

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Año 7, Nº 12, DICIEMBRE 2021

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

 Escuela de
Humanidades
EH_UNSAM

**Revista Semestral
Interdisciplinaria**
Biannual
Interdisciplinary
Journal

ARTÍCULOS

Anachrony and Revolution
por **Massimiliano Tomba**

El aporte de Blumenberg
a la comprensión de las
fuentes históricas
por **Claudio Ingerflom**

El debate sobre la
secularización y el origen
de la modernidad
por **Damián J. Rosanovich**

Max Weber y el cesarismo
por **Andrés Jiménez
Colodrero**

Herbert Spencer e le
origini dell'evoluzionismo
sociologico
por **Paolo Slongo**

RESEÑAS

Alemania y su "pasado que
no quiere pasar"
por **Andrés Jiménez
Colodrero**

¿Cómo tratar al enemigo?
por **Damián J. Rosanovich**

Conceptos políticos
modernos y vigencia de la
historia conceptual
por **Silvina Paula Vidal**



ISSN 2451-7925

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


UNSAM
EDITA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector Carlos Greco

ESCUELA DE HUMANIDADES

Decana Sillvia Bernaténé

CONCEPTOS HISTÓRICOS

ISSN 2451-7925

Editor responsable Centro de Investigaciones en Historia Conceptual

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

Contacto conceptoshistoricos@unsam.edu.ar

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

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)



Vincenzo Camuccini. *La muerte del César*.

IMAGEN DE TAPA

La imagen de portada es *La muerte de César*, del pintor neoclásico italiano Vincenzo Camuccini. En la obra, pintada en 1806, la luz ilumina a los agresores vestidos de blanco que atacan con puñales a un César desarmado y ya vencido. A la derecha, otros senadores observan espantados el asesinato.

La pintura ilustra algunos de los tópicos de este número: el concepto de cesarismo en Weber, la revolución y los intentos de deposición de los zares en Rusia. De manera menos lineal, evoca también a la teología política, deudora del cesaropapismo. También puede pensarse como una metáfora del destino que la física política de Spencer augura a la política.

Uno de los presupuestos centrales de la historia conceptual que es abordado en este número es el carácter contingente de la historia. Pocos acontecimientos muestran este carácter mejor que la muerte de César. La imagen, así, adquiere nueva actualidad mientras contemplamos azorados un presente que no deja de sorprendernos.

Diego de Zavalía

EDITORIAL	9
ARTÍCULOS	II
“Anachrony and Revolution” por Massimiliano Tomba	12
El mito del buen zar. El aporte de Hans Blumenberg a la comprensión de las fuentes históricas por Claudio Ingerflom	48
¿Secularización o autoafirmación? Dos hipótesis sobre el origen de la modernidad por Damián J. Rosanovich	64
Max Weber y el cesarismo: fuentes y contexto de la problemática por Andrés Jiménez Colodrero	100
Società e organismo. Alle origini dell’evoluzionismo sociologico por Paolo Slongo	136
RESEÑAS	165
El pasado ad portas: Alemania y su “pasado que no quiere pasar” por Andrés Jiménez Colodrero	166
¿Cómo tratar al enemigo? por Damián J. Rosanovich	178
Sobre el carácter polémico de los conceptos políticos modernos y la vigencia de la historia conceptual por Silvina Paula Vidal	184

Editorial

Este nuevo número de *Conceptos Históricos* ofrece, en su primer artículo, un análisis del concepto de revolución a partir de algunas de los postulados fundamentales de la historia conceptual: la contemporaneidad de lo no contemporáneo, el carácter no teleológico y descentrado de la historia, la metáfora geológica para comprender la historicidad y la multiplicidad semántica de los conceptos. “Revolución” es un ejemplo: en él coexisten junto a la noción de progreso las nociones de *revolutio*, *restitutio* y *restauratio*. Massimiliano Tomba toma en consideración estas premisas teóricas en el estudio de cinco casos históricos para desentrañar la tensión entre distintas temporalidades en las revoluciones y, de esta forma, acercar el concepto de revolución a los conflictos sociales contemporáneos.

El segundo artículo presenta un análisis histórico que pone en evidencia la capacidad de la historia conceptual para reconstruir y comprender experiencias distintas a las europeo-occidentales y las confusiones que generan las reconstrucciones teleológicas de la historia. Claudio Ingerflom utiliza las herramientas teóricas sobre el mito y la metáfora elaboradas por Hans Blumenberg para analizar el “mito del buen Zar” y el fenómeno de los zares autonombrados y llamados impostores en Rusia. La creencia en el buen Zar es inexplicable desde una mirada evolucionista de la historia ya que es perfectamente demostrable que los zares no eran “los protectores del pueblo”. Sin embargo, resulta comprensible si se considera que el mito no es ni verdadero ni falso: el mito no demuestra, sino que muestra, es una realidad factual en el orden lingüístico.

El pensamiento de Blumenberg se encuentra presente también en el tercer artículo de este número, el cual ofrece un análisis de las críticas que este autor hizo al teorema de la secularización de Carl Schmitt. En su texto, Damián Rosanovich reconstruye exhaustivamente esta controversia, haciéndola accesible a lectores ajenos al tema. Al mismo tiempo y más allá de la exposición de las posiciones respectivas, se trata de un aporte teórico a la capacidad de la historia conceptual en la investigación histórica y filosófica.

La actualidad de la producción teórica desarrollada bajo la República de Weimar es igualmente abordada en el artículo que Andrés Jiménez Colodrero le dedica al concepto de cesarismo en la obra de Max Weber. En un recorrido erudito son analizadas las apariciones del concepto en la obra del sociólogo alemán como las fuentes de las que se nutre. En este itinerario se vuelve evidente cómo el concepto es utilizado ante la necesidad de pensar el liderazgo en la naciente sociedad de masas. El artículo hace visible la plena actualidad de los problemas teóricos ligados al tema del liderazgo, sin caer en la necesidad de trazar paralelismos con el mundo contemporáneo.

Este recorrido retrospectivo, de Blumenberg a Schmitt y luego a Weber finaliza en el siglo XIX, con un análisis del concepto de sociedad en el pensamiento de Herbert Spencer. El artículo de Paolo Slongo permite la comprensión de la conceptualización de la sociedad como organismo y las condiciones de la emergencia de esa visión. Muestra también cómo esta conceptualización es utilizada tanto con fines analíticos como performativos: la física política asegura que es en la evolución de la sociedad donde el gobierno tenderá a desaparecer.

Algunos de los tópicos de los artículos, en particular en lo que respecta al pensamiento de Carl Schmitt y al clima intelectual alemán en torno al nazismo, también pueden ser abordados desde los libros que son reseñados en este número: *La historia tras el desastre. Historiografía alemana de posguerra* de María Eugenia Gay y *The Politics of Time. Introduction to the Thought of Carl Schmitt* de Miguel Saralegui. La sección reseñas se completa con un comentario bibliográfico de la traducción al español de las entradas “Ilustración”, “Progreso” y “Modernidad” del *Lexikon* editadas por la editorial Trotta con un estudio introductorio de Faustino Oncina Coves.

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
ARTÍCULOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Tomba, Massimiliano. "Anachrony and Revolution". *Conceptos Históricos*, Año 7, N° 12, pp. 12-47.

RESUMEN

¿Cuál es la temporalidad de la revolución? La lectura de las revoluciones a través del prisma de un concepto de historia no teleológico ni unilineal, sino estructurado más bien como un pluriverso de temporalidades históricas, me permite mostrar cómo las diferentes temporalidades y estratificaciones semánticas de la revolución se reactivan en los momentos históricos revolucionarios. Desde esta perspectiva, en el concepto de revolución, las antiguas nociones de *revolutio*, *restauratio* y *restitutio* no desaparecen, sino que coexisten como estratificaciones temporales que pueden ser y han sido reactivadas en acontecimientos históricos concretos. Mi análisis se articula a través de perspectivas orientadoras y casos históricos que organizo en cinco figuras de un políptico revolucionario: la guerra de los campesinos alemanes de 1525, los Diggers durante la Revolución inglesa, la Comuna de París de 1871, la Revolución de noviembre de 1919 en Alemania y, más recientemente, la insurgencia zapatista de 1994.

Palabras clave: *Revolución, Restauración, Anacronismo, Temporalidades, Guerra de los campesinos, Comuna de París, Diggers, Revolución de Noviembre, Insurgencia zapatista.*

ABSTRACT

What is the temporality of revolution? Reading revolutions through the prism of a concept of history that is not teleological or unilineal but is instead structured as a pluriverse of historical temporalities, allows me to show how different temporalities and semantic stratification of revolution are reactivated in historical revolutionary moments. From this perspective, in the concept of revolution, the ancient notions of *revolutio*, *restauratio*, and *restitutio* are not erased but coexist as temporal stratifications that can be and have been reactivated in specific historical events. My analysis is articulated through the following guiding perspectives and historical cases, which I organize in five figures of a revolutionary polyptych: the German peasant war of 1525, the Diggers during the English Revolution, The Paris Commune in 1871, the German Revolution of 1919, and, more recently, the 1994 Zapatista insurgency.

Keywords: *Revolution, Restoration, Anachronism, Temporalities, Peasants' War, Paris Commune, Diggers, German Revolution, Zapatista Insurgency.*

Recibido el 2 de septiembre de 2021

Aceptado el 30 de octubre de 2021

Anachrony and Revolution

Massimiliano Tomba

mtomba@ucsc.edu

University of California Santa Cruz, United States of America

Anachrony

The reflections underlying this article are based on two pillars: the bankruptcy of teleological conceptions of history and the assumption that alternative futures cannot be theoretically anticipated through the set of political concepts available today. Instead, I investigate an alternative trajectory of modernity by digging into the history of the past and the present. This alternative trajectory is not invented *ex nihilo* but coexists in the present as a different temporal layer. It re-emerges when, in certain historical moments, social and political actors reactivate past institutions and traditions



that enter into tension with the present. This tension opens up a vast field of political possibilities to reimagine the present.

I am not investigating historical revolutionary events from the perspective of the dominant narrative of the victorious, both leaders and theorists. From this perspective, what one can usually gain is the reconstruction of a chain of events that legitimizes *ex post* the historical process that has led to the present state of affairs. I, instead, explore events from the perspective of the alternative canon of anonymous activists, through their documents and manifestos. I am interested in their practices, which interact or conflict with the main revolutionary process in a way that I define anachronistic.

The term anachronism generally denotes the remnant of a previous era, something that, when it exists, is out of harmony with the present. Anachronism generally has a negative value; it is an error that consists either in putting a fact too early (*prochronism*) or too late (*parachronism*). Lucian Febvre, warned of these kinds of mistakes: “The problem is to determine what set of precautions to take and what rules to follow in

order to avoid the worst of all sins, the sin that cannot be forgiven— anachronism”.¹ However, anachronism also concerns a tension between times. This tension can best be expressed by the term “anachrony”. I borrow the term from Jacques Rancière, who defines it as “a word, an event, or a signifying sequence that has left ‘its’ time, and in this way is given the capacity to define completely original points of orientation to carry out leaps from one temporal line to another”.² The notion of anachrony requires a different conception of time. Not linear, but plural. My work takes up the image of the “synchronicity of the nonsynchronous”, which recurs in very different historians, philosophers, and political thinkers such as Hans Freyer, Reinhart Koselleck and Ernst Bloch. What they share is the effort to question the unilineal and progressive conception of historical time. Freyer’s criticism of the notion of progress and historical teleology shows that past formations should not be treated as stages in the historical progress, but rather as layers that carry contemporary relevance.³ According to Koselleck, the diachronic element is structured in overlapping layers in which novelty and repetition are mixed in a plurality of configurations, in such a way as to make periodization inadequate in terms of “ancient”, “medium”, and “new”.⁴ These temporal dimensions, instead of being represented only diachronically as successive stages on the historical timeline, overlap as historical strata. From this perspective, developing some of Ernst Bloch’s insights,⁵ I intend to show how past social and cultural formations, as anachrony, coexist with the present and continue to influence political outcomes.

If the term “synchronism”, which appeared in 1588, indicated coherence or agreement between different events happening at the same time,⁶ then the term “anachronism”, which appeared later in the seventeenth century, indicated an error in the completion of time or in synchronism. Only later, in the nineteenth century, did the term come to denote the remnant of a previous era, something that, when it exists,

1 Lucien Febvre. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 5.

2 Jacques Rancière. “The Concept of Anachronism and the Historian’s Truth”, *InPrint*, Vol. 3, Nº 1, 2015, Article 3. Available at: <https://arrow.tudublin.ie/inp/vol3/iss1/3>, accessed on 14 August 2021.

3 See Hans Freyer. *Theorie des gegenwaertige Zeitalters*. Stuttgart, Deutsche-Anstalt, 1955, p. 74.

4 See Reinhart Koselleck. *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, p. 3

5 See Ernst Bloch, “Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics (1932)”, *New German Critique*, Nº 11, 1977, pp. 22-38; “Differentiations in the Concept of Progress (1955)”, in Ernst Bloch: *A Philosophy of the Future*. New York, Herder and Herder, 1970, pp. 84-144.

6 See <https://www.oed.com/view/Entry/196393?redirectedFrom=synchronism#eid>.

is out of harmony with the present.⁷ With the emergence of the modern Western concept of a linear and progressive time, anachronism is perceived as a lateness, a survival, something backward on the timeline. Something that is out-of-synch. So, it is not just about chronology. It is not just about depicting Roman soldiers as medieval knights. Anachrony concerns a tension between times.

Around 1650, the term “anachronism” began to come into use in different languages, denoting “a mistake made in the course of ‘synchronism’, in other words the attempt to translate one chronological system into another.”⁸ There exists a historical painting, *The Battle of Alexander at Issus*, which contains significant anachronism. Alberecht Altdorfer painted it in 1529 on commission from Duke William IV of Bavaria. In order to represent the Battle of Issus, which occurred in 333 BC, Altdorfer consulted Curtius Rufus so that he could stage the exact number of combatants, dead, and prisoners on both sides. All of these groups are simultaneously present in the painting, as if time were frozen so that the entire battle could be represented. The painting attracted the attention of Reinhart Koselleck who pointed out how Altdorfer “made conscious use of anachronism” by representing the course of the entire battle.⁹ But Koselleck’s attention is primarily directed toward another anachronism: the battle of Issus, with Persians resembling Turks, evokes the Ottoman Empire’s first attempt to capture Vienna in the same year as the painting was painted. Koselleck is interested in highlighting the lack of critical historical distance that characterizes Altdorfer’s work. To do this, he juxtaposes Altdorfer’s experience of historical time with that of Friedrich Schlegel who, when he came across the painting nearly three hundred years later, called it “the greatest feat of the age of Chivalry”.¹⁰ The thesis underlying Koselleck’s reflection is that in the centuries that separate Altdorfer from Schlegel, that is, between the Reformation and the French Revolution, “there occurs a temporalization (*Verzeitlichung*) of history”.¹¹ Koselleck’s conception of the modern temporalization of history is based on the assumption of the lack of temporalization of historical time in the “premodern”. Instead, I argue that what appears as anachronism or confusion of historical time in the Middle Ages must be

7 See <https://www.oed.com/view/Entry/6908?redirectedFrom=anachronism#eid>.

8 See Peter Burke. “The Sense of Anachronism from Petrarch to Poussin” in Chris Humphrey and William M. Ormrod (eds.): *Time in the Medieval World*. Oxford, York Medieval Press, 2001, pp. 157-173.

9 See Reinhart Koselleck. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York, Columbia University Press, 2004, pp. 9-10.

10 See Reinhart Koselleck. *Futures Past...*, p. 10.

11 Reinhart Koselleck. *Futures Past...*, p. 11.

understood not in terms of a lack but of different criteria for the temporalization of time.¹² It is useful to recall Augustine, according to whom it is the soul's tension towards transcendence (*intentio*) that gives meaning and direction to time, which otherwise appears as dispersion and distraction (*distentio*).¹³ Time here is not something external to dominate or by which we are dominated; rather it is the time of the spiritual exercise of the Christian's soul. *Begriffsgechichte* lacked a history of the experience of time and the compresence of different criteria of temporalization. The temporalization to which Koselleck refers operates through a specific form of conceptualization of historical material. This is organized starting from the formation process of the modern state. In the following pages I intend to show not only the compresence of different temporal stratifications in tension with each other, but also how different compresent temporalizations of historical material operate.

Revolution

It could be said that the semantics of the revolution have expanded to the point of evaporation. In 2000, the book *Révolutions* — a journey through images of the great revolutions of the 19th and 20th centuries — was published. It ended with the January 1994 revolt by the insurgents in the Mexican city of San Cristóbal de Las Casas: the “Zapatista movement”.¹⁴ *Révolutions* was translated and published in English in 2020. The editor added a postscript in which he wrote that since the Zapatista uprising, “no revolution similar to the past 150 years has taken place, but there have been several *popular* movements with a truly democratic revolutionary dimension. [...] During the two decades after 2000 there were also many *popular* uprisings in Latin America”, however, “Europe and the United States did not witness revolutionary movements, but very impressive *popular* mobilizations”. When the book was going to print, the editor added that “an extraordinary semi-insurrectionist upsurge has broken out throughout the United States, against

12 In Middle Ages there is not a unique time, “but rather a whole spectrum of social rhythms modulated by regularities inherent in a various component process and by the nature of various human collectives”. These temporal rhythms constitute “a hierarchy of social times within the given system”. See Aron J. Gurevich. *Categories of Medieval Culture*. London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 144.

13 See Augustin. *Confessions*. Washington, The Catholic University of America Press, 2008, bk. XI, 29, pp. 363-364.

14 See Michael Löwy (ed). *Révolutions*. Paris, Hazan, 2000.

police violence, racism, and social justice”.¹⁵ What can be noticed, in the last pages of *Revolutions*, is that the term “revolution” gives way to other words: “insurgency”, “insurrection”, “upsurge”, “movements”, “mobilizations”. The language of classes and class struggles gives way to the language of *popular* uprisings and mobilizations.

In the following pages, I reconsider the meaning of the term “revolution” from the perspective of the coexistence of different semantic layers corresponding to different revolutionary discourses and temporalizations, so that the ancient notions of *revolutio*, *restoration*, and *restitution* are not erased by the conceptual notion of progress that leads to the modern concept of revolution, but coexist as temporal stratifications that can be and have been reactivated in specific historical events. There are events, in our present, from Rojava to Occupy to the Arab Spring, which have little in common with the twentieth-century concept of revolution. Not because of a deficit in political organization. But because their grammar is different. These events compel us to rethink how we understand revolution. I argue that today’s social and political changes can and must be understood not according to the twentieth century, and substantially still Jacobin, conception of revolution.¹⁶ A new conception is required, in which the linear, circular, and restorative temporalities of the term revolution are intertwined.

My first consideration is that the term “revolution” is not to be investigated as if it had evolved along historical linear time from the ancient idea of *revolutio*, which recalls a circular time, to the modern concept of a revolution oriented towards the future and bearing an entirely new order. The modern concept of revolution as a future-oriented process, ushering in the birth of a new world, is often defined as the product of the Enlightenment and the French Revolution. However, it should be said that it is not the revolution itself that produces this image, but the conceptualization of the Revolution. Kant once wrote that “thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind”, meaning that our experience is a chaotic aggregate of sensible intuitions if they are not schematized by concepts. Concepts shape the representation of reality and historical events, but, pace Kant, the concepts we use are not neutral, universal, or metahistorical. Revolutions, including the French one, are messy events, combinations of different trajectories and temporalities.

15 Michael Löwy (ed). *Révolutions...*, p. 532.

16 A recent example in which the “Jacobin moment” of the revolution is explicitly mentioned and claimed is Álvaro García Linera. *¿Qué es una Revolución?* La Paz, Vicepresidencia del Estado, 2017. According to Linera, the importance of the “Jacobin-Leninist” moment consists in the lasting form of power, its monopoly, concentration, and uniqueness. This is a text clearly conceived and written in the Bolivian conjuncture in which Linera was governing the country with Evo Morales.

Originally, the terms revolution and restoration overlapped. In the English Revolution, the re-establishment of the monarchy with the return of Charles II in 1660 was designated with the term “happy restoration” and as the completion of the revolution.¹⁷ Indeed, Hobbes saw in the English Revolution, from King Charles I, to Cromwell, to the return to the throne of King Charles II, a “circular motion”.¹⁸ The restoration of the monarchy closes and completes the revolutionary cycle, at least until 1688 when the “Glorious Revolution” disentangled the revolution from civil war and a further semantic leap was made.¹⁹ The term restoration was also used to designate the restoration of the Bourbon monarchy in France in 1814, following the fall of Napoleon, but by now it implies a clear opposition to the revolution, past, present, and to come.

However, another deeper semantic layer of the term restoration also emerges. And this is my second consideration. The term “restoration” appears during the English Revolution not only in the sense attributed to it by Hobbes, but also, with the Diggers, as an interruption of a specific trajectory of political modernity and the restoration of forms of common land ownership and self-government. This restorative dimension re-emerges in numerous revolutionary processes. One could say that if the revolution becomes a project of social reorganization led by the state or by a constituent power that aims to become the state, the restoration is a defense of society, its institutions, its traditions and customs, from the state. And not just a defense, but also an expression of a different political orientation of the revolutionary trajectory. Its temporality implies the continuity of tradition, the reactivation of institutions from the past and their experimentation in everyday life. This latter temporality constituted the social and political practice of the *Sans-culottes* during the French Revolution. Their practice consisted of a creative connection between revolution and restoration, innovation and tradition. If, for the Jacobins, that relationship was a nexus to be broken, for the *Sans-culottes* it was an open field of political practices.

17 See <https://www.oed.com/view/Entry/163986?redirectedFrom=restoration#eid>, see also <https://www.british-history.ac.uk/petitions/state-papers/1660s#highlight-first>.

18 “I have seen in this revolution a circular motion of the Sovereign Power through two Usurpers Father and Son, from the late King to this his Son. For (leaving out the power of the Council of Officers, which was but temporary, and no otherwise owned by them but in trust) it moved from King Charles the first to the Long Parliament, from thence to the Rump, from the Rump to Oliver Cromwell, and then back again from Richard Cromwell to the Rump, thence to the long Parliament, and thence to King Charles the second, where long may it remain”. (Thomas Hobbes. *Behemoth*. New York, Oxford University Press 2010, pp. 389-390.)

19 See Keith M. Baker. “Revolutionizing Revolution” in Id. and Dan Edelstein (eds): *Scripting Revolution*. Stanford, Stanford University Press, 2015, pp. 71-102, esp. pp. 74-75.

The Polyptych

I would like to present five documents — five images of a polyptych.

1. A text of November 1918, which was to serve as a first draft for a constitution of the council republic in Bavaria, stated that “self-determination of the people, and of individual groups among the people, is something entirely different to the nonsense of elections, which means abdication of power by the people and governing of an oligarchy”.²⁰ The text, entitled *The United Republics of Germany and Their Constitution* and written by Gustav Landauer, declared: “Our revolution has already begun returning (*zurückkehren*) to the true democracy we can find in the medieval constitutions of municipalities and provinces, in Norway and in Switzerland, and especially in the meetings of the sections of the French Revolution”.²¹ The revolution is presented here as a return to the true democracy of medieval institutions and forms of local self-government based on communities rather than atomized individuals.

2. On 27 March 1871, the Communard newspaper *Le Cri du Peuple* published the “Manifeste du Comité des Vingt Arrondissements”. Here, we can read that March 18, 1871 marked the triumph of “the communal idea pursued since the 12th century”.²² The Commune “resurrects (*ressuscite*), begins a new life and takes up the tradition of the ancient communes and the French Revolution”. The text goes on to say that this tradition spans the centuries and takes up “the heroism and self-denial of the artisans of the Middle Ages, the bourgeoisie of the Renaissance, the insurgents of 1789”.²³ This *Manifeste* and numerous other documents of the Commune refer to the medieval institution of the imperative mandate, to the freedoms of the communes, to a form of political participation focused on groups instead of individuals.

3. In 1649, the Diggers, who at the time called themselves True Levelers, published a manifesto entitled “The True Levelers Standard Advanced”.²⁴ The text was presented as a “Declaration to the Powers of England, and all the Powers of the World”. The Diggers’ task, which began at St George’s Hill, was *to restore* the “Earth as a Common

20 Gustav Landauer. “The United Republics of Germany and Their Constitution” in Gabriel Kuhn (ed.): *All Power to the Councils. A Documentary History of the German Revolution of 1918-1919*. Oakland, PM Press, 2012, pp. 171-198, here p. 200.

21 See Gustav Landauer. “The United Republics of Germany...”, pp. 200-201.

22 “Manifeste du Comité des Vingt Arrondissements”, *Le Cri du Peuple*. 27 March 1871.

23 “Manifeste du Comité...”.

24 See George H. Sabine. *The Works of Gerrard Winstanley*. New York, Cornell University Press, 1941, pp. 245-266.

Store-house for all”.²⁵ In the religious language of this Declaration, the “work of Restauration” is the “Restauration of Israel” by the “People in righteousness, not owning any property; but taking the Earth to be a Common Treasury, as it was first made for all”.²⁶ It is what Gerrard Winstanley called the coming of the second Adam. He,

the restorer, stops or dammes up the running of those stinking waters of self-interest, and causes the waters of life and liberty to run plentifully in and through the Creation, making the earth one store-house, and every man and woman to live in the law of Righteousness and peace as members of one household.²⁷

4. Between February and March of 1525, on the eve of the peasant war, the famous *Twelve Articles* was composed in Memmingen and 25,000 copies were printed in just two months. Article 10 reads: “We are aggrieved that some have appropriated meadows or arable that once belonged to the community. We wish *to restore* these to common ownership, unless they have been properly purchased”.²⁸ These *Articles* defended communal possession of land, a form of rule based on participation and self-government, imperative mandate as a practice of community power; universal equality and brotherhood as a way of being. Common ownership does not have to be invented or created *ex nihilo*; instead, it should be restored according to laws and customs superior to those that princes and lords have attributed to themselves. In Thomas Müntzer’s mystical-revolutionary language, it is a question of completing the *restauration* of the *ordo rerum*, which is not to be postponed until after the second appearance of Christ, rather it is a *this-worldly* event.²⁹

If I have presented these four images of my polyptych in reverse chronological order, it is because they refer to each other, outlining a sort of alternative legacy of modernity. The German Revolution of 1919 refers to the sections of the French Revolution and to the Commune of 1871; this, in turn, refers to the French Revolution, and in particular to 1793. The Diggers knew the Anabaptist tradition of Münster. German socialism of the nineteenth century, from Wilhelm Weitling to Friedrich Engels, often recalls the tradition of Thomas Müntzer and the peasants of 1525.

25 George H. Sabine. *The Works of Gerrard Winstanley*..., p. 252

26 George H. Sabine. *The Works of Gerrard Winstanley*..., p. 260.

27 “The New Law of Righteousness”, in George H. Sabine. *The Works of Gerrard Winstanley*..., p. 159.

28 Tom Scott and Robert W. Scribner. *The German Peasants’ War: A History in Documents*. New York, Humanity Books, 1991, pp. 252-257.

29 See Andrew Bradstock. *Faith in the Revolution. The political theologies of Müntzer and Winstanley*. London: SPCK, 1997, p. 62.

This long period of time that encompasses these four images is further complicated by adding the colonial dimension. It is here that I insert the fifth figure of the polyptych.

5. In January 1994, with the *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, the Zapatista insurgency began. The *Declaration* begins by stating:

We are a product of 500 years of struggle: first against slavery, then during the War of Independence against Spain led by insurgents, then to avoid being absorbed by North American imperialism, then to promulgate our constitution and expel the French empire from our soil, and later the dictatorship of Porfirio Díaz denied us the just application of the Reform laws and the people rebelled and leaders like Villa and Zapata emerged, poor men just like us.³⁰

This chain of events constitutes a legacy in which Indigenous populations are not represented as victims, but as the actors of “500 years of struggle”. After trying to use legal means to intervene in Mexican politics, the Zapatistas decided to appeal to Article 39 of the constitution.³¹ They declared the incumbent federal government illegitimate and asked “that other powers of the nation (*otros Poderes de la Nación*) advocate to restore (*restaurar*) the legitimacy and stability of the nation by overthrowing the dictator”.³² In this last passage, the *Declaration* takes on the tonality of a *Declaración de guerra*: a plurality of existing authorities independent from the state monopoly of force is preparing to *restore* the true spirit of the 1917 Constitution, the legitimacy of the nation through forms of local self-government, and community ownership in the traditional *ejidos*.

The Zapatista insurgency combined indigenous traditions, socialist experiments, and liberation theology in a way that crosses Western and non-Western trajectories. In all these images, more than a tradition of the oppressed, the common reference is to unfinished attempts to interrupt a course of modernity characterized by private ownership and the centralization of power in the hands of the state. At stake is society, to be either redesigned according to a political project or revitalized in its communities and associative forms. The first way would become the characterizing dimension of the modern concept of revolution; the second way is the expression of a restorative temporality.

30 John Holloway (ed.). *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. London, Pluto Press, 1998, p. 49

31 Article 39 states: “National Sovereignty essentially and originally resides in the people. All political power emanates from the people and its purpose is to help the people. The people have, at all times, the inalienable right to alter or modify their form of government”. See John Holloway (ed.). *Zapatista!...*, p. 50.

32 John Holloway (ed.). *Zapatista!...*, p. 50.

What emerges in the five examples of the polyptych is the copresence of the dimension of restoration as a revolution within a revolution. From here I will proceed to rethink the notion of revolution from social and political practices. If the term “revolution” is understood in a linear temporal form, meaning it evolves from the ancient circular concept of *re-volutio* into the modern concept of revolution, which instead indicates an “entirely new beginning”,³³ then according to this view, it is as if the concept of revolution flowed along the tracks of historical time to progressively assume new meanings that are often traceable in the use made of the term by various political thinkers. In this case, the best that can be obtained is a conception that considers any reference to the medieval institutions of communards and German revolutionaries to be anachronistic.

To do justice to these events and their political grammar, a different conception of revolution and its historical times is needed. As I intend to show, the term revolution, as it emerges from the concreteness of numerous historical events, recalls different temporal structures: *revo-lutio* and its cyclical temporal conception, *revolution* and a historical-temporal line open to the future; *restoration* understandable instead as reactivation and recombination of different historical strata. Alongside these three temporal structures we can set down a fourth, that being the image of a spiral movement, used by von Oelsener, in which cycle and progress, advancement and regressions, blend together.³⁴ Each of these temporal images has precise political implications. Indeed, it should be said that politics shapes the image of time and this, in turn, retroacts on the conception and practice of politics. These different conceptions discursively coexist and the prevalence of one over the other is a matter of political contention.

It could be said that the use of the term “restoration” with the Diggers, and even more so with the German peasants of 1525, is still linked to the cyclical sense of the astronomical metaphor. But it should also be noted that the difference between the use made of it by the Diggers and by Hobbes is such as to suggest a direct contrast between those terms. In other words, the content of restoration, the return of the monarchy or society,³⁵ gives shape and meaning to the term restoration.

33 See Hannah Arendt. *On Revolution*. London, Penguin Books, 1990, p. 27.

34 See Reinhart Koselleck. “Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg”, in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 vols. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, vol. 5, pp. 653-788, esp. pp. 744-745.

35 Here I use the term “society” because in Hobbes a pre-state society simply does not exist. For Hobbes, it is a “state of nature” characterized by *bellum omnium contra omnes*.

In the Paris Commune and in the Munich Revolution, the call for the restoration of medieval institutions may appear anachronistic when considered from the point of view of the dominant modernity characterized by private property relations and forms of state power. Thus, the Zapatista's reference to immemorial indigenous traditions of self-government and common possession of the land may also sound anachronistic. But anachronism, banned from modern historiography, is what shows the tension between historical temporalities and, politically, the field of possibilities opened up by that tension. The events I have chosen for my polyptych are: a) part of the long war between proprietary, economic, and legal systems; b) an expression of insurgency within revolutionary processes that both support those processes and point them in different directions; c) characterized by different temporalities other than the linear one of the modern concept of revolution.

Revolution as Circle

The circular image of the *re-volutio* is of astronomical origin. With the publication of Copernicus's *De revolutionibus orbium coelestium* in 1543, the term revolution explicitly indicates the rotation of celestial bodies. Implicitly, however, Copernicus's text brings about a revolution in the traditional cosmological framework. The *revolutio* is no longer the rotation of the stars around the earth, but the earth around the sun. With the heliocentric theory, Copernicus's *De revolutionibus* represented a paradigm shift so radical as to arouse the violent reaction of Martin Luther: "This fool wishes to reverse the entire science of astronomy; but sacred Scripture tells us [Joshua 10:13] that Joshua commanded the sun to stand still, and not the earth".³⁶ If the earth revolves around the sun and the authority of both the bible and the church are implicitly questioned, it means that an entire system of spatial, moral, and political orientations is wavering.

When the term "revolution" migrates into political language, it is used to describe popular uprisings and turbulent social phenomena.³⁷ Maiolino Bisaccioni, in a text of 1652, compares revolutions (*revolutioni*) to people's commotions and "State Earthquakes (*Terremoti di Stato*)".³⁸

36 Cited in Thomas Kuhn. *The Copernican Revolution*. Boston, Harvard University Press, 1957, p. 191.

37 See Karl Griewank. *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969, pp. 104-105.

38 See Maiolino Bisaccioni. *Historia delle guerre civili de gli ultimi tempi*. Venezia, Francesco

Since revolutions arise as a result of bad governing by ministers, Bisaccioni's text explicitly addresses the princes in order to avoid new earthquakes. The term is not used to describe a rotation or restoration. Bisaccioni's intent is not descriptive, but rather prescriptive: he addresses the princes, providing them with examples so as to avoid "popular revolts".

In Bisaccioni, who explicitly refers to Tacitus, there is a typical gesture of ancient historiography set in a different conception of time. In ancient times, the term revolution described a form of order valid for both the moral sciences and for politics. Dante spoke of the "daily revolution" around the *Primum Mobile* which "has a very clear resemblance to Moral Philosophy",³⁹ and Polybius had made known the model of *ἀνακύκλισις* as a cyclic evolution of the forms of government according to a circular trend over time. The circular conception of time represented, above all, a form of order. If the number of forms of government is limited, it must also be assumed that they repeat themselves in some sequence. And if, in accordance with what Polybius describes, there is a degenerative succession that leads from a monarchy to an ochlocracy, that is to dominion by the masses, and from this again to government by only one, then the political problem is how to intervene in this degenerative cycle. For Polybius, the Roman Republic represented the paradigm of a mixed government in which monarchy, aristocracy, and democracy were combined together in the form of the consuls, senate, and popular assemblies. From this combination also arose the greatness of Rome. If it was not possible to interrupt the degenerative cycle, it was at least possible to point out a form of intervention to slow down and govern that cycle.

However, the circular model of time is an inadequate, perhaps inappropriate, form to describe a notion of historical experience characterized by order and recurrence. It is not a question of thinking that the same events return as they are. The ancient conception of historical time did not know the notion of progress, but this does not mean that it was naively circular and characterized by the repetition of the same events. For Herodotus, Thucydides, and Polybius it was rather a matter of writing histories to provide contemporaries, rulers and military leaders, with historical examples that showed how, in similar past circumstances, a heroic leader or a virtuous politician knew how to make the right decision.⁴⁰ Hence the meaning of Cicero's expression *historia magistra vi-*

Storti, 1652, p. 1.

39 Dante. *Convivio*. New York, Garland, 1990, Bk., II, ch., XIV, p. 75.

40 See Arnaldo Momigliano. *La storiografia greca*. Torino, Einaudi, 1982, pp. 76-81. Momigliano writes that outside the constitutional chapters, "Polybius operates as if he had

tae.⁴¹ This conception of time and history, one could say, was founded on the authority and continuity of historical experience.

In Europe, the formula *historia magistra vitae* was still valid in the Christian Middle Ages, but as part of a new constellation. The primary experience of the cosmos had given way to the experience of transcendence. In its relationship with the eternal, this transition qualifies as historical and, at the same time, as transient. In this conception, as emphasized by Erich Auerbach,

an occurrence on earth signifies not only itself but at the same time another, which it predicts or confirms [...]. The connection between occurrences is not regarded as primarily a chronological or causal development but as a oneness within the divine plan, of which all occurrences are parts and reflections.⁴²

In the medieval image of historical time, it is as if the world were stretched vertically and from here, from this vertical hierarchy, it was given order. When the earthly order, its hierarchies, are shaken, the backlash is felt on the vertical divine. For this reason, historically, uprisings and jacqueries intertwined with a proliferation of heretical movements which, in an attempt to restore the equality of original Christianity, shook the foundations of the medieval hierarchical order.

Machiavelli, in the sixteenth century, expressed this crisis, which is also a crisis of authority. Machiavelli needed innovative categories to understand and intervene in a present that is undergoing transformation. In *Discourses on Livy*, when he comments on the Polybian succession of forms of government, he makes a crucial epistemological leap by adding that “[t]hese variations of governments arise by chance (*a caso*) among men”.⁴³ By introducing “chance” Machiavelli breaks the chain of necessity and interprets historical events in terms of changes (*mutazioni*), and therefore of openings to innovative outcomes. The crisis during his present day was opening up to possible bifurcations: either embrace the political productivity of conflicts or contain the crisis and give stability to the present. Machiavelli takes the former road, Francesco Guicciardini the latter. Machiavelli started from the assumption that if everything vacillates, even the moral criteria of individual and collective leanings are in crisis; Guicciardini, instead, tried to anchor the

no cyclical conception of history. [...] Individual events are judged either on the basis of vague notions, such as luck, or on the basis of more precise criteria of wisdom and human competence”. (p. 80).

41 See Reinhart Koselleck. *Futures Past...*, p. 28

42 Erich Auerbach. *Mimesis*. Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 555.

43 Niccolò Machiavelli. *Discourses*. Chicago, University of Chicago Press, 1998, bk. I, ch. 2, p. 11.

stability of the government on the wisdom, authority, and continuity of experience of the optimates. If Machiavelli tried to grasp a political possibility of openness to change, even in the possibility of being evil, Guicciardini, emphasizing a tendential goodness of the human soul, sought to give stability to the present.

But there also emerged a third possibility in Florence. During the same crisis, Girolamo Savonarola tried to restore “usurped liberty and the communal property”, which were continuously violated by governments, thereby causing the people to be “malcontent and restless”.⁴⁴ This is the restorative temporality. According to Savonarola, “Florence might return to the manner of living of the first Christians and would be like a mirror of religion to all the world”.⁴⁵ In Savonarola, change has its own source of authority in the past, in the religious reference to the community of the first Christians, their freedom and communal property. The temporality of the return should not be understood as a turning back along the same trajectory, but rather as a diversion from the dominant trajectory by virtue of a transcendent authority: “the manner of living of the first Christians”. The temporality of the return must be understood as a new beginning made possible by the combination and reactivation of different historical strata and institutional levels. When new proprietary relationships begin to take shape, and with them new forms of political power, the tension between social and temporal strata also increases. The past becomes an arsenal to reconfigure the present and direct it towards a different future.

In the crisis of early modernity, which is also a crisis of historical experience, it is possible to identify the coexistence of different responses, corresponding to different temporalizations of time. Machiavelli poses the problem of the government of political change in the absence of stable authorities: “variations of governments arise by chance”. In Machiavelli, the historical experience that constituted the fundament of the principle “*historia magistra vitae*” is in crisis. The present and the historical material are temporalized from both the perspective of the present’s crisis and the political attempt to open new possibilities. Guicciardini seeks stability and continuity in the authority of the optimates and in their experience. The present and the historical material are temporalized from the perspective of an alleged continuity of the historical experience of optimates as guards of stability. Savonarola refers to the authority of early Christianity to give direction to the change.

44 Girolamo Savonarola. *Selected Writings: Religion and Politics 1490-1498*. New Haven, Yale University Press, 2006, p. 183.

45 Girolamo Savonarola. *Selected Writings...*, p. 196.

The present and the historical material are temporalized from the perspective of the restoration of deeper historical layers that emerge in the tension of the present. Restoration denotes the temporality of change and has its source of authority in the past, which is to be understood as deviation from the trajectory of the present: “the manner of living of the first Christians” is practiced in the time of “now”. This restoration is deeply innovative. It is not an attempt to go back in history along the unilinear timeline; instead, it generates collisions and tensions among coexisting temporal strata. “Mutazioni”, continuity, and restoration not only coexist as different temporalities of historical change, but also operate as different temporalization of historical time.

Revolution as Progress

According to Reinhart Koselleck, the circular conception was possible because the “naturalistic metaphor of political ‘revolution’ lived on the assumption that historical time was itself of a uniform quality, contained within itself, and repeatable”.⁴⁶ In other words, the stability of the social structure, only rarely and temporarily altered by a civil war, also guaranteed stability in the experience of time. Again, according to Koselleck, this experience would derive from “a view of social organization based on a society of orders (*Stände*)”⁴⁷ and would constitute a stable ground of reference until the French Revolution. The dissolution of the *Stände* would replace the static image of the natural order of the *societas civilis* with the dynamic and continuous transformation of a society of individuals. This requires, on the one hand, a power capable of holding individuals together and producing unity, and on the other, the direction and governance of changes. The concept of progress, as a political concept, is a substitute concept whose authority compensates for the lack of a spatial order guaranteed by social hierarchies with a temporal order guaranteed by a historical direction. Progress is the arrow of the time vector.

It is in this conceptual constellation that the concept of revolution is singularized and temporalized.⁴⁸ By becoming the herald of progress, the revolution becomes a concept of legitimacy that works polemically to de-legitimize as regressive any manifestation that is contrary or dissenting with respect to the dominant course of the revolution. In *Sketch for*

46 Reinhart Koselleck. *Futures Past...*, p. 46.

47 Reinhart Koselleck. *Futures Past...*, p. 47

48 See Reinhart Koselleck., “Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg...”, pp. 734-737; Reinhart Koselleck. *Futures Past...*, p. 51.

a Historical Picture of the Progress of the Human Spirit, written in 1793 but published posthumously in 1795, by dividing history into ten epochs and allocating the tenth to future progress, Condorcet made a twofold move: on the one hand, he defined progress as indefinite and open to the future. It “will never stop” because there are no limits to the “perfectibility of the human race”.⁴⁹ On the other hand, previous eras allowed for a sort of mathematical interpolation, so that Condorcet could speak “of a progress that can be represented with some accuracy in figures or on a graph”.⁵⁰ In this way, Condorcet tried to provide an elegant representation of the curve of progress entangled with that of the revolutionary process. The task of politics was to keep the state and society on the tracks of historical progress, whose features needed to be better theoretically qualified.

In the second section of *The Contest of the Faculties* (1798), Kant posed a crucial question for modernity and modern history: “Is humankind continually progressing toward the better?”⁵¹ Kant, who introduced the term progress (*Fortschritt*) in the German language, refers to a historical event, the French Revolution, which, as it would constitute evidence of progress, would also show that progress towards the better (direction) is possible, and therefore practicable. Kant wrote:

This event does not consist for instance in important deeds or misdeeds of human beings whereby what was great is made small among human beings or what was small made great, and, as if by magic, old and splendid states disappear and in their place others arise as if from the depths of the earth. No, nothing of the sort. [...] The revolution of a spirited people that we have witnessed in our times may succeed or fail. It may be so filled with misery and atrocities that any reasonable person, if he could hope, undertaking it a second time, to carry it out successfully, would nonetheless never decide to perform the experiment at such a cost. — Nevertheless, in the hearts of all its spectators (who themselves are not involved in the show), I assert, this revolution meets with a degree of participation in wish that borders on enthusiasm, a participation the expression of which is itself associated with danger. This participation can thus have no other cause than a moral capacity in the human race.⁵²

For Kant, the revolution shows, in the singularity of the historical event, the universality of the idea of freedom. The spectators, “who themselves are not involved in the show”, participate enthusiastically in this universality of the idea of freedom, in the republican principle according

49 See Condorcet. *The Sketch*, in Id., *Political Writings*. New York, Cambridge University Press, 2012, p. 146.

50 Condorcet. *The Sketch*..., p. 146.

51 Immanuel Kant. *The Contest of the Faculties*, in *Toward the Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*. New Haven, Yale University Press 2006, p. 150.

52 Immanuel Kant. *The Contest of the Faculties*..., p. 155.

to which every people has the right “to give itself a civil constitution that itself regards as good”.⁵³ Kant’s goal is twofold: on the one hand it indicates the direction of the time vector by merging the idea of freedom with the notion of “progress toward the better;”⁵⁴ on the other, it seeks to tame the revolutionary excess of freedom through a slow educational process of the people and a series of reforms “*from the top down*”.⁵⁵ In this way the temporality of the *revolution* could be tamed and become *evolution*.⁵⁶ The alternative between revolution and evolution was so crucial that it generated stances in scientific debates apparently distant from the battlefield of politics. Such was the case of the controversy that took place in the geological field between the neptunist conception, according to which rocks were formed through slow crystallization in the oceans, and the vulcanist conception, which instead maintained that rocks were formed in fire. Taking part in the neptunist hypotheses and its slow temporality, meant taking a stand against revolutionary earthquakes.

If the alternative between *revolution* and *evolution* is essentially temporal in nature and concerns the speed of change, then the irruption of a *restorative* temporality involves different social strata and reconfigures, again using the geological metaphor, the historical strata so that older strata re-emerge in the present and change its physiognomy.

To rethink this restorative dimension of the revolution, I intend to propose a change of perspective. I will not investigate the notion of revolution and its history from the point of view of the disengaged spectator, but from the perspective of social strata whose practices are dissonant with respect to the dominant course of the revolution, and anachronistic, or judged regressive, with respect to the normative time of progress. From this perspective there is no evolution of the concept of revolution from a circular to a linear and progressive structure. Rather the three discourses and the three revolutionary temporalities –circular, linear, restorative– cohabit as different stratifications coexisting within the same term and in the revolutionary discourses.

Restorations and Revolutions in the French Revolution

During the French Revolution, the Sans-culottes sought a different way of practicing democracy in the reactivation of the medieval institution

53 Immanuel Kant. *The Contest of the Faculties...*, p. 155.

54 See Immanuel Kant. *The Contest of the Faculties...*, p. 162.

55 See Immanuel Kant. *The Contest of the Faculties...*, p. 162.

56 See Immanuel Kant. *The Contest of the Faculties...*, p. 189.

of the imperative mandate; the peasants strengthened local forms of self-government and common ownership of land;⁵⁷ women declared the constitution null based on their exclusion and practiced a political citizenship in the daily politics of the assemblies that exceeded the legal one; the black slaves of Santo Domingo, mixing tradition and revolution, sought not only to address inequality and unevenness, but also to etch out a different course than that of abstract universalism. In putting into practice anachronistic forms with respect to the dominant, state development of the Revolution, these different social and temporal strata, even when they did not converge, did not express a backward mentality.⁵⁸ Rather, they were steering the revolution, democracy and property relations in a different direction.

Political theory has often dealt with Condorcet, Robespierre, Saint-Just, or with the influence of Rousseau and the Enlightenment on the Revolution. More rarely has it bothered to dig into historical material to extract theory from the political practices of social strata for which the revolution was an everyday experience. I am not talking about adding a page on some figure left on the sidelines of the canonical stories of the Revolution. It is not a question of adding the names of Pauline Léon or Jean Varlet to the existing canon, but of thinking about the theoretical implications of a practice of political citizenship beyond the legal recognition of legal citizenship and the medieval imperative mandate as a form of democratic participation that questions the modern concept of political representation. This is the virtuous *dérápáge* and anachrony that the Terror crushed and modern political theory marginalized.

The dominant political trajectory of the French Revolution is characterized by a demarcation process in which the *dominium* is dichotomized into power monopolized by the state and individual private property.⁵⁹ If in medieval Europe, the term *dominium* associated ownership with authoritative spheres, be they guilds or houses,⁶⁰ the process of demarcation, whose peak can be symbolically represented by the date of August 4, 1789 with the abolition of the feudal system, not only transforms

57 See Jorge Sánchez Morales. *La Revolución rural francesa. Libertad, igualdad y comunidad (1789-1793)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

58 See Albert Soboul. *The French Revolution 1789-1799*. New York, Vintage Books 1975, p. 332. Soboul defined the popular movement of the Sans-culottes as "characterized by the pre-capitalist mentality [...], a mentality that was essentially the same as that of the peasantry who were bitterly defending their common-land rights against the onslaught of capitalist agricultural methods".

59 See Rafe Blaufarbe. *The Great Demarcation: The French Revolution and the Invention of Modern Property*. Oxford, Oxford University Press 2016.

60 See Otto Brunner. *Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.

private property into an unlimited and inalienable right, but at the same time, by destroying any intermediate political authority, depoliticizes the social and concentrates power in the hands of the state.

