaria de la historia conceptual con la historia de las ideas de corte esencialista puso en evidencia que la traducción no podía ser considerada como un fenómeno subsidiario sino como un problema copresente al estudio de la transformación de los conceptos. En efecto, si la convergencia entre las palabras y los conceptos no puede ser definida de manera unilateral, entonces la traducción tiene que ser pensada como un problema originario, puesto que, por un lado, los espacios abarcados por los conceptos no coinciden forzosamente con las lenguas ni con los *tiempos* en las cuales habitan; y por otro, no existe un parapeto supralingüístico o supratemporal desde el cual sea posible evaluar y juzgar tales transformaciones. Con todo, esta condición estructurante de los conceptos no es necesariamente un déficit de tal proceso. Por el contrario, al llevar a cabo una reflexión sobre campos semánticos pertenecientes a diferentes lenguas se hace ostensible un fenómeno singular: la historia conceptual no puede pensarse sino bajo la historia de la traducción y al mismo tiempo, la historia de la traducción debe ser pensada bajo la historia conceptual.

La particularidad de esta condición es destacada con notable erudición y valor teórico en *Wörter aus der Fremde*, texto en el cual se presentan 52 conceptos a través de los cuales se hace perceptible esta

condición. En efecto, en el volumen se exponen conceptos clave de las ciencias humanas y sociales, cada uno de los cuales permite reconocer la señalada doble direccionalidad. Es preciso señalar que de esta compilación participa un numeroso conjunto de prestigiosos profesionales de las humanidades como Margrit Pernau, Faustino Oncina Coves, Sigrid Weigel, Cornelius Borck, Daniel Weidner, Rüdiger Zill, Eva Geulen o Petra Gehring, entre otros.

Como bien afirman sus compiladores, Falko Schmieder y Georg Toepfer, el problema de la historia conceptual coimplicada en toda traducción ya había sido señalado por Reinhart Koselleck: “Toda traducción al propio presente implica una historia conceptual”.¹ Empero, esta reflexión señalada ya en la postulación misma de la idea de *Sattelzeit*, nunca había sido estudiada desde un punto de vista sistemático.² Ahora bien, este señalamiento no puede implicar un conjunto rígido de vocablos o de reglas dogmáticas que definan unilateralmente el abordaje, ni tampoco una mera colección de términos carentes de articulación teórica. En este sentido, la presente compilación alcanza a armonizar un variado conjunto de aproximaciones, cada una de las cuales coincide con los debates que se encuentran presentes en el universo teórico de la historia conceptual (la relación entre historia y antropología, la gravitación de la reflexión filosófica en el quehacer histórico y el cambio conceptual, la modernidad como proceso *in fieri*, la precisión y el alcance de la *Sattelzeit*, los espacios no europeos, entre otros).³ De esta manera, estas diferencias no aparecen como posiciones irreductibles constituyentes de antagonismos infranqueables, sino más bien como puntos de referencia en torno a los cuales articular el gozne desde el cual se ubica la reflexión sobre la entrada en cuestión, entendida como originaria y no derivadamente problemática en lo que hace a su traducción. Así, algunos trabajos (v.g. “Apocalipsis”) acomunan su exposición en torno al origen grecolatino y/o bíblico de los términos en cuestión, otros subrayan el linaje filosófico presupuesto

1 Reinhart Koselleck. “Historia social e historia conceptual”, en: *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012, p. 10.

2 Este proyecto no puede omitir una referencia obligada a la célebre obra coordinada por Barbara Cassin, en donde la traducción ocupa intereses en común, aunque abordados desde diferentes perspectivas. Nos referimos a Barbara Cassin. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris, Seuil, 2004 (recientemente publicado en español: *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. México, Siglo XXI, 2018). De Cassin también ha sido recientemente traducido al español *Elogio de la traducción. Complicar el universal* (Buenos Aires, El cuenco del plata, 2019).

3 Una lectura sin dudas *obligatoria* para profundizar esta cuestión es el volumen de Ernst Müller y Falko Schmieder. *Begriffsgeschichte und Historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016.

en los derroteros de la historia de la traducción (v.g. “Autonomía”, “Dialéctica”, “Pánico”), otros reflexionan sobre expresiones centrales para la historia conceptual (“Historia Conceptual”, “Historia intelectual”, “La plataforma”), otros exponen entradas de términos alemanes problemáticos en toda traducción (“*Weltschmerz*”). Sin embargo, como señalamos, la riqueza de estos trabajos no radica en la erudición del culto del origen, sino más bien en la reflexión en torno a los *desplazamientos* que se visibilizan en los derroteros propios de la historia de la traducción de los términos expuestos.

Quisiéramos señalar dos aspectos a atender de este volumen: en primer lugar, la organización entre términos y expresiones (“empatía” y “faux ami”) de diferente “naturaleza” de ninguna manera constituye un déficit del mismo, sino que hace ostensible el curso por el cual se mueve el vínculo entre *historia conceptual* y *la historia de la traducción*. El hilo conductor del mismo no es la constitución de un diccionario etimológico sino un conjunto de reflexiones que tienen como misión echar luz sobre este nexo preciso, ya señalado. En segundo lugar, allende la organización alfabética de los términos, el libro invita a una lectura integral del mismo, puesto que el soporte que articula el enlace entre las diferentes entradas no es otro que la reflexión en torno a la historia conceptual como una historia de la traducción. Si bien, inequívocamente el volumen en cuestión aporta valiosa *información* sobre el significado de los términos que incluye, el eje de las contribuciones se halla precisamente en torno a una *reflexión teórica* sobre tales conceptos, entendidos como instancias que vehiculizan la cuestión de la traducción como un problema originario y no derivado.

Pasaron catorce años para que se tradujera a nuestra lengua el célebre trabajo coordinado por Barbara Cassin. Esperamos con ansias que muy prontamente este volumen pueda circular en español para contribuir al cada vez más presente y necesario debate sobre la interdisciplinariedad de las ciencias humanas y sociales. El volumen coordinado por Falko Schmieder y Georg Toepfer patentiza de manera inequívoca la irrenunciable interdependencia de nuestras humanidades.