The first Article of a bill introduced by Le Chapelier, and passed by the National Assembly vote on June 14th 1791 declared the “abolition of any kind of citizen’s guild in the same trade or of the same profession. [...] it is forbidden to reestablish them under any pretext or in any form whatsoever”.⁶¹ And Article 4 declared that “if citizens belonging to the same professions, craft, or trade have joint discussion and make joint decisions [...] then the said deliberations and agreements [...] shall be declared unconstitutional, derogatory to liberty and the declaration of the rights of man”.⁶² Le Chapelier turned into law the opposition to the restoration of corporate structures as forms of economic and political association of workers: “There are no longer corporations in the state, there is no longer anything but the particular interest of each individual, and the general interest. It is permitted to no one to inspire an intermediary interest in citizens, to separate them from the public interest by a spirit of corporation”.⁶³ Power cannot be dispersed at the level of social bodies which, as Le Chapelier reiterated, belonged to the archaic *Ancien Régime*. The march of progress is marked by the state and the revolution obtains its legitimacy through the authority of progress, in whose name the state shapes society. What is opposed to it is an anachronism without authority.

At the beginning of the summer of 1793, the tension between different revolutionary temporalities still kept various political outcomes open. Traces of this can be found in the 1793 *Declaration*.⁶⁴ If Pierre Guyomar defended the right and authority of the primary assemblies to meet spontaneously, Robespierre rejected it and argued that “by excess of democracy (*par excès de démocratie*), it subverts national sovereignty”.⁶⁵ The revolution opposed this excess, which was the expression of a dispersed sovereignty in a plurality of assemblies and

61 Philippe-Joseph Buchez and Pierre-Célestin Roux-Lavergne (eds.). *Histoire parlementaire de la Révolution française, ou Journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu’en 1815*. 40 vols. Paris, Paulin, 1834-1838, vol. 10, p. 194, Eng. trans.: John Hall Stewart. *A Documentary Survey of the French Revolution*. New York, Macmillan, 1951, pp. 165-166.

62 Le Chapelier Law (14 June 1791), in John Hall Stewart. *A Documentary Survey...*, pp. 165–166.

63 John Hall Stewart. *A Documentary Survey...*, pp. 165–66.

64 See Massimiliano Tomba. “1793: The Neglected Legacy of Insurgent Universality”, *History of the Present*, Vol. 5, N° 2, 2015, pp. 109-136.

65 Robespierre, 14 June 1793, in Jérôme Mavidal and Émile Laurent, ed., *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs & politiques des Chambres françaises*, First series, 102 vols., Paris, Paul Dupont/CNRS Éditions, 1867-2012, vol. 66, p. 530.

social institutions. Both Jacobins and Girondins tried to tame, control, and channel the excess. The revolutionary seizure of the state meant taking control of the excess, making it the engine of a constituent power destined to be extinguished in a constituted power, and eventually reshaping society.

If we consider the Revolution from the point of view of the synchronizing function of the state, the Terror was not a *dérápaje*, but a refinement of state policy aimed at destroying anachronisms such as the imperative mandate and the dispersion of power in the primary assemblies. The decree of October 10, 1793 put in place a strong centralizing push of national power and, at the same time, a war against the *Enragés* and clubs, including those of women. On February 5, 1794, Robespierre stated: "Democracy is not a state in which the people, continually assembled, regulates by itself all public affairs; even less is it a state in which one hundred thousand fractions of the people [...] would decide the fate of the whole of society".⁶⁶ In 1793, Condorcet had already expressed his opposition to the revocation of the mandatories by the sections and the practice of the imperative mandate, desired by the *Sans-culottes* and *Enragés*, because it would have led to the destruction of the unity of will and action of the nation.⁶⁷ The New Regime had to avoid the accommodation of collective entities of any sort since, as Mirabeau posited, "individuals are the only elements of any society whatsoever".⁶⁸

It follows that there are divergent revolutionary practices of freedom, joint action, and human rights. One could say that the alternative to the Terror was not in the theories of Condorcet or the Girondins, but in the practices of the coarsest *Sans-culottes* and *Enragés*. For the *Sans-culottes*, these practices were concrete forms of social and political experience rooted in customs and traditions, which also constituted the authority and the source of legitimation for their praxis.

Revolution as Restoration

It is time to go back to the polyptych. The first image depicts the German revolution. It is possible to highlight different conceptions of historical time correspond to different revolutionary practices and discourses.

⁶⁶ See Paul Friedland. *Political Actors: Representative Bodies and Theatricality in the Age of the French Revolution*. Ithaca, Cornell University Press, 2002, p. 290.

⁶⁷ See Lucien Jaume. *Le Discours jacobin et la démocratie*. Paris, Fayard, 1989, pp. 299-307.

⁶⁸ Rafe Blaufarb. *The Great Demarcation...*, p. 128.

In a letter to Hans Klöres dated December 18, 1918, Oswald Spengler described the days of the German Revolution as “weeks of the greatest shame that a nation has ever lived through, when everything which is called German honour and dignity, has been dragged through the mud by our outer and inner enemies [...] I saw from close at hand some of the revolting scenes of November 7th and almost choked with horror”. Spengler looks for rules to give order to a chaotic magma he is unable to dominate. He draws a parallel with other revolutionary events: “Like the French in 1793 we must go right through to the end in our misfortune”. He concludes by stating: “I see that the German revolution is following the typical course, slow abandonment of the existing order, violent disturbances, wild radicalism, turning back (*Umkehr*). What gives us hope today is the certainty that the monarchy will arise strengthened by this crisis”.⁶⁹ Spengler’s 1921 essay “Pessimism?” ends with this statement: “We Germans will never again produce a Goethe, but indeed a Caesar”.⁷⁰ Circular temporality is functional here in prefiguring the return of a Caesaristic era. The image of Caesarism, already used by Bruno Bauer in his history of the French Revolution to highlight the complementarity between individualism and dictatorship,⁷¹ would become a common topos of cultural pessimism on both the right and the left.⁷²

The German Social Democrats, faithful to a unilineal conception of historical time, progress, and a gradual development of the economy, considered the communist experiment in the German revolution premature, and opposed it. The Spartacist experiment began in Berlin on January 4, 1919, in conjunction with a general strike. The revolt was immediately suppressed militarily by the Social Democrat Gustav Noske with the help of the right-wing Freikorps. The experiment continued in Bavaria. On 6 April 1919, the Bavarian Soviet Republic was formally proclaimed. In the few weeks of the Soviet republic’s life, the insurgents transferred the administration of the city into the hands of the factory councils, planned a reform of the educational system, facilitated the socialization of property and began to design a system for the abolition of paper money. This German Soviet experiment was also soon stopped, when the Social Democratic President Friedrich Ebert arranged the

69 Oswald Spengler. *Letters 1913-1936*. London, George Allen & Unwin, 1966, pp. 68-71

70 Oswald Spengler. “Pessimism?” in Id.: *Prussian Socialism and Other Essays*. London, Black House, 2018, pp. 127-142, here p. 142.

71 See Bruno Bauer. *Geschichte Deutschlands und der französischen Revolution unter der Herrschaft Napoleons*. 2 vols. Charlottenburg, E. Bauer, 1846, vol. 2, p. 68.

72 See Michael Pauen. *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin, Akademie, 1997.

repression of the Soviet republic, again using the Freikorps, which would pave the way for National Socialism.

For the Spartacists in Berlin the time of revolution was “now”, as it was already real, having been anticipated in the forms of workers’ self-government. “During the first 15 days of January 1919, the experience of time changed in Berlin”.⁷³ Insurgency is not an attempt to speed up time, but rather to interrupt it, in the precise sense that Walter Benjamin attributes to this term: to build temporal bridges with what-has-been in order to free futures that have remained blocked. In Munich, a constitutional draft stated that the “revolution has already begun *returning* to the true democracy we can find in the medieval constitutions of municipalities”.⁷⁴ The revolutionary temporality that emerges in these events blends the everyday with restoration. Institutions belonging to the past are reactivated in daily life as part of a living tradition. Just as it had also happened in the Paris Commune, the future is created in the now by reshaping and blending past and present together.

In the magma of the German revolution it is possible to isolate elements of the circular, linear, and restorative conceptions of revolution. And their tension. A circular conception as a diagnostic-prognostic strategy of the present is found in various exponents of the “conservative revolution”. For instance, Spengler had spoken of the return of the Caesars, and Edgar Jung called for a restoration of the medieval corporations, the religious and organic life of Middle Ages to oppose the fragmented, atomistic modern life and modern forms of secular, materialistic liberalism. In a text written in 1932, Jung wrote that the “conservative revolution” represents the restoration of those elementary laws and values without which no order is possible.⁷⁵

Social Democrats repressed Communist experiments certainly to preserve their power, but also because Communist efforts, in light of a progressive conception of history and its stages, seemed premature in the present social economic conditions of Germany. Socialism remained a goal to be achieved but, according to the Social Democrats, through control of the state machine and with faith in technological progress. Linear temporality is thought of in terms of stages to be traversed and does not allow jumps, neither forward nor backward.

73 Furio Jesi. *Spartakus: The Symbology of Revolt*. London, Seagull Books, 2014, p. 46.

74 Gustav Landauer. “The United Republics of Germany...”, p. 200.

75 See Edgar Julius Jung. “Deutschland und die konservative Revolution”, in Id.: *Deutsche über Deutschland: Die Stimme des unbekanntenen Politikers*. München, Albert Langen, 1932, pp. 369-382, esp. 380.

In *The United Republics of Germany and Their Constitution* (1918), Gustav Landauer wrote that council democracy, “as self-determination of the people, and of individual groups among the people, is something entirely different to the nonsense of elections, which means abdication of power by the people and governing of an oligarchy”.⁷⁶ This alternative political trajectory, which does not take the avenue of the national representative state, has its own legacy that Landauer, like the Parisian Communards before him, does not hesitate to link to 1793 and to medieval institutions. For Landauer the “return (*zurückkehren*) to the true democracy we can find in the medieval constitutions of municipalities and provinces”⁷⁷ is anything but nostalgic. It refers to the many experiments that tried to give history a different direction. Landauer, by following the legacy of the Sans-culottes during the French Revolution and the Communards in 1871, wrote that the “imperative mandate will be crucial, not only in the fields of government and legislation but regarding all motions presented to the people by executive bodies”.⁷⁸ This, in fact, characterizes the imperative mandate and the alternative tradition of insurgent universality:⁷⁹ at its base there are not “atomized voters abdicating their power”, but “municipalities, cooperatives, and associations determining their own destiny in big assemblies”.⁸⁰ In other words, sovereignty is not displaced in the unity of the people-nation, but is articulated in groups and associations. The revolution of 1919 was an experiment with the pluralism of powers. And with time.

It is legitimate to ask what distinguishes the temporality of the return to the true democracy of the medieval constitutions of municipalities, as expressed in the 1918 *Constitutional Draft*, from that of the conservative revolution. If both can be considered as a deviation from the dominant trajectory of modernity, what separates them is the notion of order. For Luxemburg and Landauer, the ancient theo-ontological order superior to the human kingdom had rightly been destroyed by countless revolts of the oppressed. For the theorists of the conservative revolution, that order had to be restored. Luxemburg and Landauer referred to the tradition of the struggles of the oppressed; the theorists of the conservative revolution to an aristocracy of rulers. The former practiced an excess of freedom that keeps the social and political order open. The others

76 Gustav Landauer. “The United Republics of Germany...”, p. 200.

77 Gustav Landauer. “The United Republics of Germany...”, pp. 200-201.

78 Gustav Landauer. “The United Republics of Germany...”, p. 201.

79 See Massimiliano Tomba. *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*. New York, Oxford University Press, 2019.

80 Gustav Landauer. “The United Republics of Germany...”, p. 201.

sought to re-establish hierarchies within the order. The former practiced politics as a way to transcend the static order. The others saw transcendence in the order.

Revolutionary Temporalities

Today, for various reasons, the term revolution presents “new” discursive strata. The theories of history, which arose in the 19th century with the pretense of providing foreshadowing of the future by dividing human history into successive stages, have been exhausted. Not only for theoretical reasons, but especially for practical and political reasons. In the contemporary global condition, the political capacity to control the future is as questionable as the ability to control the present. The historian Reinhart Koselleck explained this inability using the concept of the acceleration and crisis of historical experience. It could be added that the global condition has decentralized not only Europe but also its historical categories. Western modernity has, for a long time, operated as an epoch of epochs and historical-geographical stages. Terms such as “Middle Ages” and “Dark Ages” were invented in the Renaissance to express a qualitative difference between the present and the past. Later, the different historical stages of European history were elevated to a normative model and geographically projected onto the rest of the world. It is a model shared by both liberals like Mill, to justify colonialism and despotic rule over populations “not yet mature” to self-govern,⁸¹ and by the dominant currents of Marxism, to indicate the historical-economic course to follow in order to achieve socialism.

Today, those teleological conceptions of history, practically undermined by countless anti-colonial struggles, have also gone bankrupt on a theoretical level. If it is true that the sense of historical distance takes shape in groups of humanists between the fifteenth and sixteenth century and it is possible that the European peasants lacked that sense of historical past as late as the nineteenth century,⁸² then various questions arise which deserve to be examined in depth, or at least mentioned. In

81 See John Stuart Mill. *On Liberty and Other Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 13; John Stuart Mill. *Considerations on Representative Government*, in Id.: *Collected Works*. 33 vols. Toronto, Toronto University Press, 1963-1991, vol. 19, pp. 335-336. See also Uday S. Mehta. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago, University of Chicago Press 1999.

82 See Peter Burke. “The Renaissance Sense of Anachronism”, in Enno Rolph (ed.): *Die Renaissance als erste Aufklärung*. 3 vols. Tübingen. Mohr Siebeck. 1998, vol. 3., pp. 17-35, esp. p. 21.

the first place, it must be possible to find traces of that tension between temporal conceptions both in the early modern age and later.

Rabelais's work can be read in this sense. Rabelais's world is no longer measured by the otherworldly vertical, but by the size of the human body. Instead of the usual connections, Rabelais introduces new analogies and proximities, turnabout and continual shifting from top to bottom.⁸³ With this we must not think that we are in the presence of a conception that has placed the human individual on the throne that belonged to God. The material bodily principle is not reducible to either the biological individual or the modern bourgeois ego. It is rather the people "who are continually growing and renewed".⁸⁴ The crisis of the medieval order required a new conception of space and a new chronotope for new human relationships and for a new human type. But this is not a transition from one chronotope to another. There are at least three different competing conceptions of time at play. The time of the church has not been marginalized, and that of the merchants has not yet established itself as dominant.⁸⁵ The material bodily principle is marked by a collective time, differentiated, and measured by the events of collective life. It is a temporal model found on the agricultural basis of peasant labor –profoundly spatial and concrete– and not "separated from the earth or from nature".⁸⁶ It is a very different time from the abstract and mechanical time of the capitalist mode of production. Collective time is marked by "food, drink, copulation, birth and death" which are not aspects of a personal life but a common affair;⁸⁷ that of production universalizes clock-time and tends to synchronize different local temporalities. The former is timed by the *collective* rhythm of life, work, consumption, and the seasons. The latter is timed by the market. In the eighteenth century, Kant would provide this conception of time with a refined philosophical garment and elevate space and time to pure, universal and meta-historical forms of the transcendental subject.

83 "In a period of the radical breaking up of the world's hierarchical picture and the building of a new concept, leading to a revision of all old words, objects, and ideas, the coq-à-l'âne acquired an essential meaning; it was a form which granted momentary liberation from all logical links—a form of free recreation. It was, so to speak, the carnivalization of speech, which freed it from the gloomy seriousness of official philosophy as well as from truisms and commonplace ideas. This verbal carnival broke man's century-old chains of medieval philosophy, thus preparing a new sober seriousness". (Mikhail Bakhtin. *Rabelais and His World*. Bloomington, Indiana University Press, 1984, p. 426.)

84 Mikhail Bakhtin. *Rabelais and His World*..., p. 19.

85 Jacques Le Goff. "Merchant's Time and Church's Time in the Middle Ages", in Id.: *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*. Chicago, The University of Chicago Press, 1980, pp. 29-42.

86 Mikhail Bakhtin. *The Dialogic Imagination*. Austin, University of Texas Press, 2008, p. 208.

87 See Mikhail Bakhtin. *The Dialogic Imagination*..., p. 209.

This time, as universal, synchronizes all clocks, leaving the violence of political, social, and economic synchronization processes hidden. This violence is visible from the point of view of social strata that act on the basis of a sense of historical distance that is different from that which is affirmed as dominant in the Western canon. Today, in the global condition in which we live, internal and external histories of Europe re-emerge and question the historical sense that produces eras, historical stages, and qualifies economic and political forms as “anachronistics”.⁸⁸ Those peasant strata in Europe and the colonies are a fundamental part of the Western colonial structure. Their conceptions of religion and historical time are not backward and residual forms of the past, but expressions of temporal and discursive strata that are dissonant with respect to the synchronization imposed by the state and the capitalist mode of production. From this perspective, the term “anachrony” becomes the expression of a temporal tension.

In these last few pages, I question the way and the perspective from which conceptual history reconstructs the various changes in the concept of revolution. To do this, I take up an important observation from Koselleck's last works: “every concept [...] has many temporal layers”.⁸⁹ Temporal dimensions, instead of being represented only diachronically as successive stages on the historical timeline, overlap as historical strata. According to Hans Freyer, who is broadly taken up by Koselleck, history must be understood in geological terms. Just as the earth is the product of a structuring of layers, similarly, history must be represented as the stratification of the historical world in which we live.⁹⁰ Taking up Goethe against Hegel, Freyer's image of history is not a succession of epochs one after another. Rather it is characterized by the presence of the past in the construction and in the very structure of an epoch. If past and present are co-present as superimposed historical strata, it follows that not only historiography, but especially politics always has to do with the “synchronicity of the nonsynchronous (*Gleichzeitigkeit des Nicht-Gleichzeitigen*)”. This term, which recurs in both Freyer and Koselleck,⁹¹ had already been used by Ernst Bloch to show how past social and cultural formations continue

88 See Dipesh Chakrabarty. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 12.

89 Reinhart Koselleck. “Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels”, in Id.: *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp.86-98, here p. 90.

90 See Hans Freyer. *Theorie des gegenwaertige Zeitalters...*, p. 177.

91 See Hans Freyer. *Theorie des gegenwaertige Zeitalters...*, p. 7; Reinhart Koselleck. *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 9.

to flourish in the present and influence its political outcomes.⁹² In his analysis of National Socialism, according to Bloch, there were nonsynchronous social strata, such as large parts of the peasantry and petite bourgeoisie, who would seek, in the past, a way out of the unsustainable present. It is from this tension between temporal strata that National Socialism emerged. Its strength, like that of recent right-wing populisms, consisted in using and making manifest the tension between non-synchronic social strata and reorienting that tension to synchronize the country. The term used by Nazis was *Gleichschaltung*, which can be understood and translated as “switching onto the same track”. This operation, accomplished through a series of legislative acts (*Gleichschaltungsgesetze*), aimed to produce a new level of legal, political, social, and cultural integration. Whoever did not adapt, or preferred non-adaptation, was “switched off”.

Bloch replaces the teleological and unilinear paradigm of history with one capable of showing, in the present, not only the co-presence of different temporal strata, as Koselleck and Freyer do, but especially alternative possibilities with respect to those dominating in the historical present. Reflecting on a plural notion of progress appropriate to anti-colonial struggles, Bloch picked up on Riemann’s studies on space and elaborated the image of a historical *multiversum* in which time should be understood as curved, elastic and changing in accordance to the distribution of material masses within it.⁹³ Bloch was looking for an image of history and historical time in which the non-synchronic (*Ungleichzeitiges*) does not allow itself to be subsumed in progressive and linear time, but rather presents possible openings in directions other than those of the dominant temporality. Bloch wrote that “due to the pluri-complex structure and multirooms (*vielräumig*) of the concrete concept, there are many rooms in the building of the world itself, without which the world becomes a labyrinth, as happened with relativism and even more so with irrationalism”.⁹⁴ The rooms are not arranged in linear succession, but are co-present as different temporalities of the present, so that anachronistic temporalities cease to be residues of the past, and enormous masses of legal and political material, defined as archaic according to the unilinear conception of time, instead open new possibilities for reconfiguring the present.

92 See Ernst Bloch. “Nonsynchronism and the Obligation”.

93 See Ernst Bloch, “Differentiations in the Concept of Progress...”.

94 Ernst Bloch. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962, p. 471.

The Koselleck-Freyer⁹⁵ pairing can be compared to, or perhaps contrasted with, another pair. Marx, into whose tradition Bloch integrates himself, had already used the geological image of history to indicate the possibility in Russia's future of not having to go through the historical stages already covered by Europe. The existence of non-capitalist communities in Russia, Marx wrote, can be represented "as in geological formations", where different historical forms coexist as temporal strata.⁹⁶ In this way, instead of treating these forms as backward or remnants of the past, as the Russian Marxists in the wake of Plekhanov tended to do, the peasant commune (*mir*) could have been the basis for new collective forms of land ownership.⁹⁷ It is a conception expressed by the Revolutionary Socialists, the heirs of Russian populism, who were politically and socially closer to the peasant strata. "We do not think that light passes only through the window of capitalism. [...] We do not have that other brake, that other limit to revolutionary action, which exists for Social Democrats, namely the insufficient maturity of capitalism as such".⁹⁸ The one-dimensional image of unilinear historical time is replaced by the multi-dimensional image of a building with many windows. The light of a different present can pass through other windows, without having to travel the long historical corridor traveled by Europe.

A fundamental difference emerges between Koselleck and Freyer on the one hand, and Marx and Bloch on the other. The latter always emphasize the dominant or synchronizing function of specific temporalities. On the one hand, the capitalist mode of production, through socially necessary labor time, produces a violent synchronization of the various forms of production in the world market. On the other hand, the state, through its monopoly of power and the legal system, produces a synchronization of the nation at the institutional, and often also cultural and religious levels. From this perspective, modern Western history can be represented as a long war against society, its forms of possession and law, its collective and community structures. European history is also the history of this internal colonization, which has literally disintegrated forms of collectivity in the name of the rights of the individual. In this war, Luther and the German princes wiped out the alternative of the

95 See Timo Pankakoski. "From Historical Structures to Temporal Layers: Hans Freyer and Conceptual History", *History and Theory*, Vol. 59, Nº 1 (2020), pp. 61-91.

96 See Karl Marx. "Drafts of the Letter to Vera Zasulič." in Karl Marx and Frederik Engels: *Collected Works*. 40 vols. London, Lawrence & Wishart 1975-1998, vol. 24, p. 358.

97 See Karl Marx to Vera Zasulič, in Karl Marx and Frederik Engels: *Collected Works...*, vol. 19, p. 386.

98 Viktor Mikhailovich Chernov at the second PSR Congress in Imatra, 1906, in Ettore Cinnella: *1905. La vera rivoluzione russa*. Pisa-Cagliari, Della Porta, 2008, p. 221.

peasants. Cromwell and the English monarchy, in the long war against the commons, wiped out the Diggers. In France, the unilinear and progressive temporality of the French Revolution was confronted with the restorative temporality of institutional structures such as the imperative mandate, the limitation of ownership, and corporate forms of common deliberation. These forms were judged as residues of the *Ancien Régime*, regressive phenomena, “unconstitutional, derogatory to liberty and the declaration of the rights of man”,⁹⁹ and therefore to be wiped out. That conflict re-emerged in 1830, in 1848, and again in 1871 in the form of associations and trade communities alternative to competitive, proprietary individualism.¹⁰⁰ They inherit something from the old confraternities of the old regime that the workers configured in terms of “*compagnonnage*” and “mutual-aid societies”. They are examples of anachrony, which do not represent the survival of the ancient, but the reconfiguration of traditional institutions in a new conjuncture. All these examples show a tension between the state and society. Revolutions take place in this tension, which can also be portrayed as the tension between the synchronizing temporality of the state and the plural temporalities of society.

The reactivation of societal institutions that arises from traditions and practices is not bookish. These traditions can flow underground for a long time, but, like a karst river, can re-emerge and change the physiognomy of the social. Tradition is neither a mere repetition of the past nor a complete invention. Rather, it is something dynamic, whose vitality lies in its ability to change in light of new challenges.¹⁰¹ This is clear in the Zapatista practices and in the *Women's Revolutionary Law* (December 31, 1993) in particular. Zapatista women do not just assume the title of commandant but claim their active role in changing hierarchies and patriarchal relationships within tradition and communities.¹⁰² In March 2001, during the conversation on

99 Le Chapelier Law.

100 “In many respects, then, workers’ corporations of the nineteenth century carried on the themes, the organizational forms, the values, and the practices of corporations of the old regime. But these familiar elements of old-regime corporations now stood in a different relation to each other and to the outside world” (William H. Sewell. *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 182.)

101 E.P. Thompson observed that folklore has been discredited by both Marxism and the Left in general which, being interested in “movements of innovation”, have abandoned folklore in the Conservative field and, finally, to Fascism. See Edward P. Thompson. “Folklore, Antropología e Historia Social”, *Historia Social*, Nº 3, 1989, pp. 81-102.

102 See Margara Millan. “Zapatista Indigenous Women”, in John Holloway (ed.): *Zapatista!...*, pp. 64-80; Sylvia Marcos. “The Borders Within: The Indigenous Women’s Movement and Feminism in Mexico”, in Marguerite Waller and Sylvia Marcos (eds.): *Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*. New York, Palgrave MacMillan, 2005, pp. 81-112; Enrique Rajchenberg and Catherine Heau-Lambert, “History and Symbolism in the Zapatista Movement”, in John Holloway (ed.): *Zapatista!...*, pp. 19-38.

the constitutional reform, two legal discourses emerged. On the one hand, the government's legal discourse, based on formal equality, accused the Zapatista's Cocopa bill (*Comisión de Concordia y Pacificación*) of legalizing the marginalization of women. On the other, *Comandanta* Esther upheld the active role of women in the struggle and in the community, and criticized as discriminatory the legal discourse of the government which, through formal equality, individualized community relations and treated women as passive subjects to be protected. She stated that

it is not our custom, but the dominant law that requires a man — the “chief of the family” — to sign for property titles. It is the dominant law that requires personalizing rights (*personalizar el derecho*), individualizing property and land tenure (*individualizar la propiedad o posesión*) and it is this same law that takes women into consideration with different levels of participation, lower than those of men.¹⁰³

These two legal discourses are incommensurable. From the Zapatista's perspective political relations are conceived and practiced not in terms of individuals, but groups and collectives, to which families also count as units. Emancipation passes not through formal equality recognized by the state, but in collective social and political practices that are articulated within Indigenous communities. In this discourse, the indigenous tradition is out of place and asynchronous to the legal discourse of the state.

If we need a new temporal frame that makes visible temporal frictions, it is because non-synchronic social and temporal strata are re-emerging today in numerous social movements. The pluralization of historical times is not enough. Gottfried Herder already moved in this direction against the spatialized image of time provided by Kant. If for the latter time “cannot be made representable to us except under the image of a line, insofar as we draw it”,¹⁰⁴ Herder stated that

every changing thing has in itself the measure of its own time; [...] There are not two things in the world that have the same measure of time. The beat of my pulse, the course or the sequence of my thoughts are not the measure of time for others; the course of a stream, the growth of a tree are not the measure of time for all streams, trees and plants. [...] Therefore, (we can say with a daring but nevertheless exact expression) there exists an infinite multiplicity of temporalities in the universe at the same time; the time that we imagine to be the measure of everything is only a proportion made up of our thoughts, [...] an illusion.¹⁰⁵

103 Comandanta Esther y María de Jesús Patricio. “La ley actual, no la de la COCOPA discrimina a las mujeres”, *Triple Jornada*, 2 April, 2001.

104 Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 259.

105 Johann Gottfried Herder. *Verstand und Erfahrung: Eine Metakritik der Kritik der Reinen*

It is not a question of opposing an infinite multiplicity of temporalities to the unilinear and absolute Kantian time, because both have reality insofar as they have real implications in the realm of historical life. What Walter Benjamin called “homogenous, empty time”¹⁰⁶ operates as synchronizing time on a social, political, and economic level. It is the socially necessary labor time that synchronizes the clocks of production. It is the time of the dominant legal system that synchronizes local legalities. It is the time of the state that synchronizes the national territory through institutions and bureaucratic apparatuses. It is the time of coloniality that characterized the last 500 hundred years of history within and outside Europe.

Political and social changes that take place in the tension between the synchronizing temporality of the state and the plural temporalities of society show different criteria of temporalization of historical time and the re-emergence of different semantic layers of the term “revolution”. As we have seen, historical time can be temporalized from the future oriented perspective of the state and the revolution. In this case, the anachronisms are presented as residual, pre-capitalist or pre-modern political, economic, social formations to eliminate or synchronize. Historical time can also be temporalized from the perspective of what has been lost and can provoke an attempt to call back old institutions and authority, as if it were possible to trace history backwards or immobilize it. Historical time, eventually, can be temporalized from the perspective of the excess that emerges in concrete social conflicts in which the insurgents restore a social and legal fabric that is incompatible with the legality of the state. The first form of temporalization is typical of the progressive conception of the modern concept of revolution. The second characterizes various conservative or reactionary movements. In the last case, the restorative dimension reactivates futures encapsulated in the past in order to open up an alternative present. This restorative dimension re-emerges today in numerous social and political movements which constitute the condition of possibility to rethink concepts and categories suitable for understanding and intervening in the present in which we live.

Vernunft. Leipzig, J.F. Hartknoch, 1799, pp. 120–21.

106 Walter Benjamin. “On the Concept of History”, in Id.: *Selected Writings*. 4 vols. Cambridge, Harvard University Press, 2004-2006), vol. 4, pp. 389-401.

References

- Arendt, Hannah. *On Revolution*. London, Penguin Books, 1990.
- Auerbach, Erich. *Mimesis*. Princeton, Princeton University Press, 2013.
- Augustin. *Confessions*. Washington: The Catholic University of America Press, 2008.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- *The Dialogic Imagination*. Austin, University of Texas Press, 2008.
- Baker, Keith M. “Revolutionizing Revolution” in Id. and Dan Edelstein (eds.): *Scripting Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 2015, pp. 71-102.
- Bauer, Bruno. *Geschichte Deutschlands und der französischen Revolution unter der Herrschaft Napoleons*. 2 vols. Charlottenburg, E. Bauer, 1846.
- Walter Benjamin. “On the Concept of History”, in Id.: *Selected Writings*. 4 vols. Cambridge, Harvard University Press, 2004-2006, vol. 4, pp. 389-401.
- Bisaccioni, Maiolino. *Hitoria delle guerre civili de gli ultimi tempi*. Venezia, Francesco Storti, 1652.
- Blaufarbe, Rafe. *The Great Demarcation: The French Revolution and the Invention of Modern Property*. Oxford, Oxford University Press 2016.
- Bloch, Ernst. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962.
- “Differentiations in the Concept of Progress (1955)”, in Id.: *A Philosophy of the Future*. New York, Herder and Herder, 1970, pp. 84-144.
- “Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics (1932)”, *New German Critique*, N° 11, 1977, pp. 22-38.
- Bradstock, Andrew. *Faith in the Revolution. The political theologies of Müntzer and Winstanley*. London, SPCK, 1997.
- Brunner, Otto. *Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.
- Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin; and Pierre-Célestin Roux-Lavergne (eds.), *Histoire parlementaire de la Révolution française, ou Journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815*, 40 vols, Paris, Paulin, 1834-1838
- Burke, Peter. “The Renaissance Sense of Anachronism”, in Enno Rolph (ed.): *Die Renaissance als erste Aufklärung*. 3 vols. Tübingen. Mohr Siebeck. 1998, vol. 3., pp. 17-35.
- “The Sense of Anachronism from Petrarch to Poussin” in Chris Humphrey and William M. Ormrod (eds.): *Time in the Medieval World*. Oxford, York Medieval Press, 2001, pp. 157-173.

- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Cinnella, Ettore. 1905. *La vera rivoluzione russa*. Pisa-Cagliari, Della Porta, 2008.
- Condorcet. *The Sketch*, in Id., *Political Writings*. New York, Cambridge University Press, 2012.
- Dante. *Convivio*. New York, Garland, 1990.
- Febvre, Lucien. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Friedland, Paul. *Political Actors: Representative Bodies and Theatricality in the Age of the French Revolution*. Ithaca, Cornell University Press, 2002.
- Freyer, Hans. *Theorie des gegenwaertige Zeitalters*. Stuttgart, Deutsche-Anstalt, 1955.
- García Linera, Álvaro. *¿Qué es una Revolución?* La Paz, Vicepresidencia del Estado, 2017.
- Griewank, Karl. *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969.
- Gurevich, Aron J. *Categories of Medieval Culture*. London, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Herder, Johann Gottfried. *Verstand und Erfahrung: Eine Metakritik der Kritik der Reinen Vernunft*. Leipzig, J.F. Hartknoch, 1799.
- Hobbes, Thomas. *Behemoth*. New York, Oxford University Press 2010.
- Holloway, John (ed.). *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. London, Pluto Press, 1998.
- Jaume, Lucien. *Le Discours jacobin et la démocratie*. Paris, Fayard, 1989.
- Jesi, Furio. *Spartakus: The Symbolology of Revolt*. London, Seagull Books, 2014.
- Jung, Edgar Julius. "Deutschland und die konservative Revolution", in Id.: *Deutsche über Deutschland: Die Stimme des unbekanntenen Politikers*. München, Albert Langen, 1932, pp. 369-382.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- *The Contest of the Faculties*, in *Toward the Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*. New Haven, Yale University Press 2006.
- Koselleck, Reinhart. "Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg", in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 vols. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, vol. 5, pp. 653-788.
- *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.
- *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York, Columbia University Press, 2004.

- “Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels”, in Id.: *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp.86-98.
- *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010.
- Kuhn, Thomas. *The Copernican Revolution*. Boston, Harvard University Press, 1957.
- Landauer, Gustav. “The United Republics of Germany and Their Constitution”, in Gabriel Kuhn (ed.): *All Power to the Councils. A Documentary History of the German Revolution of 1918-1919*. Oakland, PM Press, 2012, pp. 171-198.
- Le Goff, Jacques. “Merchant’s Time and Church’s Time in the Middle Ages”, in Id.: *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*. Chicago, The University of Chicago Press, 1980, pp. 29-42.
- Löwy, Michael (ed). *Révolutions*. Paris, Hazan, 2000.
- Machiavelli, Niccolò. *Discourses*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- Marcos, Sylvia. “The Borders Within: The Indigenous Women’s Movement and Feminism in Mexico”, in Marguerite Waller and Sylvia Marcos (eds.): *Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*. New York, Palgrave MacMillan, 2005, pp. 81-112.
- Marx, Karl; and Frederik Engels: *Collected Works*. 40 vols. London, Lawrence & Wishart 1975-1998.
- Mavidal, Jérôme; and Émile Laurent, ed., *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs & politiques des Chambres françaises*, First series, 102 vols., Paris, Paul Dupont/CNRS Éditions, 1867-2012
- Mehta, Uday S. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago, University of Chicago Press 1999.
- Mill, John Stuart. *Considerations on Representative Government*, in Id.: *Collected Works*. 33 vols. Toronto, Toronto University Press, 1963-1991, vol. 19.
- *On Liberty and Other Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Momigliano, Arnaldo. *La storiografia greca*. Torino, Einaudi, 1982.
- Pankakoski, Timo. “From Historical Structures to Temporal Layers: Hans Freyer and Conceptual History”, *History and Theory*, Vol. 59, N° 1 (2020), pp. 61-91.
- Pauen, Michael. *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin, Akademie, 1997.

- Rancière, Jacques. "The Concept of Anachronism and the Historian's Truth", *InPrint*, Vol. 3, N° 1, 2015, Article 3. Available at: <https://ar-row.tudublin.ie/inp/vol3/iss1/3>, accessed on 14 August 2021.
- Sabine, George H. *The Works of Gerrard Winstanley*. New York, Cornell University Press, 1941.
- Sánchez Morales, Jorge. *La Revolución rural francesa. Libertad, igualdad y comunidad (1789-1793)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.
- Savonarola, Girolamo. *Selected Writings: Religion and Politics 1490-1498*. New Haven, Yale University Press, 2006.
- Scott, Tom; and Robert W. Scribner. *The German Peasants' War: A History in Documents*. New York: Humanity Books, 1991.
- Sewell, William H. *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Soboul, Albert. *The French Revolution 1789-1799*. New York, Vintage Books 1975.
- Spengler, Oswald. *Letters 1913-1936*. London, George Allen & Unwin, 1966.
- Stewart, John Hall. *A Documentary Survey of the French Revolution*. New York, Macmillan, 1951.
- Thompson, Edward P. "Folklore, Antropología e Historia Social", *Historia Social*, N° 3, 1989, pp. 81-102.
- Tomba, Massimiliano. "1793: The Neglected Legacy of Insurgent Universality", *History of the Present*, Vol. 5, N° 2, 2015, pp. 109-136.
- *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*. New York, Oxford University Press, 2019.

Ingerflom, Claudio. “El mito del buen zar. El aporte de Hans Blumenberg a la comprensión de las fuentes históricas”, *Conceptos Históricos*, Año 7, N° 12, pp.48-62.

RESUMEN

La historia conceptual no separa las premisas teóricas del estudio de las fuentes, ni encierra a las primeras en un así llamado “marco teórico”, sino que las pone a trabajar en el proceso mismo de la elección y lectura de los documentos, publicados o todavía en los archivos. A pesar de los avances en esta dirección, la situación historiográfica se caracteriza ante todo por una arraigada desconfianza hacia la teoría. En estas páginas se muestra la manera en que la toma en consideración de un pensamiento eminentemente filosófico, como es el de Hans Blumenberg, conduce a una doble comprensión: la del *impasse* de la concepción positivista y teleológica del pasado y la de la génesis y lógica del recurso al mito y a la metáfora en la resistencia colectiva e individual de los oprimidos. El caso elegido es el del mito del buen zar que no termina de jugar un papel en la historia rusa.

Palabras clave: *Blumenberg, Koselleck, mito, metáfora, zar, Rusia, historiografía, teleología, positivismo, evolucionismo, conceptualidad.*

The Myth of the Good Tsar. Hans Blumenberg’s Contribution to the Understanding of Historical Sources

ABSTRACT

Conceptual history does not separate theoretical premises from the study of sources, nor does it frame the former in the so-called “theoretical framework”, but uses them in the very process of choosing and reading documents, whether published or from archives. Despite development of the discipline, the historiographical scholarship is characterized above all by a deep-rooted distrust of theory. These pages show how the incorporation into the analysis an eminently philosophical thought, such as that of Hans Blumenberg, leads to a double understanding: that of the *impasse* of the positivist and teleological conception of the past and that of the genesis and logic of the recourse to myth and metaphor in the collective and individual resistance of the oppressed. The chosen case is that of the myth of the good tsar, which has never ceased to play a significant role in Russian history.

Keywords: *Blumenberg, Koselleck, Myth, Metaphor, Tsar, Russia, Historiography, Teleology, Positivism, Evolutionism, Conceptualism.*

Recibido el 28 de marzo de 2021

Aceptado el 23 de septiembre de 2021

El mito del buen zar

El aporte de Hans Blumenberg a la comprensión de las fuentes históricas

Claudio Ingerflom

cingerflom@unsam.edu.ar

Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas-Universidad Nacional de San Martín, Argentina



El propósito del artículo

El modesto fin de estas páginas es contribuir a poner en evidencia de que manera las premisas teóricas blumenguerianas pueden contribuir a comprender fuentes históricas que se resisten a la historia positivista. Blumenberg desanuda cadejos de palabras y hechos que obturan el abordaje esencialista, evolucionista y teleológico del pensamiento, en particular cuando éste no se inscribe en la racionalidad moderna. Intentaré demostrar en un caso concreto, cuál es la razón del mito y su doble función como índice de una estructura histórica y como factor emancipador en ella. El *trabajo sobre el mito*, que no es sólo un título famoso de Blumenberg, sino una elaboración teórica y pedagógica sobre cómo abordarlo, permite esclarecer esa doble función, ofreciendo una interpretación antiesencialista que recupera la historicidad del mito. Al mismo tiempo cobra evidencia una convergencia fundamental entre Blumenberg y Koselleck.

El tema

El Zar ruso ha conocido una sacralización desconocida en el occidente cristiano. En este último, la ficción de los dos cuerpos del rey dejó al

cuerpo físico desprotegido de la cobertura divina.¹ La consecuencia lógica fue, por un lado, la posibilidad de criticarlo, puesto que era un ser humano, por alguna política que el pueblo o alguno de sus estamentos consideraba nefasta para sus intereses. Por el otro lado, la dignidad, el estatuto político de la función quedaba fuera de la crítica, abriendo así el camino a una posibilidad que se concretizó: la abstracción y despersonalización del poder político, factor *sine qua non* para la construcción estatal. En Rusia ese proceso no ocurrió. Bajo las plumas de los escribas de la Iglesia ortodoxa, la sacralización impregnó el cuerpo del monarca, desde el primer Romanov a principio del siglo XVII,² para culminar en el siglo XIX cuando todo lo que concierne al Zar, no solo su poder, sino su cuerpo, su voluntad, la sangre de su esposa, es calificado como “santo”.³ Sobran los testimonios de la adhesión colectiva, no únicamente del campesinado, como se infiere a veces de la historiografía, sino también de las élites a esta sacralización.⁴ Resultó ser un muy exitoso dispositivo simbólico de dominación. Acompañado por supuesto de dispositivos fácticos como la servidumbre, recién abolida en 1861. Al mismo tiempo, la exigencia de una adhesión religiosa impuso hasta muy tarde —si hay que ponerle una fecha, diría hasta vísperas de la revolución de 1905— que la resistencia adquiriera también religiosidad. Oponerse a un Zar isomorfo con Dios era oponerse a Dios. Difícil. La creatividad popular encontró la salida: el Zar sobre el trono era falso. Era un autonombrado. Su cuerpo físico no era el elegido por Dios, por lo tanto, perdía su sacralidad y con ella su dignidad, su estatuto de monarca. Mientras el rey inglés podía ser un mal rey, pero seguía siendo rey porque el hombre físico y el delegado de dios eran distintos, el Zar ruso en cambio, no podía ser un mal Zar. Era un buen y justo Zar o no era Zar. En esta situación la crítica solo apuntó al cuerpo físico, antropologizó al Zar, esperando que aparezca el auténtico. La política del monarca salía indemne porque era atribuida a un usurpador, la criatura del Anticristo en el trono. Señalemos dos consecuencias. Primero, prisionera de la sacralización del

1 Ver Ernst Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey*. Madrid, Akal, 2012.

2 Ver Ivan Timofeev. *Vremennik [Cronografía]*. San Petersburgo, Nauka, 2004. El manuscrito de Timofeev fue escrito en la segunda década del siglo XVII, pero fue descubierto recién en el siglo XIX.

3 Ver Boris A. Uspenski y Viktor M. Zhivov. “Tsar i Bog” [El Zar y Dios], en Boris A. Uspenski (ed.): *Iazyki kultury i problemy perevodimosti [Las lenguas de la cultura y los problemas de la traducibilidad]*. Moscú, Nauka, 1987, pp. 47-153, esp. pp. 73-74.

4 “De la nada, Tú nos has traído al ser” se dirige a Pedro el Grande la nobleza que le suplica tomar el título de Emperador. Estas palabras eran un momento esencial en la liturgia. Dirigidas al Zar le atribuían un papel de demiurgo. Ver Viktor Zhivov. “Kulturnye reformy v sisteme preobrazovaniia Petra I” [Las reformas culturales en las transformaciones operadas por Pedro I], en Alexei Koshelev (ed.): *Iz istorii russkoi kultury, XVII - nachalo XVIII veka [De la historia de la cultura rusa, siglo XVII – comienzos del XVIII]*. Moscú, Shkola, 1996, t. 2, pp. 528-583, esp. p. 550.

monarca, tanto en el discurso oficial como en el de la resistencia, la política no se autonomizó con respecto a la religión. Segundo, como la autenticidad de prácticamente todos los Zares fue puesta en duda, estos no escaparon a lo que podemos llamar su antropologización, o sea a su desacralización. Conocemos el resultado: desde la aparición del primer falso Zar a principios del siglo XVII, que se hizo pasar por Dimitri, el hijo ya fallecido de Iván el Terrible, varias centenas de personajes irrumpieron en la historia rusa, pretendiendo ser el Zar o alguno de sus hijos. En casi todos los casos pretendían haberse salvado del complot de los nobles que se oponían a la supuesta voluntad monárquica de emancipar al campesinado de la servidumbre. Fueron utilizados en grandes insurrecciones populares como la encabezada por Stepán Razin en el siglo XVII o las dirigieron como fue el caso de Emelian Pugachev, falso Pedro III, en el siglo XVIII. A veces, estos personajes perseguían objetivos tan simples como techo y comida porque en general eran bien recibidos por la población. También provocaron desórdenes o revueltas locales hasta principios del siglo XX. Luego hubo falsos Lenin, Trotsky, Bujárin, y otros. Este fenómeno llamado en ruso “autonombramiento”, es señalado en la historiografía como una de las manifestaciones del mito del buen zar. Al mismo tiempo, el pueblo no se privó de acusar al monarca en el trono de ser un usurpador o de haberse nombrado él mismo.⁵

El estado de la cuestión

“El mito del buen Zar” es el nombre que la creencia en que el Zar es bueno o no es Zar recibió en la historiografía. Esta lo extiende desde principios del siglo XVII hasta nuestros días, incluyendo el culto a la personalidad de Stalin. Desde su nacimiento como disciplina en Rusia, durante la primera mitad del siglo XIX, hasta hoy, la historiografía explicó esa creencia por el “monarquismo ingenuo” o por las “ilusiones monarquistas”, ambas fórmulas fundadas sobre la misma premisa teórica, el evolucionismo⁶ o sea, el creer que el Zar era naturalmente bueno y justo. Una profusa literatura que en Occidente o en la URSS apelaba al “atraso” de un pueblo ignorante y proclive a la tontería para explicar. En 1976 se publicó el libro, que se transformaría en un clásico, del historiador norteamericano Daniel Field. El autor confrontó con el

5 Ver Claudio Sergio Ingerflom. *El Zar soy yo. La impostura permanente de Iván el Terrible a Vladimir Putin*. Madrid, Guillermo Escolar, 2015.

6 Ver ejemplos en Maureen Perrie. “Popular Monarchism: The Myth of the Ruler from Ivan the Terrible to Stalin”, en Geoffrey Hosking y Robert Service (eds.): *Reinterpreting Russia*. London, Holder, 1999, pp. 156-169.

racismo historiográfico y su “estereotipo del estúpido campesino”. Puso en evidencia la *similitud* entre el razonamiento arcaico y el moderno. Pero intentando así mostrar que el pensamiento popular campesino en particular, de los siglos anteriores no era “atrasado”, al *no desfamiliarizar el pasado*, perdió de vista la alteridad. Entonces, inserto en una historia lineal del pensamiento, ocupando un escalón inferior con respecto al de nuestra comprensión, el evolucionismo sigue orientando la interpretación.⁷ El veredicto, tanto de la historiografía tradicional como el del propio Field es dominante hoy todavía: “el mito es falso porque el monarca era el verdadero y último responsable de las desdichas del pueblo”. Sorprende el desfase epistemológico entre esta conclusión y lo que los estudios sobre el mito han mostrado desde hace mucho tiempo: el mito no es ni verdadero ni falso. Sin embargo, más allá de este postulado teórico general, debemos descender a lo particular para analizar el caso concreto del mito del Zar.

Formulemos esta interrogación: ¿Qué es lo que se resiste a nuestro entendimiento en el fenómeno del auto-nombramiento? Es decir, el de los individuos que se designaban Zares y conseguían el apoyo popular. La ambición de esta pregunta orienta la investigación en una dirección opuesta a aquella que procura establecer el grado de verosimilitud del discurso del pasado partiendo desde nuestra verdad, desde los *límites históricos de nuestros* conceptos. La respuesta a la interrogación exige, al contrario, recuperar la disparidad con aquello que nos es extraño, entender la distancia y dejar a la sorpresa la posibilidad de escandir nuestro lenguaje conceptual, disfrutar del hiato que podría ser profundizado allí para intentar reconstruir en ese espacio de incertidumbre las conexiones conceptuales y simbólicas del discurso popular de los siglos anteriores.

¿Desde dónde abordar el mito?

Una observación de Field sobre el paralelo entre el mito de la cristiandad y el mito del buen Zar autoriza a pensar que se refiere a un mito *strictu sensu* sin por ello excluir su uso como una casi metáfora para señalar una idea errónea.⁸ *Mito, creencia, fe, ingenuidad popular, monarquismo ingenuo,*

7 Ver Daniel Field. *Rebels in the Name of the Tsar*. Boston, Houghton Mifflin, 1976, pp. 9, 13-14. El pensamiento campesino partiría de “un millón de ilusiones y supersticiones, incluida el monarquismo inocente de [las masas] sin consciencia”, para elevarse, a través de “las formas embrionarias” hasta “la consciencia de clase”. Ver Morgan A. Rakhmatullin. *Krestianskoe dvizhenie v velikorusskij guberniiaj v 1826-1857 gg.* [El movimiento campesino en las gobernaciones gran-rusas, 1826-1857]. Moscú, Nauka, 1990, pp. 214-242, 248-249.

8 Ver Daniel Field. *Rebels...*, p. 13.

o *ingenuo* y *popular* aparecen como términos equivalentes.⁹ Su diversidad es superada y reducida a un solo significado por el adjetivo “falso” — “el mito del buen Zar era falso”¹⁰ — lo que, inevitablemente, rebaja la comprensión a glosar sobre las *ilusiones* y la *ingenuidad*.¹¹ También se intentó explicar “objetivamente” el mito del Zar con “algunas bases objetivas” de la realidad: la llamada “demagogia” zarista o los raros actos legislativos que beneficiaron al campesinado.¹² Según Perrie, “El mayor problema con el mito del Zar, para los historiadores y otros especialistas que buscan investigarlo, ha sido su *falsedad* básica, ya que el monarca ruso no era el benefactor de su pueblo, sino que tenía la responsabilidad final, como jefe de estado, de su explotación y opresión”.¹³ Recordar la responsabilidad del zarismo frente a la autorizada falsificación actual del pasado en Rusia, que incluye una gran dosis de nostalgia por el zarismo es bienvenido. Pero, esa realidad tangible, sobre la que la razón moderna posa su mirada, ¿es la del mito?

“Nemo contra deum nisi deus ipse”¹⁴

“Nada contra Dios excepto Dios mismo” dice el apotegma goethiano. Podemos, en efecto, abordar el mito desde otras premisas, no comprometidas con el paradigma de la irreversible progresión del mito a logos. En ese paradigma, el mito es una etapa en el desarrollo del espíritu humano: es provisorio, presentado en su *terminus ad quem* o la posición a la

9 Ver Daniel Field. *Rebels...*, pp. 5, 25; Maureen Perrie. “Popular Monarchism...”, p.156; Evgeny Pavlovich Shulga (ed.). *E'tnopolitología*. Moscú, Direkt-Media, 2018, p. 99.

10 Daniel Field. *Rebels...*, p.18.

11 Consejero del Ministerio del Interior del Imperio, pero hombre de letras, cultivado y curioso de la etnología, Melnikov-Pecherskii brindó el modelo acabado de esa explicación: “La fidelidad a la dinastía zarista, la credulidad ante los rumores quiméricos y, tal vez, oscuros recuerdos históricos han engendrado en el pueblo la fe en los autonómados [...] ante la aparición de un autonómado todo ocurre como si nuestro pueblo perdiera toda capacidad de reflexión [...]. Los relatos [...] son tan absurdos e incluso contra natura que uno no puede no considerarlos como un delirio de gente loca, pero el pueblo ruso cree en cuentos parecidos, y cuando más absurdos son, más se los creen”. Ver Pavel Ivanovich Melnikov (alias Andrei Pecherskii). “Otchet o sovremennom sostoianii raskola v Nizhegorodskoi gubernii” [Informe sobre la situación actual del cisma religioso en la gobernación de Nizhni Nóvgorod], en Id. *Nizhegorodskaja gubernskaia uchenaja Arjivnaia kommissiia, Sbornik v pamiat' P. I. Melnikova*. S.e., Nizhni Nóvgorod, 1910, t. IX, pp. 240, 241, 249. He charlado con renombrados especialistas de historia rusa, que no se animan a escribir en esos términos, pero oralmente sostienen una argumentación similar.

12 Ver Maureen Perrie. “Popular Monarchism...”, pp.161-162; Daniel Field. *Rebels...*, pp. 14, 17.

13 Maureen Perrie. *The Image of Ivan the Terrible in Russian Folklore*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 2.

14 Johann Wolfgang von Goethe. *Alus meinen Leben: Dichtzmg wird Wahrheit*. Berlin, Akademie, 1970, p. 642.

que llega, entendida además como “falsa”. El mito es leído teleológicamente como un paso hacia la etapa siguiente, científica.¹⁵ La otra manera de leer el mito es tomando distancia de la teleología, abordándolo no desde su imperfección, comprendida como inmadurez conceptual, o sea desde su posición de llegada, sino al revés, desde su *terminus a quo*, su límite inicial, desde donde parte el mito, para poder comprenderlo sin deformar el aporte genuino del mito y su función.¹⁶

Si consideramos que la creencia “el Zar es bueno y justo” emerge de un mito, su análisis no teleológico, que respete *a priori*, aunque sea bajo la forma de hipótesis, la autonomía y legitimidad en sí misma del mito deberá partir de la interrogación sobre el tipo de realidad objeto de mito y su función en el mundo de la vida. En 1732, el siervo Timofei Truzhenik afirmó ser el zarévich Alexis, el hijo mayor de Pedro el Grande asesinado por los esbirros de su padre, que estaba convencido de la participación de su hijo en un complot. Ante la desconfianza de los campesinos, los exhortó a interrogar sobre su autenticidad a la Madre Tierra Húmeda. Se convocó a varios brujos. El primero, habiendo escrutado la tierra húmeda, reconoció en Truzhenik al zarévich. Repitieron la operación con otros brujos y obtuvieron el mismo resultado. La teología política del zarismo afirmaba que el *más allá* otorgaba la dignidad monárquica. Una creencia que el pueblo tomó en serio, pero la ordenó según sus intereses, suscitando un hecho político: apeló a *otro más allá* –otro Dios– para afirmar *otro poder* a través de *otra* dignidad monárquica.¹⁷ Estamos en lo que Blumenberg consideraba la estructura misma del mito y su función: la división de poderes en su sentido más original y absoluto. Situado en la realidad del mito, Truzhenik actúa en y a partir de ella: fuerte de su legitimación por la divinidad, se presentó a las autoridades exigiendo ser llevado ante la emperatriz.¹⁸

La construcción de esa función del mito ya era perceptible en la insurrección dirigida por el cosaco Stepán Razin en 1669-1671. Luego de un levantamiento en nombre del Zar Alexis Mijáilovich para supuestamente

15 Ver Wilhelm Nestle. *Vom Mito zum Logos. Die des griechischen Denkens Selbstentfaltung Homer bis auf die von und Sokrates Sophistik*. Stuttgart, A. Kröner, 1940.

16 Sobre la rehabilitación del mito contra el positivismo, ver Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el Mito*. Barcelona, Paidós, [1979] 2003.

17 Archivo de Actas antiguas de la Federación Rusa (RGADA). Fondo Gosarkhiva, razr. VI, d. 187, p. 60, 60 verso, 84 verso, 85. Ver también Grigory V. Esipov. “Samozvansty-Tsarevichi Petr i Aleksei Petrovichi” [Autonombrados. Los zarévichis Pedro y Alexis Petrovich], en Id.: *Liudi starogo veka* [Los hombres del siglo pasado], A. S. Suvorina, San Petersburgo, 1880, p. 416-444; Nina V. Razorenova. “Iz istorii samozvanstva v Rossii 30-x godov XVIII v.” [Sobre la historia del autonombramiento en Rusia en los 1730], *Vestnik [Mensajero]*, N° 6, 1974, pp. 55-67.

18 Conducido a la capital, condenado a muerte. A los campesinos que habían confiado en él, les cortaron la lengua y los enviaron a Siberia, RGADA, F. Gosarkhiva, razr. VI, ex. 187, pp. 60, 60 verso, 84 verso, 85.

protegerlo de sus boyardos que lo traicionaban, el discurso de los rebeldes adquiere más complejidad a medida que se acercan a Moscú con la voluntad de tomarla. Desaparece entonces la referencia al “Dios terrestre” (*zemnoi bog*) reinante, corpóreo y corruptible (*tlennyi*) o sea al Zar reinante y se invoca en su lugar a otro Amo (*gosudar*): el término de la titulación del Zar más usado, el zarévich Alexis Alexéievich, su hijo, fallecido, pero cuya muerte Razin niega, afirmando que se incorporó a las filas de los rebeldes. Estos juran fidelidad al zarévich. Pero este candidato al trono pertenece tanto al más allá, que nadie puede verlo, es incorpóreo, incorruptible (*netlennyi*),¹⁹ supuestamente oculto en las filas cosacas.

Al hacer invisible el cuerpo del zarévich, los insurrectos agencian una nueva figura soberana, alojada en el triple vacío que venían de producir: ignoran al Zar en el trono, lo privan de un nombre y crean un Amo sin cuerpo. Resucitan un muerto para contar con su propia figura soberana. Lo inventan, le dan *otro* nombre: “Nechái-Zarévich Alexis Alexéievich”. Es *otro* por la asignación correspondiente de las propiedades semánticas de “Nechái” a “Zarévich Alexis”; *otro* porque su realidad *otra* es la del pensamiento y la palabra *revelada*. *Nechái* es un sustantivo, el adjetivo *nechaiannyi* significa “llegó antes de lo esperado”, “aquel al que no se esperaba”, “revelado”, como el ícono de “La alegría inesperada” (*Necháinnaia radost*) de la Virgen. Al nombrarlo, los rebeldes presentifican al zarévich, pero al nombrarlo de otro modo, elevan su dignidad. Un no-cuerpo-revelado, enviado por el Cielo: más que con un inventado y corpóreamente inexistente falso hijo del Zar, es con *otra divinidad* que los oprimidos afrontan al Dios terrestre y a través de él, al celeste. “*Sólo un Dios puede contra otro Dios*” es la versión del apotegma goethiano que se juega aquí y es casi el título de la parte 4 de la monumental obra de Blumenberg sobre el trabajo del mito: “Sólo un Dios contra un Dios”.

La contribución del mito a la política

La figura inventada es una presencia-vacante puesto que reafirma el mito y simultáneamente, su cuerpo es invisible: la divinidad está presente, es un mundo en el que los que participan son actores, descalifican al Zar en el trono y le inventan un heredero divino que no se encarna, para reservarse la posibilidad que sea uno de ellos, su jefe Razin por ejemplo, el que *sin presentarse como hijo del Zar*, es decir con legitimidad social y no divina, ocupe el trono. Estamos ante un esbozo de representación social en lugar del auto-nombramiento tradicional. *El mito, apelando al enfrentamiento*

19 Sobre este rasgo, ver Pablo. *Epístola a los Romanos*. I, 23.

entre divinidades, eleva la experiencia de las luchas sociales a un nivel de exigencias que produce un pensamiento político de tipo moderno, puesto que se funda en una legitimación social, es decir en la representación.²⁰ Esa fue su función durante la gigantesca revuelta popular encabezada por Stepán Razin.

La literatura religiosa rusa medieval admitía la posibilidad que el trono fuera ocupado por un Zar justo, auténtico y por ende designado por Dios o, por un falso, criatura del diablo. En el lenguaje oficial, el autonombreado es regularmente asociado al diablo. El pueblo, por su lado, manejaba habitualmente la oposición entre el Zar y el diablo.²¹ Este conflicto es estructural en la teología política *cristiana* de la autocracia. En el caso del revelado, pero no encarnado zarévich Alexis, estamos en el límite entre el cristianismo y su otro, la magia, que, como lo he mostrado en otra oportunidad, impregna todo el movimiento de Razin. Con Truzhenik, este límite es transgredido porque, aun teniendo en cuenta la contaminación paganismismo - cristianismo, la Tierra Madre Húmeda se inscribe en el primero. El conflicto entre divinidades es un tema clásico de los estudios sobre el mito.

Podemos ahora pensar el autonombreamiento acercándolo a lo que Blumenberg llamó la “fórmula fundamental del mito, en todas sus figuraciones”: el “tremendo apotegma” de Goethe, *nemo contra deum nisi deus ipse*, “que no debe ser leído como algo irreal”.²² En una cultura colectiva caracterizada, según la fórmula del indoeuropeista Vladímir Toporov, por la “híper-sacralización”, que limita o elimina la oposición entre lo divino y lo humano, y hace del hombre ya no más la imagen y obra de Dios sino su encarnación y el portador de la energía divina,²³ y en ese sentido panteísta, ciertamente cristiana, pero con un componente pagano muy importante, el apotegma de Goethe es de una gran fecundidad. Blumenberg lo comprendió como “el esquema primordial de des-ate-morización del hombre”,²⁴ que se encarna en el hombre acudiendo a otras divinidades para que enfrenten y limiten, en su nombre, la omnipotencia de Dios. En la necesidad de rebelión contra la desigualdad, intrínseca al ser humano, se reconocen recíprocamente el mito encarnado en el autonombreamiento y el apotegma de Goethe.

20 El análisis más detallado de los dos episodios en Claudio Sergio Ingerflom. *El Zar soy yo...*, pp.177-211, 283-287.

21 Ver Pavel Lukin. *Narodnye predstavleniia o gosudarstvennoi vlasti v Rossii XVII veka* [Las representaciones populares del poder estatal en la Rusia del siglo XVII]. Moscú, Nauka, 2000, pp. 46-47.

22 Hans Blumenberg *Trabajo sobre el Mito...*, p.584.

23 Ver Vladímir Nikolaevich Toporov. “Ob odnom arkhainom indoeuropeiskom elemente v drevnerusskoi dukhovnoi kulture - “svet-”, en Boris A. Uspenski (ed.): *lazyki kultury...*, pp. 184-252, esp. p. 221. Timofeev lo explicitó: la sacralización impregna el cuerpo físico del Zar sin limitarse a su dignidad monárquica: *Vremennik...*, p. 33.

24 Hans Blumenberg *Trabajo sobre el Mito...*, p.584.

El aporte del mito que nos ocupa está en poner en evidencia la estructura interna de la teología política zarista, descubriendo el isomorfismo entre la auto-creación y el auto-nombramiento. La primera suscita al segundo. Pero cuando se afirma que el mito es falso porque *en realidad* el Zar era responsable máximo de la opresión -algo que es posible *demostrar*- no se percibe que el mito *muestra*, no demuestra, porque la realidad enunciada por el mito es *otro tipo* de realidad. La realidad fruto de la causalidad, sujeta a revisión constante por la experiencia futura, comprensible en *nuestro* sentido común es ajena al mito.²⁵ La interrogación de la Tierra Madre Húmeda como la presencia del no cuerpo del zarévich enviado por el cielo no es *ni verdadera ni falsa*, porque esas apreciaciones sólo pueden referirse al acto de pensar, reflexivamente, sopesando intuiciones y experiencias, buscando *la prueba para convencer*. Nada de esto ocurre en el mito que una vez declarado, no puede sino devenir factualmente real, pero en palabra, una palabra que dice la verdad, no la verdad-objeto de un pensar que busca *demostrarla*, sino como dato factual: “La Tierra madre se pronunció”, “Nechái está aquí con nosotros”. Es lo que se revela y se venera.²⁶ Así, “el mayor problema con el mito del Zar” no es, como lo escribe Perrie “su falsedad básica”, sino su propio “abordaje tradicional”: “del mito al logos”. El juicio sobre la falsedad del mito reposa sólo sobre un prejuicio: el mito sería una manera de pensar superada y reemplazada por otra manera de pensar más justa, el logos.²⁷ Invocar la falsedad del mito a propósito del pueblo ruso implica pensar el mito teleológicamente e interpretarlo como una etapa en la historia de las ideas o de la teoría, rechazando la posibilidad de pensarlo e interpretarlo de forma diferente.

La función de la metáfora “yo soy el Zar”

Como lo escribe Oleg Usenko, el autonombramiento [*samozvanstvo*] en el siglo XVII fue una “norma, no una patología”.²⁸ Al interior de la

25 Es lo que el positivismo, en nombre del sentido común racional y moderno no comprende, le impone al campesinado otra realidad y paternalista, anuncia entonces la incompreensión de esa realidad por parte del pueblo: “Desafiando *el sentido común* y la experiencia, el campesinado aparentemente creía que el Zar era su patrón y benefactor”. Ver Maureen Perrie. “Popular Monarchism...”, p.161. El subrayado me pertenece.

26 Paul Veyne llegó a la misma conclusión sobre los mitos romanos: “El mito era un *tertium quid*, ni verdadero ni falso”. Ver Paul Veyne. *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?* Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 40.

27 Sobre la crítica ya antigua de este hábito académico: Ludwig Wittgenstein. *Remarks on Frazer's Golden Bough*. London: Humanities, [1931] 1987; Walter F. Otto. *Essais sur le mythe*. S.I., Trans-Europ-Repress Mauvezinm, [1962] 1987, pp.16, 19, 25-27.

28 Oleg Usenko. “Samozvanchestvo na Rusi: norma ili patología?” [La impostura en Rusia: ¿norma o patología?], *Rodina*, N° 1 y 2, 1995, pp. 53-57, 69-72.

estructura autocrática, hecha de dominación patrimonialista, de mistificación y de legitimidad trascendente se planteaba la identidad de cada uno, del siervo como del tsar. La pregunta por la identidad corriente en el 17th era, como lo mostró Pavel Lukin “¿de quién eres” (*¿Chei ty?*) y no “¿quién eres?” (*Kto ty?*).²⁹ Al hacer del “yo soy de / pertenezco a” el principio de identidad, *la autocracia hacía imposible un “yo soy” que no fuese un “yo soy el zar”*. Lukin concluyó que “el enunciado *Yo soy el tsar* era en el siglo XVII una epidemia masiva”,³⁰ la “punta del iceberg”³¹ de un “autonombramiento en estado embrionario”³² que las autoridades tomaban tan en serio que incluso la embriaguez no constituía un atenuante. Estas fuentes, empero, son a veces tratadas con desdén: “el fenómeno que Pavel Lukin describe como autonombramiento popular implicaba *sólo un uso metafórico* de frases como “yo soy el zar” para expresar la superioridad de un individuo sobre otro”. Este desdén por lo que a través de la metáfora decía el pueblo se funda en que la metáfora se reduciría a una pura enunciación “para expresar la superioridad de un individuo sobre otro” sin significación política, como lo demostraría el hecho que, a pesar de la masividad del enunciado “yo soy el tsar”, “no aparecieron autonombrados en Rusia” entre 1613 y 1669.³³ Sin embargo, al igual que con el mito, para desentrañar el significado potencial de la metáfora conviene no abordarla desde su *terminus ad quem* –la ausencia de autonombrados– sino, al contrario, a partir de su *terminus a quo*, el momento inicial más distante de su conclusión. Cuando la metáfora desplaza la identidad del zar hacia su enunciador, la operación no es accesorio, sino parte del proceso de comprensión del mundo vital. La extendida difusión de la metáfora registra una doble percepción –“para ser libre y no ser la propiedad de otro, tengo que ser Zar” y “cualquiera puede ser elegido por el más allá”–. Como lo hemos evocado a propósito del mitológico conflicto entre divinidades y el recurso humano a una de ellas para defenderse del poder de otra, aquí también el ser humano responde a lo que Blumenberg llamó “el esquema primordial de des-atemorización del hombre” y, como puede, o sea metafóricamente, limita el poder del Zar recordándole al mundo su intrínseca necesidad de rebelarse contra la desigualdad.

Ciertamente se puede considerar la metáfora como una forma in-conceptual de inteligibilidad, pero no descartarla como si se tratase

29 Ver Pavel Lukin. *Narodnye predstavleniia...*, p.33.

30 Ver Pavel Lukin. *Narodnye predstavleniia...*, p.112, 122-137.

31 Expresión de Pavel Lukin en un intercambio epistolar con el autor de este artículo.

32 Ver Pavel Lukin. *Narodnye predstavleniia...*, p.140.

33 Ver Maureen Perrie. “*Samozvanstvo* and the Legitimation of Power in Russian Political Culture”, *Kritika*, Vol. 20, Nº 4, 2019, pp. 855-864, esp. p. 859, n. 9.

de un enunciado todavía no suficientemente conceptual o erróneo porque sería poner fuera de nuestra atención *otro* modo de comprensión del mundo o, como en el caso del mito, considerarla provisional, previa a una futura comprensión científica. La alternativa a esta teleología positivista es la historicidad. No tenemos a mi conocer, ejemplos de esta metáfora en el siglo XVI, en particular durante el largo reinado de 51 años de Iván IV, llamado el Terrible. Pero a principios del siglo siguiente, la guerra civil originada en la interrupción de la dinastía por falta de herederos naturales, las invasiones extranjeras, y el desfile de zares que duraron muy poco, como Godunov padre e hijo, el falso Dimitri y Shuiski, que no pertenecían al linaje de Iván, o sea la multiplicación de zares luchando entre ellos, cambió radicalmente la situación fáctica. Un cambio que abrió nuevas posibilidades de pensar el poder monárquico. La generalización de la metáfora es entonces un fenómeno nuevo, del siglo XVII. Si desviamos la atención que el positivismo concentra sobre el enunciador de la metáfora, para observar las constelaciones de representaciones colectivas e históricamente fechadas, o sea el contexto que sitúa a la metáfora, se abre la vía a otra historia. Aquí se anida la relación entre la metáfora y el mito. La enunciación de la primera es significativa al retomar el núcleo fundamental del mito: la división de poderes, la limitación del poder absoluto. Se comprende que la autocracia la haya considerado peligrosa.

A su vez, la metáfora y la acción no se excluyen recíprocamente. Entre ellas, en lo factual, hay *permeabilidad*. En el plano teórico-interpretativo, y esto es lo fundamental para el investigador, la verdad histórica de las metáforas es pragmática, en tanto “*vérité à faire*”: “para el ojo históricamente adiestrado, ‘las certezas, las conjeturas, las valoraciones fundamentales y sustentadoras que regulan actitudes, expectativas, acciones y omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época’”.³⁴

Existieron experiencias históricas cuya complejidad estriba en que comprometieron a grandes colectivos humanos, se reprodujeron regularmente a lo largo de varios siglos y fueron comunicadas por sus actores en el lenguaje de la creencia o para decirlo en términos blumenberguianos, en el terreno de la inconceptualidad. El hábito historiográfico de trabajar con fuentes donde predomina el logos moderno es en esos casos de poca o nula ayuda. La contribución de Blumenberg a la comprensión del mito y de la metáfora nos ofrece por lo menos dos perspectivas heurísticas que nos acercan a la lógica interna de esas experiencias. La primera es la de pensar la inconceptualidad como un registro de una

34 Hans Blumenberg. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid, Trotta, 2003, p. 24.

situación histórica y a la vez como un arsenal pragmático que puede realizarse, por ejemplo en la “aparición” de monarcas que contestaban la autenticidad del que estaba en el trono y que eran denunciados por éste último como falsos. El término “aparición” que invoca el más allá era regularmente más utilizado por los testigos del episodio. Aquí reside la ya señalada convergencia con Koselleck: estas unidades lingüísticas que Blumenberg llamó fósiles-guías comparten, cierto con matices, las dos funciones que Koselleck atribuye a los conceptos: registro de una estructura histórica y factor motor de ella. En segundo lugar, Blumenberg ofrece una vía segura para superar la historiografía positivista. Esta se limita a mirar por encima del hombro tanto al mito porque no explica la causalidad, por ejemplo, no *demuestra* que el zar lejos de ser bondadoso es el responsable de la opresión, como a la metáfora porque señala situaciones inexistentes, como la del campesino que afirma ser el zar. Contra esta interpretación que juzga al mito y a la metáfora a partir de lo que producen como explicación y saber, o sea, una nula veracidad racionalista según los criterios del pensar moderno, Blumenberg llama a pensar la situación que suscita el surgimiento del mito y de la metáfora: reconstruir el *terminus a quo*, en lugar de denunciar la imperfección de lo inconceptual a partir del *terminus ad quem* y desestimar así el mito y la metáfora, o sea, la capacidad de los actores populares a ser sujetos de su propia noesis. Para sintetizar, la obra de Blumenberg contribuye a reconstruir la historicidad de mitos y metáforas y a descubrir la verdad que se esconde en las palabras y las acciones de los actores de la resistencia popular al poder.

Bibliografía

- Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid, Trotta, [1997] 2003.
- *Trabajo sobre el Mito*. Barcelona, Paidós, [1979] 2003.
- Esipov, Grigory V. “Samozvansy-Tsarevichi Petr i Aleksei Petrovichi” [Autonombrados. Los zarévichis Pedro y Alexis Petrovich], en Id.: *Liudi starogo veka* [Los hombres del siglo pasado]. A. S. Suvorina, San Petersburgo, 1880, p. 416-444.
- Field, Daniel. *Rebels in the Name of the Tsar*. Boston, Houghton Mifflin, 1976.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Alus meinen Leben: Dichtzmg wird Wahrheit*. Berlin, Akademie, 1970.
- Ingerflom, Claudio Sergio. *El Zar soy yo. La impostura permanente de Iván el Terrible a Vladimir Putin*. Madrid, Guillermo Escolar, 2015.
- Kantorowicz, Ernst. *Los dos cuerpos del rey*. Madrid, Akal, 2012.
- Lukin, Pavel. *Narodnye predstavleniia o gosudarstvennoi vlasti v Rossii XVII veka* [Las representaciones populares del poder estatal en la Rusia del siglo XVII]. Moscú, Nauka, 2000.
- Nestle, Wilhelm. *Vom Mito zum Logos. Die des griechischen Denkens Selbstentfaltung Homer bis auf die von und Sokrates Sophistik*. Stuttgart, A. Kröner, 1940.
- Otto, Walter F. *Essais sur le mythe*. S.l., Trans-Europ-Repress Mauvezin, [1962] 1987.
- Perrie, Maureen. *The Image of Ivan the Terrible in Russian Folklore*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- “Popular Monarchism: The Myth of the Ruler from Ivan the Terrible to Stalin”, en Geoffrey Hosking y Robert Service (eds.): *Reinterpreting Russia*. London, Holder, 1999, pp. 156-169.
- “Samozvanstvo and the Legitimation of Power in Russian Political Culture”, *Kritika*, Vol. 20, N° 4, 2019, pp. 855-864.
- Rakhmatullin, Morgan A. *Krestianskoe dvizhenie v velikorusskij guberniiaj v 1826-1857 gg.* [El movimiento campesino en las gobernaciones gran-rusas, 1826-1857]. Moscú, Nauka, 1990.
- Razorenova, Nina V. “Iz istorii samozvanstva v Rossii 30-x godov XVIII v.” [Sobre la historia del autonombramiento en Rusia en los 1730], *Vestnik [Mensajero]*, N° 6, 1974, pp. 55-67.
- Shulga, Evgeny Pavlovich (ed.). *E'tnopolitologia*. Moscú, Direkt-Media, 2018.
- Timofeev, Ivan. *Vremennik [Cronografía]*. San Petersburgo, Nauka, 2004.
- Toporov, Vladimir Nikolaevich. “Ob odnom arkhaischnom indoevropeiskom elemente v drevnerusskoi dukhovnoi kulture - *svet-”, en Boris A. Uspenski (ed.): *Iazyki kultury i problemy perevodimosti* [Las

- lenguas de la cultura y los problemas de la traducibilidad*]. Moscú, Nauka, 1987, pp. 184-252.
- Usenko, Oleg. “Samozvanchestvo na Rusi: norma ili patología?” [La impostura en Rusia: ¿norma o patología?], *Rodina*, N° 1 y 2, 1995, pp. 53-57, 69-72.
- Uspenski, Boris A.; y Viktor M. Zhivov, “Tsar i Bog” [El Zar y Dios], en Boris A. Uspenski (ed.): *Iazyki kultury i problemy perevodimosti* [Las lenguas de la cultura y los problemas de la traducibilidad]. Moscú, Nauka, 1987, pp. 47-153.
- Veyne, Paul. *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?* Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on Frazer’s Golden Bough*. London: Humanities, [1931] 1987.
- Zhivov, Viktor M. “Kulturnye reformy v sisteme preobrazovaniia Petra I” [Las reformas culturales en las transformaciones operadas por Pedro I], en Alexei Koshelev (ed.): *Iz istorii russkoi kultury, XVII - nachalo XVIII veka* [De la historia de la cultura rusa, siglo XVII – comienzos del XVIII]. Moscú, Shkola, 1996, t. 2, pp. 528-583.

Rosanovich, Damián J. “¿Secularización o autoafirmación? Dos hipótesis sobre el origen de la modernidad”, *Conceptos Históricos*, Año 7, N° 12, pp. 64-99.

RESUMEN

En el presente trabajo se estudia el debate acerca del teorema de la secularización, con especial énfasis en las teorizaciones de Carl Schmitt y de Hans Blumenberg. La relevancia y el alcance del mismo no sólo abarca la teoría de la historia y, en particular, la historia conceptual, sino que, en virtud de su potencial, alcanza la totalidad de las ciencias humanas. De igual modo, el así llamado *debate* sobre la secularización ha reexpuesto las controversias acerca del origen de la modernidad y sus postrimerías. Este texto recupera los orígenes del término secularización, los usos explícitos e implícitos en la modernidad y los debates en torno a la canónica formulación schmittiana de su *Teología Política I*, de 1922. Posteriormente lleva a cabo una evaluación crítica de la conocida intervención de Blumenberg bajo la hipótesis de que se trataría de un malentendido entre ambos autores, para finalmente justipreciarla a la luz del aporte de Koselleck, que podría ser considerado en este contexto como una *via di mezzo*. ¿Existe realmente un debate sobre el teorema de la secularización? ¿En qué sentido puede ser comprendido como un auténtico “teorema”? ¿Qué tipo de status tiene el saber de la teología política? Nuestro trabajo fija una posición frente a este debate, al mismo tiempo que intenta deslindar algunas conclusiones especulativas respecto de la necesidad de profundizar las indagaciones teológico-políticas en torno a la filosofía del Estado, a los efectos de comprender la crisis de la estatalidad barroca en la era de las masas.

Palabras clave: *Secularización, Modernidad, Teología política, Estado.*

Secularisation or Self-Assertion? Two Hypotheses on the Origin of Modernity

ABSTRACT

This article studies the debate on the secularization theorem, with special emphasis on the theorizations developed by Carl Schmitt and Hans Blumenberg. Its relevance and scope is of interest not only to the theory of history—and in particular to conceptual history—, but, by virtue of its significance, to the human sciences as a whole. For the so-called *debate* on secularization has brought to the fore controversies about the origin of modernity and its aftermath. The article first traces the origins of the word secularization, its explicit and implicit uses in modernity, and the debates surrounding Schmitt’s canonical formulation in his *Political Theology I*, published in 1922. This is followed by a critical assessment of Blumenberg’s well-known contribution, suggesting that it was rather a misunderstanding between the two authors. Finally, the so-called debate is analyzed in the light of Koselleck’s contribution, which may be seen in this context as a *via di mezzo*. Is there really a debate on the theorem of secularization? In what sense can it be understood as a genuine “theorem”? What kind of status does the knowledge provided by political theology have? This article takes a stance in this debate, and, at the same time, attempts to draw some speculative conclusions about the need to deepen theological-political investigations into the philosophy of the State in order to understand the crisis of baroque statehood in the age of the masses.

Keywords: *Secularization, Modernity, Political Theology, State.*

Recibido el 28 de marzo de 2021

Aceptado el 8 de julio de 2021

¿Secularización o autoafirmación?

Dos hipótesis sobre el origen de la modernidad

Damián J. Rosanovich

drosanovich@unsam.edu.ar

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

“Pensar el derecho es pensar lo normativo en situaciones determinadas (ante todo: en una espacialidad históricamente específica) y no abstracciones, que encuentran tanto mayor consenso cuanto mayor es su vaguedad y genericidad”.

JORGE EUGENIO DOTTI



Bajo la cifra de la *teología política*, hace cien años, Carl Schmitt acuñó una tesis que habría de ser largamente discutida durante el siglo XX. Según ella, “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.¹ Esta afirmación provocó la reflexión de numerosos autores a lo largo del siglo XX, con los cuales el jurista alemán emprendería un

1 Carl Schmitt. *Politische Theologie I. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humblot, [1922] 1979, p. 43: “Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe”. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras. Sobre la cuestión de la “secularización” nos remitimos a la siguiente bibliografía: Hermann Lübke. “Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie”, en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (comps.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München, Anton Pustet, 1964, pp. 221-239; Werner Conze, Hans-Wolfgang Strätz y Hermann Zabel. “Säkularisation, Säkularisierung”, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 vols. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, t. V, pp. 789-829; Giacomo Marramao. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998; Monod, Jean-Claude. *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Madrid, Amorrortu, 2015; Giuseppe Duso. “Teología política e secolarizzazione moderna”, en Michele Basso y Mario Piccinini (eds.): *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*. Bologna, Università di Bologna, 2020, pp. 39-62; Ernst Müller y Falko Schmieder. “Metaphorologie, Säkularisierungsdebatte”, en Id.: *Begriffsgeschichte und Historische Semantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016, pp. 149-168; Christiane Frey, Uwe Hebekus y David Martyn. *Säkularisierung. Grundagentexte zur Theoriegeschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2020; Weidner, Daniel. “Säkularisierung”, en Robert Buch y Daniel Weidner: *Blumenberg lesen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, pp. 245-259.

diálogo explícito. Entre ellos vale la pena mencionar a Erik Peterson, Jacob Taubes, Karl Löwith, Leo Strauss, Hans Barion, Reinhart Koselleck o, finalmente, Hans Blumenberg, a quien fuera dedicado el epílogo de *Teología Política II*, aparecido en 1970.²

Como parte de este diálogo en torno a la secularización, y como ampliación de una conferencia pronunciada en 1962,³ Hans Blumenberg publica en 1966 el voluminoso tratado *La legitimidad de la Edad Moderna*,⁴ en donde tipifica la secularización –i.e. la tesis según la cual el pensamiento moderno sería dependiente de transformaciones procedentes del Medioevo– como una categoría de “ilegitimidad histórica”. La confrontación entre Schmitt y Blumenberg no solamente aspira a recuperar la *vexata quaestio* sobre la continuidad y discontinuidad de lo moderno, sobre la querrela entre antiguos y modernos, sino que va mucho más allá: en particular busca dar cuenta desde una perspectiva genealógica de los derroteros nihilistas de la modernidad en medio del caos del siglo XX europeo. De esta manera, la secularización, el debate con el gnosticismo, la escatología y fin de los tiempos no constituye meramente una lectura sobre la transformación de una *forma mentis* sino la clave para pensar la crisis de la estatalidad clásica y de las ciencias modernas, del humanismo, y de la definitiva consagración de la técnica y de la economía como *Zentralgebiet* de nuestro horizonte contemporáneo. En el ocaso de la modernidad, el debate sobre su origen busca echar luz sobre el incierto curso de la cultura europea de posguerra. No es posible pensar las postrimerías de la modernidad sin tener presente su origen histórico-conceptual. Como veremos, es en la secularización en donde este preciso debate encuentra el gozne para pensar las transformaciones que

2 Si bien la referencia a Schmitt como creador de la *cifra* suele ser recurrente, él mismo toma distancia de esta atribución. En una carta dirigida a Koselleck, afirma que habría sido Max Weber quien habría acuñado el término. Sin embargo, si bien el sociólogo de Erfurt desarrolla el conocido concepto de “desencantamiento [*Entzauberung*]”, no utiliza la noción de “Säkularisation” en su clásico estudio sobre la ética protestante. Schmitt escribe en 1976: “él [Nicolaus Sombart] oculta que Max Weber ha sido para mí el fundador de la teología política”. Ver Schmitt, Carl; y Reinhart Koselleck. *Der Briefwechsel (1953-1983)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019, p. 303.

3 Ver Hans Blumenberg. “‘Säkularisation’. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität”, en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (comps.): *Die Philosophie und die Frage...*, pp. 240-265. Este mismo volumen incluye el célebre texto de Hermann Lübbe. “Säkularisierung als Geschichtsphilosophische Kategorie” (pp. 221-239), aparecido como opúsculo en 1964, junto con contribuciones no menos destacadas de Eric Voegelin, Karl Löwith, Theodor Adorno, Hans R. Jauss, Helmut Schelsky y Jürgen Habermas, entre otros.

4 Si bien la primera edición del texto es de 1966, luego del intercambio epistolar con Schmitt entre 1971 y 1974 (a raíz del postfacio dedicado en *Teología Política II*), Blumenberg realiza modificaciones significativas en la segunda edición de 1974, particularmente en la confrontación con el teorema de la secularización. La edición de la correspondencia entre Blumenberg y Schmitt contiene como anexo estos textos. Ver Hans Blumenberg y Carl Schmitt. *Briefwechsel (1971-1978)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, pp. 15-86.

la modernidad experimenta en la era de las masas. En nuestro trabajo desarrollaremos la hipótesis de que la crítica del filósofo de Lübeck se encuentra fundada en malentendido, que se desprende de las premisas implícitas presentes en la primera parte del citado tratado. En efecto, por un lado Blumenberg lleva a cabo una fuerte crítica que obliga a los defensores del teorema de la secularización a precisar con agudeza sus aseveraciones. Con todo, el núcleo duro de la tesis schmittiana, como veremos, no se encuentra precisamente en el radio de tiro de estas objeciones.

II.

Morfológicamente, el término “secularización” como tal procede del latín *saeculum*, “mundo”, referido a la distinción cristiana entre “regla” y “siglo”.⁵ Esta diferencia de naturaleza teológica expone la distinción entre la vida monacal y la mundana, la cual tiene su correlato jurídico-canónico y civil.⁶ A partir de este binomio es pensada la distinción en el orden del ser entre la realeza de Cristo y cualquier realeza temporal. Como señala Jean-Claude Monod: “Los usos filosóficos de la categoría de secularización apuntarán, con frecuencia, a la repatriación hacia el mundo terrenal, hacia el mundo presente y político, de lo que en el anuncio evangélico aparecía nada más que como promesa salvífica”.⁷

No es sino hasta el siglo XVI cuando aparecerán los neologismos franceses “*séculariser*” (1586) y “*sécularisation*” (1559). Una referencia de importancia está presente también en las negociaciones en torno a la Paz de Westfalia, en 1648.⁸ Empero, recién en 1690 leemos con más claridad el término en el *Diccionario* de Furetière, cuando hallamos una definición del vocablo en un contexto jurídico, no filosófico:

Acción por la cual se convierte en secular una persona o un lugar regular. Las secularizaciones de las Abadías de Clerac, Vizelay y otras fueron realizadas por

5 Ver Christiane Frey, Uwe Hebekus y David Martyn. *Säkularisierung...*, pp. 14 y ss. Por razones de espacio, no podemos detenernos aquí en el significado testamentario y patristico del término en cuestión. Ver Alfred Ernout, y Antoine Meillet. *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 2001, pp. 587-588.

6 Ver Werner Conze, Hans-Wolfgang Strätz y Hermann Zabel. “Säkularisation, Säkularisierung...”, pp. 795-796.

7 Jean-Claude Monod. *La querrela de la secularización...*, p. 26.

8 Hans-Wolfgang Schätz ha discutido la tesis de Johann Gottfried von Meierns (repetida acriticamente), quien en su *Acta Pacis Westphalicae Publica*, de 1734, afirmaba que el término “secularización” habría sido utilizado por primera vez en los tratados de la Paz de Westfalia. Ver Werner Conze, Hans-Wolfgang Strätz y Hermann Zabel. “Säkularisation, Säkularisierung...”, p. 792.

la autoridad del Papa. Este religioso ha obtenido un Breve [pontificio] de secularización, que lo exime de sus votos.⁹

Aquí se patentiza la dicotomía teológica entre regla y siglo, que no había perdido vigencia alguna a fines del siglo XVII. Asimismo, la *Encyclopédie*, en 1765, presenta referencias inequívocas al matiz del término:

es la acción de hacer secular a un religioso, un beneficio o un lugar que era regular [...] Sería deseable que [Alemania] recurriese a la secularización para sacar de las manos de los eclesiásticos bienes que la ignorancia y la superstición prodigaron en otro tiempo a hombres a quienes el poder y la grandeza temporales apartan de las funciones del ministerio sagrado, a las que se deben por entero.¹⁰

Aquí es claro el desplazamiento del acto de quien podría llevar a cabo el proceso de secularización. Ya no es un fenómeno realizado por el Papa, sino por el monarca, precisamente en contra de los intereses eclesiásticos, sentido mucho más cercano a las resignificaciones filosóficas que presentará el término en el curso del siglo XIX.

III

Como ha señalado John Neville Figgis, “con la excepción de Hobbes, todos los teóricos políticos hasta los finales del siglo XVII, o bien toman la religión como base de sus sistemas, o bien enfocan el problema desde el punto de vista de la defensa o supremacía de una determinada confesión”.¹¹ En efecto, a diferencia de las teorías políticas precedentes, la tradición del iusnaturalismo moderno inaugurada con Hobbes teoriza la obediencia y las instituciones políticas sin necesidad de apelar a las Sagradas Escrituras como un argumento de autoridad. Por supuesto, la religión y la Biblia ocupan un lugar central, y consecuentemente, constituyen el sistema normativo por excelencia al cual referirse para poder dar cuenta de las relaciones interindividuales y la normatividad contenida en ellas, al interior de una comunidad política. Sin embargo, las Escrituras ya no aparecen como el pilar fundacional al cual remitirse, sino que, ante

9 Werner Conze, Hans-Wolfgang Strätz y Hermann Zabel. “Säkularisation, Säkularisierung...”, p. 793: “Action par laquelle d’une personne ou d’un lieu regulier, on en fait un seculier. Les sécularisations des Abbayes de Clerac, de Vizelay, et autres, on esté faites par l’autorité du Pape. Ce Religieux a obtenu un Bref de secularisation, qui le dispense de ses voeux”. Las cursivas son del Diccionario.

10 Denis Diderot y Jean le Rond D’Alembert (eds.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*. 28 tomos. Paris, Le Breton, 1751-1765, t. XIV, p. 883.

11 John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. México, Fondo de Cultura Económica, [1896] 1982, p. 171.

todo, su apelación busca hacer ostensible que el Estado como tal no sólo no es incompatible con ellas, sino que además es absolutamente congruente. Con otras palabras, el Estado hace posible ser un buen cristiano, comportarse de acuerdo a los dogmas de las Escrituras, y simultáneamente, tolerar a quienes prediquen otras confesiones, siempre y cuando respeten la ley civil y, por supuesto, profesen una ética estatal que, en la práctica, implique reconocer la publicidad y la autoridad del Estado como último intérprete de los conflictos al interior de la comunidad política. Asimismo, Hobbes no apela a la historia inglesa o europea para poder justificar las relaciones de dominación legítimas al interior de un espacio político, sino que, por el contrario, los rasgos del orden público no han de desprenderse sino de las determinaciones racionales de aquello que, en la construcción teórica de la filosofía del Estado, aparece como características fundamentales del orden institucional (*v. g.* estado de naturaleza, pacto, Estado, soberanía, representación política, etc.).¹²

Este desplazamiento de la religión no implica, de ningún modo, que deje de ser un tema de máxima atención. En efecto, Rousseau escribe en *El contrato social* que “jamás se fundó Estado alguno en el cual la religión no sirviera como fundamento”.¹³ A pesar de ser un crítico de Hobbes, el pensador ginebrino reconoce su estatura teórica precisamente en el momento eclesiológico de la religión civil, en donde se pone en juego el auténtico alcance de la teoría de la soberanía y de la representación política, y su filiación con el filósofo de Malmesbury.

12 Aquí es interesante señalar que la teoría política de Hobbes, respecto de la cual es posible reconducir el Estado Constitucional del siglo XIX, se confronta en su época con otras teorías que poseen desarrollos conceptuales claramente *incompatibles*, como la teoría iusfilosófica del teólogo calvinista Johannes Althusius, cuya doctrina de la representación política debe dar cuenta de intereses estamentales precedentes a la representación; o con la teoría de la soberanía mixta del obispo anglicano William Warburton, para quien la soberanía no debía ser considerada de manera absoluta, sino que debía compartirse entre el poder terrenal y el poder eclesiástico, el cual debía tener un escaño especial en el Parlamento. Sobre estas teorías. Ver Johannes Althusius. *Politica: methodice digesta atque exemplis sacris profanis illustrata*. Aalen, Scientia, [1614] 1981; William Warburton. “The Alliance between Church and State: Or the Necessity and Equity of an Established Religion, and a Test-Law, Demonstrated in Three Books”, en Id.: *The Works of the Right Reverend William Warburton, Lord Bishop of Gloucester*. 7 tomos. London, John Nichols, 1778, t. IV, pp. 1-331. Acerca de estas teorías, ver Duso, Giuseppe. “El gobierno y el orden de las asociaciones: la teoría política de Althusius”, en Id.: *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005, pp. 61-75; nuestro trabajo “Civil Religion. The Controversy between William Warburton and Jean-Jacques Rousseau”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 60/61, 2020, pp. 121-140. Sobre el mencionado linaje hobbesiano del Estado Constitucional, ver Pierre Crétois. *Le Renversement de l'individualisme possessif. De Hobbes à l'État social*. Paris, Garnier, 2014.

13 El párrafo anterior: “De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto correctamente el mal y el remedio, que ha osado proponer reunir las dos cabezas del águila, y reducir todo a la unidad política, sin la cual jamás Estado ni gobierno estará bien constituido”. Ver Jean-Jacques Rousseau. *Du Contrat social ou principes du droit politique* (1762), en Id.: *Œuvres complètes*. 5 tomos. Paris, Gallimard, 1959-1995, t. III, pp. 347-470, acá libro iv, cap. 8, p. 464.

La Revolución Francesa es un hecho de relevancia para nuestra argumentación, puesto que impone la necesidad de ofrecer una justificación *teórica* —y no meramente moral o política— para los acontecimientos implicados en ella. ¿Cómo fundamentar la intervención del ser humano en el curso de la historia, introduciendo una violencia que aniquile físicamente al adversario, a los efectos realizar una libertad colectiva e individual que *prima facie* no pueda ser alcanzada de otro modo? Aquí es posible encontrar dos grandes respuestas: por un lado, en su célebre Prefacio a los *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821), Hegel sentenció de manera elocuente que la tarea de la filosofía no tenía que ver con afirmar *cómo debía ser el mundo* sino que, por el contrario, debía ofrecer una comprensión del mismo; y que gran parte de los inconvenientes y de las discusiones en la historia de la filosofía y de la ciencia se debían precisamente a este problema. En este sentido, no se trata sólo de un discurso sobre el pasado o sobre el presente, sino que ello implica llevar a cabo las necesarias advertencias acerca del curso de los acontecimientos contemporáneos, y en particular, de la orientación que *rebus sic stantibus* han de proseguir: “El búho de Minerva alza su vuelo recién en el ocaso”. No casualmente esta reflexión aparece asociada a su interpretación de la Revolución Francesa, y a la posibilidad de que ocurran nuevas revoluciones en Europa. En efecto, los acontecimientos surgidos en 1789 no son interpretados a la luz de un despertar de la conciencia del pueblo francés o de Europa, sino como el resultado de la historia del Antiguo Régimen. En este sentido, la revolución aparece más como un resultado de los sucesos precedentes que como producto de una intervención individual o colectiva en el curso de la historia. De la misma manera, en el último texto escrito por Hegel, en su célebre *Reform Bill*, el filósofo de Stuttgart denuncia con preocupación las graves distorsiones presentes en la representación política inglesa, y consecuentemente, la corrupción a la cual se halla sometido ese sistema. Su tesis, en 1831, es que, si no hay una reforma que modifique el sistema representativo, la consecuencia a esperar será una revolución.¹⁴

14 La reforma en cuestión tendrá lugar en 1832. *In extenso*, la cita de Hegel reza: “Si, no obstante, el proyecto debiera, más aún por su principio que por sus disposiciones, abrir a los principios enfrentados al sistema hasta ahora vigente el camino al Parlamento, y con ello al centro del poder gubernativo, de modo que, con más significado del que pudieron recabar los reformadores radicales habidos hasta la fecha, pudieran allí mismo entrar en escena, la lucha amenazaría con hacerse tanto más peligrosa por cuanto entre los intereses de los privilegios positivos y las exigencias de la libertad más real no habría ningún poder superior mediador para contenerlos y confrontarlos, a causa de que aquí el elemento monárquico carece del poder por el que otros Estados pudieron agradecerle el tránsito de la legislación anterior fundada solo en derechos positivos a una basada en los principios de la libertad real; tránsito, por cierto, mantenido libre de conmoción, violencia y robo. El otro poder sería el pueblo; y una oposición construida sobre un fundamento ajeno hasta ahora a la composición del Parlamento, que no se sintiera en el Parlamento a la altura del partido enfrentado, podría

Marx, por su parte, habrá de cifrar la necesidad de la revolución en la comprensión *científica* de la historia, de sus elementos *indeconstruibles*: las relaciones de dominación. La filosofía ha de ser la encargada de efectuar la crítica de la religión, para luego desenmascarar las formas profanas de autoalienación. Sostiene el filósofo de Trier: “Una revolución radical sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales”.¹⁵ Mientras que la revolución parcial es política, la revolución radical es la que verdaderamente promueve la emancipación del ser humano. En su célebre pasaje afirma:

Una vez desaparecida la *verdad del más allá*, la tarea de la historia es establecer la *verdad del más acá*. Una vez desenmascarada la forma sagrada de la autoalienación humana, la tarea de la filosofía que esté al servicio de la historia ha de consistir, ante todo, en desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La *crítica del cielo* se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política*.¹⁶

Frente a la función crepuscular del búho de Minerva, ha de ser el gallo galo quien anuncie la revolución. La tarea del desenmascaramiento sólo puede ser llevada a cabo por el ser humano —nunca por procesos históricos impersonales— en el maridaje establecido entre la acción revolucionaria y el tándem *historia/filosofía*. Sólo a través de esta articulación virtuosa ha de ser posible la cinética necesaria para alcanzar *la verdad*, formular en consecuencia la crítica correspondiente, y llevar a cabo la única revolución posible de conducir a la emancipación del ser humano.

De cara a estas consideraciones, aparecen los autores contrarrevolucionarios interpretados en torno a la idea de la *contrasecularización*. En sus *Consideraciones sobre Francia*, Joseph de Maistre indica:

Todas las instituciones imaginables reposan sobre una idea religiosa, o de otro modo no hacen más que pasar. Son fuertes y duraderas en la medida en que están *divinizadas* [...] No solamente la razón humana, o lo que se llama la *filosofía* [...] no puede suplir a esas bases que se llaman *supersticiosas*, sin saber lo que se dice, sino que, por el contrario, la filosofía es una potencia esencialmente desorganizadora.¹⁷

ser seducida a buscar en el pueblo sus fuerzas y, entonces, a suscitar, en vez de una reforma, una revolución”. Ver Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Über die englische Reformbill* (1831), en Id.: *Politische Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, pp. 277-321, acá pp. 320-321.

15 Agrega Marx: “¿En qué radica una revolución parcial, simplemente política? En que una parte de la sociedad burguesa se emancipa y alcanza la dominación universal”, Marx, K., “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”. Ver Karl Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), en Id. y Friedrich Engels: *Gesamtausgabe*. 32 tomos. Berlin, Dietz Verlag, 1976, t. 2, pp. 170-183, acá pp. 178-179.

16 Karl Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie...*, p. 171.

17 Joseph De Maistre. *Considérations sur la France* (1796), en Id.: *Œuvres*. Paris, Robert Lafont, 2007, pp. 175-290, acá p. 226. En numerosos autores contrarrevolucionarios la idea

Frente a los dogmas de la religión, que sostienen las instituciones, configuran sistemas normativos y permiten la libertad del ser humano, en la medida en que su negación aparece como su propia confirmación, la razón moderna busca fundar órdenes institucionales a través de ideales abstractos, carentes de asidero en la historia, las costumbres, el lenguaje, a través de los cuales se determinaría el nuevo orden público, dotado de las características fundamentales procedentes del poder constituyente. Sólo es posible alcanzar tal orden a través de una revolución violenta, por medio de la cual sean impuestos tales ideales. Sin embargo, los ideales abstractos de justicia e igualdad serán aquellos que impidan el cierre de la revolución, puesto que nunca habrá límites en la naturaleza de las cosas que impiden buscar más justicia y más igualdad. Para de Maistre, dado que la razón humana se ha autorizado a impugnar con violencia el orden instituido, no habrá razones autónomas para obedecer a la autoridad constituida y resignar los ideales no realizados. Esta hipótesis contrarrevolucionaria encontraría referencias del otro lado del Rin. Ya Adam Müller y Friedrich Schlegel sostendrían que la Revolución Francesa no era sino resultado coherente del protestantismo, y que el siglo XIX habría de ser, en palabras de Domenico Losurdo, el “siglo del catolicismo”,¹⁸ puesto que, luego del desorden operado a través de la Revolución Francesa, y con posterioridad a los inciertos derroteros de los resultados del Congreso de Viena, sólo el catolicismo podía proporcionar un paradigma de orden público que reestructurara el orden institucional.

Incluso a mediados del siglo XX continuarían estas tradiciones de manera sostenida: en 1937, Hillaire Belloc afirmaba que, frente a la crisis, “la única esperanza para el futuro reside en la reconversión de nuestro mundo desde un punto de vista católico”.¹⁹

Siguiendo la pista trazada ya por Marx, en su conocido ensayo *Confecciones de un revolucionario*, comentando los sucesos que culminaron

de “revolución” aparece ligada a una legitimación histórica, al pecado original y a la historia de la salvación. Por esta razón, de manera consecuente, De Maistre afirma que no hay que llevar a cabo la contrarrevolución, sino que es preciso “hacer lo contrario de la revolución”. Carolina Armenteros destaca la importante –y frecuentemente ignorada– correlación entre De Maistre, Saint Simon y los saintsimonianos, en torno al nexo entre el “nuevo cristianismo” de Saint-Simon y la “tercera revelación” de las *Veladas de San Petersburgo*. Ver Armenteros, Carolina. *La idea francesa de historia: Joseph de Maistre y sus herederos*. Zaragoza, Pressas de la Universidad de Zaragoza, 2018, p. 29.

¹⁸ Domenico Losurdo. *Hegel e la Germania*. Milano, Guerini, 1997, p. 85. Una idea similar aparece en Novalis: “Era inevitable que tuviera lugar una segunda Reforma, más abarcativa y radical. Pero primero ella debía encontrar el país más modernizado, que, a la larga, por la falta de libertad había quedado en un estado de austeria”. Ver Novalis. *Die Christenheit oder Europa* (1799). en Id.: *Werke, Tagebücher und Briefe*. 3 tomos. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, t. 2, pp. 729-750, acá p. 742.

¹⁹ Hillaire Belloc. *The Crisis of Civilization*. New York, Fordham University Press, [1937] 1973, p. 5.

en la Constitución francesa del 4 de noviembre de 1848, Pierre-Joseph Proudhon sentenciaba: “Es sorprendente que en el fondo de nuestra política nos encontremos siempre a la teología”.²⁰ Por supuesto, de manera semejante al filósofo de Trier, Proudhon no se refiere solamente a las ideas o instituciones políticas que combate, sino al isomorfismo entre el vocabulario y las instituciones teológicas, por un lado, y el vocabulario y las instituciones políticas, por otro.

Por último, se encuentra el célebre *dictum* de Juan Donoso Cortés: “...toda afirmación relativa a la sociedad o al Gobierno supone una afirmación relativa a Dios, o lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en verdad teológica”.²¹ Donoso Cortés inicia su *Ensayo...* refiriéndose a *la sorpresa de la sorpresa* de Proudhon. La remisión del pensador español, contrarrevolucionario pero no identificado con las filas carlistas, recupera la homología entre lo político y lo teológico, expresado tanto en las respectivas instituciones como en el vocabulario utilizado para referirse a ellas. Allí no solamente se refiere a la correspondencia entre ideas teológicas e ideas *strictu sensu* estatales y/o monárquicas, sino que también releva las cuestiones teológicas relacionadas con las tradiciones liberales y socialistas.

Estas referencias centrales para pensar el nexo coimplicado entre política y religión en la modernidad adolecen de un problema cuando son interpretadas a la luz del concepto de “secularización”. Como ha señalado acertadamente Monod, existe una anfibología estructural en torno a esta noción.²² Por un lado, aparece la comprensión de la secularización como *emancipación* o *liberación*. De acuerdo con esto, la historia de la modernidad ofrecería la posibilidad de visualizar de qué manera el ser humano se desprende de los ropajes de la religión e *ipso facto*, uno por uno, de los sistemas normativos más importantes a los que se encontraba aherrojado. Así, mientras que el Estado nace *contra* la religión, el individuo conquista libertades y derechos a través de romper las cadenas de la religión, de la Iglesia, de los vínculos normativos que coartaban su desarrollo. En este sentido, la *Historia del liberalismo* de Harold J. Laski presenta ejemplos de esta comprensión, no tanto por la utilización del concepto de “secularización”, sino por exhibir la historia moderna a la

20 Pierre-Joseph Proudhon. *Les Confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février*. Paris, La voix du peuple, 1849, p. 61.

21 Juan Donoso Cortés. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), en Id.: *Obras escogidas*. Buenos Aires, Poblet, 1943, pp. 463-850, acá p. 469. Como señala José María Beneyto: “De la unidad del orden universal Donoso infiere que enunciación social o política es también una enunciación sobre Dios y, por lo tanto, corresponde a una verdad teológica”. Ver Beneyto, José María. *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona, Gedisa, 1983, p. 179.

22 Ver Jean-Claude Monod. *La querrela de la secularización...*, pp. 48-49.

luz de esta idea de *liberalismo*.²³ Si la secularización se identifica con este proceso, entonces hay una yuxtaposición o coincidencia entre secularización y emancipación. La era pre-secular se identifica con la esclavitud, la oscuridad, el atraso; mientras que, casi de manera simétrica, la era secular aparece como el despliegue de la Ilustración, de la ciencia y del progreso resultante, el cual ha de convertirse en motor de la historia porque hay libertades conquistadas que antes no existían, *no al revés*.

No obstante, este concepto de “secularización” coexiste con la noción de transformación o metabolización, que podemos encontrar en la idea según la cual la modernidad no sería una invención *ab ovo*, como tradicionalmente se la ha comprendido, sino que implicaría la restitución en términos mundanos de aquello que en el Medioevo era racionalizado de manera trascendente. Así, el Estado no habría nacido *contra* la religión. De este modo, la modernidad no podría identificarse de manera fidedigna con la novedad, puesto que tendría una deuda originaria con su pasado. Las diferentes teorías del Estado, tanto reformistas como revolucionarias, serían un fiel ejemplo de utilización de conceptos, funciones, criterios provenientes del Medioevo. Esto podemos encontrarlo, por ejemplo, en la obra de Auguste Comte, quien tematiza las correspondencias entre los tres estadios históricos, criticando el potencial destructivo del protestantismo y recuperando las virtudes políticas ordenadoras del catolicismo.²⁴

Como veremos, esta ambigüedad ha sido pasada por alto por quienes han intervenido en el debate sobre la secularización.²⁵ En el sentido expuesto, la emancipación y la transformación constituyen dos procesos *prima face* opuestos. No podría haber auténtica emancipación si hubiera

23 “[El liberalismo] Quiso reivindicar el derecho del individuo a labrar su propio destino, sin miramiento para ninguna autoridad externa que pretendiere limitar sus posibilidades; pero se encontró con que tal propósito llevaba consigo un desafío implícito de la comunidad a la soberanía del individuo”. Ver Harold Laski. *El liberalismo europeo*. México, Fondo de Cultura Económica, [1936] 1974, pp. 13-14.

24 “Las utopías subversivas que adquieren crédito hoy en día, sea contra la propiedad, sea incluso contra la familia, etc., casi nunca proceden ni se encuentran acogidas por inteligencias plenamente emancipadas, a pesar de sus lagunas fundamentales, sino más bien por aquellas que persiguen activamente una suerte de restauración teológica, fundada sobre un deísmo vago y estéril o sobre un protestantismo equivalente”. Ver August Comte. *Discours sur l'esprit positif* (1844), en Id.: *Œuvres choisies*. Paris, Aubier, 1943, pp. 173-311, acá p. 241.

25 Es pertinente citar aquí la tesis doctoral de Evelyn Völkel, quien, a partir del estudio de los textos de Frederick Voigt (*Unto Cesar*, 1938), Eric Voegelin (*Las religiones políticas*, 1938), Raymond Aron (*El futuro de las religiones seculares*, 1944), se ha ocupado de pensar al Estado totalitario del siglo XX como producto de una religión secular. Ver Evelyn Völkel. *Der totalitäre Staat – das Produkt einer säkularen Religion?* Baden-Baden, Nomos, 2009. De manera asistemática, pero no por ello menos sugerente, se refiere a este tópico el ensayo universitario de Reinhart Koselleck. “Der Jakobinismus und die Französische Revolution (1950)”, en: Manfred Hettling y Wolfgang Schieder (comps.): *Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, pp. 439-457.

transformación, y viceversa, no podría haber transformación si hubiera emancipación. Mientras que la idea de liberación conduce hacia algo nuevo, la idea de transformación expone una refuncionalización o redefinición de categorías precedentes. Ahora bien, es preciso dirigir nuestra atención al siguiente interrogante: ¿puede pensarse la transformación como emancipación? ¿Y puede interpretarse la emancipación como una transformación? Con otras palabras, ¿puede entenderse la modernidad como un proceso que surge a partir de interrogantes irresueltos del medioevo, pero que luego se proyecta en una dirección diversa e independiente de ellos? ¿Puede adoptar el lenguaje revolucionario los ropajes secularizados de categorías veterotestamentarias?

IV

Esta ambigüedad, visualizada por Monod, es resuelta por la formulación que Carl Schmitt lleva a cabo a través de su “teorema”, que podemos reconocer, de manera esquemática, en al menos cuatro formulaciones:

Metafísica: “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.²⁶

Histórica: “A lo largo de toda la historia del pensamiento humano es posible constatar la concordancia entre la visión teológica y política del mundo, por un lado, y la imagen del Estado, por otro; sus ejemplos más sencillos son las conexiones ideales entre monarquía y monoteísmo, entre constitucionalismo y deísmo”.²⁷

Gnoseológica: “Sin el concepto de secularización no es posible comprender la modernidad”.²⁸

26 Carl Schmitt. *Politische Theologie I...*, p. 43. Como señala Galli: “Ésta es la teología política en sentido estricto: para Schmitt, no es la deducción de la política de la teología, sino más bien la teoría según la cual la política moderna (sus conceptos, sus instituciones) conserva algo de la religión, y precisamente lo que conserva es el vaciamiento y no la superación de sus conceptos teológicos [...] la relación entre la política (moderna) y la tradición teológica es doble: por una parte, a diferencia de la teología, la política se estructura sobre la ausencia de sustancia divina fundativa, pero por otra parte reproduce de ésta, aunque sólo de manera formal y racional, la función ordinativa monista. Esta relación doble y contradictoria es la versión schmittiana de las ‘raíces cristianas’ de Europa”. Ver Carlo Galli. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 79. La referencia ineludible para este tópico es Carlo Galli. *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. Buenos Aires, UNIPE, 2018, pp. 283-368. Para una presentación en conjunto de las tesis de Schmitt, Löwith y Blumenberg, ver el libro de Albert Ogouge. *Modernité et Christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*. Paris, L'Harmattan, 2010.

27 Carl Schmitt. “Staatsethik und pluralistischer Staat”, conferencia pronunciada en Halle en mayo de 1929, traducción y notas de Jorge Dotti. “Ética del Estado y Estado pluralista”, *Deus Mortalis*, N° 10, 2011-2012, pp. 291-307, acá p. 294.

28 Carl Schmitt. *Politische Theologie I...*, p. 7 [prefacio a la edición de 1934]. La expresión se

Metódica: “Todo lo que he dicho acerca del tema de la *teología política* son las afirmaciones de un jurista sobre una evidente afinidad estructural sistemática [*systematische Struktur-Verwandschaft*] entre los conceptos teológicos y jurídicos que se impone [*drängt sich auf*] en ámbitos de la teoría y práctica jurídicas”.²⁹

La gran innovación de Schmitt radica en no anular la clave emancipatoria, sino subsumirla a la hipótesis teórica de la correspondencia o de “afinidad estructural sistemática”. De esta manera, la idea de emancipación queda teóricamente integrada a la de transformación. Aun cuando los filósofos revolucionarios como Marx piensen “científicamente” la historia de la dominación, y fundamenten con idéntico rigor la necesidad de llevar a cabo no una revolución parcial sino total, estarán escribiendo y desplazándose por las extensas sombras de conceptos teológicos secularizados, en clave de un “mesianismo secularizado”, un pensamiento escatológico. Como señala Löwith: “Marx ve en el proletario el instrumento histórico-mundial para alcanzar el fin escatológico de toda la historia por medio de una revolución mundial”.³⁰ Lo mismo ocurrirá con las diferentes tradiciones liberales, cada una de las cuales deposita en el individuo el carácter de *absoluto inmanentizado* de su sistema: el individuo deviene elemento irreductible, *indeconstruible*, piedra granítica sobre la cual se edifica la historia, y su determinación elemental es la libertad, es de ella de donde se desprenderá la propiedad privada, y allí donde él vaya, allí la portará.³¹ Esta subsunción operada por el célebre *teorema* aniquiló la ambigüedad y la reformuló bajo el prisma de esta hipótesis especulativa.

Sin lugar a dudas, tanto por su alcance como por su ambición teórica, el texto que rearticuló el debate a mediados del siglo XX fue el ya citado *Historia del mundo y salvación*, de Karl Löwith, donde el autor investiga el problema de la secularización desde Polibio hasta Arnold Toynbee, concentrándose en la filosofía moderna, y en particular, en las ideas desarrolladas en torno al progreso y en torno a la revolución. Es Löwith

refiere a las palabras de Heinrich Forsthoff y Friedrich Gogarten.

29 Carl Schmitt. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot, [1970] 1984, p. 79, nota 1. Para una comprensión sistemática de la relación entre teología política y secularización en el pensamiento de Schmitt, ver la reciente publicación — reseñada por nosotros en este número — de Saralegui, Miguel. *The Politics of Time: Introduction to Carl Schmitt's Political Thought*. Santander, Cantabria University Press, 2022, Cap. 1.

30 Karl Löwith. *Weltgeschichte und Heiligeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, J. B. Metzler, [1949] 2004, p. 46.

31 Esto puede pensarse en el contexto del liberalismo clásico de los siglos XVII y XVIII, pero también en el liberalismo posrevolucionario del siglo XIX. Ver André Vachet. *La ideología liberal*. Madrid, Fundamentos, 1972, cap. V; Rosenblatt, Helena. *La historia olvidada del liberalismo*. Barcelona, Crítica, 2020.

quien -sin citar explícitamente- desarrolla tesis interpretativas expuestas por Schmitt y por Weber.³² Allí desarrolla la idea de que “La filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma escatológico”.³³ Löwith rastrea el linaje teológico de la idea de “progreso” que irrumpe con una pregnancia muy fuerte en el pensamiento eurooccidental del siglo XIX. Así, “El *éschaton* no solo le pone un final al curso de la historia, sino que lo articula y lo completa según una meta determinada”.³⁴ La promesa salvífica aparece inmanentizada, constituida como un polo dador de sentido de la historia y de la acción humana, ya no desde afuera de la misma, sino desde su interior.

El debate en torno a la secularización ha sabido concentrarse entre dos pendularidades: por un lado, (a) el problema en torno a la historia de la filosofía frente a la historia social y política. Aquí aparece una controversia en torno a, o bien hacer depender la historia social y política de hechos que la conforman y constituyen, la condición de posibilidad de sus transformaciones (proceso de secularización); o bien tipificarla como *prius* ontológico, y desplegar el camino inverso, de los procesos sociales y políticos hacia las transformaciones científico-filosóficas. Este problema está presente en los debates histórico-conceptuales desde la

32 Ciertamente, el sociólogo de Erfurt no había acuñado la misma cifra de la tesis schmittiana (véase nota 2), pero en cierto punto su enfoque se encontraba indudablemente cercano al *Jurist*, al establecer correlaciones entre conceptos teológicos y conceptos políticos (v. g. el nexo entre la predestinación y el éxito en el trabajo), particularmente en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. En un pasaje de sus tres voluminosos tomos, escribe: “Allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal, aparece plena la tensión contra el postulado ético de que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige por un sentido ético. En efecto, la consideración empírica del mundo y también la matemáticamente orientada, genera por principio el rechazo de toda consideración del mundo que pregunte por un “significado” del acontecer intramundano”. Ver Weber, Max. *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Madrid, Taurus, [1920] 1983, p. 553.

33 Karl Löwith. *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires, Katz, 2006, p. 12. Por supuesto, entre otros textos relevantes es preciso tener en cuenta *Escatología Occidental*, de Jacob Taubes, aparecido en 1947 (Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010). La correspondencia entre Blumenberg y Taubes muestra que en reiteradas ocasiones se referían ambos al tópico de la secularización y a la confrontación con Schmitt. El 7 de febrero de 1979 Taubes lo invita a participar del coloquio que organizaba sobre teoría política y hermenéutica, donde se discutiría de manera central su debate con Schmitt, pero Blumenberg rechaza la invitación afirmando que no hay manera de que pueda continuar dedicándose al “problema de la secularización” (a pesar de que habría de incluir algunas reflexiones sobre el mismo en *Trabajo sobre el mito*, aparecido ese mismo año). Producto de ese congreso es el valioso volumen compilado por Taubes, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (München, Paderborn, 1983). La compilación reúne trabajos de Hermann Lübbe, Odo Marquard, Ernst-Wolfgang Böckenförde, entre otros. Ver Hans Blumenberg y Jacob Taubes. *Briefwechsel 1961-1981*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013, pp. 195-197.

34 Karl Löwith. *Historia del mundo y salvación*..., p. 32.

década del sesenta.³⁵ Ahora bien, del hecho de suscribir alguna variante del teorema de la secularización, ¿se sigue necesariamente que la historia social deba pensarse como epifenómeno — expuesto de manera mecánica — de este proceso?

Por otro lado, (b) se encuentra el problema que gira sobre la configuración de criterios para pensar el cambio, el tránsito y las transformaciones en la historia, frente al estudio de contenidos, por así decir, propiamente históricos. En la medida en que los relatos de Valerio Máximo o Plutarco han dejado de ser los paradigmas historiográficos para pensar la historia, nos desplazamos del discurso de lo contingente a la cristalización de categorías que nos permitan hacer asequible, expresado muy brevemente, el cambio a través del tiempo.³⁶

Simultáneamente, el planteamiento de cada criterio es acompañado por una interrogación radical sobre su propio alcance. Sin embargo, al interior de esta alquimia convergen los mismos momentos, cada uno de los cuales se conforma en articulación con los demás de diferente modo: razón, historia, política, religión constituyen la materia a partir de la cual cada criterio se instancia en el mundo. De esta manera, la relación entre el universo tardomedieval y el moderno adquiere tonos ciertamente perplejos: la continuidad en la discontinuidad o la discontinuidad en la continuidad.³⁷

La adaptabilidad del teorema de la secularización radica precisamente en sus *dos potenciales ambigüedades*. El devenir intramundano de cualquier contenido no tiene un límite impuesto por la naturaleza de las cosas. Dado que la tesis de la secularización no supone necesariamente otra explicación de su origen que un milenio de racionalización católica

35 De manera sintética, Oncina Coves lo indica de este modo: “La *historia conceptual* no se ha atrevido a entablar una discusión sobre su proceso de autoconstitución; no ha querido someterlo a una crítica en sentido kantiano”. Ver Oncina Coves, Faustino. “La modernidad velocífera y el conjuro de la secularización”, introducción a: Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 11-33, acá p. 33.

36 Por esta razón, no es erróneo ponderar como momento climático de la historia conceptual el encuentro entre historia y filosofía, entre un saber acerca de lo singular, los casos, lo contingente; y un saber (al menos en sentido clásico) sobre lo que permanece frente a los cambios, de aquello que es necesario. ¿Qué *status* poseen los conceptos históricos con los cuales pensamos la(s) historia(s)? La confrontación entre Blumenberg y autores como Brunner o Koselleck pone en evidencia, precisamente, la necesidad de que la reflexión histórica y la reflexión filosófica encuentren un terreno común a partir del cual se configuren las categorías que escapen a dicotomías irreductibles como descripción/norma.

37 Bettina Koch, por ejemplo, tematiza este vínculo a partir del binomio clásico. En contra de esta interpretación ciertamente canónica, Claudio Ingerflom ha defendido la necesidad de abandonar esta *diada*. Ver Bettina Koch. *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie*. Berlin, Duncker & Humblot, 2005; Claudio Ingerflom. “Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad. Un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos”, *Res Publica*, N° 16, 2006, pp. 129-152.

jurídica, es posible la afirmación del devenir *saeculum* siempre y cuando exista un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*: Dios y el Estado, el milagro y el caso de excepción o el mesianismo apocalíptico y la revolución.

Por otra parte, es preciso tener presente que en la formulación de la *Teología Política I* parecía advertirse una referencia clara a la *teoría* del Estado y no necesariamente a las formas jurídicas y a la historia social. Sin embargo, dicha tesis es precisada en escritos posteriores, por ejemplo, el citado prefacio de 1934 a la segunda edición de la *Teología Política I*, donde Schmitt afirma que “Ha sido indicado por los teólogos protestantes Heinrich Forsthoff y Friedrich Gogarten, que no es posible comprender los últimos siglos de nuestra historia sin el concepto de secularización”. Aquí es posible percibir un desplazamiento desde la referencia a una apertura hacia la historia social, y ante todo, el derecho positivo, entendido como sistema normativo privilegiado en Occidente desde la Revolución Francesa. Esta supuesta versión *extendida* de la tesis queda aclarada en la referida conferencia de 1929 y definitivamente confirmada la *Teología Política II*, de 1970, cuando Schmitt escriba que la celeberrima formulación de su teorema no se habría referido meramente al canon del pensamiento político moderno europeo, sino, ante todo, a las formas jurídicas y a la historia social.³⁸ Como ya vimos, sostiene Schmitt que con el célebre teorema él se refería a una “afinidad estructural sistemática entre conceptos teológicos y jurídicos que se impone en la teoría y práctica jurídicas”³⁹. No se trata sólo de la teoría moderna del Estado sino de las formas sociales y jurídicas de Occidente. La tesis no abarca solamente a las teorías del Estado sino a la modernidad en sí misma. La oquedad entre historia social e historia conceptual tematizada por Koselleck queda así en evidencia: “La historia no es equivalente a la forma de su conceptualización ni puede pensarse sin ella”.⁴⁰ ¿Es posible pensar los grandes problemas de la historia sólo con el vocabulario que utilizan los actores de la misma para llevar a cabo sus acciones? ¿Cómo evaluar las correspondencias entre hechos y procesos históricos aparentemente disímiles?

38 Es importante señalar este punto en virtud de que, de alguna manera, pone en evidencia los andamiajes argumentativos propios de la historia y de la filosofía, o dicho de otra manera, de la historia social y política, frente a la historia de las ideas. Mientras que aquella tiene como principio la apelación a fuentes no exclusivamente filosóficas, ésta aspira en reiteradas ocasiones a deslindar consecuencias para la historia social de fuentes exclusivamente filosóficas y científicas.

39 Carl Schmitt. *Politische Theologie II...*, p. 79.

40 Reinhart Koselleck. “Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte”, en Id.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 9-31, acá p. 14.

V

La crítica de Blumenberg sostiene que estas dos ambigüedades constituyen un déficit teórico insalvable, dado que los argumentos de Schmitt no serían concluyentes. En efecto, si bien con el paso de los años el *Jurist* habría atenuado el tono apodíctico de sus formulaciones weimarianas, el teorema de la secularización se habría convertido en un principio explicativo omnímodo: *humani nihil a me alienum puto*.⁴¹ De igual modo, dada la falta de apelación a contenidos específicos, las lecturas conexas a la secularización serían por hipótesis imprecisas y permitirían la interpretación de casi cualquier fenómeno moderno como un producto de la *secularización*. En virtud de su formalismo, la noción de secularización permitiría poner en juego contenidos pertenecientes a diferentes confesiones, y en consecuencia, derivar sustancias secularizadas de naturaleza civil, con características homologables a las precedentes.

Frente a ello, la apuesta del profesor de Münster es ciertamente ambiciosa: se trata de demostrar la existencia de una novedad irreductible no solamente respecto de contenidos preexistentes, lo cual sería una banalidad, sino a estructuras conceptuales no subsumibles bajo una refuncionalización o una reinterpretación de sí mismas. Ahora bien, el desafío no es sencillo, puesto que si la novedad apareciera *ex nihilo*, como una auténtica novedad, entonces sería sencillamente interpretable bajo formas teológicas testamentarias, respecto de las cuales no sería sino su versión secularizada. Por esta razón, entiende Blumenberg, es preciso reconstruir un linaje en el cual la novedad aparezca más allá de su historia precedente, pero más acá de la irrupción antigenealógica.⁴² A tal fin aparece la tematización blumenbergiana del nominalismo filosófico tardomedieval y la comprensión antigenealógica de lo divino: la trascendencia se define por su oscuridad e inaccesibilidad para el ser humano. No obstante, la tarea del ser humano radica en buscar la intelección de aquello que no puede ser comprendido. El ser humano despliega su humanidad en la medida en que se aleja más de su finitud.

De manera sucinta y esquemática, es posible presentar las críticas centrales de Blumenberg al teorema de la secularización del siguiente

41 Como señala Hermann Lübbe: "*Hegel, Marx, Lorenz von Stein*, los primeros socialistas franceses, también Comte y Mill, todos ellos son hoy entendidos como destacados agentes del proceso de secularización, pero ninguno de ellos habla de *secularización*". Ver Hermann Lübbe. "Säkularisation...", p. 223.

42 Sloterdijk se ha ocupado recientemente de desarrollar la idea de la modernidad entendida como un proceso signado por la antigenealogía. Ver Peter Sloterdijk. *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid, Siruela, 2015.

modo:⁴³ en primer lugar, para el autor de *Trabajo sobre el mito*, el concepto en cuestión no ofrece las precisiones interpretativas que debería ostentar un concepto historiográfico. No exhibe las características lógicas del proceso en cuestión ni tampoco cuáles son los actores involucrados, simplemente aparece como una categoría de análisis que pone en relación fenómenos disímiles sosteniendo su parentesco compartido, o su deuda respectiva. En segundo lugar, este concepto presupondría *sustancias* en juego (autodénticas, estables, históricamente determinables): una sin secularizar y otra secularizada, la cual tendría una deuda respecto de la primera. En este sentido la modernidad aparecería como un todo indiviso en deuda con la teología (política) medieval. Este empréstito sería, en cierto modo, insalvable, puesto que el despliegue de los diferentes derroteros de la modernidad no harían sino continuar a cada paso con la proyección de las sombras de tal deuda. En tercer lugar, para Blumenberg el teorema en cuestión presupondría la dicotomía entre continuidad y ruptura para pensar el nexo entre medioevo y modernidad, y en este preciso sentido, habría claramente una continuidad entre ambos procesos, en la medida en que la deuda impagable haría visible que lo moderno no es otra cosa que lo medieval con otros ropajes, inscripto en una realidad intramundana, pero definitivamente no cargado de la novedad que supuestamente le habrían querido asignar los filósofos del *seicento*. En cuarto lugar, esta comprensión no haría justicia a la autoafirmación del hombre moderno, que precisamente se da a partir de una distancia parcial respecto del mundo medieval: la modernidad no se constituye a partir del planteamiento de problemas inéditos en la historia humana, sino a partir del hecho de autoafirmación humana de ofrecer respuestas nuevas para problemas que no podían ser resueltos en el marco del horizonte de pensamiento del medioevo tardío. En quinto y último lugar, frente a la idea de que la modernidad poseería una deuda con el absolutismo del medioevo tardío, Blumenberg sostiene que se trata una tesis falsa, puesto que es precisamente el absolutismo teológico del nominalismo –del *deus absconditus* que puede ser reemplazado por *azar*– la instancia que clausura filosóficamente el Medioevo, en virtud de producir una distancia entre el hombre y Dios infranqueable, y es a partir de aquí desde donde el ser humano, a partir de su autoafirmación, busca nuevas respuestas en un horizonte de comprensión que *a posteriori* será llamado “moderno”.⁴⁴

43 Nos referimos puntualmente a la primera parte de *La legitimidad de la Edad Moderna* [la traducción española del texto es *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2008]. Además de Carl Schmitt, Blumenberg discute aquí con Hermann Zabel, Friedrich Delekat, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Martin Stallmann y Reinhart Koselleck, entre otros.

44 Como señala Flasch, la primera parte del tratado recupera trabajos publicados de

En la primera parte de su tratado Blumenberg ejemplifica con numerosos casos su crítica a lo que, a su juicio, serían casos propios del teorema de la secularización:⁴⁵ en primer lugar, en sus *Meditaciones Metafísicas* Descartes habría *secularizado* la certeza de la salvación en el planteamiento del *cogito*. Su ciencia asumiría la *función* que antes tenía el dogma de la Iglesia. En segundo lugar, Weber habría presentado la secularización de la ascesis en el concepto de “trabajo”. En tercer lugar, Baudelaire sería interpretado como un autoexamen secularizado del pietismo y del puritanismo.⁴⁶ En cuarto lugar se refiere a (¿Hobbes y?) la igualdad natural/política, la cual no sería sino aquella igualdad de los hombres frente a Dios. En quinto lugar, el derecho penal presentaría una secularización del concepto de “pecado” a través de la noción de “culpa”. En sexto lugar, se refiere a la formulación schmittiana, conforme a la cual los conceptos políticos sobresalientes de la teoría del Estado serían conceptos teológicos secularizados. En séptimo lugar, la teorización maquiaveliana de la propaganda política haría ostensible la secularización del mensaje de salvación. En octavo lugar, la sociedad sin clases de Marx no sería sino el mesianismo secularizado. Por último, el citado tratado de Löwith mostraría la ideología del progreso entendida como una escatología sin Dios, presente en Saint-Simon, Kant, Goethe, Schiller, Hölderlin y Rousseau, entre otros. Respecto de estos ejemplos, sostiene el profesor de Münster: “Considero el teorema de la secularización como un caso especial de sustancialismo histórico, en la medida en que el éxito teórico es presentado como dependiente de la demostración de la existencia de constantes en la historia”.⁴⁷ Su tesis es que no existe una identidad de contenidos, sino que existen diferentes funciones, que se articulan en torno a *sustituciones*:

La secularización [...] no puede ser descripta como una *transposición* [Umsetzung] de contenidos auténticamente teológicos, en un proceso de autoenajenación hacia lo secular, sino como una *sustitución* [Umbesetzung] de determinadas

Blumenberg en los veinte años anteriores, y no solamente la citada ponencia de 1962. Existía entonces un nutrido debate teológico en Alemania del cual participaban Romano Guardini (*El fin de los tiempos modernos*, 1950), Carl F. von Weizsäcker, Friedrich Gogarten, Gerhard Krüger, Rudolf Bultmann, Karl Barth, entre otros. Ver Flasch, Kurt. *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2019, pp. 471 y ss.

45 Ver Hans Blumenberg. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012, pp. 20-21.

46 Referido al *Robinson* de Defoe, afirma: “...la pura supervivencia del náufrago convertido en demiurgo ha inmanentizado aquella certeza soteriológica trascendente”. Ver Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*

47 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 37. Añade: “La ilegitimidad del resultado de la secularización radica en que no le está permitido secularizar el propio proceso del que se ha originado”. Ver Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 25.

posiciones, que han quedado vacantes por respuestas cuyas preguntas correspondientes no pudieron ser eliminadas.⁴⁸

Es aquí donde Blumenberg opone el concepto de *Umbesetzung* [sustitución] al de *Umsetzung* [transposición]. Mientras que éste asumiría un compromiso ontológico con sustancias autoidénticas en la historia, las cuales padecerían el proceso de secularización, aquél sólo describiría cambios de funciones, sustituciones en la historia, los cuales no implicarían un compromiso sustancialista, metafísico, como el de quienes defienden el teorema de la secularización. Blumenberg escribe:

El fenómeno *moderno* de *sustitución* [*Umbesetzung*], que ha sido interpretado como una secularización, no es algo vinculado necesariamente a la especificidad de la estructura espiritual *de esta época* [...] Así como el cristianismo patristico aparece *en el papel* de la filosofía antigua, así también *reemplaza* la filosofía moderna la función que tenía la teología.⁴⁹

A diferencia del proceso de secularización, identificado con el gozarse entre medioevo y modernidad, Blumenberg busca sostener que su interpretación no sustancialista de la historia no depende del vínculo entre Medioevo y modernidad, sino que permite reflexionar sobre los cambios en la historia en otros procesos no pensados por la secularización. Nuevamente:

He intentado demostrar que el fundamento de ese aparecer de la secularización hay que buscarlo en la estructura de una sustitución [*Umbesetzung*]. Pero esto no alcanza para explicar la densidad y la impenetrabilidad de los fenómenos correspondientes. El desconcierto de la identidad histórica no tiene que ver sólo con la identidad de la pregunta y la respuesta. La sustitución [*Umbesetzung*] de un sistema dado fue una de las cosas urgentes del cambio de época; la otra fue el encubrimiento de la lucha competitiva en la que introducía el reclamo de hacer época una vez más, tras la fase cristiana de la historia, que se veía a sí misma como algo definitivo e insuperable.⁵⁰

Según Blumenberg, el rasgo distintivo que permitiría dar cuenta de la autonomía autoafirmativa del pensamiento moderno debe hallarse en la limitación impuesta al conocimiento. En efecto, mientras que

48 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 75. A los efectos de no confundir al lector, traducimos "*Umbesetzung*" por "sustitución" e introducimos el término entre corchetes. El mismo aparece en otros textos en español como "reocupación" o "cambio de reparto de papeles".

49 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 79. Para un comentario sobre esta oposición, ver Jean Greisch. "Umbesetzung vs. Umsetzung. The Ambiguities of the Theorem of Secularization According to Hans Blumenberg", *Archives de Philosophie*, Vol 67, Nº 2, 2004, pp. 279-297.

50 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 87.

en la tradición clásica el conocimiento siempre se encontraría superado a la organización de un *cosmos* o una *ecclesia*, el sujeto moderno habría de desprenderse de estas obligaciones para autoafirmarse en la búsqueda del conocimiento sin límite alguno, tópico que aparecería cifrado en la *curiosidad*.⁵¹ En este sentido, un fiel ejemplo de este motivo podría verse reflejado en la comprensión agustiniana de la *curiosidad* como *libídine*, como un apetito desordenado; y en su crítica a las sectas gnósticas. El gnosticismo debería entenderse aquí como el desprendimiento del conocimiento de la estructura metafísica dentro de la cual se hallaba incorporado el modo a través del cual el ser humano se desarrollaba con su entorno, bajo la forma del conocimiento.⁵² Blumenberg pone especial énfasis en la idea de que los grandes pensadores de la modernidad temprana responden a interrogantes sin respuesta de la tardía edad media. La autoafirmación de lo moderno no sería sino la contracara de la exacerbación de las corrientes nominalistas del siglo XIII y XIV, con sus correlatos en la concepción del vínculo entre el mundo y Dios: *deus absconditus* y *potentia dei absoluta*. Conforme a tales doctrinas, la extrema precariedad y finitud del ser humano no alcanzaría nunca a la comprensión de lo infinito, y por ello la distancia con la divinidad devendría igualmente infinita. Si la distancia con el objeto de máxima importancia de conocimiento es infinita, entonces el ser humano habrá de carecer de todo criterio a través del cual pueda mensurar, por un lado, su lugar en el mundo, y por otro, la corrección ético-política de sus acciones.⁵³ Consecuentemente, para Blumenberg

51 Escribe Blumenberg: "A partir de una afección central de la conciencia humana surge en la Edad Moderna un nexo indisoluble entre la autocomprensión histórica del hombre y la realización del conocimiento científico, como confirmación de la pretensión de una curiosidad teórica ilimitada. Puede que el *enfoque teórico* haya sido una constante en la historia europea, desde que se despertara el interés de los jonios por la naturaleza; pero tal enfoque sólo pudo traducirse en una insistencia expresa en la voluntad y el derecho a la curiosidad intelectual cuando se encontró con una oposición y tuvo que competir con otras normas de enfoque y realización de la existencia". Ver Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 267. Criticando el teorema de la *Umbesetzung*, sostiene Elías Palti: "La idea de Blumenberg de autoafirmación humana presupone tanto como contradice, al mismo tiempo, su modelo de "sistema de posiciones" y "reocupaciones". La necesita, porque los sistemas de posiciones proveen la unidad necesaria al proceso de autoafirmación del sujeto: si no existieran tales puntos fijos que articulan dicho proceso, se correría el riesgo de la fragmentación de la identidad del sujeto de la autoafirmación en la serie de sus momentos discretos. La idea de estructuras fijas resulta, pues, indisoluble de la idea de autoafirmación". Ver Elías Palti. "Hans Blumenberg: sobre la modernidad, la historia y los límites de la razón", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 22, N° 2, 1996, pp. 291-330, acá p. 304.

52 Lamentablemente no tenemos espacio aquí para desarrollar este punto, pero *strictu sensu* sería necesario aquí recuperar en este debate las intervenciones de Eric Voegelin en torno a la tesis de la immanentización del *éschaton*. Ver Eric Voegelin. "Sustituto de la religión. Los movimientos de masas gnósticos de nuestra época", en Id.: *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires, Hydra, 2009, pp. 149-186.

53 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 267.

el origen de la modernidad no puede ser explicado sino a través del *teorema de la sustitución*:

El hombre de la Edad Moderna se anuncia cuando ya no puede soportar la conciencia de ser, tal vez, la aventura de un dios. El concepto de *providencia*, consolador para el miedo al mundo a finales de la Antigüedad, al ser reelaborado en el marco de la especulación escolástica, en su vinculación ante todo con el arismetotolismo y con su imagen de un Dios que sólo se cuida de sí mismo, había perdido para el hombre toda fiabilidad y toda función protectora [*Schutzfunktion*].⁵⁴

Este tránsito está marcado entre el pasaje de la curiosidad ingenua a la curiosidad autoconsciente. Ahora bien, si bien es cierto que Blumenberg se interroga radicalmente acerca de los modos clásicos de plantear la cesura entre el mundo medieval y el moderno, al poner en cuestión la dicotomía entre ruptura y continuidad; queda presente, sin embargo, un elemento clave de la autoafirmación de lo moderno, la curiosidad autoconsciente, la cual se encuentra antecedida por su variante ingenua. Las ambiciones del 600 se hallarían plenificadas un siglo más tarde por la programación enciclopédica. Ahora bien, si el saber buscado es un tipo de saber riguroso, que se desprenda de todo tipo de rémora premoderna, ¿cuál es el *status* que habrán de tener estos conocimientos? ¿Cómo pensar la variable del tiempo? ¿Qué alcance han de tener tales saberes? De igual modo, afirma Blumenberg:

La curiosidad teórica sólo garantiza que el proceso de conocimiento se ponga en marcha y sea impulsado contra sus obstáculos; pero experimenta la confirmación de su autoafirmación no porque la superación hasta entonces no realizada de las fronteras del mundo conocido permita encontrar nuevos mundos, sino sólo por mostrar la *servicialidad* real del conocimiento para la capacidad del ser humano.⁵⁵

Ahora bien: ¿quién es el encargado de llevar a cabo la mediación interpretativa que atribuya la utilidad o condición de servicialidad a esta curiosidad autoconsciente? Podemos afirmar que Descartes no escribió ningún tratado político. No obstante, la celeberrima carta a los señores decanos y doctores de la sagrada facultad de teología de París, con la cual se inician las *Meditaciones Metafísicas* (1641), en plena guerra civil de religión, en donde afirma que las cuestiones de Dios y del alma debían ser ante todo demostradas por las razones de la filosofía antes que

54 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 605. Un derrotero filoblumenbergiano adopta Michael Gillespie en su libro *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, The University of Chicago Press, 2008.

55 Hans Blumenberg. *Die Legitimität...*, p. 275.

por las de la teología.⁵⁶ Mientras que el terreno de la teología podría oponer dogmatismos irreductibles, la filosofía podría permitir un intercambio en el cual la comunicación fuera posible. Una lectura forzada de este punto podría llevar así a reinterpretar la obra de Descartes como un intento de pacificar los conflictos irreductibles en Europa, y de este modo dotar de una finalidad específica a su curiosidad. De igual modo, podríamos reinterpretar el nominalismo, la antropología y el materialismo de Hobbes a la luz de la finalidad de, como lo señala en la conclusión del *Leviatán*, de que su obra llegue a las universidades y a las autoridades políticas. ¿Cómo distinguir entre una filosofía teórica guiada por la curiosidad autoconsciente y una filosofía práctica que busca intervenir políticamente en la realidad?⁵⁷

VI

Las críticas a Blumenberg se publicaron de manera inmediatamente posterior a la aparición de su tratado. Entre ellas se encontraban las respuestas de quienes se habían visto objetados en primera persona. Así, en 1968 aparecen las reseñas críticas de Löwith y Gadamer,⁵⁸ quienes rechazaron tanto las objeciones internas a la noción de secularización como la propuesta exegética de Blumenberg para pensar la modernidad. Löwith señala que: “Una época sólo podría ser autónoma si ella comenzara con ella misma, de la nada, y no en medio de y contra una tradición histórica”,⁵⁹ afirmando también que “Los nacimientos de la

56 “Siempre he considerado que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente deben ser demostradas por las razones de la Filosofía antes que por las de la Teología: pues, aun cuando nos baste a nosotros los fieles creer por fe que existe un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece ciertamente posible que los infieles puedan ser jamás convencidos de alguna religión, ni incluso de alguna virtud moral, si no se les prueba primero estas dos cosas por la razón natural; y puesto que a menudo se propone en esta vida mayores recompensas para los vicios que para las virtudes, pocas personas preferirán lo justo a lo útil si no las contuviera el temor de Dios o las esperanza de otra vida”. Ver René Descartes. *Meditaciones metafísicas* (1641), en Id.: *Obras escogidas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967, pp 199-289, acá p. 201.

57 A pesar de que *strictu sensu* Blumenberg no haya escrito ningún tratado sobre política, llama la atención que, en su opúsculo “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie [Concepto de realidad y teoría del Estado]”, a pesar de referirse a temas hondamente transitados por Schmitt, sólo se refiera a él y a la teología política (nota 1) de manera marginal, ante todo por ser un texto contemporáneo a su publicación de *La legitimidad...* Ver Hans Blumenberg. “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie”, *Schweizer Monatshefte*, Vol. 48, 1968-1969, pp. 121-146.

58 Ver Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer. “Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M. 1966. Suhrkamp. 599 S.”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 15, N° 3, 1968, pp. 195-209. La parte I está a cargo de Löwith, mientras que la II es de la pluma de Gadamer.

59 Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer. “Hans Blumenberg...”, p. 197. Como respuesta a

vida histórica son, sin excepción, “ilegítimos”. Gadamer, por su parte, defiende el concepto de secularización al concederle una *status* especulativo: “Este concepto [secularización] ejerce una legítima función hermenéutica. Ofrece a la autocomprensión de lo dado y de lo presente una dimensión de sentido oculto, y de esta manera, señala que lo presente es más y significa más de lo que sabemos. Esto vale también, y en particular, para la modernidad”.⁶⁰ Löwith y Gadamer abordan pasajes diferentes del texto. Mientras que Löwith rechaza la *pars construens* del tratado, objetando los intentos de fundar la modernidad en una autoafirmación *ex nihilo*, el autor de *Verdad y Método* objeta la *pars destruens* del razonamiento blumenberguiano, el cual no habría entendido el auténtico alcance configurado al teorema de la secularización. Con otras palabras, Blumenberg no habría entendido la condición eminentemente hermenéutica de la tal noción, y en consecuencia, requeriría un estándar teórico/científico que no le habrían atribuido quienes se ocuparon de pensar la modernidad bajo dicha fórmula.

Si bien estas críticas inciden en la reescritura de la primera parte del tratado para la segunda edición (1974), las objeciones decisivas provienen del octogenario jurista de Plettenberg, con quien Blumenberg mantiene una breve pero atendible correspondencia. Schmitt responde en la *Teología Política II*. Ante todo es preciso recuperar la nota ya expuesta sobre la “afinidad estructural sistemática” indicada por Schmitt (en una línea argumental cercana a Gadamer), la cual busca desviar el ángulo de tiro, instancia que a Schmitt no le interesa galvanizar, puesto que la productividad teórica del teorema de la secularización no se cifra en su fundamentación metodológica. Por el contrario, Schmitt se concentra en subrayar el elemento de verdadero interés para la teología política: ésta no se mueve en una metafísica difusa, sino, por el contrario, piensa las dos formas más desarrolladas y organizadas del racionalismo occidental: la Iglesia Católica y el *Jus Publicum Euopaeum*.

La mezcla superficial que Blumenberg hace de mis tesis con todos los posibles paralelismos confusos de representaciones religiosas, escatológicas y políticas (p. 18) puede dar lugar a malos entendidos. Debería haberse prestado mayor atención a que mi acercamiento a la teología política no se mueve dentro de una metafísica cualquiera, difusa, sino que concierne al caso clásico de una

Blumenberg, Löwith aclara el alcance de sus investigaciones: “Nuestra tesis afirma ni más ni menos que la profecía véterotestamentaria y la escatología cristiana han realizado un horizonte de pensamientos y un clima intelectual; en relación a la filosofía de la historia un horizonte de futuro y un cumplimiento venidero, que ha *posibilitado* el concepto moderno de historia y la creencia mundana en el progreso” (p. 198).

60 Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer. “Hans Blumenberg...”, p. 201.

transposición [*Umbesetzung*], relacionada con conceptos específicos, los cuales se han producido al interior del pensamiento sistemático de las dos estructuras históricamente más desarrolladas y organizadas del “racionalismo occidental”, a saber entre la *Iglesia* católica, con su racionalidad plenamente jurídica y el *Estado* del *ius publicum Europaeum*, todavía supuesto como cristiano en el sistema de Thomas Hobbes.⁶¹

Su clave no radica en ofrecer un paradigma argumental para pensar el cambio, sino que constituye una *forma mentis* dependiente de estas dos racionalizaciones específicas.⁶² En este sentido, afirma el jurista de Plettenberg:

La reforma de la Iglesia cristiana durante los siglos XVI y XVII también se transformó de un conflicto cristológico-político sobre el *ius reformandi* en una revolución político-teológica. La famosa declaración de Hegel sobre la reforma y la revolución (*Enciclopedia*, § 552) obtiene su planteamiento correspondiente de la teología política.⁶³

De acuerdo con Schmitt, el término “secularización” se convierte de manera no originaria en una clave de la filosofía de la historia. No constituye una noción suprahistórica destinada a comprender los cambios en el curso de la historia. Por el contrario, aparece como momento interpretativo de la historia de manera derivada, producto de la comprensión de las afinidades estructurales entre los conceptos teológicos y los

61 Carl Schmitt. *Politische Theologie II...*, p. 86. Nótese que, a pesar del intento de Blumenberg de diferenciar los conceptos de “*Umsetzung*” y de “*Umbesetzung*”, Schmitt rechaza tal distinción al utilizar el término defendido por Blumenberg como sinónimo de “*Umsetzung*”. Por si quedara alguna duda, agrega que se trata de “un caso clásico de *Umbesetzung*”. Como señala Kervégan, el proyecto schmittiano de la teología política presenta variaciones a lo largo de sus formulaciones, y de ningún modo puede pensarse como una mera “transferencia” entre conceptos teológicos a conceptos políticos. Schmitt está expresamente en contra de la neutralidad de valores de Weber. En su lectura: “Teólogo del derecho es aquél que se expresa, dado el caso, contra la legalidad, basándose en la legitimidad superior de la “historia” y del “concepto”. Ver Jean-François Kervégan. “¿Qué significa ser un teólogo de la jurisprudencia?”, *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 91-106, acá pp. 105-106.

62 En palabras de Villacañas Berlanga: “Tras los Concilios de Constanza y Basilea, la reforma soberana impulsada por la Iglesia falló y por este fracaso sobrevinieron las guerras civiles. Ese derecho había pasado al Estado y éste era el núcleo del hallazgo de Hobbes, como antes había sido la convicción de *les politiques*. Ahí, en esa lucha de elites entre políticos y teólogos, el modelo de la teología política significaba el triunfo de los primeros, que habrían impuesto silencio a los segundos, fueran católicos o calvinistas –como en el caso de Hobbes-. Los políticos habían generado su teología. Por eso habían usado los conceptos teológicos para pensar a su soberano político. Esta era la sustancia de la transferencia de conceptos desde la teología a la política y con la transferencia se había entregado también el derecho y la legitimidad de la Reforma. Por eso la secularización implicaba un debate sobre la legitimidad del orden moderno y por eso la obra de Blumenberg era tan significativa para Schmitt”. Ver José Luis Villacañas Berlanga. “La leyenda de la liquidación de la teología política”, epílogo a: Carl Schmitt. *Teología Política*. Madrid, Trotta, 2010, pp. 135-180, acá pp. 156-157.

63 Carl Schmitt. *Politische Theologie II...*, p. 94.

conceptos políticos forjados en Europa, luego de las guerras de religión. Es por esta razón que también Schmitt rechaza la objeción de Blumenberg de la utilización del término “legitimidad”, quien habría “izado una bandera jurídica” al titular así el tratado. A juicio de Schmitt, por un lado, Blumenberg intenta disputar el término “legitimidad” al monopolio de la legitimidad dinástica; y por otro, a partir de la filosofía de los valores, intenta justificar una inmanencia que produzca una resignificación de los términos “legitimidad” y “legalidad”. El proyecto de Blumenberg no podría realizarse, puesto que la filosofía de los valores desde la cual reformula la noción de “legitimidad” es la misma que, a causa de la lógica de convertibilidad de los valores, impide aferrar el concepto que busca defender (¿qué es lo auténticamente legítimo?).⁶⁴ Para Schmitt Blumenberg se refiere a la “legalidad” cuando habla de “legitimidad”.

Pocos meses después, el 24 de marzo de 1971, en respuesta al epílogo de *Teología Política II*, escribe Blumenberg al *Jurist*:

Lo extraño, casi paradójico, es que en la reformulación de la implicación de la ilegitimidad (que se mete con la categoría de secularización) yo haya llegado a la conceptualidad de la “sustitución [*Umbesetzung*]”, la cual se lleva bien con el concepto opuesto de “legitimidad”, cuando uno puede pensarla en el sentido de un procedimiento “legal”. Esta problemática no ha sido solucionada de manera satisfactoria en el libro. En esta dirección, he intentado nuevamente ofrecer una alternativa a través del concepto de “autoconservación”, respecto del cual quizás pueda señalar con más claridad aquello que pienso cuando me refiero a la insostenibilidad de una vacancia en el sistema de posiciones de los conceptos fundamentales y de la “racionalidad” derivada de ellos del procedimiento de sustitución [*Umbesetzung*].⁶⁵

Podría decirse que aquí Blumenberg acerca en cierto modo las partes que parecían oposiciones cerradas e incompatibles, destinadas a “liquidar” la teología política.⁶⁶ Si bien es cierto que Blumenberg reconoce en

64 Algo semejante puede pensarse desde la idea de “autoafirmación”, la cual, para la teología política, implica siempre el olvido de la trascendencia (¿de la autoridad estatal?), y de aquí las conclusiones políticas que Schmitt entiende estrechamente vinculadas con el liberalismo. Como escribe Jorge Dotti: “La crítica schmittiana al racionalismo liberal es de haber pretendido legitimar las instituciones del Estado de derecho recurriendo a una presunta capacidad de la norma para autofundarse, para instituirse a sí misma en virtud de la sola lógica intrínseca del sistema “racional”. Ver Jorge Dotti. “Teología política y excepción”, *Daimon*, N° 13, 1996, pp. 129-140, acá pp. 132-133.

65 Hans Blumenberg y Carl Schmitt. *Der Briefwechsel...*, pp. 105-106. El nuevo texto referido es “Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität”, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse*, N° 11, 1970, pp. 333-383.

66 En ocasión de la publicación del citado texto de Schmitt, Koselleck le escribe al jurista alemán una carta el 2 de agosto de 1971: “En mi opinión, [Blumenberg] es el último *Historist*, en tanto que defiende metódica y formalmente hasta el final el *dictum* de que cada época sería inmediata respecto de Dios. Su posición es consecuentemente antiteológica y el método

la correspondencia défcits teóricos atribuidos al teorema de la secularización a su propio enfoque, no cesa en tomar distancia de la teología política de Schmitt.⁶⁷

Odo Marquard ha sostenido que, para quien la crítica de Blumenberg sería una suerte de continuación del teorema de la secularización *malgré lui*. En sus palabras: “Fue sin duda gracias a la astucia de su razón que Blumenberg, al atacar las tesis sobre la continuidad formuladas por Löwith y Taubes, proporcionaría la única posibilidad de garantizar realmente su defensa, es decir, mediante su modelo funcional de la historia”.⁶⁸ Así las cosas, Blumenberg sería –en cierto modo– un schmittiano a pesar suyo, a partir de pensar la autoconstitución de la modernidad desde la deuda de un sistema de *Umbesetzungen*, las cuales no necesariamente mostrarían una cesura como la que habría querido exponer en su tratado. De esta manera, como señala Marquard, nos encontraríamos frente a: “...una teoría de la secularización atenuada: una teoría de continuidad entre escatología teológica y filosofía revolucionaria de la historia: ambas son equivalentes por su función, porque ambas “ocupan” el mismo “lugar” en el sistema: el lugar de la “redención”.⁶⁹

En cierto punto, Koselleck transita la vía reflexiva de la *Teología Política II*, al reconocer la necesidad de llevar a cabo un uso preciso del término “secularización”.⁷⁰ Sobre las críticas de su antiguo

funcional correspondiente trae a la luz conocimientos que introducen diferencias asombrosas. Blumenberg ha desarrollado a la perfección la técnica interpretativa de cómo se construye en rigor un presupuesto argumentativo, cómo se transforma [*umsetzen*] históricamente en ideas-a través de la identidad lingüística-, y gana una importancia que lo convierte en algo ya no deducible de otra cosa. Aquí radica su genuino aporte a la ciencia histórica. Frente a este punto me parece de importancia secundaria que su compromiso se origine personalmente en cuestiones de la legalidad y de la propiedad como categorías históricas. Esto constituye un desafío a una crítica que habrá que hacer, puesto que los efectos históricos y los efectos a largo plazo no pueden ser interpretados de manera suficiente por medio de un vocabulario jurídico determinado. Blumenberg no dirige, por así decir, sus “análisis metaforológicos” a su propio vocabulario. Con todo, a mi entender, esta crítica no menoscaba su contribución historiográfica”. Ver Schmitt, Carl; y Reinhart Koselleck. *Der Briefwechsel...*, pp. 237-238. Koselleck se refiere a que Blumenberg se había hecho conocido fundamentalmente a partir de la publicación de *Paradigmas para una metaforología*, aparecido en 1960.

67 En el manuscrito titulado “Teología Política III”, de 1979, Blumenberg expresa la sorpresa de que se organice un congreso bajo esta idea. Como vimos, Taubes lo invita a participar en 1979 al coloquio, que tendría lugar finalmente, en febrero de 1980: Blumenberg lo rechaza en dos ocasiones. Por supuesto, también había sido invitado el nonagenario jurista, quien tampoco participaría del encuentro (*supra* nota 33). Has Blumenberg. “Politische Theologie III”, en Hans Blumenberg y Carl Schmitt: *Der Briefwechsel...*, pp. 167-174.

68 Odo Marquard *Difficultades con la filosofía de la historia*. Valencia, Pre-Textos, [1973] 2015, p. 23.

69 Odo Marquard. “Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?“, en Jacob Taubes (ed.): *Der Fürst dieser Welt...*, pp. 77-84, acá p. 79.

70 “El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se troca al principio de la edad moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de

compañero de *Poetik und Hermeneutik*, afirma que la secularización se trata de “un proceso incontrovertible, que Karl Löwith ha demostrado en *Weltgeschichte und Heiligeschehen*”.⁷¹ Con todo, una temática que, como señala Timo Pankakoski,⁷² ya había aparecido de manera clara en *Crítica y Crisis* (1959), reaparece en *Futuro pasado* (1979), con una utilización algo singular. En un texto original de 1968, refiriéndose a la concepción moderna del tiempo, tematiza la profecía como amenaza escatológica imanentizada, subrayando la diferencia entre escatología y la concepción política moderna del tiempo: “La *sustitución* [*Umbesetzung*] del futuro profetizado en futuro predecible, en principio, no ha dañado todavía el horizonte de la anticipación cristiana”.⁷³ Ahora bien, ¿sigue Koselleck la interpretación de Schmitt *sin matices*? Acordamos con Falko Schmieder, quien sostiene que Koselleck busca trazar una tercera vía, híbrida, donde queden sintetizados contenidos teológicos secularizados y elementos modernos lógicamente dependientes de la autoafirmación humana, hecho que no implica suscribir la hipótesis o el vocabulario de Blumenberg.⁷⁴ Por el contrario, el Profesor de Münster “...borra las huellas del orden moderno, que adquiere con su concepto una ordenación teológica”.⁷⁵ ¿Sigue escribiendo Blumenberg bajo la extensa sombra

la naturaleza y de la sociedad. Por secularizada, en el sentido de la asunción de una herencia cristiana, puede entenderse en primer lugar sólo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro un reino de la felicidad y de la libertad frente a toda forma de dominación”. Ver Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización...*, p. 62.

71 Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización...*, p. 60, nota 30. Este texto es la reelaboración de una conferencia ofrecida en 1989. El texto de Löwith en cuestión es el ya citado *Historia del mundo y salvación*. Sobre este tema, ver Hans Joas. “Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks”, en Id. (ed.): *Begriffene Geschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, pp. 319-338.

72 Ver Timo Pankakoski. “Reoccupying Secularization: Schmitt and Koselleck on Blumenberg’s Challenge”, *History and Theory*, Vol. 52, Nº 2, 2013, pp. 214-245.

73 Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 33. Como indica Pankakoski, “El uso de “sustitución” es extraño: en ‘termino de contenido, semántica y gramática, uno hubiera esperado que usara el término *Umsetzung*, que recoge mejor la idea de traducción o transposición, y que Koselleck no temerá de usar en su obra posterior”. Ver Timo Pankakoski. “Reoccupying Secularization...”, p. 237.

74 En el 2000 escribirá Koselleck: “...el núcleo duro de la experiencia moderna de la aceleración, esto es, la transformación técnica e industrial de la sociedad humana, ya no es deducible a su vez de premisas teológicas”. Ver Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización...*, p. 63.

75 Según Schmieder, “La comparación con Koselleck muestra que Blumenberg comienza su teologización o absolutización de la modernidad en el momento en el que se forma, contemporáneamente, un nuevo paradigma de reflexión de la destructividad de ese orden, puesto que el núcleo de la problemática de la ecología consiste en considerar que el crecimiento económico capitalista supone una amenaza creciente para las condiciones de supervivencia de la humanidad”. Ver Schmieder, Falko. “Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck”, en Faustino Oncina Coves y Pedro García Durán (comps.): *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y*

de la secularización? ¿Cuáles son los límites de la teologización de los conceptos? De esta manera, aparecería aquí la posibilidad de pensar en un derrotero de la modernidad no estrictamente dependiente de sus deudas de origen.

VII

A modo de conclusión, queremos recuperar algunas reflexiones parciales que hemos compartido en estas páginas. En primer lugar, entendemos que el mentado debate entre Blumenberg y Schmitt no debe ser interpretado como una confrontación entre dos posiciones nítidamente reconocibles; por el contrario, sostenemos aquí que se trata de un *malentendido*. Las críticas del profesor de Münster al teorema de la secularización, tal como lo hemos visto en las formulaciones de Schmitt, adolecen de un déficit interpretativo, que consiste en dotar al célebre teorema de una estructura lógica no atribuida por el jurista de Plettenberg. En efecto, Schmitt aclara el carácter no concluyente del (pseudo) “teorema”, y en qué sentido debe interpretarse. Lo fundamental para el *Jurist* es poner en relación los cuerpos doctrinarios que el teorema confronta, a los efectos de estudiar sus correspondencias, y no desarrollar un método interpretativo o una metodología para pensar el vínculo entre el milenarismo y la revolución, o buscar las raíces del gnosticismo premoderno. En tanto *recurso*, un argumento por analogía para interpretar la historia no es sino una vía especulativa para razonar más allá de las fuentes existentes, a los efectos de buscar patrones reconocibles en aquello que Koselleck más tarde llamaría *estructuras de repetición*, o en el elemento antirromántico de la *global history*.⁷⁶ Muchas de las críticas de Blumenberg son inequívocamente ciertas, pero no tocan el núcleo duro de la argumentación de Schmitt. En este sentido, el valor del teorema de la secularización es, ante todo, heurístico, antes que deductivo; y el valor de sus tesis será lógicamente dependiente de las formulaciones concretas a las cuales se llegue, y no de las analogías de las cuales se parta.

En segundo lugar, es inevitable pensar en la actualidad que el teorema de la secularización tiene para la historia conceptual, la cual propone una intersección con la historia social, sin la cual no puede pensarse el pasado en relación al presente. Si Blumenberg critica las impropiedades pertenecientes a la argumentación schmittiana, la cual

modernidad. Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 101-119, acá p. 118.

⁷⁶ Ver Roger Chartier. *La historia o la lectura del tiempo*. Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 74 y ss.

se remite —recordemos— a estructuras teológicas (jurídicas y doctrinarias), que constituyeron durante siglos el sistema normativo por excelencia; ¿qué es posible decir de la argumentación de Blumenberg, que a lo largo de setecientas páginas no se ocupa sino de estudiar textos filosóficos y científicos, con el objetivo de hacer valer sus conclusiones no solamente para el ámbito de las ideas sino para el conjunto de la modernidad? Para retomar el vocabulario de Blumenberg: ¿cuál es el abordaje *legítimo* para pensar el pasado? ¿Es acaso legítimo desprender consecuencias para el Renacimiento de las -indiscutiblemente valiosas- contribuciones del Cusano y del Nolano? Si el teorema de la secularización es rechazado en virtud de su tipificación de “metafísico”, ¿no son acaso igualmente metafísicas las tesis que buscan predicar de los procesos históricos aquello que sólo es investigado en textos doctrinarios? Mientras que historia del proceso de secularización, determinada peyorativamente como metafísica, se articula en la historia social; la historia de la autoafirmación humana no es sino historia de las doctrinas, una historia del espíritu, cuyo nexos con la historia social está por verse. Teniendo en cuenta que tanto Schmitt como Blumenberg buscan ofrecer una comprensión para un objeto como la “modernidad”, ¿es posible hacerlo sin hipótesis especulativas? ¿Extraer conclusiones de la historia de las ideas a la historia social, no era acaso el error que habían cometido quienes suscribieron el teorema de la secularización?

En las últimas décadas la historia conceptual se ha abierto paso entre el neopositivismo, la historia de las ideas de cuño (neo) esencialista, pragmatista y los intentos neorrealistas por despachar velozmente la teoría de la historia como una suerte de formalidad, metodología o prolegómeno de carácter supernumerario. Contrariamente a estos gestos, la historia conceptual ha sabido demostrar la necesidad de pensar el vínculo tricotómico entre objeto, herramienta y teoría, como un elemento indeconstruible en la comprensión del pasado, del presente y del futuro. De esta manera, ha patentizado el vínculo entre la historia social y la reflexión teórica acerca del ser humano, que se articula en la recurrente apelación a la filosofía. Este recurso no se presenta como un llamado a los grandes sistemas ni tampoco como un análisis del discurso, sino más bien como la estructuración de preguntas formuladas en la tarea de investigación que no puede sino conducir a la antropología filosófica, a la filosofía política y a la filosofía de la historia. El drama de la libertad del ser humano no es un elemento que pueda ser desactivado de comprensión histórica, y esto queda claramente evidenciado tanto en la utilización del teorema de la secularización, como en sus detractores. Así, la historia conceptual pone en el centro de la reflexión la interpretación

histórica como mediación y nos recuerda el sonido de las voces de las inquietudes filosóficas que se encuentran a la base de toda historia social, las cuales no pueden ser acalladas por la remisión al contacto –pretendidamente directo y sin obstáculos– con las fuentes.

Bibliografía

- Althusius, Johannes. *Politica: methodice digesta atque exemplis sacris profanis illustrata*. Aalen, Scientia, [1614] 1981.
- Armenteros, Carolina. *La idea francesa de historia: Joseph de Maistre y sus herederos*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018.
- Benevento, José María. *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona, Gedisa, 1983.
- Belloch, Hilaire. *The Crisis of Civilization*. New York, Fordham University Press, [1937] 1973.
- Blumenberg, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012. Traducción al español: *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2008.
- “‘Säkularisation’. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität”, en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (comps.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München, Anton Pustet, 1964, pp. 240-265.
- “Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität”, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse*, N° 11, 1970, pp. 333-383.
- “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie”, *Schweizer Monatshefte*, Vol. 48, 1968-1969, pp. 121-146.
- Blumenberg, Hans; y Carl Schmitt. *Briefwechsel (1971-1978)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.
- Blumenberg, Hans; y Jacob Taubes. *Briefwechsel 1961-1981*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013.
- Chartier, Roger. *La historia o la lectura del tiempo*. Barcelona, Gedisa, 2007.
- Comte, August. *Discours sur l'esprit positif* (1844), en Id.: *Œuvres choisies*. Paris, Aubier, 1943, pp. 173-311.
- Conze, Werner; Hans-Wolfgang Strätz y Hermann Zabel. “Säkularisation, Säkularisierung”, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 tomos. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, t. V, pp. 789-829.
- Crétois, Pierre. *Le Renversement de l'individualisme possessif. De Hobbes à l'État social*. Paris, Garnier, 2014.
- De Maistre, Joseph. *Considérations sur la France* (1796), en Id.: *Œuvres*. Paris, Robert Lafont, 2007, pp. 175-290.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas* (1641), en Id.: *Obras escogidas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967, pp. 199-289.
- Diderot, Denis; y Jean le Rond D'Alembert (eds.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*. 28 tomos. Paris, Le Breton, 1751-1765.

- Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), en Id.: *Obras escogidas*. Buenos Aires, Poblet, 1943, pp. 463-850.
- Dotti, Jorge. “Teología política y excepción”, *Daimon*, N° 13, 1996, pp. 129-140.
- Duso, Giuseppe. “El gobierno y el orden de las asociaciones: la teoría política de Althusius”, en Id.: *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005, pp. 61-75.
- “Teologia politica e secolarizzazione moderna”, en Michele Basso y Mario Piccinini (eds.): *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*. Bologna, Università di Bologna, 2020, pp. 39-62.
- Ernout, Alfred; y Antoine Meillet. *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 2001.
- Figgis, John Neville. *El derecho divino de los reyes*. México, Fondo de Cultura Económica, [1896] 1982.
- Flasch, Kurt. *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2019.
- Frey, Christiane; Uwe Hebekus y David Martyn. *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2020.
- Galli, Carlo. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. Buenos Aires, UNIPE, 2018.
- García Durán, Pedro. *El camino filosófico de Hans Blumenberg*, Valencia, Alfons el Magnanim, 2017.
- Gillespie, Michael. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
- Greisch, Jean. “Umbesetzung vs. Umsetzung. The Ambiguities of the Theorem of Secularization According to Hans Blumenberg”, *Archives de Philosophie*, Vol 67, N° 2, 2004, pp. 279-297.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Über die englische Reformbill* (1831), en Id.: *Politische Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, pp. 277-321.
- Heidenreich, Felix. *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*. München, Fink, 2005.
- Ingerflom, Claudio. “Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad. Un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos”, *Res Publica*, N° 16, 2006, pp. 129-152.
- Joas, Hans. “Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum

- Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks”, en Id. (ed.): *Begriffene Geschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, pp. 319-338.
- Kervégan, Jean-François. “¿Qué significa ser un teólogo de la jurisprudencia?”, *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 91-106.
- Koch, Bettina. *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie*. Berlin, Duncker & Humblot, 2005.
- Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003.
- “Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte”, en Id.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 9-31.
- “Der Jakobinismus und die Französische Revolution (1950)”, en: Manfred Hettling y Wolfgang Schieder (comps.): *Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, pp. 439-457.
- Laski, Harold. *El liberalismo europeo*. México, Fondo de Cultura Económica, [1936] 1974.
- Losurdo, Domenico. *Hegel e la Germania*. Milano, Guerini, 1997.
- Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, J. B. Metzler, [1949] 2004. Traducción al español: *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires, Katz, 2006.
- Löwith, Karl; y Hans-Georg Gadamer. “Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M. 1966. Suhrkamp. 599 S.”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 15, N° 3, 1968, pp. 195-209.
- Lübbe, Hermann. “Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie”, en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (comps.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München, Anton Pustet, 1964, pp. 221-239.
- Marquard, Odo. “Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?” , en Jacob Taubes (ed.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Paderborn, 1983, pp. 77-84.
- *Dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia, Pre-Textos, [1973] 2015.
- Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Marx, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), en Id. y Friedrich Engels: *Gesamtausgabe*. 32 tomos. Berlín, Dietz Verlag, 1976, t. 2, pp. 170-183.

- Monod, Jean-Claude. *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Madrid, Amorrortu, 2015.
- Müller, Ernst; y Falko Schmieder. “Metaphorologie, Säkularisierungsdebatte”, en Id.: *Begriffsgeschichte und Historische Semantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016, pp. 149-168.
- Novalis. *Die Christenheit oder Europa* (1799). en Id.: *Werke, Tagebücher und Briefe*. 3 tomos. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, t. 2, pp. 729-750.
- Ogoube, Albert. *Modernité et Christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*. Paris, L’Harmattan, 2010.
- Oncina Coves, Faustino. “La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización”, introducción a: Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 11-33.
- Palti, Elías. “Hans Blumenberg: sobre la modernidad, la historia y los límites de la razón”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 22, N° 2, 1996, pp. 291-330.
- Pankakoski, Timo. “Reoccupying Secularization: Schmitt and Koselleck on Blumenberg’s Challenge”, *History and Theory*, Vol. 52, N° 2, 2013, pp. 214-245.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *Les Confessions d’un révolutionnaire, pour servir à l’histoire de la révolution de février*. Paris, La voix du peuple, 1849.
- Rosanovich, Damián. “Civil Religion. The Controversy between William Warburton and Jean-Jacques Rousseau”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 60/61, 2020, pp. 121-140.
- Rosenblatt, Helena. *La historia olvidada del liberalismo*. Barcelona, Crítica, 2020.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social ou principes du droit politique* (1762), en Id.: *Œuvres complètes*. 5 tomos. Paris, Gallimard, 1959-1995, t. III, pp. 347-470.
- Saralegui, Miguel. *The Politics of Time: Introduction to Carl Schmitt’s Political Thought*. Santander, Cantabria University Press, 2022.
- Schmieder, Falko. “Absolutismo de la realidad. Para una comprensión de la historia moderna en Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck”, en Faustino Oncina Coves y Pedro García Durán (comps.): *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*. Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 101-119.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie I. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humblot, [1922] 1979.
- *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot, [1970] 1984.

- “Ética del Estado y Estado pluralista”, *Deus Mortalis*, N° 10, 2011-2012, pp. 291-307.
- Schmitt, Carl; y Reinhart Koselleck. *Der Briefwechsel (1953-1983)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019.
- Sloterdijk, Peter. *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid, Siruela, 2015.
- Taubes, Jacob. *Escatología Occidental*. Buenos Aires, Mino y Dávila, [1947] 2010.
- Vachet, André. *La ideología liberal*. Madrid, Fundamentos, 1972.
- Villacañas Berlanga, José Luis. “La leyenda de la liquidación de la teología política”, epílogo a: Carl Schmitt. *Teología Política*. Madrid, Trotta, 2010, pp. 135-180.
- Voegelin, Eric. “Sustituto de la religión. Los movimientos de masas gnósticos de nuestra época”, en Id.: *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires, Hydra, 2009, pp. 149-186.
- Völkel, Evelyn. *Der totalitäre Staat – das Produkt einer säkularen Religion?* Baden-Baden, Nomos, 2009.
- Warburton, William. “The Alliance between Church and State: Or the Necessity and Equity of an Established Religion, and a Test-Law, Demonstrated in Three Books”, en Id.: *The Works of the Right Reverend William Warburton, Lord Bishop of Gloucester*. 7 tomos. London, John Nichols, 1778, t. IV, pp. 1-331.
- Weber, Max. *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Madrid, Taurus, [1920] 1983.
- Weidner, Daniel. “Säkularisierung”, en Robert Buch y Daniel Weidner: *Blumenberg lesen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, pp. 245-259.

Jiménez Colodrero, Andrés. "Max Weber y el cesarismo: fuentes y contexto de la problemática, *Conceptos Históricos*, Año 7, N° 12, pp. 100-135.

RESUMEN

Este artículo indaga sobre a) el uso y sentidos del concepto "cesarismo" en la obra de Max Weber, especialmente en sus escritos políticos; b) el origen del término y sus raíces historiográficas entre los siglos XVIII y XIX en el contexto europeo, con especial atención al caso inglés; c) la interpretación de un Julio César "democrático" por parte de Theodor Mommsen y su gran influencia en la época.

Palabras clave: *Cesarismo, historiografía, Max Weber, Theodor Mommsen.*

Max Weber and Caesarism: Sources and Context of the Problem

ABSTRACT

This article inquires about a) the use and meanings of the concept "caesarism" in Max Weber's works, especially in his political writings; b) the origin of the term and its historiographical roots between the 18th and 19th centuries in the European context, with special attention to the English case; c) Theodor Mommsen's interpretation of a "democratic" Julius Caesar and his great influence at the time.

Keywords: *Caesarism, Historiography, Max Weber, Theodor Mommsen.*

Recibido el 22 de abril de 2021

Aceptado el 25 de junio de 2021

Max Weber y el cesarismo

Fuentes y contexto de la problemática

Andrés Jiménez Colodrero

anjimcol@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Si por razones técnicas y prácticas en vez de que decida el propio pueblo lo hacen personas de su confianza, de la misma forma puede también decidir un único hombre de confianza [*Vertrauensmann*] en nombre de dicho pueblo y este razonamiento [*Argumentation*] podría, sin dejar de ser democrático, reivindicar un cesarismo antiparlamentario.¹



Introducción

En el conocido pasaje de su texto de 1923 sobre la crisis del parlamentarismo que se cita en el epígrafe, Carl Schmitt sintetiza con su habitual contundencia el núcleo problemático del concepto de “cesarismo”: la desconcertante combinación —real o pretendida, según los bandos— entre elementos democráticos y dictatoriales del régimen fundado por Julio César.²

1 Carl Schmitt. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humblot, 2017, p. 42.

2 La bibliografía sobre el accionar político del personaje es, por supuesto, inabarcable: se brindan aquí solo algunas referencias, especialmente significativas. Ya en vida de Max Weber quedaron establecidas las visiones contrapuestas entre un César “democrático” (Theodor Mommsen) y uno cultor de una suerte de “monarquía helenística” (Eduard Meyer); un panorama de esta polémica historiográfica en Andrés Jiménez Colodrero. “¿Monarquía democrática o *imitatio Alexandri*?” César y Augusto como ‘apropiaciones políticas del pasado’ en la obra de Eduard Meyer”, *STYLOS*, N° 21, 2012, pp. 83-98. Sin expedirse sobre las intenciones últimas de César con respecto a la monarquía (cuestión incierta, según Ronald Syme), esclarece acerca del estrechamiento epocal de los “cursos de acción” en dirección monárquica y sobre las particularidades jurídico-políticas de la dictadura cesariana Christian Sigmund. “*Königtum*” in *der politischen Kultur des spätrepublikanischen Rom*. Göttingen, De Gruyter, 2014, pp. 175-182. Sobre por qué César fue un “precursor” y no propiamente un “visionario” dentro del esquema koselleckiano de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”, ilustra el erudito artículo de Martin Jehne. “Erfahrungsraum und Erwartungshorizont bei Julius Caesar”, en Gianpaolo Urso (ed.): *Cesare: precursore o visionario?* Pisa, Edizioni ETS, 2010, pp. 311-332. En la vereda opuesta, sobre el no tan visible vínculo cesariano con la religión y la tradición romanas, así como sobre sus modelos políticos (Mario, los Gracos, Escipión Emiliano, Alejandro Magno *et al.*) informa Giuseppe Zecchini. *Cesare e il mos maiorum*. Stuttgart, Steiner, 2001, pp. 35-63, 117-135.

Solo unos pocos años después de la muerte de Max Weber, la formulación schmittiana actualiza una trayectoria que avanza desde el fondo de la Historia y que remite al carácter intrínsecamente polisémico e incluso controversial del término. Con justa razón Markus Prutsch ha señalado la “lucha por el sentido” que lo caracteriza, en el marco de las problemáticas posrevolucionarias que le han dado origen no tanto como fenómeno sino —como se verá— lexicográficamente.³ Pero incluso en medio del fárrago de interpretaciones hay ciertas características que —en tanto *forma política*— el “cesarismo” mantiene, como ser en primer lugar la mencionada combinación entre un “liderazgo autoritario” con su correspondiente legitimación popular (generalmente de tipo plebiscitario); al insistir en la vinculación *directa* entre líder y pueblo, va de suyo que el “cesarismo” desestima los mecanismos usuales de mediación política y, en ese sentido, habita en él un espíritu antiparlamentario (que se hace transparente en la cita schmittiana). En segundo lugar y también como se ha señalado, el “cesarismo” se completa como objeto teórico-práctico en el escenario posrevolucionario, esencialmente a través de la legitimación democrática que impone el principio de la “soberanía popular” y bajo la influencia de los “cambios económicos sociales y culturales” que acompañaron al ciclo de las revoluciones. Por último, el “cesarismo” aparece siempre asociado a la vivencia de un momento de “crisis” o de “peligro”, lo que evoca un regusto de “excepcionalidad”, siempre requerida para afrontar la coyuntura, ya sea el brete tanto real como generado o meramente imaginario.⁴

Estas características, abstractamente enumeradas, deben ponerse también en contexto dentro del marco de las transformaciones estructurales posteriores a la Revolución, algo que el espectáculo de la potencia de las figuras y las acciones de los “grandes hombres” de la Historia en el curso del siglo XIX no siempre ha permitido realizar.⁵ Desde el punto de vista de la historia conceptual, el “cesarismo” —su “surgimiento y transformación”— ha sido una viga maestra del “proceso de racionalización” occidental; como se ha dicho, se trata de:

3 Ver Markus Prutsch. *Caesarism in the Post-Revolutionary Age: Crisis, Populace and Leadership*. London, Bloomsbury Academic, 2020, p. 4.

4 Ver Markus Prutsch. *Caesarism in the Post-Revolutionary Age...*, p. 5.

5 No puede dejar de recordarse que también hay en juego elementos prerrevolucionarios, en la forma de una “prognosis de la revolución” característica de la conciencia de la crisis típica de la última etapa del absolutismo en Francia y que se expresa mayormente a través de elementos burgueses que son parte del régimen, como Turgot. Sobre la “inminencia de una revolución” y su preferencia por una “monarquía cesarista” para evitar la guerra civil, ver Reinhart Koselleck. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 117 y ss.

El último acto de un gran tema de la historia europea moderna, a saber, la disolución de la monarquía hereditaria y con ello de toda forma de dominación política que haya sido legitimada a través de la religión (por el derecho divino) y de la tradición (por medio de la dinastía), tanto desde una filosofía de la Historia como desde un eudemonismo social, e incluso a veces conjuntamente por ambos. Este desarrollo, entonces, fue parte de un proceso de racionalización en todos los campos que modeló no solo el ejercicio del poder, sino también su legitimación.⁶

Esta última caracterización habilita *ya* a preguntarse sobre el “cesarismo” en Max Weber pero, como condición previa, deberían dedicarse unas líneas a intentar reconstruir la percepción contemporánea del concepto y su constelación semántica. Para la época en que el término se incorpora al *corpus* weberiano su linaje no exhibe los pergaminos milenarios que sí posee el personaje que le dio origen, ya que se remonta a 1850: a la fraseología del escritor francés Auguste Romieu y su librito *L'Ère des Césars*, donde reivindica una época de “fuerza” —la “importancia militar”— producto de la crisis del legitimismo europeo, generada por el ascenso de la burguesía, la acción corrosiva de la Ilustración y el avance del socialismo. El panfleto no deja dudas sobre los paralelismos históricos, al afirmar que “la sociedad europea se encuentra ubicada en ciertas condiciones históricas muy similares a las que caracterizaron la época que vio surgir a los césares”.⁷

Un testigo insobornable de la época también nos recuerda que —a la par que el basamento militar— hay otros ingredientes esenciales del cesarismo, como son “un origen ciertamente demagógico y un regusto vagamente socialista” que la acción de Napoleón III —ese “sucesor en el más puro estilo del gran Julio”— habría podido combinar.⁸ Este apoyo popular o base “democrática” del régimen se torna en sentido común ya en 1863 en el contexto francés, como testimonia una entrada —breve pero incisiva— del muy difundido diccionario de Littré, donde define al cesarismo como la “dominación [...] de príncipes llevados al gobierno por la democracia pero

6 Dieter Groh. “Cäsarismus”, en Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 tomos. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997 t. 1, pp. 726-771, acá p. 726

7 Pero no solo ella: Romieu sorprende al tratar dos casos latinoamericanos —Paraguay (el “Dr. Francia”) y el Río de la Plata (el “general Rosas”)— justificando su análisis con una casuística modélica, de forma enteramente similar a como pudiera haberlo hecho, por caso, un Maquiavelo o un Montesquieu: “Nunca se ha manifestado mejor el cesarismo como producto natural de las grandes dificultades, que como consecuencia de la necesidad de paz y tranquilidad en los pueblos que han perdido la fe en sus instituciones y en sus dinastías”. Ver Auguste Romieu. *L'Ère des Césars*. Paris, Ledoyen, 1850, pp. 5, 6, 186-187.

8 Ludwig Bamberg. *Politische Schriften von 1848 bis 1868*. Berlin, Rosenbaum und Hart, 1895, p. 334.

revestidos de un poder absoluto”.⁹ Sin embargo, esa dominancia personal reconoce rasgos específicos que la diferencian tanto de la monarquía absoluta tradicional como de su versión constitucional, en ese entonces todavía vigente en Europa, ya que se tiene plena conciencia de su déficit de legitimidad: la *forma* monárquica plantea una cierta paradoja, como señala Romieu, ya que el cesarismo tiende sin cesar hacia “la fundación monárquica, sin consumarla jamás”. La explicación de esta incongruencia no carece de interés, en la medida en que se afirma que lo que mueva a las monarquías es la “fe” y su correlato la “herencia” dinástica; ambos elementos están ausentes en el cesarismo cuyo movimiento es más bien generado por la “fuerza” y por la “autoridad”, las que le dan —hay que insistir— una *paradójica* autonomía y durabilidad.¹⁰

Estas modulaciones del concepto reconocen variaciones adicionales a partir de los diferentes contextos nacionales, ya sea a) allí donde el moderno “cesarismo” se ha originado o b) allí donde ha tenido que afincarse, adaptativamente. En el primer caso, su suelo nutricional ha sido el francés, donde la obra del segundo Napoleón ha logrado que “cesarismo” y “bonapartismo” se solapen gradualmente en el uso del lenguaje.¹¹ Ejemplo de tal práctica es el importante capítulo que Robert Michels dedicara a “La ideología bonapartista” en su obra de 1911 y donde utiliza indistintamente ambos términos al marcar —siempre críticamente— el rasgo distintivo del “bonapartismo” francés: su pretensión de ser simplemente el fiel ejecutor de la voluntad popular, dentro de esta insólita “síntesis de democracia y autocracia [*Selbstherrschaft*]”.¹² En el segundo caso y dentro de las versiones “exóticas” del cesarismo europeo, Michels se refiere también a la variante finisecular de dicha síntesis en el contexto italiano, donde —por ejemplo— ya desde las filas del propio *Partito Radicale Italiano* se ensayaba legitimar lo

9 Émile Littré. *Dictionnaire de la Langue Française*. 4 tomos. París, Hachette, 1873, t. 1, p. 534.

10 Ver Auguste Romieu. *L'Ère des Césars...*, p. 194.

11 Ver Peter Baehr. *Caesarism, Charisma and Fate: Historical Sources and Modern Resonances in the Work of Max Weber*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2008, p. 37.

12 Robert Michels. *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie: Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Leipzig: Klinkhardt, 1911, p. 206. En una nota que por desgracia no ha sido traducida en la edición al castellano, Michels cita una observación de las “Memorias” del Príncipe zu Hohenlohe-Schillingsfürst, anterior embajador alemán en París (1874-1885), que no por episódica es menos demostrativa de lo idiosincrático de la combinación en la cultura política francesa. Refiriendo a la opinión de un interlocutor, el diplomático informa: “El bonapartista sería el único gobierno en Francia con perspectivas a futuro. El francés sería [a la vez] *démocrate* y *autoritaire*. Esto habría sido posible solo por la acción del Imperio”. Ver Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst. *Denkwürdigkeiten*. 2 tomos. Stuttgart und Leipzig, Deutsche Verlag Anstalt, 1906, t. 2, p. 126.

“democrático” de la monarquía italiana por su uso de mecanismos *plebiscitarios* durante el proceso histórico de unificación nacional. Esta postura fue rebatida, en medio de fuertes polémicas, por medio de argumentos que señalaban las conocidas limitaciones de dichos procedimientos para ser verdaderas e *ilimitadas* expresiones de la soberanía popular, capaces de transformar e incluso de generar legislación, instituciones, etc.¹³ Por último y acerca de la otra variante no originaria del cesarismo como fue el caso alemán, la aguda crítica de Ludwig Bamberger recuerda que —desde la óptica de un “hombre del ‘48” [*Achtundvierziger*]— junto a la impostura democrática (“demagogia”) y al “coqueteo con la cuestión social” se percibe la larga sombra del “prusianismo”, quien se erige como salvador frente a la amenaza del proclamado “espectro rojo” [*rote Gespenst*]. La hegemonía de Prusia, su militarismo y su minimización del parlamentarismo de la nación, son las fuentes que reaniman al viejo legitimismo guiado teóricamente por los “Stahl, Leo y Gerlach”, es decir, por los doctrinarios del conservadurismo prusiano, cuya tribuna de opinión era la “Nueva Gaceta Prusiana” [*Kreuzzeitung*].¹⁴ Estas críticas, fiel reflejo del sentir en los ámbitos socialistas, no vislumbran el carácter dual —revolucionario y conservador a la vez— que detentaba la versión bismarckiana del cesarismo alemán donde, por caso, la propia creación del Reich puede ser vista como el “acto de una revolución desde arriba [*von oben*]”, que diera por tierra con el legitimismo tradicional —ya socavado desde el ‘48— e instaurara una legitimidad de nuevo cuño.¹⁵ Tampoco perciben lo difundido en la Europa de la época de esta “estructura política compartida” que sería el cesarismo o “bonapartismo”, ya predicable de personajes tan disímiles como Disraeli o Cavour, amén del propio Bismarck.¹⁶ Tomado en su sistematicidad, el cesarismo bismarckiano se mueve entre los extremos que caracterizaron al “tipo alemán de monarquía constitucional” en el marco de —en una formulación famosa— una “solución de compromiso”: combinación de “monarquía hereditaria, burocracia estatal y parla-

13 Giuseppe Rensi. *Gli “anciens régimes” e la democrazia diretta*. Bellinzona, Colombi, 1902, pp. 7, 261-262. En este sentido, la vecindad de Italia con Suiza constituiría un cierto *handicap*, ya que habría brindado testimonios de primera mano sobre el democratismo cantonal helvético (Giuseppe Rensi estuvo exiliado cerca de diez años en el cantón de Ticino y construye su crítica a la pretensión democrática del régimen ciertamente en base a esa experiencia de vida).

14 Ver Ludwig Bamberger. *Politische Schriften...*, p. 334.

15 Ver Michael Stürmer. “Krise, Konflikt, Entscheidung. Die Suche nach dem neuen Cäsar als europäisches Verfassungsproblem”, *Beihefte der Francia*, Vol. 6, 1977, pp. 102-118.

16 Ver Heinz Gollwitzer. “Der Cäsarismus Napoleons III. im Widerhall der öffentlichen Meinung Deutschlands”, *Historische Zeitschrift*, Vol. 173, Nº 1, 1952, pp. 23-75, esp. pp. 66-67.

mento con sistema de partidos”, anomalía europea que no por ello deja de configurar un “constitucionalismo monárquico”.¹⁷

Este variopinto panorama internacional a la par que los antecedentes doctrinarios de la constelación semántica del “cesarismo” debían ser, ciertamente, bien conocidos por Weber, esencialmente por dos razones: a) por su contemporaneidad a los hechos —ya fueran apreciados de forma directa (bismarckismo) o mediada (bonapartismo), como memoria viva de su contexto— y, b) por la vasta erudición del personaje, que impacta inexcusablemente a cualquiera que toma contacto con su obra. Este particular acervo teórico-práctico del sabio es de la mayor relevancia porque, como se verá, no hay una definición *sistemática* del concepto “cesarismo” ni en los escritos publicísticos y ni los propiamente sistemáticos de su obra, aunque es cierto que el tratamiento del término adopta resonancias diferentes en el programa de investigación científica y en los intentos de intervención en la esfera pública. Porque lo más probable es que, como ha sugerido Peter Baehr, Weber lo haya adquirido como una suerte de “localismo político” [*political vernacular*] ampliamente difundido en la cultura de sus coetáneos.¹⁸

Desde el punto de vista de su “historia evolutiva” [*Entwicklungsgeschichte*] puede decirse que conviven en Weber dos concepciones del “cesarismo”: una temprana, de fuerte crítica y centrada sobre todo en los déficits de la experiencia filoautocrática del bismarckismo —un uso negativo— y otra tardía, de tono propositivo y que postula al concepto como elemento ineludible del liderazgo democrático moderno —un uso positivo— pudiendo coexistir ambas sin conflicto, como se observa por ejemplo en algunos escritos políticos.¹⁹ De esta forma, puede decirse que las diferentes tradiciones

17 Michael Stürmer. “Krise, Konflikt, Entscheidung...”, p. 115; Arthur Schlegelmilch. *Die Alternative des monarchischen Konstitutionalismus. Eine Neuinterpretation der deutschen und österreichischen Verfassungsgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Bonn, Dietz, 2009, pp. 26 ss. Las críticas del socialismo, en especial el reproche a la continuidad absolutismo-cesarismo/bonapartismo, son hijas de la visión originaria de los padres de comunismo respecto a la configuración del Estado bismarckiano: Marx y Engels habrían experimentado cierto desconcierto frente a la combinación de rasgos anacrónicos y modernos en esta formación social. Existe, sin embargo, cierta oscilación entre la tesis general de la “continuidad” —como en la famosa referencia a un “despotismo militar”, burocrático y policíaco, “ribeteado de formas parlamentarias” de la Crítica del Programa de Gotha. (Karl Marx. “Kritik des Gothaer Programms”, en: *Marx/Engels Werke* 42 tomos. Berlín, Dietz, 1956-1988, t. 19, pp. 13-32, esp. p. 30)— y la ocasional percepción del carácter ya rupturista de la empresa estatal bismarckiana —referencia engelsiana a la impronta “revolucionaria” de dicha tarea en el artículo inacabado (1895-1896). El rol de la violencia en la Historia (Friedrich Engels. “Die Rolle der Gewalt in der Geschichte”, en: *Marx/Engels Werke...*, t. 21, pp. 405-461, esp. pp. 433)— como recuerda Perry Anderson en su consagrado análisis de los resultados tardíos del absolutismo alemán (Perry Anderson. *El Estado Absolutista*. México, Siglo XXI, 1996, p. 281).

18 Ver Peter Baehr. *Caesarism, Charisma...*, p. 61.

19 Al parecer, ha sido Baehr el primero en problematizar este dualismo y convertirlo en

europas continentales —desde el bonapartismo hasta el cesarismo bismarckiano— ciertamente encontrarían su lugar en la primera concepción referida, crítica y negativa, sobre todo en lo relacionado a la experiencia y herencia políticas del “Canciller de Hierro”. Mientras que la segunda configuración se nutre de modelos ciertamente exóticos (podría decirse) a la tradición cesarista continental, en la medida en que Weber recurre a una modelización tanto del parlamentarismo inglés como del presidencialismo norteamericano, lo cual se hace patente en algunos escritos políticos muy conocidos, como por ejemplo el texto sobre la parlamentarización en Alemania de 1917.

La importancia del “cesarismo” en la obra de Max Weber

Como punto de partida, conviene enfocar en el concepto que nos brinda un glosario especializado de la obra weberiana, para advertir cómo resuenan los elementos precedentes en dicho *corpus*: “Cesarismo (*Cäsarismus*)...denota en lo esencial una forma de dominación política o regla de gobierno que se construye con apoyo de las masas, v. g. por medio del uso continuo del referéndum... Existe una relación estrecha entre el cesarismo y la dominación plebiscitaria”.²⁰

Sintética como es, la entrada llega hasta la médula de la versión “propositiva” del cesarismo weberiano, aunque ciertamente descuida el aspecto crítico del mismo. Como se ha indicado anteriormente, el término adquiere —hay que insistir— una polisemia que salta a la vista: Weber lo aplica *simultáneamente* tanto a una función

una clave de su investigación: “Weber emplea el término *cesarismo* en su correspondencia temprana, en su publicística política y en sus conferencias para atacar el legado de Otto von Bismarck, el gran arquitecto del Segundo Imperio alemán. En estas intervenciones de carácter claramente político, se presenta al cesarismo como un fenómeno profundamente dañino; de acuerdo a ello, el tono que Weber adopta es de decepción y denigración... Por el contrario, el cesarismo —ahora bajo la forma del moderno liderazgo plebiscitario al interior de un vibrante armazón parlamentario— es considerado por Weber como el secreto político de los notables éxitos tanto imperiales como civiles de Gran Bretaña y América, respectivamente. Alemania, insiste, debe seguir esos ejemplos”. Ver Peter Baehr. *Caesarism, Charisma...*, p. 59. Más recientemente, Markus Prutsch ha retomado punto por punto esta interpretación, hablando de un “término político de combate” para calificar al primer polo del dualismo, mientras que el segundo sería una “categoría analítica” dentro de la “cientificación” del concepto en el marco de la sociología de la dominación weberiana. Ver Markus Prutsch. *Caesarism in the Revolutionary Age...*, pp. 177-178.

²⁰ Richard Swedberg y Ola Agevall. *The Max Weber Dictionary*. Stanford, Stanford University Press, 2016, p. 23.

crítica —cargada de tintes negativos— como a un rol productivo y transformador, verdadera “palanca de Arquímedes” de su diagnóstico epocal. Ejemplos conocidos son, entonces, de lo primero el largo análisis de la herencia bismarckiana y, de lo segundo, el “giro cesarista” en el procedimiento de selección de los líderes políticos. Se debe reiterar que el concepto opera *estructuralmente* tanto fortaleciendo como debilitando el proceso de liderazgo político, dependiendo de qué matiz se invoque, como se rastrea a continuación en el *corpus* de los escritos políticos a partir de la evidencia literal.

Pensando en el aspecto crítico, hay que decir que ya desde su lección inaugural en ocasión de la toma de posesión de la cátedra de economía política en Freiburg (“El Estado nacional y la política económica nacional alemana”, 1895) Weber se refiere a la paradoja de que la clase encargada de realizar la modernización política, el fortalecimiento exterior y el desarrollo económico del país sea la de los *Junker*, precisamente la más atrasada en términos económicos: en dicho contexto se alude elípticamente al paladín de dicho estamento (Bismarck) al mencionar su “naturaleza cesarista” y la distancia entre esta “configuración cesarista” y el carácter burgués de la ciudadanía alemana. En el mismo sitio deplora la decadencia política del liderazgo alemán desde el despido del Canciller de Hierro, circunstancia a la que bautiza como el “duro destino del epigonismo [*Epigonentum*] político” e interpela críticamente a cierta parte de la gran burguesía que añora adventiciamente a un “nuevo César” que la proteja tanto del ascenso de las masas como de las tentaciones de “política social” en que podría caer la dinastía reinante.²¹ En un breve texto de otra índole, donde se discutía sobre el candente problema de la flota naval (“Opinión sobre la encuesta acerca de la flota naval de la *Allgemeine Zeitung*”, 1898), Weber se despacha sin miramientos contra el resultado final del régimen bismarckiano, en una cita que no tiene desperdicio: “El tipo de régimen político en la Alemania de los últimos veinte años —mitad ‘cesarista’ y mitad ‘patriarcalista’, amén de estar distorsionado por el temor pequeñoburgués al espectro rojo— ha sido todo lo contrario de una experiencia de aprendizaje para la nación”.²²

21 Ver Max Weber. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1971, pp. 20-21.

22 Max Weber. *Gesammelte politische...*, p. 31. “Pequeñoburgués” [*Spießbürgerlich*]: Como siempre, persiste la dificultad de traducir exactamente este concepto característico de la época. En el lenguaje coloquial del castellano rioplatense podría verterse también como de “medio pelo”, lo cual captaría significativamente las resonancias críticas en el uso que Weber invariablemente le da.

Puede observarse el matiz crítico que Weber aplica al “cesarismo” como elemento constitutivo de la ignorancia teórico-práctica de la ciudadanía alemana y aquí no hay duda que se trata de una carencia fundamental del liderazgo político ejercido hasta ese momento. Una observación similar se encuentra en un extenso trabajo que discute las configuraciones posibles del sufragio en Alemania (“Sufragio y democracia en Alemania”, 1917), donde se expone la estrategia divisionista de Bismarck al introducir el derecho a voto condicionando negativamente al sector liberal frente al proletariado —generando la perenne “cobardía” de aquel frente a una verdadera democracia— prefiriendo por lo tanto una hegemonía burocrática, todo ello tributario del “cesarismo” del Canciller. Pero en el mismo texto Weber ya avanza en indicios de su otra interpretación, productiva, al vincular “cesarismo” y “democracia” en referencia al sistema estadounidense:

Ciertamente, es plausible que pueda existir la democracia sin un *sistema* parlamentario —que no significa la ausencia *total* de un poder parlamentario— como es la elección popular directa de un jefe de Estado o de una ciudad, tal como se da en los Estados Unidos y en algunos de sus más grandes municipios [*Kommunen*] bajo la égida del sistema del “cesarismo” (en el más amplio sentido del término).²³

Esta formulación marca la dirección que tomarán los análisis contemporáneos de Weber en torno a la un tanto heterodoxa aplicación del concepto “cesarismo” a los modelos del presidencialismo norteamericano y del parlamentarismo británico. Esto es especialmente impactante en el importante y extenso artículo sobre la perspectiva de una verdadera parlamentarización en el país (“Parlamento y gobierno en una Alemania políticamente reorganizada”, 1918), cuyo subtítulo es muy expresivo: “Para una crítica política del funcionamiento y de las instituciones partidarias”. Aquí conviven las dos interpretaciones mencionadas —de forma sorprendentemente armónica— en una suerte de división del trabajo, donde el aspecto crítico aparece en el tratamiento de la herencia de Bismarck y allí Weber enfatiza el carácter irrepetible de su dominio político: el “cesarismo” sería, así, la paradójica “forma de gobierno de un genio”.²⁴ Su pecado original habría sido —aparte de haber generado la indolencia partidaria y ciudadana en general— la potenciación del dominio burocrático liderado por el propio *Fürst* Bismarck, quien habría revestido

²³ Max Weber. *Gesammelte politische...*, pp. 289, 291.

²⁴ Ver Max Weber. *Gesammelte politische...*, p. 314.

su “régimen cesarista con la legitimidad del monarca”, todo ello en un implícito mentís al postulado “gobierno personal” del monarca.²⁵ Las menciones que siguen en el texto, en cambio, tributan ya a la segunda interpretación del “cesarismo”, la propositiva, al enunciar Weber el carácter “inextirpable” del cesarismo en los modernos Estados de masas: no hay “gobierno” ni “acción” parlamentarios sino a través del liderazgo que el primer ministro ejerce desde el gabinete, detrás del cual se encolurna la hueste de los diputados y ello es así —aclara Weber— por la superior capacidad de maniobra política de los grupos reducidos (principios económico de la ventaja del “pequeño número” y militar de la “unidad de mando”). Pero no se trata solo de consideraciones operativas, toda vez que el cesarismo soluciona *también* el problema de la responsabilidad política, al permitir atribuírsela a personas concretas —como debe ocurrir, dice Weber, en una “democracia en sentido propio”— y cuyo caso modélico es la elección de la más alta autoridad política, la del “hombre de confianza de una nación en un Estado de masas”. De una forma o de otra, se evidencia la creciente autonomía y preponderancia del líder político —del primer ministro o del alcalde de una gran comuna, por ejemplo— lo que Weber interpreta como el “rasgo cesarístico” del parlamentarismo inglés y del democratismo norteamericano.²⁶ El análisis se completa al indicar Weber el carácter determinante del rol democráticamente activo de la masa de la ciudadanía en la selección de los líderes: lejos del círculo reducido del partido de notables y de la carrera parlamentaria subsiguiente, el liderazgo se conquista ahora interpelando *directamente* a las masas, afirma Weber, con medios “demagógicos” como el plebiscito, por el que se declara la “fe” del conjunto de la ciudadanía en el jefe de Estado.²⁷ Emerge de esta forma un preponderante “giro cesarístico en la selección de líderes”, lo cual conducirá ya a plantear la oposición (todavía no contradictoria) entre la “selección parlamentaria” y la “selección plebiscitaria” de los líderes políticos donde, sin embargo, el Parlamento todavía funcionará como anclaje institucional, garante y moderador del poder del gobernante —el “cesarista hombre de confianza de las masas”— por ejemplo, para permitir su desplazamiento como “dic-

25 Ver Max Weber. *Gesammelte politische...*, p. 347.

26 Ver Max Weber. *Gesammelte politische...*, p. 348-349.

27 Ver Max Weber. *Gesammelte politische...*, p. 393-394. Dichos medios no deben ser malinterpretados, ya que en este contexto designan la forma de vinculación multiforme pero ineludible del jefe plebiscitario con las masas —su comunicación personal e inspiradora, la escucha y el eco de sus demandas, expectativas, etc.— circunscrita al marco institucional que se está describiendo.

tador cesarista” en caso de la pérdida de dicha confianza ciudadana. La democracia de masas exige con carácter ineludible que se haga justicia al principio de la unidad de mando en las “grandes decisiones de la política” y con ello gana el podio, *mutatis mutandis*, este “principio cesarista de la selección de los jefes políticos”.²⁸

Vale la pena interrumpir aquí este rastreo textual del “cesarismo”, para presentar una indicación del posible origen o inspiración de la problemática en base a los dispositivos auxiliares que utiliza Weber en su análisis comparativo de los modelos inglés y norteamericano. Se trata de las conocidas influencias, muy significativas, de los clásicos trabajos de Moisei Ostrogorski y James Bryce.²⁹ En especial en el primero, ya que refiriéndose a las transformaciones del característico liderazgo parlamentario inglés, Ostrogorski afirma:

Elevados por sobre la aplanada multitud de los M. P., los líderes se apoyan directamente en la gran masa de los votantes, cuyos sentimientos de *loyalty* van ahora sin dilaciones hacia los jefes por sobre las cabezas de los parlamentarios... Así, incluso los “canales intermedios” de los que hablaba Montesquieu son apartados o suprimidos para abrir la puerta a una suerte de cesarismo popular [*césarisme populaire*], del cual el gran jefe del partido se encuentra investido. Sin duda, las personalidades “magnéticas” al más alto grado de Gladstone o de Lord Beaconsfield han podido contribuir a establecer esta supremacía cesarista [*suprématie cesarienne*] de los líderes.³⁰

Puede advertirse la importancia de esta referencia para la aplicación del concepto de “cesarismo”, sobre todo al caso del parlamentarismo inglés. Pero con la necesaria aclaración de que lo que es percibido como negativo por Ostrogorski —como crisis de la democracia, de los partidos y del liberalismo— es ascendido de categoría por Weber al rango de elementos característicos (¡y bienvenidos!) de la moderna democracia de masas y de sus sistemas políticos, permitiendo configurar también patrones de medida con los cuales mensurar el caso alemán y su prospectiva. Como afirma Joaquín Abellán:

[Weber] se ocupa principalmente de mostrar la conexión existente entre la democratización del sufragio, la burocratización de los partidos políticos, el ascenso de los líderes políticos y la consiguiente pérdida de significación de los diputados parlamentarios... sin lamentarse de esta evolución ni echar de menos el sistema anterior.³¹

28 Max Weber. *Gesammelte politische...*, p. 395.

29 Un detallado análisis en el texto de Joaquín Abellán, junto a las otras influencias —vernáculos: Hugo Preuß y Robert Redslob— en las que abreva Weber (Joaquín Abellán. *Poder y política en Max Weber*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 144-154).

30 Moisei Ostrogorski. *La Démocratie et l'organisation des partis politiques*. 2 tomos. Paris, Calmann-Lévy, 1903, t. 1, p. 571 (en inglés en el original).

31 Joaquín Abellán. *Poder y política...*, p. 147.

Pero esta tendencia se acentúa con la evolución del pensamiento del sabio, en el curso de los pocos años que le quedaban de vida, añadiendo elementos que complejizan y enriquecen el concepto de “cesarismo”, por medio del mecanismo de la analogía. En efecto, en la célebre conferencia del convulsionado 1919 (“La política como profesión”), la referencia textual al cesarismo se agota en la mención a Gladstone dentro del análisis del caso inglés y cómo su accionar representa un “elemento de cesarismo plebiscitario: el dictador del campo de batalla electoral”.³² De mayor interés es ver cómo Weber —en este contexto— ciertamente avanza drásticamente con respecto al planteo anterior de la oposición entre selección parlamentaria y plebiscitaria de los líderes: ahora plantea la superioridad sin atenuantes de la selección plebiscitaria, basada en la hegemonía del jefe partidario o líder de la “máquina” [*Maschine*] partidaria, con capacidad para someter a los parlamentarios (pasar “por encima de sus cabezas”) y como “dictador plebiscitario [...] arrastrar tras de sí a las masas”; alguien para quien los parlamentarios no son sino simples mantenidos, a los cuales convierte en miembros de su *entourage*.³³ Un cambio cualitativo en este trance es la analogía que se establece entre “cesarismo”, “democracia plebiscitaria” y “carisma”: he aquí un aporte concreto a la complejidad del concepto y una buena indicación de la dirección que había tomado el pensamiento político de Weber hacia la época del prematuro final de su vida. En la propia referencia a Gladstone citada *supra*, se deja constancia de cómo la maquinaria partidaria ya estaba orientada en un sentido “carismático” hacia un liderazgo personal; por lo demás en el famoso pasaje donde plantea el dilema entre una “democracia de líderes con la “máquina” [partidaria] o una democracia sin líderes...sin esas cualidades íntimas y carismáticas que hacen a un jefe político ser lo que es”, se deja suficientemente expresada esta constelación semántica.³⁴

Lo anterior es de gran importancia porque en la obra considerada “sistemática” estos matices se van a ver reafirmados, aunque de forma un tanto elíptica, ya sea en ciertos pasajes estratégicos de *Economía y Sociedad* así como en los desarrollos de la sociología de la religión, donde si bien el “cesarismo” no hace un gran acto de presencia, si se visualiza la analogía con sus correlatos “democracia plebiscitaria” y “carisma”.³⁵ En la primer obra y en el inmensamente famoso apar-

32 Max Weber. *Gesammelte politische...*, p. 535.

33 Ver Max Weber. *Gesammelte politische...*, pp. 532-533, 536.

34 Ver Max Weber. *Gesammelte politische...*, p. 544.

35 Ha sido Peter Baehr el primero en llamar la atención sobre la intercambiabilidad conceptual entre *cesarismo-democracia plebiscitaria-carisma*, aunque siempre bajo la égida de este último. Para un planteo general del problema, ver Peter Baehr. *Caesarism, Charisma...*, pp.

tado sobre la “transformación antiautoritaria del carisma”, Weber se explaya sobre la mutación filodemocrática de la legitimidad carismática que se da de forma preponderante en la dominación plebiscitaria y en sus instituciones típicas —las diferentes variantes del liderazgo político partidario moderno—. A continuación indica:

Pero existe allí donde el jefe político [*Herr*] se sienta legitimado como el hombre de confianza [*Vertrauensmann*] de las masas y es como tal reconocido. El medio adecuado para ello es el plebiscito. En los casos clásicos de ambos Napoleones se aplicó después de la conquista violenta del poder público, y en el segundo se recurrió a él de nuevo después de pérdidas de prestigio.³⁶

Se observa aquí con claridad el referido sistema de analogías que construye el sabio y si bien lo hace de forma alusiva al no mencionar directamente el concepto “cesarismo”, la ejemplificación no puede dejar lugar a dudas ya que los Bonaparte han intentado reactualizar —como se ha visto, en todo y para todo— el linaje clásico originado en el líder romano. En una segunda referencia —una indicación directa que debe leerse en paralelo con la anterior— Weber le da otra vuelta de tuerca a la idea de la analogía tripartita:

No toda forma moderna ni toda forma democrática de creación [*Kreierung*] del gobernante son ajenas al carisma. En cualquier caso, el sistema democrático del llamado gobierno plebiscitario —la teoría oficial del cesarismo francés— implica conceptualmente rasgos esencialmente carismáticos, y los argumentos de sus defensores acaban todos por acentuar esta peculiaridad. El plebiscito no es ninguna “elección”, sino el reconocimiento...de un pretendiente como gobernante carismático personalmente calificado.³⁷

Una tercera mención, sorprendentemente incluida en el contexto del tratamiento de la burocracia en la tercera parte de *Economía y Sociedad* (“Tipos de dominación”), ilustra sobre la plasticidad de concepto al distinguirse entre funcionarios electivos versus designados y la superior capacidad de los primeros para —munidos de su legitimidad “cesarista”— poder construir una estructura de poder político de “alta racionalidad”.³⁸ Como afirma Weber:

60-62. Sobre las razones de esta weberiana *reductio ad personam* o la consabida importancia de un liderazgo *personal*, consultar Peter Baehr. “An ‘Ancient Sense of Politics’? Weber, Caesarism and the Republican Tradition”, *European Journal of Sociology*, Vol. 40, Nº 2, 1999, pp. 333-350, esp. pp. 344-345.

36 Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1947, p. 156.

37 Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*..., pp. 765-766.

38 Ver Dieter Groh. “Cäsarismus...”, p. 768.

Las grandes transformaciones promovidas por la reforma de la administración municipal en las grandes ciudades de Estados Unidos, se debieron en lo esencial a *Mayors* [alcaldes] electos que trabajaron con una estructura de funcionarios [Beamtenapparat] nombrados por ellos mismos —esto es: “cesaristamente”—. Considerado desde el punto de vista técnico, la efectividad [*Leistungsfähigkeit*] del “cesarismo” (que ha nacido con frecuencia de la propia democracia) en cuanto organización de gobierno [*Herrschaftsorganisation*] se basa principalmente en la posición ocupada por el “César” en cuanto hombre de confianza [*Vertrauensmann*] de las masas (del ejército o de los ciudadanos) desligado de toda tradición y, precisamente por ello, jefe sin restricciones de un cuadro [*Stamm*] de oficiales y funcionarios altamente calificados, seleccionados libremente por él sin atender a la tradición o a otras consideraciones.³⁹

Si las referencias de su obra más popular operan mayoritariamente por vía del ejemplo, en la sección más programática de su sociología de la religión el tratamiento de Weber es escueto pero ciertamente trabaja en idéntico sentido.⁴⁰ En la conocida sección “La ética económica de las religiones universales” realiza una síntesis del concepto de “autoridad carismática” indicando que se trata de:

Un poder de mando [*Herrschaft*] sobre los hombres...al cual consienten los gobernados en razón de su fe [*Glauben*] en la cualidad [extraordinaria] de la *persona* específica. A este tipo de jefes pertenecen el brujo hechicero, el profeta, el líder de expediciones de caza y de saqueo, el cacique guerrero, el denominado gobernante “cesarista” [*cäsaristische Herrscher*] y...la persona en cabeza de un partido; todos ellos lo son respecto de sus discípulos, sus prosélitos, la tropa reclutada, el partido, etc.⁴¹

En esta cita se reafirma, entonces, el vínculo tipológico entre “cesarismo” y “carisma” tal como se indicaba en la referencia anterior de *Economía y Sociedad* (aunque aquí sin el condimento de la “democracia plebiscitaria”). Su importancia se acrecienta toda vez que se tome en cuenta la reciente puesta en valor que ha experimentado la

39 Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*..., pp. 653-654.

40 Habida cuenta de las tres importantes menciones en *Economía y Sociedad* donde en alguna de ellas el “cesarismo” comparece con nombre y apellido, tiene razón Sven Eliaeson al afirmar que “pese a todo, el concepto es usado en algunas ocasiones en *EyS*”. No resulta acertado, sin embargo, el ejemplo que da citando la última sección de la traducción al inglés de la obra (*Economy and Society*, 1978), ya que se trata de un apéndice insertado por los editores —sin más aclaraciones— que contiene una versión parcial del artículo de Weber sobre la parlamentarización en Alemania (“Parlamento y gobierno en una Alemania políticamente reorganizada”, 1918). Ver Sven Eliaeson. “Constitutional Caesarism: Weber’s Politic in Their German Context”, en Stephen Turner (ed.): *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 131-148, acá p. 139 y su referencia a Max Weber. *Economy and Society*. Berkeley, University of California Press, 1978, p. 1451.

41 Max Weber. *Max Weber Gesamtausgabe Bd. 19*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1989, pp. 120-121.

sociología de la religión dentro del *corpus* weberiano, en razón de su autonomía, sistematicidad y redacción por mano propia del autor.⁴²

Los antecedentes del “cesarismo”

Indagar sobre los precedentes de “cesarismo” requiere, en primer término, poner la mirada sobre los tratamientos *historiográficos* al personaje en cuestión. Es sabido que el siglo XIX mostró un verdadero renacimiento tanto del interés como de la valoración sobre la figura de Julio César, en especial debido a la inmensa influencia que ejerció la historia romana de Theodor Mommsen (1854), así como también las lecciones sobre historia universal de Jakob Burckhardt o —ya en los años ‘20— la reseña historiográfica de Friedrich Gundolf.⁴³ Cabe preguntarse si existieron antecedentes a estas consideraciones y, en especial, bajo qué óptica hubiera sido posible un rescate de la figura cesariana.

Para evitar la posibilidad de una “contaminación” ideológica propia del contexto alemán —desde Hegel siempre ya sospechoso de enaltecer la acción de los “grandes hombres de la Historia”— conviene observar ahora la dinámica historiográfica y política del ámbito británico, ya que su pretendida autonomía con respecto al pensamiento “continental” ofrecería un buen terreno para la búsqueda de evidencias.

En el panorama británico del siglo XVIII se problematizaba sobre la suerte de la república romana —su decadencia y caída— en estricta analogía con la situación política contemporánea bajo los reyes hannoverianos.⁴⁴ Diversos factores trabajaban al unísono para

42 Ver Eduardo Weisz. “La sociología weberiana de la religión: claves para su interpretación”, en Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz (eds.): *Max Weber en Iberoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 321-342, esp. p. 323.

43 En el caso de Burckhardt, sus “Consideraciones sobre la Historia Universal” [*Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1868-1871)] no están dedicadas exclusivamente a César —ya que también aparecen otros “grandes hombres” históricos— pero en la sección titulada “El individuo y lo universal (la grandeza histórica)” se encuentran descripciones que cuadrarían muy bien con el personaje de marras: por ejemplo, al decir que en el gran hombre “la pura contemplación es inconciliable con su ánimo; en él habita una voluntad concreta de tomar por asalto la coyuntura y asimismo una inmensa fuerza de voluntad que ejerce en torno a sí una coerción mágica, la cual atrae y subyuga a todos los elementos del poder y la dominación”. Ver Jakob Burckhardt. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart, Spemann, 1905, p. 236. En unos “fragmentos históricos” de la obra póstuma Burckhardt incluso ha llamado a César el “más grande de los mortales” [*der grösste der Sterblichen*]. Ver Jakob Burckhardt. *Historische Fragmente*. Stuttgart, Koehler, 1957, p. 17.

44 Ver Frank M. Turner. “British Politics and the Demise of the Roman Republic: 1700-1939”, *The Historical Journal*, Vol. 29, Nº 3, 1986, pp. 577-599. El importante trabajo de Turner traza un panorama preciso y abarcador sobre la influencia que la ruina del régimen republicano romano ha tenido en la investigación histórica británica desde el siglo XVIII en adelante, en

producir una pérdida de libertad, según los críticos de la oposición “nacional” al “partido de la corte” [*Court Party*]: la alianza entre una oligarquía senatorial y una clase comercial de inmensa riqueza (el orden ecuestre) era la lente desde la cual se analizaba la crisis de la república romana y su pretendida actualización en la monarquía inglesa. Si se debatía sobre el impacto corrosivo del lujo en la sociedad y en la política (ya denunciado por Montesquieu), para los partidarios de la corte no cabían dudas sobre el responsable del colapso del orden aristocrático romano: Julio César. César formaba parte del repertorio de figuras —Catilina, Pompeyo, Octavio— que habrían conspirado decididamente contra la libertad republicana y que ha hecho pesar su recuerdo sobre el presente, ya que los historiadores hannoverianos no se han privado de asimilar su carácter y desmedida ambición a la de sus enemigos políticos, los pretendientes de la depuesta dinastía Stuart.⁴⁵

Así las cosas, ¿de qué manera podría pensarse un rescate de la figura de César, es decir, una valoración positiva del mismo? Ciertamente desde alguna de las obras de los historiadores de la oposición (el partido “de la nación” [*Country Party*]), hoy injustamente olvidadas, pero donde se marca un cambio de tendencia en la consideración a César:⁴⁶ al enfocar en la necesaria pero nunca concretada “reforma agraria” y en la defensa de sus partidarios (los Gracos), se afirmaba que la pérdida de libertad de la República fue más bien producida por la clase senatorial, por su inconmensurable riqueza en bienes y tierras, que reprodujo en el plano político todas y cada una de las desigualdades que la hacían predominante en lo

especial la forma en que el paralelo entre Roma y Gran Bretaña ha moldeado la *propia* interpretación de los sucesos de la crisis del fin de la República. Por ello se han seguido aquí de cerca sus desarrollos.

45 Ver Frank M. Turner. “British Politics...”, p. 581.

46 Turner se refiere específicamente a la importante historia romana (4 vols., 1738-1771) del historiador católico Nathaniel Hooke. La historiografía contemporánea ha convalidado el carácter *popular* de las reformas cesarianas, sin discutir su motivación última, como se reconoce en una exhaustiva revisión de las mismas: “Al margen de la discusión, inútil por otra parte, sobre la existencia o no de un programa previo y definido, debemos reconocer cómo [César] aborda de forma concreta y efectiva cada problema sin provocar mayores males al Estado ni dañar intereses de terceros. Asume básicamente los puntos centrales de la política popular: distribución de tierras, fundaciones coloniales, concesión del derecho de ciudadanía, defensa de la soberanía popular (tribunado de la plebe), *frumentationes*, mayor reparto de las atribuciones judiciales [...]. Quizás en muchos sentidos no fue completamente original, la mayoría de sus disposiciones hallan precedentes más o menos directos, pero sí se mostró, al menos en su grado de aplicación, revolucionario”. Ver Ana María Suárez Piñeiro. “César: ¿un político ‘popular’?”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 9, 1997, p. 274.

económico-social.⁴⁷ El paralelismo entre la injusticia de la Roma republicana y la Inglaterra hannoveriana es patente en la siguiente descripción de la situación:

“Libertad” y “república” no son más que palabras, si la mayoría del pueblo no posee ni propiedad ni el privilegio de vivir de su trabajo. ¿Permiten nuestras leyes algún tipo de esclavitud en esta isla? ¿Se atreverían los caballeros terratenientes —los propietarios de grandes haciendas, para sacarles el máximo provecho— a quitar las granjas de las manos de sus arrendatarios e importar negros [*negroes*] para cultivarlas, de forma tal que los labradores y jornaleros británicos —lejos de tener incentivos para casarse— carezcan de medios de subsistencia? ¿Puede una práctica universal de este tipo ser llamada “actos aislados [*particular*] de injusticia”? [...] las tierras que los romanos pobres no podían cultivar eran suyas por derecho propio y habían sido apropiadas por osados usurpadores y opresores.⁴⁸

En este contexto, César es presentado como un gobernante moderado que careció de aspiraciones monárquicas y donde su título de *Dictator perpetuus* solo habría significado poseer el poder y la legitimación suficientes para intervenir en la cuestión —políticamente dañina— de la distribución asimétrica de la propiedad agraria. De esta forma y al combatir a la vez a los verdaderos opresores del pueblo romano (la aristocracia senatorial), César habría podido restaurar en Roma la homeostasis social, base de una república con vigencia de una verdadera libertad. Para reforzar la profunda influencia que tuvo la política británica de la época sobre esta interpretación historiográfica, hay que recordar que a partir de 1750 se hace oír con fuerza una crítica doméstica tanto al crecimiento como a la plutocracia del Parlamento —lugar donde nobleza y riqueza iban de la mano— visión que se difunde también en las colonias americanas. Para sopesar la fuerza de esas críticas, ya instaladas, se

47 Ver Frank M. Turner. “British Politics...”, p. 583.

48 Nathaniel Hooke. *The Roman History from the Building of Rome to the Ruin of the Commonwealth*. 6 tomos. London, Rivington, 1830, t. 3, p. 606. En el capítulo VII del Libro VI el normalmente estoico Hooke se enzarza en una larga y acalorada polémica con un celebrado traductor y comentarista (Tácito, Salustio) de la época, de cierta influencia en Montesquieu: Thomas Gordon. Se trata de una defensa de la figura y el accionar de Tiberio Graco contra el juicio de Gordon —también un simpatizante del *Country Party*— quien llega a afirmar: “Siento pavor de todo tipo de reforma que sea realizada bajo la voluntad arbitraria y el inescrutables humor de un [solo] hombre y también por un poder que no le ha sido delegado sino apropiado [*taken*]. Prefiero ver subsistir muchos abusos a que un *Cromwell*, un *Pisistrato*, un *César*, o si se prefiere, un *Graco*, asuma un poder irrestricto [*lawless*] para subsanarlos...Entonces, ¿qué es el poder de un [solo] hombre de hacer lo que le plazca sino lo que introduce la más grande de todas las corrupciones y calamidades? ¿Y no fue *Tiberio Graco* ese hombre?”. Ver Thomas Gordon. *The Works of Sallust, with Political Discourses upon that author; to which is added a translation of Cicero's "Four Orations against Catiline"*. London, Richard Ware, 1744, pp. 79, 78.

puede recordar un pasaje de una carta de David Hume escrita en 1741, tan franca como realista:

La Corona tiene tantos cargos a su disposición que, cuando es asistida por la parte honesta y desinteresada de la Casa [*House*: el Parlamento], podrá siempre asegurar la administración del conjunto en la medida de garantizar, como mínimo, la preservación de nuestra antigua constitución por sobre cualquier amenaza. Podemos, por lo tanto, darle a esta influencia el nombre que nos plazca; podemos nombrarla por los odiosos apelativos de *corrupción* y *dependencia*, aunque algo de ellas y en cierto grado está indisolublemente unido a la propia naturaleza de la constitución, y es necesario para la preservación de nuestro gobierno mixto [*mixed*].⁴⁹

La acusación de corrupción gubernamental y de particularismo parlamentario genera también una radicalización en los opositores del momento, en la forma de una apelación directa al “pueblo” —especialmente al pueblo bajo (“populacho”)— cuyo modelo no podía ser otro que el cesariano. Se configura así una percepción del cesarismo certera en lo esencial —su carácter “plebiscitario” o “populista”, por así decir— que anticipará en cerca de un siglo las versiones más caracterizadas del siglo XIX. Pero para entender los *topoi* del siglo venidero, también hay que entender el profundo cambio de enfoque que se produce entre ambos períodos: el siglo XVIII enfatizó los valores republicanos y la pérdida de libertad, ya sea desde el punto de vista del esquema más tradicional de una monarquía parlamentaria con tintes oligárquicos tanto como desde el del reclamo antiplutocrático y de participación de los “de abajo”; ambas posturas —aristocrática y democrática— tenían cabida, *mutatis mutandis*, en el amplio espectro del modelo republicano clásico al que se reclamaban. Pero el siglo XIX trajo consigo una preocupación muy diferente, en la cual se hace patente el problema del “orden” en estricta correlación con cierta decepción sobre la eficacia política de los sistemas liberal-democráticos, todo lo cual conduce a ver con ojos menos críticos el fracaso final del régimen republicano romano.⁵⁰ Ciertamente esta visión impregnó en general la óptica de los historiadores de la época victoriana y preparó el camino para la celebración exultante de la figura de Julio César y del cesarismo.

Dos factores pueden ayudar a entender dicha apoteosis: en primer lugar, como se ha dicho, la gran influencia de la historia de Ro-

49 Citada en Archibald S. Foord. “The Waning of ‘the Influence of the Crown’”, en Rosalind Mitchison (ed.): *Essays in Eighteenth-Century History*. London, Longmans, 1966, p. 171-194, cita en p. 171.

50 Ver Frank M. Turner. “British Politics...”, p. 589.

ma de Theodor Mommsen (1854 ss.) —cuya traducción al inglés se ofreció entre 1862 y 1867— influencia que sin duda se magnificó gracias a algunas de las líneas de interpretación mencionadas anteriormente, que funcionaron como fermento de esta nueva imagen cesariana.⁵¹ Cabe insistir sobre el trasfondo de dicha representación: las dudas sobre el funcionamiento político de la república romana, tal como expresa sintéticamente en 1834 Wilhelm Drumann, un autor que pesó en la formación del joven Mommsen: “La historia romana pone en evidencia que las formas republicanas no se adaptan perdurablemente a los hombres tal como son, a menos que haya existido entre ellos una moralidad [*Sitten*] sencilla e intachable a lo largo de cierto tiempo”.⁵²

En segundo lugar, otro factor ha sido la identificación deliberada con César que ejerció Napoleón y que activó *políticamente* la imagen del personaje, siempre con visos polémicos. Al desbaratar a un Directorio corrupto e ineficiente, reorganizar jurídica y administrativamente al país así como expandir bélicamente sus fronteras, Napoleón se ubicaba —a los ojos de sus contemporáneos— ciertamente en las huellas cesarianas, paralelismo que fue explicitado por varios de sus contemporáneos⁵³ (desde, por ejemplo, Thomas De Quincey y Victor Duruy hasta la evidente biografía de César que escribiera el propio Napoleón III en 1865).⁵⁴

51 En especial por la sorprendente coincidencia con algunos análisis de Hooke, v. g. el rol aristocrático de César, sus intentos de reforma económica y su vocación popular.

52 Drumann, Wilhelm. *Geschichte Roms in seinem Übergange von der republikanischen zur monarchischen Verfassung*. Berlin, Borntraeger, 1899, p. IV.

53 Incluso puede decirse que fue el designio explícito de Napoleón I: legar un “cesarismo democrático”, al menos en lo referido tanto a los Cien Días con su “Acta Adicional a las Constituciones del Imperio” —redactada por Benjamín Constant— como a su testamento político, el llamado “Memorial de Santa Helena”. Louis Napoleón asume plenamente esta herencia democrática y plebiscitaria ya desde sus *Idées napoléoniennes* (1839), adaptada a las nuevas “socialidades políticas” de su contexto epocal: cierto romanticismo nacionalista por la adopción del “principio de las nacionalidades” (como en el caso italiano: carbonarismo, *Risorgimento*). Lo que agrega un matiz ideológico de “izquierda” —por los movimientos emancipatorios— a su cesarismo y le permite a la vez conectar con el ideal revolucionario original supuestamente defendido por su tío al final de su carrera política. Ver Walter Bruyère-Ostells. “De l’héritage politique napoléonien à la formulation du césarisme démocratique (1814–1848)”, *French Politics, Culture & Society*, Vol. 31, Nº 2, 2013, pp. 1-14, esp. pp. 5-6.

54 A pesar de poseer una notable “identificación con el objeto” producto, como se ha dicho, de la propia historia del autor, la biografía cesariana de Louis Napoleón tendría algunos méritos no menores. Puesta en contexto, como recuerda el gran romanista Claude Nicolet, se constata que la obra impulsó importantes desarrollos en todos los campos de la investigación histórica, desde creación de museos y cátedras universitarias hasta ambiciosos planes de traducción y publicación de fuentes. El Emperador contó con el apoyo de un equipo de colaboradores especializados y competentes: los historiadores Mérimée y Duruy (futuro ministro de educación), el epigrafista Renier, el arqueólogo alemán Froehner y el polígrafo Maury, entre otros. En especial merece destacarse el trabajo *in situ* del coronel Stoffel, que identificó el sitio del asedio de Alesia (Alise-Sainte-Reine) en el 52 a. C., punto final de la conquista cesariana

Como uno de los fermentos más importantes de la reevaluación cesariana, cabe recordar que en la historiografía británica del siglo XIX ciertamente se destaca la extensa obra de Charles Merivale (7 volúmenes, 1850-64), cuyo tratamiento de Julio César va a dejar su impronta (aunque su texto hoy ciertamente no sea recordado).⁵⁵ En principio porque se hacen presentes elementos ya mencionados: por un lado, el característico rechazo hacia la oligarquía terrateniente que es vista como la causa de todos los males que aquejaron a Roma y, por otro lado, la celebración del rol de los Gracos como reformadores sociales en pos de la autonomía económica de los ciudadanos menos favorecidos. Pero a diferencia de Nathaniel Hooke, por ejemplo, Merivale no se priva de resaltar ahora *también* el papel del sector comercial (el orden ecuestre), verdadera clase media industrial y virtuosa que espeja —en el análisis— la importancia y el dinamismo de la clase media victoriana de su propia época.⁵⁶ Su relevancia no es solo económica o social, ya que al rechazar tanto el liderazgo aristocrático como el plebeyo urbano, los caballeros se habrían ubicado en la posición de reclamar un árbitro —Julio César— que ordenara esta suerte de “empate hegemónico” no resuelto por las luchas anteriores, ni las de Mario ni las de Sila. De esta forma, opina Merivale, el curso de los acontecimientos se encargaría de mostrar el rol fundamental de este actor político en “la conversión de la república a una forma monárquica de gobierno”.⁵⁷ Pero Merivale sorprende al definir precisamente a esa monarquía como mixturada con elementos *democráticos*, en sus palabras: “Fue

de la Galia. Tanto el relevamiento geográfico y topográfico como los informes históricos de todos los sitios bélicos vinculados a Julio César en la cuenca mediterránea, ciertamente justificaron la gran suma de ocho millones de francos oro que se invirtió en el curso de la investigación, lo cual convirtió al texto napoleónico en una obra de referencia —en el aspecto técnico— al menos hasta principios del siglo XX (Claude Nicolet. “Caesar and the Two Napoleons”, en Miriam Griffin (ed.): *A Companion to Julius Caesar*. Oxford, Blackwell, 2009, pp. 414-416). Por lo demás, con colaboración o sin ella, Louis Napoleón no se priva de verter algunos juicios historiográficos muy razonables sobre cuestiones no técnicas y así ha sido reconocido en ciertos contextos de la época, por ejemplo a través de la robusta obra del historiador italiano Antonio Madschech (Antonio Madschech. *Cesare ed il suo tempo*. Firenze, Barbèra, 1874, pp. 325-339).

⁵⁵ Tanto en Merivale como en Drumann se trata de textos extensos (siete o más volúmenes), enciclopédicos y de alta factura; su poca vigencia desde el punto de vista técnico se debe a que han sido redactados únicamente en base a las fuentes literarias, sin concurso de la epigrafía o la numismática, disciplinas incipientes que serían puestas a punto recién a partir de mitad del siglo precisamente por la enérgica acción de Mommsen, entre otros. Ver James Westfall Thompson. Thompson. James Westfall. *A History of Historical Writing*. 2 tomos. New York, MacMillan, 1958-1962, t. 2, p. 495.

⁵⁶ Ver Frank M. Turner. “British Politics...”, p. 590.

⁵⁷ Charles Merivale. *History of the Romans under the Empire*. 8 tomos. London, Longman & Green, 1865, t. 1, p. 51.

la primera e incipiente concepción de una monarquía democrática [*popular monarchy*], esa quimera de filósofos y juristas que ha sido frecuentemente vislumbrada en la teoría, pero nunca realizada cabalmente en la práctica”⁵⁸

Sorprendente como puede sonar el concepto tiene, sin embargo, una resonancia clásica que el historiador británico no se priva de recordar en lo que sigue de la cita: esta combinación entre “despotismo” y “libertad” remite a las célebres palabras —*principatus ac libertas* (*Agrícola* 3.1)— con las que Publio Cornelio Tácito saluda el advenimiento de Nerva a la dignidad imperial, luego del fin del ignominioso Domiciano.⁵⁹ Pero a renglón seguido, Merivale se deslinda del elitismo senatorial de Tácito al señalar que dicha combinación sólo pudo ser “un expediente temporario, favorecido por una fuerte reacción popular ante un período de anarquía y sufrimiento”, coyuntura que solo se repetiría, en su opinión, en los principados de Augusto y del ya citado Nerva.⁶⁰ El aspecto “democrático” de César va codo a codo con el rasgo “social” que permea buena parte de su acción legislativa, ya que habría ideado un programa de reforma social integral, algo que sin duda proyecta retrospectivamente la incipiente preocupación del siglo XIX por la futura “cuestión social”. Esta caracterización “bienestarista” del cesarismo no es, para Merivale, un elemento de segundo orden sino piedra basal de su interpretación y así ha sido percibido por la historiografía del siglo XX. Friedrich Gundolf, por ejemplo, lo ha expresado inmejorablemente como sigue:

Para él [Merivale] César es el “más grande nombre de la Historia” pero no por la vastedad de sus victorias ni por su prodigioso ingenio, ni siquiera por la fundación de una monarquía de inspiración divina, sino más bien por la superlativa utilidad y acción bienhechora de su trabajo [*Arbeit*] [...] pasan con ello al primer plano los valores [*Verte*] sociales del hombre de Estado⁶¹

Es interesante preguntarse por las resonancias contemporáneas que podría tener un retrato de este tipo, en especial en un país que no había sufrido una revolución social, como era el caso de Inglaterra. El contexto inglés trasluce una cierta aprehensión acerca de

58 Charles Merivale. *History of the Romans...*, t. 2, p. 407.

59 “Nerva había combinado dos cosas hasta entonces irreconciliables, principado y libertad [Nerva Caesar res olim dissociabiles miscuerit, principatum ac libertatem]” Ver Publio Cornelio Tácito. *Tutte le Opere*. Florencia, Sansoni, 1988, p. 40.

60 Ver Charles Merivale. *History of the Romans...*, t. 2, p. 407.

61 Friedrich Gundolf. *Caesar im neunzehnten Jahrhundert*. Berlin, Georg Bondi, 1926, p. 36.

conflictos vigentes, que no podrían subestimarse:⁶² la resistencia a las *Corn Laws* junto al accionar del cartismo activaban la crisis en los sectores terrateniente e industrial, respectivamente y el desencadenamiento de la guerra de Crimea en 1854 solo pudo empeorar las cosas. Como suele suceder, la incertidumbre avivó el reclamo generalizado por un liderazgo político fuerte, que pudiera garantizar “orden” interno y externo. En este sentido, podría decirse que si el texto de Merivale prepara el terreno para la aceptación de la imagen apoteótica del Julio César mommseniano, también lo hace bajo la influencia del contexto de crisis: hay afectación recíproca entre texto y contexto. No se tardaría mucho —hacia el final del siglo— en pensar ese “orden” en la forma paradójica del llamado “imperialismo social”, donde una figura como César encarnaría la —aparentemente contradictoria— combinación entre el deseo de seguridad militar de la expansión imperial británica *con* las iniciativas de una reforma social racional que extendiera tanto el bienestar como la participación política al conjunto de la sociedad.⁶³ La posibilidad de esa combinatoria es lo que había convertido a César en un “verdadero estadista” [*real Statesman*].⁶⁴

Las evidencias presentadas hasta aquí valen solo como *muestra* del “renacimiento” cesariano de la segunda mitad del siglo XIX, tomando como ejemplo a un único país. Cabría preguntarse cuánto de lo referido pudo haber sido conocido, directa o indirectamente, por Max Weber o cuál podría haber sido el juego de influencias (¿cruzadas?) entre estas fuentes. El propio Merivale reconoce haber hecho un uso intensivo de la obra de Drumann y éste habría también influido en Mommsen.⁶⁵ Pero en lo que respecta a la fórmula tan original del historiador inglés de una “monarquía democrática” cesariana, no es tan seguro el alcance de su influencia en el conti-

62 El país ya había dado muestras de poder generar revueltas de gran magnitud, aparentemente de la nada, como en el caso de los *Gordon Riots* en junio de 1780, que duraron cerca de una semana con un saldo de 700 víctimas por la represión gubernamental.

63 Como César, por ejemplo, había extendido la ciudadanía a todos los habitantes de los pueblos conquistados por Roma.

64 Ver Frank M. Turner. “British Politics...”, pp. 592, 594.

65 Charles Merivale. *History of the Romans...*, t. 1, p. vii. En torno a un elemento característico, dado que el enaltecimiento de César implicó una correspondiente degradación —tanto de la estatura moral como de la acción política— de uno de sus más renombrados antagonistas: Cicerón. Se ha sugerido que Drumann fue un antecedente *general* inspirador de dicha crítica (George Peabody Gooch. *History and Historians in the Nineteenth Century*. London, Longmans, 1913, p. 457) como también, por el contrario, que éste se habría limitado a atacar al Arpinate esencialmente por el divorcio entre su “vida” y sus “escritos”, siendo la censura hacia el Cicerón *político* una completa creación del propio Mommsen. Ver Eduard Fueter. *Geschichte der neueren Historiographie*. Berlin, Oldenbourg, 1911, p. 566.

nente: ciertamente fue el *primero* en postular una asociación entre ambos términos y así lo ha reconocido la investigación especializada.⁶⁶ La traducción alemana de Merivale es tardía (1866) en relación a los tres primeros volúmenes de la historia romana de Mommsen, que se publicaron entre 1854 y 1856, y así podría descartarse cualquier ascendiente —reconocido o no— de uno sobre el otro. Pero decir esto no agota, por supuesto, todas las posibilidades: hay que recordar que Mommsen era un anglófilo consumado y podría ciertamente haber tenido noticias de la obra original en inglés, hecho del que no se tiene hoy constancia documental.⁶⁷

La importancia del antecedente mommseniano

Como se ha anticipado, hay cierta certeza sobre el ascendiente que la historia romana de Mommsen ha tenido en Weber. Impactó tempranamente —ya a los catorce años, si hay que dar crédito al relato de Marianne Weber— y definió también un rasgo característico alemán, difundido en la segunda mitad del siglo XIX: la antipatía por Cicerón.⁶⁸ En una carta de juventud Weber define mejor ese rechazo: la distancia entre “retórica” y “realidad” que expone el proceder ciceroniano, lo que podría interpretarse como una suerte de queja dirigida a la política alemana de su contexto y que anticiparía también su futura crítica al carácter “testimonial” de muchos partidos políticos alemanes y su correlativa “impotencia” parlamentaria.⁶⁹ Esta “orientación al poder” de la cultura del realismo político alemán ha sido descrita en términos muy precisos por Ernst Troeltsch:⁷⁰

66 Ver Albert Wucher. *Theodor Mommsen. Geschichtschreibung und Politik*. Gotinga, Musterschmidt, 1956, p. 115.

67 Ver Thomas Wiedemann. “Mommsen, Denmark and England”, *Histos*, N° 1, 1997, pp. 73-81.

68 Sobre Marianne Weber ver cita en Peter Baehr. “Max Weber and the Avatars of Caesarism”, en Peter Baehr y Melvin Richter (eds.): *Dictatorship in History and Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp.155-174, cita en p. 171. Sobre la referencia ciceroniana, ver Peter Baehr. *Caesarism, Charisma...*, p. 79.

69 Citado en Joachim Radkau. *Max Weber. La pasión del pensamiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 135.

70 La expresión “orientación al poder” proviene de Reinhard Bendix que la atribuye como diferencia específica al liberalismo alemán decimonónico, donde su máximo exponente sería precisamente Mommsen con su crudo realismo, verdadero “desencanto” frente a la herencia romántica e idealista clásica anterior. Ver Reinhard Bendix. *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London, Routledge, 1998, p. 32. La referencia a Troeltsch se encuentra también allí (se ha retraducido la cita).

El pensamiento político alemán posee una extraña dualidad, evidente para cualquier visitante: por un lado, pululan los vestigios del Romanticismo y de un intelectualismo sublime; por el otro, un realismo rayano en el cinismo e incluso en una completa indiferencia hacia todo ideal y toda moral. A resultas de lo cual se termina por favorecer la insólita mezcla de ambos elementos, esto es: brutalizar al Romanticismo e idealizar el cinismo.⁷¹

Si bien en Weber resuenan fuertes ecos —aunque selectivos— de esta caracterización, hay que sumar a lo anterior algunos vectores biográficos, que no pueden sino ser más que una combinación sinérgica para fortalecer el vínculo entre ambos hombres y consolidar la influencia de uno sobre otro: ambos comparten una formación jurídica inicial que después derivaría hacia otros intereses, por su parte Weber ha asistido a las clases impartidas por Mommsen y posteriormente defendería su *Dissertation* (sobre las “sociedades comerciales” *Handelsgesellschaften*) frente al ilustre historiador, a partir de lo cual se entabló una firme relación de trabajo e intercambio intelectual, no exenta de polémicas.⁷² Si bien Mommsen pudo haber albergado la esperanza que Weber fuera algo así como su sucesor —debido a la brillantez de sus primeros trabajos sobre las sociedades comerciales medievales y sobre la historia agraria romana— puede decir con justicia un experto que “si bien Weber no fue un ‘discípulo de Mommsen’, éste aparecía como una autoridad virtualmente absoluta, al menos en casi todas las cuestiones que tuvieran que ver con la historia romana y el derecho público romano”.⁷³ Si se revisa su tesis de habilitación publicada en 1891 —“Historia agraria romana” (*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats und Privatrecht*)— la gran mayoría de las abundantes menciones a Mommsen son de coincidencia, con muy poca o ninguna polémica.⁷⁴ La creciente divergencia en encuadres de investigación

71 Ernst Troeltsch. “Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik”, *Weltwirtschaftliches Archiv*, Vol. 18, 1922, pp. 485-501, acá p. 495.

72 En último lugar pero no menos importante figura el hecho (¡sorprendente!) de que en 1896 Weber ingresa a la extensa familia Mommsen, ya que en esa fecha contrae enlace su hermana Klara (1875-1953) con Ernst Mommsen (1863-1930), hijo del historiador y médico de profesión. Antes de ello hay que mencionar la amistad que ya unía a Weber con Karl Mommsen (1861-1922), compañero de estudios jurídicos.

73 Jürgen Deininger. “Zweierlei Geschichte des Altertums: Max Weber und Theodor Mommsen”, en Alexander Demandt, Andreas Goltz y Heinrich Schlange-Schöningen (eds.): *Theodor Mommsen. Wissenschaft und Politik im 19. Jahrhundert*. Berlín, Walter de Gruyter, 2005, pp. 259-281, acá p. 260.

74 En alguna referencia aislada Weber tiene la irreprochable actitud de reconocer la desinteligencia con su maestro y explayarse en la cuestión, con gran objetividad; cfr. la larga nota al subtítulo “Importancia agraria del *ius coloniae*”. Ver Max Weber. *Historia Agraria Romana*. Madrid, Akal, 2008, pp. 83-84.

—debido a la decidida inclinación de Weber hacia el lado de la *Nationalökonomie*— no fue obstáculo para que en ocasión del fallecimiento del gran historiador en 1903 Weber se refiriera a él como “el más grande sobre la tierra en el ámbito intelectual”, expresión de la cual no puede dudarse ni su sinceridad ni su convicción.⁷⁵

Si lo anterior puede fungir como indicio de cierta evidencia, cabe preguntarse ahora por el *contenido* de la influencia de marras: ¿en qué términos se presenta el Julio César *de* Mommsen? Si se analiza la “Historia Romana” [*Römische Geschichte* =RG] parece evidente que la apoteosis cesariana que se observa sobre todo en el capítulo once del tercer volumen, es estrictamente correlativa con la renuncia a continuar el trabajo enfocando la época imperial, todo ello a la luz de cierto desinterés característico de la historiografía alemana del momento por ese período: Mommsen no escribió la continuación de su *Römische Geschichte* (vols. I-II-III, 1854-1856) y el cuarto volumen, aparecido en 1885 y numerado como quinto, que sí se ubica en la época del imperio —a pesar del engañoso título de algunas ediciones (“El mundo de los cesáres” [*Das Weltreich der Caesaren*])— versa sobre las provincias y su administración (*Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*).

Ahora bien, ¿por qué César y su obra son caracterizados de manera superlativa? Por un lado, César encarna un ideal superior de ser humano que combina, desarrollándolos al máximo, diferentes aspectos de la personalidad individual: “si bien fue un *gentleman*, un genio y un monarca, no careció sin embargo de un buen corazón”.⁷⁶ Por ello, a la distinción e inteligencia, creatividad y capacidad de mando tanto político como militar, se le suma una perceptiva sensibilidad, virtud que tendrá importantes efectos políticos (la famosa *clementia* cesariana).⁷⁷

Sobre el lúgubre panorama que Mommsen traza de la etapa final de la República, destellan de forma apoteótica tanto la personalidad de César como sus logros, a los cuales no hay figura opositora que logre opacar: ni el liderazgo de Pompeyo, ni la fuerza moral

75 Ver Jürgen Deininger. “Zweierlei Geschichte...”, p. 262.

76 *Gentleman*: en inglés en el original. Ver Theodor Mommsen. *Römische Geschichte*, en *GESCHICHTE DES ALTERTUMS*. Berlin, Directmedia Publishing, 2002, t. 3, p. 462.

77 Existe toda una constelación semántica en torno a la *clementia* (*lenitas*, *venia*, *miser cordia*) en el caso cesariano, ya que se trata de un verdadero tópico de la investigación historiográfica. Ver Karl Christ. “Zum deutschen Caesarbild des 20. Jahrhunderts”, en Karl Christ y Emilio Gabba (eds.): *Römische Geschichte und Zeitgeschichte in der deutschen und italienischen Altertumswissenschaft während des 19. und 20. Jahrhunderts. I – Caesar und Augustus*. Como, New Press, 1991, pp. 23-47.

de un Cicerón o la potencia militar de un Vercingétorix.⁷⁸ Por otro lado, el peso indudable de las preocupaciones políticas de Mommsen lo lleva a ver a César como el epítome del estadista: “sólo un verdadero estadista pudo surgir de tal estado de cosas. Ya desde su juventud César fue un hombre de Estado en el más profundo sentido del término”.⁷⁹ Pero esta figura política persigue un ideal: el de la instauración de una comunidad política libre bajo un gobierno monocrático; esto y no otra cosa es lo verdaderamente importante cuando se pondera la ambición cesariana por el trono, que Mommsen acepta y resemantiza así —como se ha dicho— de forma “democrática”. Algunas referencias del texto son gráficas:

César fue un monarca; pero jamás actuó como un rey [...] jamás concibió la impostura de la tiranía...se mantiene democrático aun como monarca...su monarquía está lejos de ser contradictoria con la democracia, más bien es su realización y consumación. De esta forma dicha monarquía no tiene nada en común con el despotismo oriental por gracia divina, sino que es la monarquía tal como la que Cayo Graco quiso establecer, tal como la que Pericles y Cromwell fundaron: la representación de la nación a través de su más alto y soberano hombre de confianza [*Vertrauensmann*].⁸⁰

Mommsen defiende a esta monocracia democrática cesariana de ser una premonición de los regímenes autocráticos modernos, y lo hace retomando la distinción —a pesar de su realismo, típica del Romanticismo— entre “organismo” y “máquina”:⁸¹ así como el más pequeño organismo tiene mayor entidad que la maquinaria más complicada, de la misma forma la defectuosa pero *libertaria* constitución romana supera en todo al absolutismo más sofisticado y ello porque el organismo posee “vida” y puede, por tanto, autodesarrollarse.⁸² Pero, amén de lo anterior, ¿cómo se libra en realidad Mommsen de las innumerables acusaciones de *cesarismo* que suscitó la publicación del tercer volumen de la *RG*?⁸³ Podría

78 Ver Karl Christ. “Zum deutschen Caesarbild...”, p. 25.

79 Theodor Mommsen. *Römische Geschichte*..., p. 464.

80 Theodor Mommsen. *Römische Geschichte*..., pp. 466, 476.

81 Mommsen ofrece aquí una resemantización del clásico dualismo romántico entre “cálculo” (*Berechnung*) y “vida” (*Leben*), cuya conciencia histórica parte de la constatación de que “en todas las épocas la vida ha requerido la intervención configuradora de la razón, hoy esa demanda es consciente, exclusiva y deviene en axioma científico; pero la propia vida clama por más desde sus ocultas fuentes y reclama encomio y reverencia”. Ver Franz Schnabel. *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*. 4 tomos. Freiburg, Herder, 1948-1951, t. 1, p. 132.

82 Ver Theodor Mommsen. *Römische Geschichte*..., p. 477.

83 Los intercambios epistolares, primero, y las reseñas, después, dan cuenta del descalabro producido por el retrato cesariano de Mommsen. Ver Albert Wucher. *Theodor Mommsen*...,

recurrirse al preciso juicio de un “historiador de historiadores”, quien expresa que el endiosamiento de Julio César tiene límites concretos: Mommsen no estaría implicando ninguna superioridad objetiva de la “monarquía militar” cesariana por sobre el dominio aristocrático tradicional romano; más bien lo que intenciona es mostrar cómo la acción de César puso en evidencia la incapacidad de la vieja constitución senatorial para hacer frente a la administración de un imperio en expansión y con ello actualiza —en el mismo movimiento— la vieja idea de que ninguna forma política puede subsistir si deja de cumplir el fin para el que ha sido creada.⁸⁴ Una vez más, entonces, el realismo del historiador *como historiador* —sin *parti pris* doctrinario— gana la partida. Pero el propio Mommsen se ocupa de poner las cosas en su sitio, esta vez de forma taxativa, en una adenda a la edición de 1857 de la *RG*, donde arremete contra el *topos* malinterpretado de la *historia magistra vitae*: toda reactualización de la figura de César es fútil y la empresa del moderno cesarismo equivocada en la medida en que no sólo hay que distinguir entre el personaje —¡celebrado!— y la forma política, sino sobre todo porque la propia coyuntura que le dio origen ha sido única e irrepetible. Pretender aplicar *miméticamente* la enseñanza histórica al presente es no entender lo único que la Historia puede enseñarnos: el movimiento de sus fuerzas con el fin de crear realidades nuevas e independientes. El remate del gran maestro no tiene desperdicio: “Por ello la historia de César y del cesarismo romano —por la inalcanzable grandeza del maestro artesano, por toda la necesidad histórica de su obra— es en verdad la más aguda crítica a la moderna autocracia que haya podido escribir la mano del hombre”.⁸⁵

Siguiendo el planteo de Karl Christ, podría sintetizarse el núcleo de la caracterización mommseniana de la siguiente forma:⁸⁶ en primer lugar, César ha sido el único “genio creador” que ha dado la historia romana. En segundo lugar y como ya se ha dicho, fue un “estadista en el más profundo sentido del término” y este rasgo predominó en todos los órdenes de su actividad. En tercer lugar, puede afirmarse que orientó su carrera política hacia un objetivo primordial, en palabras de Mommsen: “la regeneración política, militar, cultural y moral de su propia y decaída patria, junto a la de la aún

p. 123; Heinz Gollwitzer. “Der Cäsarismus Napoleons III...”, pp. 23 y ss.

84 Ver Eduard Fueter. *Geschichte der neueren Historiographie* ..., p. 551.

85 Citado en Albert Wucher. *Theodor Mommsen*..., p. 125.

86 Ver Karl Christ. “Zum deutschen Caesarbild...”, p. 26.

más decadente pero profundamente hermanada nación helénica”; tarea a la que se dedicó con pasión arquitectónica, de cuyo diseño no podrían tomarse con sentido actos aislados.⁸⁷

Se hacía alusión antes a las “preocupaciones políticas” del genial historiador noralemán, en razón de que todo este retablo histórico que él pinta puede considerarse —sin exagerar— como una especie de “apropiación política del pasado”. Si esto es correcto, en este contexto debe mencionarse en primer lugar su militancia en pro de la unidad alemana que lo lleva — como expresa Ines Stahlmann — a “indagar fenómenos tales como la nación y el estado nacional de un modo suprahistórico y atemporal”.⁸⁸ De una manera quizás errónea (como tal ha sido criticada en la historiografía contemporánea) Mommsen construye una historia de Roma como historia de la unidad italiana de los pueblos de la península: la figura y la obra de César son presentadas idealizadamente como la culminación de ese proceso. Podría hablarse aquí, incluso, de parte del historiador de una *identificación* con el objeto: el “idealizado” defensor de la causa de la unidad nacional que es César encarna lo que Mommsen hubiera deseado para la propia patria.⁸⁹ Sin duda puede apreciarse cómo la caracterización heroica del César de Mommsen va de la mano con la amplitud de las tareas políticas del presente del historiador (unificación nacional, combinación de *principatus ac libertas*, etc.) e, incluso, cómo es estrictamente correlativa a esta.

Conclusión

El desarrollo realizado hasta aquí —en especial el apartado anterior— presupone la influencia determinante en la construcción weberiana del retrato cesariano generado por Mommsen: al menos como *condición de posibilidad* y expresada con la consistencia de uno de los padres de la historiografía romana contemporánea, la idea de un César “democrático” tiene que haber abierto un horizonte de sentido, por demás sugestivo, en el pensamiento del sabio.⁹⁰ Esa

87 Ver Theodor Mommsen. *Römische Geschichte*..., pp. 461, 464.

88 Ines Stahlmann. *Imperator Caesar Augustus. Studien zur Geschichte des Principatsverständnisses in der deutschen Altertumswissenschaft bis 1945*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 39.

89 Ver Albert Wucher. *Theodor Mommsen*..., pp. 70, 112, 115.

90 Justo es reconocer que frente a esta influencia y, más en general, al “cesarismo” como tal, hay objeciones de la *Weber-Forschung* con apoyo desde los propios textos. Un destacado experto como Stefan Breuer ha argumentado sobre la desaparición del concepto en la

influencia opera en el escenario abierto por la reconstitución epocal del “cesarismo” realizada por los dos Napoleones, ya que el intento del primero de consagrar un “cesarismo democrático” terminará por asociar su propio nombre al concepto, generando el solapamiento —ampliamente aceptado, con razón o sin ella— entre “cesarismo” y “bonapartismo”. Tal accionar, sin embargo, no opera en el vacío de la creación *ex nihilo* por obra del “gran hombre de la Historia” y su carisma personal, sino que presupone condiciones objetivas para su realización: crisis de la legitimidad dinástica e imperativo de la soberanía popular, peso del aparato estatal y nuevas demandas sociales —la amenaza del socialismo— todo lo cual lleva a conceptualizar *también* al “cesarismo” como, según Michael Stürmer, un “problema constitucional” paneuropeo. Con todo, la potencia del concepto no es privativa de la necesidad de conjurar el escenario de guerra civil abierto por los acontecimientos revolucionarios, como prueba la utilización de motivos “cesaristas” ya en la Inglaterra hannoveriana, donde a través de un análisis comparativo se reactualiza la crisis de la república romana *en* la sociedad británica del momento y se traza un vector historiográfico que culminará a mediados del siglo siguiente en el sugestivo concepto de una “monarquía democrática” que habría sido instaurada por Julio César. De esta forma, el contexto británico proporciona una formidable muestra de este verdadero “caldo de cultivo” filocesarista que proliferaba en el suelo europeo y que encontrará su consagración en la apoteosis mommseniana, cuya onda expansiva afectó sin lugar a dudas —como se ha visto— a un muy joven Weber. Si bien es cierto, como afirma Peter Baehr, que hay otras influencias no menos poderosas —Burckhardt, Nietzsche, la más difusa de Maquiavelo— la “apropiación política del pasado” mommseniana, incluso en su idealidad, tenía que resultar atractiva y producir sus frutos, tanto críticos como propositivos.⁹¹ En el primer sentido, es cierto que Mommsen no puede resistirse a caracterizar a César como un “genio”

última edición de *Economía y Sociedad*, en el marco de la “transformación antiautoritaria del carisma” (cap. III, § 14) y de una problemática asimilación de la “democracia plebiscitaria” (= “cesarismo”) a la “dictadura revolucionaria”, argumento este último que genera ciertas dudas. Después de marcar las diferencias entre los fenómenos que describe Weber y “la figura histórica de Julio César” reconoce que “una consideración comparativa pueda descubrir en la trayectoria de César rasgos que representan una aproximación puntual a la secuencia del tipo ideal que va de la dominación democrática del dirigente a la dictadura revolucionaria. Pero esa trayectoria no es una ilustración paradigmática de esta secuencia, por lo que no es adecuada para generalizaciones históricas”. Ver Stefan Breuer. *Burocracia y Carisma. La Sociología Política de Max Weber*. València, Alfons El Magnànim, 1996, p. 201.

91 Ver Peter Baehr. “Max Weber and the Avatars...”, pp. 171-173.

y es precisamente esta categoría la que Weber aplica críticamente al régimen bismarckiano, aunque también es verdad que se matiza fuertemente esta excepcionalidad ya que, como recuerda Peter Gay, Mommsen puede combinar en César dos rasgos aparentemente contradictorios como son la “pasión” y la sobriedad que proviene del “realismo”, elementos muy presentes en los últimos trabajos de la publicística weberiana y que dan cuenta de la preocupación por la configuración del *liderazgo político* que se acentuó hacia el final de la vida del sabio.⁹² Con respecto al segundo sentido, la calificación mommseniana de “estadista” en su más alto grado y, sobre todo, la terminología idiosincrática de ser “el hombre de confianza” de la nación aplicada a César, no pueden sino hacer recordar los usos weberianos en sus diferentes textos. Si bien *Vertrauensmann* no es esotérico ni un cultismo, la cuestión no se reduce a la dimensión lexical del término sino sobre todo al enfoque: Weber parece ver un fenómeno presente a lo largo de la historia —que aparece bajo ropajes diversos— consistente en un *liderazgo* con concentración de poder y reconocimiento popular bajo la égida del carisma, cuya *mise à jour* adquiere la forma adecuada a la de una sociedad de masas: “el hombre de confianza *de las masas*”.⁹³ Las adecuaciones del concepto a las nuevas realidades —descontado el diagnóstico sobre la propia situación alemana— resignifican experiencias tan vívidas como el democratismo norteamericano y el parlamentarismo británico, que Weber pone al filo de la navaja: tanto la hegemonía sobre la máquina partidaria como la apelación plebiscitaria al pueblo son las nuevas bazas que se ponen ahora en juego, en el marco del *dictum* inapelable de cierto cesarismo como característica inevitable de las “grandes decisiones de la política” de la moderna sociedad de masas. Va de suyo que estas reformulaciones, bien entendidas, no solo no perturbarían el sentido original dado por Mommsen al fenómeno “democrático” encarnado por César sino, más aun, lo estarían perfeccionando toda vez que encuentra tal enfoque en el accionar weberiano su correspondencia punto por punto. Porque esta resemantización de Weber —con conciencia o sin ella— no hace más que seguir *también* la filosa advertencia de Mommsen en contra de cualquier pretensión mimética con respecto al modelo político instituido por Julio César al final de la República: el rechazo entre

92 Ver Peter Gay. *The Naked Heart*. London, Harper & Collins, 1996, p. 206, n.

93 Exactamente lo contrario que la mera “forma política” —“dictadura revolucionaria”— que cree ver Stefan Breuer como la palabra final en la taxonomía de las formas de dominación de Weber y que por supuesto va a contrapelo de las caracterizaciones —muy precisas— que se encuentran en los textos publicísticos, sobre todo en la etapa final de su producción.

líneas del “bonapartismo” (y del cortejo que intentó ejercer el Emperador sobre el historiador) que se aprecia en la *Historia Romana* va de la mano con la devastadora crítica que ejerce Weber sobre la figura de Bismarck en los textos publicísticos.⁹⁴ A lo que hay que agregar que la correspondencia no se agota en su faz meramente crítica ya que —como se ha visto— la dignificación del “cesarismo” que se produce al emparejarlo a la *democracia plebiscitaria* a la luz del *carisma* corre en paralelo con la apelación a la “responsabilidad” política que solo puede encontrarse en el liderazgo ejercido por *personas* —fuera de la lógica de la impersonalidad propia del funcionariado— que son además, en una frase ya inmortalizada, “políticos por vocación”. No puede haber dudas que en este concepto de “responsabilidad política” —idea democrática si las hay— Weber se mantiene, *mutatis mutandis*, en la senda abierta por el gran historiador de la antigüedad romana.

94 Mommsen rechazó formar parte del equipo internacional que, como se ha visto, asesoró a Napoleón III en la redacción de su *Histoire de Jules César*, texto por el que el historiador alemán profesaba (siempre en privado) un marcado desprecio, llegando a calificarlo como un “pequeño resumen [*Abriss*] de historia romana para el secundario”. Pero en el plano político la ambigüedad era manifiesta, producto de su realismo: de una entrevista mantenida en 1863 relata por vía epistolar “el Emperador me ha dado la impresión de ser un hombre de valía, uno como el que nuestra nación muy bien hubiera podido requerir...debo confesar que me he retirado con un sentimiento de envidia, debido a que el destino [*Schicksal*] no nos ha agraciado con un tal *grand criminel*; qué hubiera sido capaz de realizar con una nación saludable como la nuestra”. Citado en Stefan Rebenich. *Theodor Mommsen. Eine Biographie*. München, Beck, 2002, p. 95 (en francés en el original).

Referencias

- Abellán, Joaquín. *Poder y política en Max Weber*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Anderson, Perry. *El Estado Absolutista*. México, Siglo XXI, 1996.
- Baehr, Peter. "An 'Ancient Sense of Politics'? Weber, Caesarism and the Republican Tradition", *European Journal of Sociology*, Vol. 40, Nº 2, 1999, pp. 333-350.
- "Max Weber and the Avatars of Caesarism", en Peter Baehr y Melvin Richter (eds.): *Dictatorship in History and Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp.155-174.
- *Caesarism, Charisma and Fate: Historical Sources and Modern Resonances in the Work of Max Weber*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2008.
- Bamberger, Ludwig. *Politische Schriften von 1848 bis 1868*. Berlin, Rosenbaum und Hart, 1895.
- Bendix, Reinhard. *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London, Routledge, 1998.
- Breuer, Stefan. *Burocracia y Carisma. La Sociología Política de Max Weber*. València, Alfons El Magnànim, 1996.
- Bruyère-Ostells, Walter. "De l'héritage politique napoléonien à la formulation du césarisme démocratique (1814–1848)", *French Politics, Culture & Society*, Vol. 31, Nº 2, 2013, pp. 1-14.
- Burckhardt, Jakob. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart, Spemann, 1905.
- *Historische Fragmente*. Stuttgart, Koehler, 1957.
- Christ, Karl. "Zum deutschen Caesarbild des 20. Jahrhunderts", en Karl Christ y Emilio Gabba (eds.): *Römische Geschichte und Zeitgeschichte in der deutschen und italienischen Altertumswissenschaft während des 19. und 20. Jahrhunderts. I – Caesar und Augustus*. Como, New Press, 1991, pp. 23-47.
- Deininger, Jürgen. "Zweierlei Geschichte des Altertums: Max Weber und Theodor Mommsen", en Alexander Demandt, Andreas Goltz y Heinrich Schlange-Schöningen (eds.): *Theodor Mommsen. Wissenschaft und Politik im 19. Jahrhundert*. Berlin, Walter de Gruyter, 2005, pp. 259-281.
- Drumann, Wilhelm. *Geschichte Roms in seinem Übergange von der republikanischen zur monarchischen Verfassung*. Berlin, Borntraeger, 1899.
- Eliaeson, Sven. "Constitutional Caesarism: Weber's Politic in Their German Context", en Stephen Turner (ed.): *The Cambridge*

- Companion to Weber*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 131-148.
- Engels, Friedrich. "Die Rolle der Gewalt in der Geschichte", en: *Marx/Engels Werke* 42 tomos. Berlin, Dietz, 1956-1988, t. 21, pp. 405-461.
- Foord, Archibald S. "The Waning of 'the Influence of the Crown'", en Rosalind Mitchison (ed.): *Essays in Eighteenth-Century History*. London, Longmans, 1966, pp. 171-194.
- Fueter, Eduard. *Geschichte der neueren Historiographie*. Berlin, Oldenbourg, 1911.
- Gay, Peter. *The Naked Heart*. London, Harper & Collins, 1996.
- Gollwitzer, Heinz. "Der Cäsarismus Napoleons III. im Widerhall der öffentlichen Meinung Deutschlands", *Historische Zeitschrift*, Vol. 173, N° 1, 1952, pp. 23-75.
- Gooch, George Peabody. *History and Historians in the Nineteenth Century*. London, Longmans, 1913.
- Gordon, Thomas. *Works of Sallust, with Political Discourses upon that author; to which is added a translation of Cicero's "Four Orations against Catiline"*. London, Richard Ware, 1744.
- Groh, Dieter. "Cäsarismus", en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 tomos. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, t. 1, pp. 726-771.
- Gundolf, Friedrich. *Caesar im neunzehnten Jahrhundert*. Berlin, Georg Bondi, 1926.
- Hohenlohe-Schillingsfürst, Chlodwig zu. *Denkwürdigkeiten*. 2 tomos. Stuttgart und Leipzig, Deutsche Verlag Anstalt, 1906.
- Hooke, Nathaniel. *The Roman History from the Building of Rome to the Ruin of the Commonwealth*. 6 tomos. London, Rivington, 1830.
- Jehne, Martin. "Erfahrungsraum und Erwartungshorizont bei Julius Caesar", en Gianpaolo Urso (ed.): *Cesare: precursore o visionario?* Pisa, Edizioni ETS, 2010, pp. 311-332.
- Jiménez Colodrero, Andrés. "¿Monarquía democrática o *imitatio Alexandri*? César y Augusto como 'apropiaciones políticas del pasado' en la obra de Eduard Meyer", *STYLOS*, N° 21, 2012, pp. 83-98.
- Koselleck, Reinhart. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- Ladendorf, Otto. *Historisches Schlagwörterbuch*. Berlin, Trübner, 1906.

- Littré, Émile. *Dictionnaire de la Langue Française*. 4 tomos. París, Hachette, 1873.
- Marx, Karl. “Kritik des Gothaer Programms”, en: *Marx/Engels Werke* 42 tomos. Berlin, Dietz, 1956-1988, t. 19, pp. 13-32.
- Matscheg, Antonio. *Cesare ed il suo tempo*. Firenze, Barbèra, 1874.
- Merivale, Charles. *History of the Romans under the Empire*. 8 tomos. London, Longman & Green, 1865.
- Michels, Robert. *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie: Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Leipzig, Klinkhardt, 1911.
- Mommsen, Theodor. *Römische Geschichte* vol. III, en *GESCHICHTE DES ALTERTUMS*. Berlin, Directmedia Publishing, 2002 (edición digital basada en la edición Weidmann, Berlin, 1922 ss.).
- Nicolet, Claude. “Caesar and the Two Napoleons”, en Miriam Griffin (ed.): *A Companion to Julius Caesar*. Oxford, Blackwell, 2009, pp. 410-417.
- Ostrogorski, Moisei. *La Démocratie et l'organisation des partis politiques*. 2 tomos. París, Calmann-Lévy, 1903.
- Prutsch, Markus. *Caesarism in the Post-Revolutionary Age: Crisis, Populace and Leadership*. London, Bloomsbury Academic, 2020.
- “Caesarism in the Nineteenth Century”, en Moisés Prieto (ed.): *Dictatorship in the Nineteenth Century*. London, Routledge, 2022, pp. 30-46.
- Radkau, Joachim. *Max Weber. La pasión del pensamiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Rebenich, Stefan. *Theodor Mommsen. Eine Biographie*. München, Beck, 2002.
- Rensi, Giuseppe. *Gli “anciens régimes” e la democrazia diretta*. Bellinzona, Colombi, 1902.
- Romieu, Auguste. *L'Ère des Césars*. París, Ledoyen, 1850.
- Schlegelmilch, Arthur. *Die Alternative des monarchischen Konstitutionalismus. Eine Neuinterpretation der deutschen und österreichischen Verfassungsgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Bonn, Dietz, 2009.
- Schmitt, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humblot, 2017.
- Schnabel, Franz. *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*. 4 tomos. Freiburg, Herder, 1948-1951.
- Sigmund, Christian. “Königtum” in der politischen Kultur des späterepublikanischen Rom. Göttingen, De Gruyter, 2014.
- Stahlmann, Ines. *Imperator Caesar Augustus. Studien zur Geschichte des Principatsverständnisses in der deutschen Altertumswissenschaft*

- bis* 1945. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Stürmer, Michael. "Krise, Konflikt, Entscheidung. Die Suche nach dem neuen Cäsar als europäisches Verfassungsproblem", *Beihfte der Francia*, Vol. 6, 1977, pp. 102-118.
- Suárez Piñeiro, Ana María. "César: ¿un político 'popular'?", *POLIS*, N° 9, 1997, pp. 249-275.
- Swedberg, Richard y Agevall, Ola. *The Max Weber Dictionary*. Stanford, Stanford University Press, 2016.
- Tácito, Publio Cornelio. *Tutte le Opere*. Florencia, Sansoni, 1988.
- Thompson, James Westfall. *A History of Historical Writing*. 2 tomos. New York, MacMillan, 1958-1962.
- Troeltsch, Ernst. "Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik", *Weltwirtschaftliches Archiv*, Vol. 18, 1922, pp. 485-501.
- Turner, Frank M. "British Politics and the Demise of the Roman Republic: 1700-1939", *The Historical Journal*, Vol. 29, N° 3, 1986, pp. 577-599.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1947.
- *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1971.
- *Economy and Society*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1978.
- *Ensayos de sociología contemporánea II*. Barcelona, Planeta-de Agostini, 1985.
- *Max Weber Gesamtausgabe Bd. 19*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1989.
- *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 2000.
- *Escritos políticos*. Madrid, Alianza, 2008.
- *Historia Agraria Romana*. Madrid, Akal, 2008.
- *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Weisz, Eduardo. "La sociología weberiana de la religión: claves para su interpretación", en Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz (eds.): *Max Weber en Iberoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 321-342.
- Wiedemann, Thomas. "Mommsen, Denmark and England", *Histos*, N° 1, 1997, pp. 73-81.
- Wucher, Albert. *Theodor Mommsen. Geschichtschreibung und Politik*. Gotinga, Musterschmidt, 1956.
- Zecchini, Giuseppe. *Cesare e il mos maiorum*. Stuttgart, Steiner, 2001.

Slongo, Paolo. "Società e organismo. Alle origini dell'evoluzionismo sociologico", *Conceptos Históricos*, Año 7, N° 12, pp. 136-163.

RESUMEN

El artículo pone sobre relieve cómo en Spencer la noción de sociedad como organismo puede emplearse con fines analíticos y prácticos. Es posible, por lo tanto, investigar los fenómenos sociales como cualquier fenómeno orgánico, así como rechazar cualquier iniciativa que no esté implícita en su dinámica fisiológica fundamental. En suma, es posible una física política, en el sentido de una acción investida de una naturalidad, es decir, procesos que están en funcionamiento de forma natural, regularidades ya presentes en el mundo. En este sentido, la legitimidad de la nueva forma societaria Spencer la encuentra en el carácter evolutivo de su racionalización, que debe garantizar una felicidad cada vez mayor para el mayor número de hombres.

Palabras clave: *Herbert Spencer, Sociedad, Organismo, Física política, Evolución.*

Society and Organism. At the Origins of Sociological Evolutionism

ABSTRACT

The article focuses on how the notion of society as an organism in Spencer can be used for both analytical and practical purposes. It is therefore possible to investigate social phenomena like any organic phenomenon, and it is possible to reject any initiative that is not implicit in their fundamental physiological dynamics. In short, political physics is possible, in the sense of an action that invests a naturalness, that is, the processes that are naturally at work, regularities already present in the world. In this sense, the legitimacy of the new form of society is found by Spencer in the evolutionary nature of its rationalization, which should guarantee ever greater happiness for the greatest number of people.

Keywords: *Herbert Spencer, Society, Organism, Political Physics. Evolution.*

Recibido el 9 de mayo de 2021

Aceptado el 5 de noviembre de 2021

Società e organismo

Alle origini dell'evoluzionismo sociologico

Paolo Slongo

slongopaolo@gmail.com

Centro interuniversitario di ricerca sul lessico politico e giuridico europeo (CIRPLGE), Università di Padova, Italia/Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités Fonds Yan Thomas (LIER-FYT), Francia



1. La vita del corpo sociale

In occasione di una conferenza del 1955 dal titolo *Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società*, Georges Canguilhem si chiedeva:

L'identificazione abituale, talvolta scientifica talvolta banale, tra la società e l'organismo è qualcosa di più di una metafora? Questa identificazione si basa forse su una parentela sostanziale? Il problema, naturalmente — aggiungeva —, ha un qualche interesse solo nella misura in cui la soluzione che gli viene data diventa, qualora la risposta sia affermativa, il punto di partenza di una teoria politica o sociologica che tende a subordinare il sociale al biologico, divenendo di fatto, non direi un rischio, ma un argomento per la pratica politica.¹

¹ Una storia dettagliata di questa antica metafora "organologica" si trova nell'opera di Dietmar Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von Antike bis zur Gegenwart* (München, Fink, 1983), in particolare il Cap. II, "Der Staatskörper", pp. 302-488. Si vedano inoltre Gerhard Dorn-Van Rossum e Ernst-Wolfgang Böckenförde, la voce "Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper", in Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 volumi. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, vol. 4, pp. 519-622; David G. Hale. *The Body Politic: A Political Metaphor in Renaissance English Literature*. The Hague, Bouton, 1971. Sulla comparazione organologica medievale tra il corpo umano e la dimensione sovraperonale della *civitas* o del *regnum sub monarchia*, vedere, Tilman Struve. *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*. Stuttgart, Hiersemann, 1978. In particolare, sull'analogia del corpo nella letteratura politica rinascimentale, vedere Paul Archambault. "The Analogy of the 'Body' in Renaissance Political Literature", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, N° 29, 1967, pp. 21-53. Ma anche, in generale sul tema moderno della metafora organologica, l'intera sezione: "Corpo politico" dei

E poco più in là aggiungeva:

Quando gli economisti liberali e socialisti del Settecento e dell'Ottocento hanno attirato l'attenzione sul fenomeno sociale della divisione del lavoro e sui suoi effetti, buoni per gli uni, cattivi per gli altri, i fisiologi hanno trovato perfettamente naturale parlare di divisione del lavoro a proposito delle cellule, degli organi e degli apparati di un corpo vivente.²

Insomma, afferma Canguilhem,

vi è sempre stato uno scambio, nel bene e nel male, tra la sociologia e la biologia. E soltanto la storia, in certi casi, può consentirci di chiarire l'origine di taluni concetti che, per la loro equivocità in biologia e in sociologia, hanno finito per imporsi in entrambi i campi.³

In effetti, che la vita possa essere — come nota Canguilhem — il punto prospettico sulla politica e sulla società costituisce l'assunto storico-concettuale attraverso il quale una certa linea di fondo della scienza sociale a partire dal XIX secolo, volendo prendere il posto della vecchia scienza politica, ritiene di dover nello stesso tempo riformulare il proprio oggetto ed i propri fini.⁴ Scrive Alfred Espinas in *Des sociétés animales* nel 1878:

une doctrine ne se dégage nettement que quand elle a été mise en présence de la doctrine contraire. Pour une idée, la contradiction est un progrès décisif; or, le dix-septième siècle (Hobbes, Locke, Bossuet), abonde en doctrines politiques qui nient plus ou moins le caractère naturel de la société humaine.⁵

La nuova scienza sociale costituisce il proprio atto di nascita attraverso la determinazione del suo oggetto non nello spazio della materia inerte, bensì in quello del corpo dotato di vita. Tra quest'ultimo e la società non vi è che una relazione di isomorfismo. Così come la società

"Materiali per un lessico politico europeo", *Filosofia politica*, N° 3, 1993, contenente saggi di A. Cavarero, D. Panizza e S. Mezzadra. Magistrale, e tuttora insuperata, l'analisi dell'origine teologico-politica della metafora medievale del "corpo politico" offerta da Ernst H. Kantorowicz. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Torino, Einaudi, [1957] 1989, in particolare pp. 166-233.

2 Georges Canguilhem. "Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società" (1955), in Id.: *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*. Torino, Einaudi, 2007, pp. 53-65, qui pp. 53-54.

3 Georges Canguilhem. "Il problema delle regolazioni...", p. 54. Vedere Georges Canguilhem. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études sur l'histoire et la philosophie des sciences*. Paris, Vrin, 2000, p.42

4 Sulla rilevanza del pensiero di Canguilhem per la storia dei concetti, si veda il recente, importante volume di Pierpaolo Cesaroni. *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*. Macerata, Quodlibet, 2020, spec. pp. 147-191.

5 Alfred Espinas. *Des sociétés animales*. Paris, Germer Ballière, 1878, p. 31.

è un corpo, altrettanto il corpo è una società.⁶ Che all'organismo individuale possa competere la natura di una *costituzione* politica, questo è in fondo un *topos* che affonda le sue radici nella storia del pensiero occidentale. Vale la pena soffermarsi sulla natura di questo *concetto* che viene a costituirsi come il referente specifico di questa nuova scienza sociale. La sua particolarità è quella di costruire la sua figura intera al di sotto di un'assoluta assenza di fratture, di esteriorità, e di un rapporto fluido tra il tutto e le parti. In una tale relazione, queste ultime non sono mai costitutivamente dirette da un'istanza comune che si ponga di contro ad esse, costringendole contro la loro natura a concorrere per il bene dell'insieme. Al contrario, esse sono spontaneamente mosse dall'interno attraverso un gioco di auto-regolazione. Questo termine funge, allora, da concetto-chiave per spiegare come il corpo sia mosso dalla capacità, immanente ed in assenza di qualsiasi forzatura sulle parti costitutive, di tornare *naturalmente* e *spontaneamente* al proprio "ordine". Il termine "regolazione", in biologia, trova un suo primo fondamento in Claude Bernard. Egli lo utilizza infatti per indicare il problema di una regolazione del calore del corpo. Tuttavia, l'importanza di questo concetto può essere compresa unicamente se si pone in rapporto con un'altra scoperta che caratterizza la fisiologia di Claude Bernard: un milieu intérieur distinto dal *milieu extérieur*. Così, "la fixité du milieu intérieur est la condition de la vie libre, indépendante: le mécanisme qui la permet est celui qui assure dans le milieu intérieur le maintien de toutes les conditions nécessaires à la vie des éléments".⁷ Il corpo, mediante una interna variazione che si assicuri di contro alle mutazioni dell'*ambiente*, il *milieu* esterno, riesce così ad evitare la propria crisi e quindi la propria dissoluzione. La sussistenza è infatti legata alla permanenza di determinate proprietà. Ogni volta che l'*esterno* muta, influenzando pericolosamente sul corpo, quest'ultimo deve poter ripristinare nuovamente le stesse condizioni precedenti alla variazione, le uniche nelle quali egli possa continuare a sussistere. La *regolazione* viene a connotare il movimento spontaneo attraverso il quale il corpo ritorna continuamente al proprio stato *normale*, ovvero quello nel quale esso è capace di riprodursi. La

6 Quando Comte parla della "sociologia" che sta creando sul piano astratto, lo fa attraverso procedimenti metaforici che sono la chiara proiezione di un pensiero che riporta alla biologia. E viceversa. Il suo "organismo" è un corpo *sociale* e il "sociale" è ciò tramite cui si pensa il *corpo*. All'interno della scienza positivista, un posto d'eccezione è occupato dalla biologia. Termine coniato da Lamarck nel 1802, la biologia viene usata sistematicamente da Comte per designare la scienza astratta di un oggetto generale, le leggi vitali e la scienza sintetica di un'attività fondamentale, quella della vita. Vedere Bruno Karsenti. *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*. Paris, Hermann, 2006.

7 Claude Bernard. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris, J.-B. Baillière, 1878, p. 113.

regolazione è solo un continuo ri-bilanciamento entro uno spettro di variazioni quantitative. Così, secondo la concezione di una vita che mira alla propria *normalità* priva di disordine, com'è quella che propone Spencer, "durante il pieno vigore" (*during full vigour*), "mentre lo slancio delle azioni organiche è grande", il disturbo (*the disorder*) causato da un moderato eccesso o difetto di una qualsiasi funzione (*caused by moderate excess or defect of any one function*) scompare presto e "l'equilibrio è ristabilito" (*the balance is re-established*).⁸ La regolazione, riportando non ad un ordine preciso ma ad un *equilibrio* in quanto normale, non mira ad una costituzione determinata del corpo, ma a una sua *economia* nella quale esso possa continuare ad esercitare la propria funzione.⁹ Che è poi quella di tener d'occhio esattamente questo meccanismo economico-conservativo o, vista diversamente, restare "normale". Sottoponendo a prova la derivazione del concetto di patologico da quello di *normale*, Canguilhem ha mostrato che una tale sequenza conduce ad interpretare la malattia come una semplice alterazione quantitativa dello stato normale e, pertanto, qualitativamente identica ad esso. Attraverso ciò, i due momenti divengono sostanzialmente indiscernibili. Vero è invece il contrario e, pertanto, è il normale che deve essere derivato dal patologico. Quest'ultimo rappresenta una vera e propria interruzione della specificità che caratterizza il corpo in quanto vivente: quella di porre *delle norme*. Definendo la malattia a partire da qui, "il malato non è anormale per assenza di norma, ma per incapacità di essere normativo",¹⁰ e quindi tanto il normale è intrinsecamente legato alla particolarità del corpo e delle sue condizioni, tanto la possibilità di una sua delineazione scientifica è solo logicamente seconda al luogo in cui si manifesta concretamente il venir meno di un ordine. La possibilità di derivare il normale dal patologico è fondata quindi sull'esclusione di una triplice frattura: la salute come posizione di norme e pertanto anche come superamento del fenomeno patologico in quanto ri-acquisizione di una nuova salute, la

8 Herbert Spencer. *The Data of Ethics*. Edinburgh, Williams & Norgate, 1879, cap. VI: The biological View, p. 75, § 30.

9 Il *liberalismo* rappresenta fin dalle sue origini una tendenza che spinge all'estremo la supremazia di un naturalismo che implica un principio "oikonomico" di ordine immanente. Vedere Giorgio Agamben. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 312. Sull'oikonomia ci permettiamo di rinviare al nostro "Il paradigma dell'oikonomia", *Filosofia politica*, Vol. 23, N° 3, 2009, pp. 477-487. Sul liberalismo come forma di "riflessione critica sulla pratica governamentale", vedere Michel Foucault. *I Corsi al Collège de France. I Résumé*. Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 86-89. Sul rapporto tra liberalismo ed Impero in Inghilterra, vedere Duncan Bell. *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*. Princeton, Princeton University Press, 2017, su Spencer pp. 237-264.

10 Georges Canguilhem. *Il normale e il patologico*. Torino, Einaudi, [1966] 1998, p. 150. Su questo, vedere Pierre Macherey. *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*. Pisa, ETS, [2009] 2011, pp. 107-118.

malattia come interruzione di questa attività, la distanza tra il corpo del malato nel quale solamente è concretamente individuabile il momento patologico, e l'uomo di scienza che delinea il concetto di normalità, in cui l'alterità del primo può essere assorbita senza che si tenga conto della singolarità in continuo divenire del suo corpo. Allora, possiamo dire, il concetto di "normale" nasce contemporaneamente dalla neutralizzazione della discontinuità e dalla possibilità di intendere tanto l'attività del corpo quanto quella della scienza secondo lo schema di una perfetta continuità. Il corpo, come società governata da un'economia che tende alla sua normalità, costruisce la sua figura al di sotto di una stabilità in continuo bilanciamento che ne determina il carattere intrinsecamente pacifico e *restaurativo*. La figura che si costituisce come referente per la scienza sociale nascente è, quindi, quella di un corpo "normale", la cui normalità non è mai sostanzialmente intaccata dal cambiamento determinato dalla malattia ed in cui tutto si ricompone all'interno della soglia nella quale non si decompone e continua a conservarsi e riprodursi. La scienza sociale inaugura il proprio inizio esattamente sotto il segno di un corpo pacificato e che ritorna alla propria media per restare essenzialmente sempre lo stesso, difeso dalla propria regolazione.

Il concetto di *regolazione* serve, dopo Claude Bernard, non solo a rendere evidente una dinamica spontanea di restaurazione dell'ordine. Bensì anche il fatto che questa regolazione non avviene mai a partire da una funzione "sovrana" di comando di contro alle altre parti. Al contrario, la regolazione procede *dalle parti* stesse. Ora, se la direzione dell'insieme non scaturisce più da un punto specifico, la funzione di conservazione dell'insieme da chi può essere determinata? La risposta sembra ovvia: esattamente dal meccanismo di autoregolazione. Dio silenzioso e tuttavia potentissimo, esso ogni volta dirige in segreto i movimenti divergenti, senza che le parti siano forzate da nulla e nemmeno da sé stesse. Il loro bene non è distinto da quello del tutto ed esse si compongono tra loro in un insieme organico e vivente. Le individualità sono preservate nei loro liberi movimenti e la regolazione, che avviene attraverso di esse, si occupa ogni volta di ritesserle le une con le altre, senza che in tutto ciò vi sia né lacerazione né trauma. La regolazione si occupa allora di far scaturire l'intero solo a partire dall'interno movimento delle parti. Nulla di estraneo ne interrompe o ne forza la libertà. Compiendo il passaggio attraverso questo corpo, la scienza sociale mira dunque alla propria *naturalità*. L'oggetto su cui si è sino ad ora esercitata la politica non è una macchina, ma un corpo. Esso è però "corpo" solo *come società* e, come tale, il suo ordine si produce spontaneamente e dalle parti stesse, senza forzature, seguendo il movimento di quella vita che ha sostituito la Provvidenza. Scrive Espinas: "il faut encore assimiler les organismes

sociaux aux organismes naturels sur lesquels l'action de la Providence s'exerce en quelque sorte par le dedans et qui déploient une puissance de développement spontanée".¹¹ Come il corpo, "l'idée de société est celle d'un concours permanent que se prêtent pour une même action des êtres vivants séparés".¹² In essa, gli individui si incontrano liberamente, e *divergendo*. Bisogna ritornare lì. Al vero, al naturale e alla *vita*, afferma la scienza sociale. In essa bisogna dissolvere quella scienza politica¹³ che ha preteso di dominarla in modo macroscopico, artificiale e costrittivo. In ciò, riportarla al suo vero fondamento, superarne il carattere sintetico. Il segno più evidente dell'artificialità che ancora domina il campo del politico è l'esteriorità dello Stato rispetto alla società ed agli individui che la compongono. Lo Stato è ancora costretto ad obbligarli e gli individui stessi perdono così la propria libertà, trasformandosi in schiavi. A sua volta, lo Stato stesso non fa che incontrare la propria ineffettualità nel momento in cui si impongono di contro agli individui e pertanto la sua artificialità non sia in sintonia con la vita del corpo sociale. In quanto invece si sappia vedere il movimento spontaneo che agisce nella società attraverso gli individui stessi, lo Stato è destinato a sparire, inghiottito dal gioco regolatore della vita e dalla sua capacità di comporre le parti senza contrapporgli l'insieme. L'unico compito 'politico' possibile sarebbe, dunque, *difendere la società* da tutto ciò che può portarla oltre una soglia irreversibile al di là della quale non riuscirà più a compiere quel che le è "naturale" fare, ovvero regolarsi da sé. Nella governamentalità amministrativa¹⁴ e nei suoi dispositivi di potere è la *società stessa* che si esprime, è quella regolazione che ripristina la propria normalità e che le permette di continuare a riprodursi. Pertanto, l'atto che reintegra un tale equilibrio medio, il ripristino dell'ordine normale sociale è perfettamente integrato nel tessuto sociale. L'autorità esprime solo la "morale" naturale ed interna alla vita della società e degli individui. Ciò che finalmente si realizzerebbe così è il sogno della completa trasformazione della politica in una *oikonomia* e in una morale naturali, una società di privati adattati alle loro relazioni reciproche senza più spazio politico esteriore, che si riassumerebbe allora in una ri-descrizione della *normatività immanente* ai costumi, alle opinioni, alle consuetudini,¹⁵ in cui non c'è più alcuna ra-

11 Alfred Espinas. *Des sociétés animales...*, p. 145.

12 Alfred Espinas. *Des sociétés animales...*, p. 157.

13 Vedere Bruno Karsenti. *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*. Napoli, Orthotes, [2013] 2017. Vedere Pierpaolo Cesaroni. *La vita dei concetti...*, pp. 210-214.

14 Vedere Michel Foucault. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Milano, Feltrinelli, [2004] 2005, pp. 88-90.

15 Vedere Émile Durkheim. *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Paris,

gione di ricorrere a quella figura, “aux hommes providentiels” come dice Espinas, che contiene in sé una evidente illusione ‘finalistica’ e riduce ciò che pretende essere scienza politica a tecnica di governo.

2.” The just balance”

Assumendo il punto prospettico del positivismo, Herbert Spencer può affermare che la politica debba sostanzialmente *ridursi per fondersi* con la società e con le sue logiche. Non più uno Stato di contro o al di sopra dell’individuo e al corpo che naturalmente costituisce con i suoi simili. Tutto deve essere lasciato libero che si regoli così come naturalmente avviene. Infatti,

the laws of society are of such a character, that natural evils will rectify themselves; that there is in society, as in every other part of creation, that beautiful self-adjusting principle, which will keep all its elements in equilibrium; and moreover, that as the interference of man in external nature often destroys the just balance, and produces greater evils than those to be remedied, so the attempt to regulate all the actions of a community by legislation, will entail little else but misery and confusion.¹⁶

L’unico compito politico possibile è dunque *difendere* la società da tutto ciò che può portarla oltre una soglia irreversibile al di là della quale non riuscirà più a compiere quel che le è così naturale fare, ovvero regolarsi da sé. Liberarla dai suoi parassiti.¹⁷ Assumendosi l’esercizio penale, la politica deve permettere alla società di rientrare circolarmente nei suoi limiti di normalità, all’interno dei quali possa riprodursi come un corpo pur restando molteplice — preservando pertanto i movimenti individuali, contemporaneamente distinti e composti. Nello stesso tempo,

Marcel Rivière, 1966, p. 41. Vedere anche Bruno Karsenti. “Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu”, in Id.: *La société en personnes. Études durkheimiennes*. Paris, Economica, 2006, pp. 34-53.

16 Herbert Spencer. “The Proper Sphere of Government”, in Id.: *Man versus the State*. Indianapolis, Liberty Classics, [1843] 1981, pp. 181-263, qui p. 187.

17 Sul destino di questa *normalità*, vedere Charles Féré. *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*. Paris, Felix Alcan, 1888. Il testo traccia una linea chiarissima: patologia dei tessuti per iper-irritabilità che conduce alla loro *degenerazione*, criminalità come degenerazione nervosa, *ereditarietà* del difetto che porta alla sua *dis-economia*. Ed infine, trasformazione della polizia in *polizia sanitaria*: “Chacun, se sentant intéressé directement à la santé publique, non plus par des raisons tirée d’un sentimentalisme sans base objective, mais par des raisons d’intérêt personnel, ne pourrait qu’être excité à venir en aide à la police sanitaire aussi bien qu’à la police ordinaire et à chercher de nouvelles mesures propres à les perfectionner”. Vedere Charles Féré. *Dégénérescence et criminalité...*, p. 129. Su questa ‘biologizzazione’ del rapporto Stato-società, vedere Sandro Chignola. *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*. Napoli, Editoriale Scientifica, 2004, pp. 132-139.

tuttavia, la polizia, la prigione, l'incarcerazione non sono più nemmeno quello che erano. Quando il governo ripristina la normalità della società, lo fa in nome di quella vita della società che non è mai venuta a nascita dagli individui, quel movimento che li mantiene separati e li compone, una regolazione che esprime la loro stessa vita e pertanto non è necessario che sia *voluta*. A voler essere conseguenti, il governo della società non ha bisogno di alcuna autorizzazione, nemmeno quella forma dimidiata che era il voto al proprio rappresentante e nella quale appunto si esprimeva l'eterogeneità della politica rispetto all'economia del corpo sociale stesso. Nell'esercizio di polizia, nell'incarcerazione, nell'esclusione, è la società stessa che si esprime, quella regolazione che ripristina la propria normalità che le permette di continuare a riprodursi.¹⁸ Pertanto, l'atto che reintegra un tale equilibrio medio non è nemmeno violenza: quest'ultima è infatti pensabile solo quando qualcuno obblighi un altro a compiere qualcosa contro la sua volontà. Il ripristino dell'ordine sociale normale è invece perfettamente interno a ciò da cui si diparte. Solo il suo movimento di regolazione. Qui non vi è nessuna exteriorità, un'alterità di qualcuno a qualcun altro. Tutto è perfettamente integrato nel tessuto sociale. Regolandosi mediante la polizia, la società agisce in sé e per sé, portando solamente ad effetto ciò per cui essa vive. L'autorità esprime solo la "morale" naturale ed interna alla vita della società e degli individui,¹⁹ mediante la quale l'una e gli altri — mai estrinseci — si regolano da sé. Una morale che non ha più bisogno di norme esterne, perché essa si esercita non per un ordine fisso e configurabile, bensì solo per l'equilibrio normale della vita, per una media posta tra un troppo ed un troppo poco. Solo una "regolazione" che si volge alla stabilità del proprio esercizio regolativo, mantenendo intatta la propria libertà di continuare a far così. Una società di privati adattati alle loro relazioni reciproche, senza più alcun pubblico. Ciò che si inverte, a questo livello, è quindi la completa trasformazione della politica in un'economia e in una morale "naturale". L'interesse soltanto è ciò che definisce l'individuo nella sua conversione all'utile privato.

Così, possiamo tornare esattamente al luogo nel quale la scienza sociale inaugurava il proprio inizio. Contemporaneamente: l'affermazione di un *corpo sociale* naturale di contro al meccanismo politico delineato

18 Su questi temi, Foucault ha costruito tutta la prima parte. *Sicurezza, territorio, popolazione...*, spec. pp. 32-69.

19 Per questo Spencer può scrivere una *Prison-Ethics* (Herbert Spencer. "Prison Ethics", in Id.: *Essays: Moral, Political and Aesthetic*. New York, Appleton and Company, 1865, pp. 210-250). Sulla 'questione criminale' nella sociologia positivista, vedere Bruno Karsenti. "Le criminel, le patriote, le citoyen. Une généalogie de l'idée de discipline", in Id.: *La société en personnes...*, pp. 54-66, su Spencer in particolare pp. 56-57.

da Hobbes. Quest'ultimo ha, secondo questa scienza, pensato la politica in modo artificiale, la società come un prodotto umano frutto di una decisione proveniente dall'arbitrio individuale. Il segno dell'errore hobbesiano è pertanto esattamente la concezione dell'inizio della politica a partire da un patto tra gli uomini, a cui tutta la scienza politica ha creduto o voluto credere. Così, per Hobbes e Locke, afferma Espinas,

l'Etat ne se forme que grâce à un consentement, exprès ou tacite, des individus. Avant ce moment, ceux-ci vivent dans ce que les deux philosophes anglais appellent l'état de nature, par où ils nous font entendre apparemment que l'homme, en se groupant avec ses semblables pour vivre sous des lois communes, sort de la nature [...] Les dissentiments profonds qui l'agitent y nécessitent l'établissement d'un pouvoir absolu, qui y imprime d'en haut par une action en quelque sorte mécanique l'unité dont elle est incapable spontanément.²⁰

Ora, a partire da questi fondamenti, le posizioni di Hobbes e di Locke sono del tutto speculari. L'uno assegna tutta l'importanza all'individualità del principe, l'altro a quella dei sudditi. Entrambi si trovano senza scampo in una contraddizione: l'individualità del principe rappresenta lo Stato e, con essa, lo Stato si impone coattivamente di contro ai sudditi e li annulla. D'altro lato, se si afferma l'individualità dei sudditi, ciò accade a detrimento dello Stato, il quale a sua volta si scompone, osserva Espinas.²¹ Tutto il sistema costruito dalle scienze dello Stato viene allora criticato a partire dalla sua artificialità. Contro di essa, la scienza sociale rivendica tanto la propria scientificità, quanto l'aderenza in ciò ad un oggetto non più artefatto, ma naturale. E secondo il suo concetto, il patto tra gli uomini per costituire la società non è mai esistito. Anzitutto perché non sono mai esistiti individui al di fuori della società. Essi sono da sempre e per sempre in essa: l'uomo è di per sé un animale sociale. Solo che questo viene ad assumere nella nuova scienza sociale un carattere del tutto inedito rispetto a quanto sarebbe potuto accadere precedentemente. A partire dalle nuove scoperte scientifiche, siano esse attribuibili a Darwin o a Lamarck, si può infatti affermare che quel che si conserva e si riproduce è ciò che è meglio adattato al proprio ambiente, contribuendo così alla conservazione della specie. Se questo vale per il *milieu* fisico nel quale il vivente si trova ad abitare, ciò è altrettanto vero per il contesto *sociale* dal quale l'individuo non può mai prescindere.²² Se si afferma che

20 Alfred Espinas. *Des sociétés animales...*, p. 32.

21 Vedere Alfred Espinas. *Des sociétés animales...*, pp. 32-33.

22 Vedere Jean-François Braunstein. "Le concept de milieu, de Lamarck à Comte et aux positivistes", in Goulven Laurent (ed): *Jean-Baptiste Lamarck 1744-1829. Congrès national des sociétés historiques et scientifiques (119e, Amiens, 25 octobre 1994) – Section Histoire des sciences et des techniques*. Paris, CTHS, 1997, pp. 557-571.

l'evoluzione tende essenzialmente alla perpetuazione della specie, quelle più complesse dispongono negli individui che ne fanno parte un sempre maggior grado di socialità e di pacificazione. Individuo e specie sono infatti legati: l'individuo dona alla specie la possibilità di continuare a sussistere nel futuro, la storia passata della specie rende possibile all'individuo di esistere nel presente. È pertanto non solo logico, ma necessario che il perpetuarsi della specie tenda a valorizzare i comportamenti dei singoli nei quali l'esistenza individuale non sia messa in pericolo e sia anzi preservata. Con l'evoluzione crescono pertanto la socialità, la pace e la conservazione tanto di sé che degli altri, lasciando al contrario gradualmente svanire ogni spettro di conflitto, distruzione e dissipazione delle esistenze individuali.²³ Gli individui di oggi, per il gioco automatico dell'evoluzione, sono sempre più capaci di stare in società, adattati e spontaneamente regolati rispetto ad essa. Pertanto, il limite dell'evoluzione può essere raggiunto dalla condotta solamente nelle società che siano in pace permanente. Questo perfetto adattamento (*perfect adjustment*) degli atti al fine di mantenere la vita individuale (*in maintaining individual life*) e allevare un nuovo individuo (*and rearing new individual*), che è compiuto da ciascuno senza impedire agli altri di compiere simili adattamenti perfetti, dice Spencer, nella sua stessa definizione costituisce una specie di condotta (*a kind of conduct*) che può essere approssimata solamente quando la guerra diminuisce o cessa.²⁴ Se questo è il *trend* dell'evoluzione, allora lo stato di guerra è sostanzialmente già

23 Sintesi a forte consonanza *liberale* delle teorie comtiana e darwiniana, la filosofia di Spencer si fonda integralmente sul celebre enunciato della legge dell'evoluzione, secondo la quale: "l'evoluzione è un'integrazione di materia e una concomitante dissipazione di movimento, durante cui la materia passa da una omogeneità indefinita e incoerente a un'eterogeneità definita e coerente, e durante cui il movimento conservato subisce una trasformazione parallela". (Herbert Spencer. *I Primi principi*. Milano, Dumolard, [1862] 1888, parte II, cap. XVII, § 145). Passaggio che, per l'essenziale, corrisponde bene all'affermazione dell'organico inteso come forma coerente di organizzazione di elementi sempre più eterogenei e i cui rapporti acquisiscono una determinazione crescente: "L'istinto gregario o socialità favorisce il crescere della simpatia, l'accresciuta simpatia conduce a una più stretta socialità e ad un più stabile stato sociale, così, continuamente ciascun incremento dell'una rende possibile un ulteriore incremento dell'altra" (Herbert Spencer. *I Primi principi...*, p. 173). Resta che Spencer, nella sua sociologia propriamente detta, utilizza ben poco il termine di 'organizzazione', e ancora meno quello di solidarietà. Come ha visto bene Durkheim, la sua parola chiave è 'cooperazione', concetto che governa la distinzione fondamentale tra due tipi sociali antitetici: la società militare e la società industriale. Vedere Émile Durkheim. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF, 2013, p. 21. Sull'evoluzionismo sociale in Spencer, vedere John D. Y. Peel (ed.). *Herbert Spencer on Social Evolution*. Chicago, The University of Chicago Press, 1972. In generale, vedere Stephen K. Sanderson. *Social Evolutionism: A Critical History*. Cambridge, Basil Blackwell, 1990. Di un rinnovato interesse per Spencer è testimonianza John Offer (ed.). *Herbert Spencer. Critical Assessments*. 4 vols. London, Routledge, 2000.

24 Vedere Herbert Spencer. *Data of Ethics...*, p. 19 (la traduzione a cui facciamo riferimento d'ora in poi, talvolta lievemente modificandola, è quella fornita in Herbert Spencer. *Le basi della morale*. Milano, Dumolard, 1881).

chiuso da un pezzo ed i suoi residui sono destinati ad essere portati via dal futuro sviluppo della specie. Hobbes, per Spencer, non ha fatto altro che utilizzare lo stato naturale di conflitto tra gli uomini come espediente retorico per poter giustificare la potenza sovrana dello Stato. Ora, una nuova forma di pensiero politico e di sguardo scientifico ha le risorse per poter rigettare i suoi soprusi: la natura dispone gli uomini alla collaborazione e all'auto-regolazione.²⁵ Non vi è più bisogno di Stato e delle sue false denominazioni. Non è più necessario che un'autorità dica cosa è giusto o sbagliato. Tutto questo è reso possibile dall'evoluzione mediante una "morale" evolutiva della quale essa dota ogni singolo individuo "normale" e che gli manifesta naturalmente ciò che egli deve o non deve fare, che lo rende capace di giudicare anche ciò che è bene per la società di contro all'artificialità della decisione dello Stato. Così, se le nuove scienze sociali mostrano che la società è retta da un'economia interna che ne dispone il carattere essenzialmente pacifico ed auto-regolativo, nel quale il pubblico perde lentamente la propria funzione a tutto vantaggio della libera iniziativa degli individui, d'altro canto Spencer mostra che quest'essere è il risultato di un processo nel quale si è lentamente ma inesorabilmente affermata l'economia della vita. La coincidenza di moralità ed evoluzione è così da Spencer analizzata nei *Data of Ethics* secondo diversi punti di vista: fisico, biologico, psicologico e sociologico. Nel primo, egli nota che l'azione dell'uomo tende verso il giusto mezzo, nel quale la moderazione evita tanto l'eccesso quanto il difetto.²⁶ Questo

25 La tenuta teorica di questa forma di liberalismo nasce esattamente nel ritorno ad uno stato "naturale" pacificato, contro Hobbes. Nelle parole di Spencer si può cogliere la potenza di quest'atto inaugurale, nello stesso tempo politico e scientifico-naturale: "Hobbes trova nelle miserie di una guerra continua che deve esistere fra uomo e uomo nell'assenza di società (*in the absence of society*), la giustificazione per la sua dottrina dell'assoluta autorità civile come sorgente delle norme di condotta (*of absolute civil authority as the source of rules of conduct*); sostenendo che sotto qualsiasi forma di governo è possibile una vita migliore che nello stato di natura. Ora, o accettiamo la teoria gratuita e senza base che gli uomini cedano la loro libertà ad un potere sovrano (*to a sovereign power*) di qualche tipo, coll'intenzione che fosse promesso un aumento di soddisfazioni; oppure accettiamo la teoria razionale, su base induttiva, che uno stato di subordinazione politica si è gradualmente stabilito attraverso l'esperienza delle soddisfazioni accresciute che ne derivano; rimane egualmente chiaro che gli atti di un potere sovrano non hanno altro compito che servire allo scopo per cui esso è nato. Le necessità che danno origine al governo, prescrivono esse stesse le azioni del governo (*The necessities which initiate government, themselves prescribe the actions of government*). Se le sue azioni non corrispondono alle necessità, sono ingiustificate." (Herbert Spencer. *Data of Ethics...*, p. 53). In questa teoria, di contro alla vecchia concezione degli individui privi di determinazioni per i quali il solo limite del giusto comune è dato dallo Stato, è l'evoluzione che ne forgia il giudizio esatto sul modo di far funzionare la loro *socialità* e pertanto qualitativamente capace di contrapporsi al giudizio di un potere pubblico.

26 Sebbene Spencer parli solo di eccesso, egli si riferisce ai due eccessi contrari rispetto ad una giusta misura. Essi sono in fondo l'eccesso ed il difetto rispetto alla soglia media: "Uno dei tratti della condotta detta immorale è l'eccesso (*is excess*), mentre la condotta morale abitualmente ha per carattere la moderazione. Gli eccessi implicano divergenze delle azioni da un medio (*from some medium*), la moderazione, per contro, implica conservazione della via

perché l'evoluzione stessa è mossa dalla conservazione: “*maintaining life, expressed in physical terms, is maintaining a balanced combination of internal actions in face of external forces tending to overthrow it*”.²⁷ Ora, come si è visto, per Claude Bernard il corpo si distingue, attraverso la formazione di un *milieu* interno, dal *milieu* esterno che lo circonda. La regolazione che si svolge all'interno del corpo comporta che l'organismo debba, di contro alle variazioni esteriori, riportarsi sempre ad una soglia normale nella quale esso possa continuare a mantenersi intatto e svolgere le funzioni che gli permettono di conservarsi in vita. L'ambiente interno deve pertanto poter restare costante, di contro alle perturbazioni che possono provenire dall'esterno, ogni volta equilibrando di nuovo il suo ordine disturbato. In questo senso, Claude Bernard, parafrasando Spencer, può scrivere che la vita è “l'accommodation continue des relations internes aux relations externes”, essa è questo continuo e dinamico ripristino di rapporti costanti all'interno dell'organismo, messo strategicamente in atto in relazione alle condizioni variabili che lo raggiungono dall'esterno. Una vita che, per conservare intatta la propria interiorità, si adegua strategicamente alle circostanze nelle quali si trova a vivere. Così per Spencer, osservata la vita non più nella sua semplice interiorità, ma nello spazio spurio del confine, l'evoluzione è la serie diacronica di comportamenti attraverso i quali l'organismo acquisisce sempre più la capacità di trovare il giusto mezzo tra l'eccesso di interiorità e l'eccesso di esteriorità. La vita si svolge in questo gioco *bipolare* che procede senza eccedenze tra la conservazione dell'interno e l'adeguazione alle circostanze imposte dall'esterno, l'uno e l'altro speculari e contemporanei. Per Spencer, il piacere ed il dolore sono segnali naturali che indicano al vivente quando esso si mantiene in questa mediazione tra interno ed esterno o quando invece cade in uno dei due opposti eccessi: in direzione del ripiegamento su di sé o al contrario annullando la propria interiorità e sprecandola in direzione dell'esteriorità. Se dolore e piacere segnano i limiti primordiali di questa via, lo sviluppo successivo delle rappresentazioni morali ne riproduce essenzialmente la logica, perfezionando una capacità di

di mezzo; donde segue che le azioni dell'ultima specie possono essere definite più facilmente che non quelle della prima. Chiaramente la condotta che non è repressa, incorre in grandi ed incalcolabili oscillazioni (*runs into great and incalculable oscillations*), per cui differisce della condotta che è moderata, le cui oscillazioni naturalmente sono fra limiti ristretti. Ed essendo fra limiti ristretti richiede necessariamente determinazioni relative dei movimenti.” (Herbert Spencer. *Data of Ethics...*, p. 69). Nella *Physique sociale ou essai sur le développement des facultés de l'homme* (Brussels, C. Muquardt, 1869, ma la 1ª edizione è del 1835), Adolphe Quételet aveva esposto la sua teoria dell'uomo medio, portante in sé la media di tutte le qualità proprie dei singoli individui e costituente, rispetto al sistema sociale, ciò che è il centro di gravità dei corpi.

27 Herbert Spencer. *Data of Ethics...*, p. 71.

comportamento che nasce dal centro stesso della necessità di conservazione individuale e conduce ad una coscienza nella quale la capacità di evitare le oscillazioni, anche nell'alternativa tra individuo e società,²⁸ aumenta in forma esponenziale. La coscienza e la sua morale sono la perfezione di una direzione naturale di sé della vita che si armonizza con la pluralità di interessi differenti e divergenti. Esse sono scaturite direttamente dall'esperienza progressiva dell'evoluzione e sono rimaste come suoi segni intrinseci all'individuo, donandogli la *memoria* di ciò che è stato provato come giusto o sbagliato all'interno del contesto di vita sociale in cui egli deve coabitare con i suoi simili. Permettendogli di non dover ricominciare ogni volta daccapo.²⁹ La coscienza e la morale rappresentano il marchio della socialità diacronica dell'uomo singolo che gli permette il perfezionamento *adattivo* nella sincronia sociale del suo presente. L'economia della società è così fondata, per Spencer, nella lenta progressione dell'economia evolutiva e nella sua capacità di migliorare il gioco dell'adattamento. L'uomo, in quanto essere *evoluto*, rivela una morale intrinseca attraverso la quale egoismo ed altruismo, i due correlati della conservazione di sé o della dispersione in direzione dell'esterno, si bilanciano reciprocamente, permettendo che l'utile di ciascuno e di tutti si fondano l'uno con l'altro. La società è l'ennesima dimostrazione che la vita, lasciata al suo interno dispiegamento, è capace di trovare il giusto limite e di ricomporre i differenti:³⁰ se per l'organismo la necessità della conservazione lo conduce a trovare il compromesso con le istanze esterne e pertanto a giungere alla virtù della moderazione trasmettendone il bagaglio alla posterità, un tale processo rende possibile che nelle *società industriali* sia l'interesse individuale a condurre la società ad una perfetta e virtuosa regolazione con l'interesse generale. Stadio più avanzato dell'evoluzione, l'uomo è dunque capace di badare al proprio interesse conciliandolo con quello degli altri, figurandosi coscientemente il proprio

28 "Durante le fasi di transizione (*During the transitional stages*) vi è necessità di successivi compromessi fra il codice morale che afferma i dritti della società rispetto a quelli dell'individuo, ed il codice morale che afferma i dritti dell'individuo contro la società." (Herbert Spencer. *Data of Ethics...*, p. 148). Tutti i concetti di *movimento*, scrive Koselleck, contengono "coefficienti temporali di cambiamento. Possono, quindi, anche essere raggruppati a seconda della loro corrispondenza ai fenomeni cui si riferiscono, della loro capacità di produrre i fenomeni che designano, o di reagire semplicemente a fenomeni preesistenti." (Reinhart Koselleck. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Bologna, Clueb, [1979] 2007, p. 296).

29 "Il diritto è una forma cristallizzata di consuetudini che trae origine dalle volontà espresse o presunte degli antenati, innanzitutto da quelle dei morti senza distinzione e secondariamente da quelle dei morti singolarmente distinti" (Herbert Spencer. *Principi di sociologia*. 2 vols. Torino, UTET, [1876-96] 1967, vol. 2, p. 729).

30 Per la critica di Durkheim a Spencer sulla relazione tra milieu esteriore e differenziazione delle funzioni e delle attitudini sociali, vedere *Émile Durkheim. La divisione del lavoro sociale*. Milano, Edizioni di Comunità, 1962, pp. 263-266.

giusto comportamento in rappresentazioni morali. Mentre le parti di un animale che appartiene al mondo organico “formano un tutto concreto”, si legge nei *Principles of Sociology*, le parti di una società che appartengono al mondo “superorganico” formano “un tutto discreto”. Mentre le unità viventi che compongono il primo sono unite insieme in uno stretto contatto, le unità viventi che compongono il secondo sono libere, senza contatto e più o meno disperse. Mentre nell’organismo vivente la coscienza è concentrata in una piccola parte del corpo nell’organismo sociale essa “è invece diffusa attraverso l’intero aggregato” e questo spiega perché il fine da perseguire non deve essere il bene dell’aggregato, ma quello delle singole unità.³¹

3. “Maintaining of life”

Osservato nella sua realtà sociale, l’uomo non ha più bisogno di costruzione, ed *economia* è il nome di questo gioco “armonico” privo di *autorità* che lo dirige.³² Nella contabilità economica dell’*amministrazione* si può appurare che

le registrazioni al dare ed all’avere (*entries to the debtor or creditor*) sono fatte giornalmente; le partite sono classificate e disposte in tal modo che in un istante se ne possa avere conoscenza, volendo verificarle; e di tempo in tempo si fa il bilancio (*the books are balanced*), ed è necessario che il risultato sia esatto sino al soldo (*to a penny*): la correttezza provata produce soddisfazione, mentre un errore cagiona scontento. Se voi domandate perché tutti questi processi elaborati, così lontani dal procurare attualmente denaro, ed ancora di più dai godimenti della vita (*from the enjoyments of life*), la risposta è che il tener conto esattamente è compiere una condizione al fine di guadagnare danari, e diviene in sé stesso un fine prossimo (*and becomes in itself a proximate end*).³³

31 Vedere Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 1, pp. 552-557. Il modello *biologico* è condiviso da Spencer con Espinas, ma anche con Durkheim e molti suoi discepoli – modello contrassegnato dal concetto di “organismo”, che determina la solidarietà delle parti al tutto secondo una causalità interna e reciproca. Gabriel Tarde criticherà Spencer ed Espinas proprio su questo punto. Fondare la sociologia “biologizzando” il campo sociale, trattando, cioè, la società come un organismo, “significa evidentemente irrigidire il sistema delle divisioni funzionali del vivente in una gerarchia di posizioni e assumere quest’ultima come naturale” (Sandro Chignola. *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*. Macerata, Quodlibet, 2020, p. 117).

32 “In luogo della dottrina che afferma l’illimitato dovere di obbedienza all’organo di governo nasce la dottrina contraria, secondo cui la volontà dei cittadini è il fine supremo e l’organo di governo esiste soltanto per eseguire la loro volontà. Ridotto a una posizione così subordinata, il potere regolativo viene anche limitato nella sua sfera di azione. In luogo di possedere un’autorità che si estende a ogni genere di azioni dei cittadini, esso viene escluso da molte di esse.” (Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 2, cap. X, § 260). Il liberalismo *politico* è, dunque, per Spencer una conseguenza intrinseca al *processo evolutivo* che porta dalle società militari a quelle industriali.

33 Herbert Spencer. *Data of Ethics...*, p. 161.

Pertanto, ovunque si volga lo sguardo si può osservare che bene del tutto e delle parti coincidono, come voleva la morale utilitarista. Questo accade perché l'economia della società è fondata sull'economia stessa *della vita* — in essi mezzo e fine corrispondono senza costrizione esteriore. Proprio per questo la società non ha genesi nell'individuo, ed è apparsa sin da subito contemporanea alla vita di colui che l'ha *abitata*. Per lo stesso motivo, Hobbes ha, per Spencer, mentito. Se il patto trova così nell'economia il proprio esito finale, è per dimostrare che esso non ha in verità mai avuto inizio. Perché l'uomo si accomoda tanto alla società dei suoi contemporanei, quanto a quella dei suoi predecessori — continuamente adattando il proprio limite alle condizioni che esse gli impongono e permettendo così la regolazione sociale. Con questo, la morale giunge ad una radicale trasformazione. Se essa esprimeva la necessità di portare il comportamento dell'uomo ad un determinato risultato e, proprio per questo, manifestava nella sua presenza la trascendenza di un'obbligazione della quale era necessario assumersi tutta la sua duplicità interna alla persona, tanto di colui che comandava quanto dell'alterità che dovesse essere portata ad obbedienza, ora il comportamento del vivente umano vi si è completamente adeguato e per questo non ha più bisogno di nessuna esteriorità. Immanenza sociale ed immanenza personale hanno compiuto la missione della morale, rendendo superflua tanto l'alterità tra gli uomini che nell'essere umano stesso. La morale, una volta raggiunto il suo scopo, ha così dissolto la propria trascendenza e si è calata nella pura immanenza.

L'*esteriorità* del suo comando si è trasformata in una gestione interna alla "natura delle cose". In essa tutti si regolano da sé senza bisogno che si manifesti in essi il segno di una frattura. In questo sembra compiersi nello stesso tempo un progetto di liberazione politica dall'esteriorità dell'individuo, a tutto favore dell'uomo *privato*. Se la teoria hobbesiana, infatti, si poneva come fine la liberazione degli individui e per far ciò li sottometteva ad un'autorità irresistibile che, costringendoli, ne permetteva sostanzialmente la libera riproduzione, altrettanto questa nuova scienza sociale, nel suo gioco di liberazione, non fa altro che sottometterli ad un processo naturale nel quale essi perdono qualsiasi eccedenza ed estraneità. Liberarlo significa così nello stesso tempo sottometterlo ad un'economia che lo include senza riserve, ancor più di quanto poteva accadere precedentemente.

Per Hobbes, la liberazione dell'individuo dallo stato di guerra avveniva infatti al prezzo della sua inclusione all'interno di un meccanismo coattivo che nello stesso tempo manteneva una forma di esteriorità derivante dalla natura individuale del sovrano³⁴ e dei cittadini — ciò che

34 Vedere il cap. XVI del *Leviatano* (Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 155 e ss.). Sovrano,

implica la possibilità o la necessità della coazione, segno di un'esteriorità ancora nominabile a dispetto del processo di rappresentazione. In questo senso, l'irresistibilità dello Stato è ciò che deve continuamente compattare la possibile esteriorità degli individui gli uni rispetto agli altri, sottomettendoli e portandoli all'obbedienza. Quando questo accade, ad essi è concessa la libertà di mantenere intatto lo spazio della propria privatezza. Quest'ultima è il luogo di una conservazione di sé che avviene solo a patto di una sottomissione assoluta nella quale si dissolve per sempre la lotta esterna. Privati divisi e pertanto liberi di restar soli, nello stesso tempo essi sono accomunati dalla sincronia della loro obbedienza sulla scena del pubblico. Essi possono conservare la loro interiorità, esattamente perché non confliggono e non resistono esteriormente. Il meccanismo del potere hobbesiano trasporta dunque dallo stato di guerra degli individui a questa duplice condizione di sottomissione esterna e conservazione interna del privato. Ed il potere può essere considerato emancipativo solo nella misura in cui sia l'uomo "privato" il valore da preservare. In forma conseguente, nella nuova scienza sociale la guerra è neutralizzata e la liberazione è portata a compimento, esattamente perché in essa è cancellata ogni forma di individualità, ciò che ancora segmentava lo spazio delle relazioni tra gli uomini, assorbendoli infine nella dinamica di un processo nel quale con la coazione scompare l'ultimo residuo di differenza e tutto procede senza interruzioni nell'atmosfera rarefatta dell'economia. La conservazione dell'interiorità e la conservazione della vita posseggono nella nuova scienza sociale la medesima logica: *maintaining of life*, afferma Spencer, significa infatti l'equilibrio tra conservazione di sé ed adattamento a *circostanze* che continuamente si producono al suo esterno. La vita, intesa come processo di preservazione di un interno e mai di creazione, momento secondo che ogni volta si ricongiunge ad un movimento impresso altrove, può continuare a riprodursi unicamente a partire da condizioni che le sono imposte dall'esterno. Essa *conserva* sé stessa con-formandosi.³⁵ La sua conser-

per Hobbes, esattamente come *rappresentante*. Il processo moderno della rappresentanza trova in Hobbes il proprio iniziatore e arriva al suo compimento costituzionale con Sieyès e la Rivoluzione francese. Vedere Giuseppe Duso. *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*. Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 80-89.

³⁵ Vedere Trevor Pearce. "From 'circumstances' to 'environment': Herbert Spencer and the origins of the idea of organism-environment interaction", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, Vol. 41, N° 3, 2010, pp. 241-252. La vita si dà sempre quindi come costume, abito, abitudine: è questa la verità più profonda della dottrina dell'evoluzione. Lamarck aveva già notato che "non sono gli organi, cioè la natura e la forma delle parti del corpo di un animale che hanno dato luogo alle sue abitudini e alle sue facoltà particolari, ma sono al contrario le sue abitudini, la sua maniera di vivere e le circostanze nelle quali si sono trovati gli individui, che hanno a contrario costituito la forma del suo corpo, il numero e lo stato dei suoi organi, ed infine le facoltà di cui gode" (Jean-Baptiste de Lamarck. *Philosophie*

vazione è dunque adattamento e adeguazione, l'interno la malleabilità con cui le condizioni strutturali in cui si trova a vivere le imprimono il codice della propria sopravvivenza. La spontaneità della vita coincide con la capacità di adempiere a condizioni imposte: il corpo organico, per continuare ad essere separato, si forma secondo una grammatica che è dettata dall'esterno, un'abitudine secondo la quale esso si scrive per continuare a mantenersi. Nello stesso tempo essa si mantiene per poter continuare ad interagire con quanto è richiesto dall' *environnement* nel quale è collocata³⁶ — conservarsi significa essere l'*abito* che ha assunto e formarsi internamente secondo condizioni che le sono richieste e che essa mai afferma *da sé*.³⁷

Per un tale motivo la cavità del corpo ottiene la propria interna configurazione come risposta ad una domanda posta dal *milieu* esterno. Tutt'altro che luogo intatto e conservato, esso si spende unicamente per

zoologique Paris, Flammarion, [1809] 1994, pp. 225-226). Prima di propagarsi attraverso le generazioni, prima di diventare *eredità*, ogni natura, ogni specie deve esistere come abitudine, costume, *uso*, dice Lamarck. Sulla critica dell'idea di trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti, che ha impregnato "au temps de sa popularité, l'évolutionnisme des savants" (il riferimento polemico è evidentemente Spencer), si veda Henri Bergson. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, PUF, [1932] 2008, p. 290. Sul rapporto Bergson-Spencer, vedere Henri Bergson. *L'évolution créatrice*. Paris, PUF, [1907] 2013, cap. I.

36 "Generalmente s'intende che l'evoluzione debba importare sempre una tendenza intrinseca a divenire qualche cosa di più elevato; ma questo è un concetto erroneo dell'evoluzione. Essa in ogni caso è determinata dalla cooperazione di fattori interni ed esterni. Tale cooperazione produce delle trasformazioni, fino a che non si raggiunga un equilibrio tra le azioni dell'ambiente e le azioni che l'aggregato contrappone a queste: un equilibrio completo, se l'aggregato non ha vita, un equilibrio instabile, se l'aggregato è vivente. Perciò l'evoluzione, continuando a palesarsi soltanto nell'integrazione progressiva che termina nella rigidità, praticamente cessa. Se, nel caso di aggregati viventi costituenti una specie, le azioni dell'ambiente rimangono costanti di generazione in generazione, la specie rimane costante. Se le azioni dell'ambiente mutano, la specie si muta, finché non si rimette in equilibrio con esse. Ma non ne segue affatto che questo mutamento nella specie costituisca un passo nell'evoluzione" (Herbert Spencer. *Principi di Sociologia...*, vol. 1, cap. VIII, § 50, p. 164). Su tutto questo, e sul problema epistemologico del *milieu*, vedere il saggio fondamentale di Georges Canguilhem. "L'essere vivente e il suo ambiente", in Id.: *La conoscenza della vita*. Bologna, il Mulino, 1976, pp. 185-218, spec. pp. 191-194.

37 "Nell'evoluzione superorganica avviene come nell'organica. Sebbene, considerando le società in massa, l'evoluzione possa ritenersi inevitabile, come effetto ultimo dei fattori cooperanti, intrinseci ed estrinseci, i quali agiscono sulle società durante periodi di tempo indefiniti, tuttavia non può essere considerata inevitabile, o anche probabile, in ogni società particolare. Un organismo sociale, come un organismo individuale, è soggetto a modificazioni, finché non si pone in equilibrio con le condizioni dell'ambiente; continua dopo senz'altro mutamento di struttura. Quando le condizioni esterne sono cambiate meteorologicamente, o geologicamente, o per alterazioni della flora e della fauna, o per emigrazioni derivanti da eccesso di popolazione, o per fuggire dinanzi a razze conquistatrici, è necessario qualche mutamento nella struttura sociale. Ma tale mutamento non comporta necessariamente un progresso. Spesso non tende a una struttura più elevata, né a una più bassa. Là dove il territorio impone modi di vita inferiori, ne risulta qualche degradazione. Solo talvolta la nuova combinazione dei fattori è tale da cagionare un mutamento, che costituisce un passo nell'evoluzione sociale, ed inizia un tipo sociale, che si espande e soppianta quelli inferiori." (Herbert Spencer. *Principi di Sociologia...*, vol. 1, cap. VIII, § 50, pp. 165-166).

adeguarsi, si conserva per conformarsi. Il mantenimento della sua interiorità diviene così in fondo nient'altro che il pretesto per adeguarsi alla preponderanza di un'esteriorità rispetto alla quale essa vorrebbe chiamarsi fuori. Nella loro connessione si cela la vicenda moderna della configurazione dell'individuo come uomo "privato". La capacità di mantenere fede ai contratti deriva a quest'uomo dalla *modalità* con la quale la sua natura è internamente piegata ad essere cifra commerciale di un gioco nel quale nessuna vita si rivela sin dal luogo in cui comincia. Se la società non ha genesi, lo deve esattamente a quest'inizio della vita così *economico* — e dunque, se la vita è quest'economia, allora la società moderna è divenuta ciò che doveva essere.³⁸ La teoria spenceriana salda così fine ed inizio, lasciando dunque che ogni parte concorra a dimostrare la fluidità dell'insieme al di sotto del segno della conservazione di tutti e di ciascuno. In essa, economia della società ed economia dei corpi si connettono reciprocamente e senza discontinuità, tracciando il cerchio perfetto che termina solo là dove inizia. Fondate sulla differenziazione funzionale degli individui e sulla loro iscrizione in un regime pacifico di *scambio* e di *cooperazione*,³⁹ le società industriali sono succedute alle società in cui la guerra rappresentava il modo di esistenza privilegiato, segno questo della sottomissione assoluta degli individui all'entità collettiva e alla legge che essa dettava dall'alto: "Il tipo militare è quello in cui l'esercito è la nazione mobilitata mentre la nazione è l'esercito in riposo, e che acquista pertanto una struttura comune all'esercito e alla nazione". La soggezione assoluta all'autorità costituisce la virtù suprema, e la resistenza ad essa è un delitto.⁴⁰ La *militant society* è caratterizzata dalla rigida subordinazio-

38 Vedere Jürgen Ritsert. "Organismusanalogie und politische Ökonomie. Zum Gesellschaftsbegriff bei H. Spencer", *Soziale Welt*, Vol. 17, N° 1, 1966, pp. 55-65.

39 "Tutte le transazioni commerciali – tra padroni e operai, o tra venditori e compratori di merci, oppure tra i professionisti e coloro ai quali essi prestano i loro servizi – sono effettuate sulla base del libero scambio. In cambio di qualche beneficio che *B* riceve da *A*, *B* volontariamente fornisce ad *A* un beneficio equivalente, se non sotto forma di merce prodotta direttamente da lui, sotto forma di denaro guadagnato con la sua professione. Questa relazione, in cui la reciproca prestazione di servizi non è forzata né subordinata ad altri, diventa la relazione predominante in tutta la società nella misura in cui sono predominanti le attività industriali. Determinando ogni giorno pensieri e sentimenti, disciplinando ogni giorno tutti ad affermare le proprie esigenze e costringendoli nello stesso tempo a riconoscere quelle degli altri, essa produce individui le cui strutture e i cui abiti mentali (*mental structures and habits*) modellano in forme corrispondenti gli ordinamenti sociali (*social arrangements*). Ne risulta un tipo caratterizzato interamente da quella stessa libertà individuale che è implicita in ogni transazione commerciale. La cooperazione mediante cui si svolgono le multiformi attività della società diventa una cooperazione *volontaria* (*voluntary co-operation*).” (Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, : vol. 1, § 261, p. 65). Traspare qui un certo lamarckismo applicato alla realtà sociale. Così come nell'ambito naturale il *bisogno* ambientale crea l'organo, nello stesso modo le mutate condizioni sociali creano nuovi bisogni e nuove *attitudini* sociali – *costumi*, *abiti* – che vengono poi trasmesse e ulteriormente modificate nella sequela delle generazioni.

40 Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 1, § 260, pp. 645-648. L'arretratezza delle società primitive e militari nel processo dell'evoluzione sociale le rende più simili che non quelle

ne dell'individuo al tutto. Ciò potrebbe apparire espressione di coesione, ma in realtà le società basate sulla *militancy*, coincidendo con quelle primitive, si trovano in una fase arretrata dello sviluppo evolutivo e quindi presentano una scarsa coesione sociale. Il rigore militante non è dunque espressione di una coesione sostanziale ma, al contrario, è il mezzo per imporre *dall'esterno* una coesione che non c'è:

La cooperazione con cui viene mantenuta la vita della società militare (*militant society*) è una cooperazione forzata (*compulsory co-operation*). La struttura sociale, resa adatta al confronto armato con le società ostili circostanti, si trova sotto un sistema regolatore centralizzato, a cui tutte le parti sono completamente soggette (*all the parts are completely subject*), proprio come nell'organismo individuale gli organi periferici sono completamente soggetti al centro nervoso principale.⁴¹

4. "On Contract"

Si riconosce qui un luogo comune caratteristico dell'approccio "liberale"⁴²: con l'emergenza del capitalismo industriale, si è compiuta un'opera di *civilizzazione* pacificatrice, le funzioni *predatorie* sono state respinte a vantaggio delle funzioni dette vegetative, disposte cioè sull'asse delle funzioni vitali dell'organismo e sulla soddisfazione di ciascuna delle sue parti.⁴³ Nella prospettiva di Spencer, è dunque l'accordo spontaneo degli interessi particolari che si afferma finalmente come preminente.

civilizzate e industriali alle forme dell'evoluzione *organica*, che precede quella "superorganica" o sociale. Sebbene Spencer fondi la continuità dell'evoluzione sociale con quella biologica sul fatto che entrambe hanno carattere organico (cioè, anche nelle società si ritrova un'articolazione paragonabile a quella degli organismi naturali), tuttavia esiste una differenza importante tra gli organismi della natura e le formazioni sociali. I primi sono totalità "concrete", cioè composte di parti fisicamente interconnesse senza soluzione di continuità, mentre le seconde costituiscono un tutto "discreto", come abbiamo visto: "Si deve ancora aggiungere tra i fattori secondari o derivati l'influenza reciproca della società e dei suoi elementi, l'influenza del tutto sulle parti e delle parti sul tutto. Non appena una combinazione sociale acquista una certa permanenza, cominciano, tra la società come un tutto ed ogni membro di essa, azioni e reazioni, le quali modificano la natura di ambedue. Il controllo esercitato dall'aggregato sociale sopra le sue unità tende a modellare le loro attività, i loro sentimenti e le loro idee, coerentemente alle esigenze sociali; e le attività, i sentimenti, le idee, in quanto si mutano col mutare delle circostanze, tendono a rimodellare la società in corrispondenza a loro stessi." (Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 1, cap. II, § 10).

41 Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 1, § 260, p. 651.

42 Sul punto, vedere Patrick Tort. "Spencer et le système des sciences", introduzione a: Herbert Spencer. *Autobiographie. Naissance de l'évolutionnisme libéral*. Paris, PUF, 1987, p. VI.

43 Dal punto di vista concettuale, questo asse delle funzioni dell'organismo è disposto naturalmente su un piano "temporale", come il concetto di *evoluzione* che ne è sotteso, e si risolve anch'esso "nella linea prospettica temporale di processi irreversibili", che devono portare "a una sempre più ampia autodeterminazione degli uomini" che definisce l'età moderna e che, attraverso i concetti di "progresso" e di "sviluppo", ha coinvolto numerosi altri concetti (Reinhart Koselleck. *Futuro passato...*, pp. 295-297).

In altri termini, l'*individualismo* spenceriano, pur fondato sulla lettura dell'evoluzione sociale come differenziazione funzionale individualizzante, obbedisce nello stesso tempo ad una intenzione utilitaristica che lo porta a subordinare alla fine l'organizzazione del tutto alla soddisfazione delle *parti*. È un'inversione di finalità quella che si compie qui progressivamente: l'esistenza dell'individuo per la società, che attestano le società primitive a dominante *militant*, si rovescia nell'esistenza della società per l'individuo, principio delle società basate sulla *industry*: "La società esiste per il vantaggio dei suoi membri —dice Spencer— e non i membri per il vantaggio della società". "Si deve perciò sempre ricordare —aggiunge— che, per quanto grandi possano essere gli sforzi compiuti per la prosperità del corpo politico, tuttavia i diritti del corpo politico sono nulli di per se stessi, ma diventano qualcosa solo in quanto comprendono i diritti dei singoli individui che lo compongono".⁴⁴

La società non è un *telos* che subordina a sé l'individuo come mezzo necessario al conseguimento della sua realizzazione: essa è diventata un *mezzo*, un *medio* per l'individuo, che si pone ormai come fine ultimo. L'individuo conquista così la sua "autonomia" e vede sempre meglio garantite le condizioni particolari della propria esistenza all'interno di formazioni sociali (*regulative arrangements*, le *istanze regolatrici* che la sociologia deve assumere ad oggetto) che sono sempre più sottoposte alla sua volontà. Non c'è società che di individui, e quella dei moderni si distingue principalmente per il posto che l'individuo vi occupa come valore socialmente dominante. Da questo Spencer ricava una conseguenza giuridica importante: che la coesione nelle società industriali è nel suo fondamento di tipo *contrattuale*. Il contratto è l'essenza del legame sociale instaurato nel regime *industriale*.⁴⁵ In quanto scambio e mutua soddisfazione di interessi, esso è la forma universale attraverso la quale si applica il principio dell'evoluzione. Come per Maine il diritto si evolve from *Status to Contract*,⁴⁶ così per Spencer l'intero ordinamento sociale si evolve passando

44 Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 2, pp. 552-557. La *visione sociologica* non comincia "con il rigetto dell'individualismo — parola di cui bisogna ricordare l'origine polemica, nel contesto del pensiero reazionario. Comincia, in realtà, con la sua assunzione, nella *dualità* delle sue facce, persino nella sua contraddizione interna. L'individualismo, infatti, non è solo il rischio di dispersione e di dissoluzione, la fonte delle correnti patologiche che minacciano dall'interno la coesione sociale. È anche, e inseparabilmente, ciò attraverso cui le società moderne si costruiscono, in un modo che la sociologia ritiene ancora incompreso o poco compreso e che vuole chiarire, in primo luogo comparandolo a epoche o a società in cui non opera nella stessa maniera" (Bruno Karsenti. *Da una filosofia all'altra...*, pp. 32-33). Il tema dell'individualismo sociologico è al centro anche di Bruno Karsenti. *La société en personnes...*

45 Vedere Herbert Spencer. *The Principles of Sociology*. 3 vols. London, William & Norgate, 1876-1896, vol. 3, p. 563 (sul residuo di status che permane nelle relazioni salariali e nelle *Industrial Institutions*, vedere: §§ 808-839).

46 "We may say that the movement of the progressive societies has hitherto been a

dal tipo di società militare organizzata in regime di *status* al tipo di società industriale organizzata in un regime di *contract*: “*The entire organization is based on contract, and each transaction is based on contract*”.⁴⁷ Gli eventi storici vengono sussunti sotto la coordinazione, lo schema che costituisce l'epoca. La cooperazione obbligatoria delle epoche passate appartiene ad uno stadio non evoluto dell'evoluzione: l'evoluzione si incarica di rendere inutile la cooperazione obbligatoria appena supera quello stadio. La cooperazione volontaria dell'epoca industriale è espressione di uno stadio dell'evoluzione che vede l'individuo ormai in gran parte realizzato come tale, affrancato dagli apparati difensivi sia della sua integrità fisica già compiuta che della sua entità morale in via di compimento. L'individuo diventa così l'unica *istituzione*. Quando riprende i concetti di H. Sumner Maine di *status* e di *contratto*, Spencer sottintende questa dinamica. Che Durkheim, dalle stesse premesse, chiarirà ulteriormente coordinando il processo di individualizzazione con il processo di spiritualizzazione.⁴⁸ L'individuo si presenta come il titolare di capacità normative in virtù della dignità evolutiva raggiunta. Le istituzioni fuori dell'individuo sono istituzioni diacroniche, destinate a crollare per il venir meno dei supporti connessi alla situazione rispetto alla quale esse sono divenute ‘parassitarie’. Se le istituzioni tipiche della società industriale sono impossibili in una società militare, le istituzioni di una società militare sono intollerabili per una società industriale: se ancora permangono esse non dureranno ancora a lungo. L'istituzione della società industriale è l'individuo, e l'individuo dispone di uno strumento capace di proiettarlo sulla scena sociale: il contratto.

L'interazione contrattuale costituisce quella rete di scambi di beni e di servizi che identifica il tessuto specifico di una società industriale.⁴⁹ E

movement from Status to Contract” (Henry S. Maine. *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. London, Murray, 1861, p. 170). Sul rapporto tra Spencer e Maine in merito al tema del contratto, vedere Mario Piccinini. *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry S. Maine*. Milano, Giuffrè, 2003, pp. 203-214. Nella società industrial, fondata sul contratto, osserva Spencer, “non è più necessaria un'azione collettiva che subordini le azioni individuali unendole in uno sforzo comune. Al contrario, l'azione collettiva che ancor rimane ha per scopo la protezione delle azioni individuali contro tutte le ingerenze che siano rese necessarie dalla limitazione reciproca dei diritti individuali.” La società industriale “non ammette altro organo appropriato a compiere l'azione collettiva necessaria che quello di rappresentante il cui ufficio è di esprimere la volontà comune. E la funzione di quest'organo di governo che viene generalmente fatta consistere nell'amministrazione della giustizia è più particolarmente quella di vegliare a che ogni cittadino non abbia né maggiore né minor profitto di quel che la sua attività gli procura” (Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 2, p. 399). Per la critica di questo passo spenceriano, vedere Émile Durkheim. *La divisione del lavoro sociale...*, p. 226. Su questo, vedere Mario Toscano. *Malgrado la storia*. Per una lettura critica di Herbert Spencer. Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 127-158.

47 Herbert Spencer. *The Principles of Sociology...*, vol. 3, *Industrial Institutions*, § 839, p. 573 (corsivo nostro).

48 Vedere Émile Durkheim. *Leçons de sociologie*. Paris, PUF, 2010, pp. 88-99, spec. p. 88.

49 I modi di adattamento alla vita sociale cambiano e cambia il tipo di legame tra i membri che vi partecipano; nel caso delle società “militari” predomina la struttura dell'*ascrittività*, la

questo fin dentro l'organismo vivente che, nella curvatura etico-sistemica e nell'estensione concettuale che Spencer dà ormai a questo istituto, dev'essere concepito come la risultante del contratto "fisiologico" concluso tra i diversi organi.⁵⁰ Ma il *contratto*, come ha osservato Durkheim nella sua critica a Spencer,⁵¹ non esiste 'in natura' e per essere messo in opera necessita di un contesto regolativo in cui inserirsi. Il contratto è una creazione umana. E, poiché si rivolge non ai singoli in sé, bensì ai singoli associati (per stipulare un contratto occorre essere almeno in due), ecco allora che affinché il contratto possa esistere è logicamente necessario che la società gli preesista. Se all'origine di ogni rapporto contrattuale si pone la libera volontà dell'individuo, le conseguenze che la stipulazione dell'accordo produce e il significato stesso del suo determinarsi vanno ben al di là di ogni volontà soggettiva e attengono a quello che Hegel chiama "spirito oggettivo". È assai difficile ipostatizzare quella indipendenza che è presupposta dalla capacità contrattuale, a meno che non si tratti di una patologia che dissolve presto o tardi l'organismo stesso. In realtà, la nozione di società come "organismo vivente" diventa per Spencer un principio di metodologia politica proprio quando si ribadisce la nozione di società come impresa contrattuale.

quale implica un uomo parte di un ordine superiore e insieme di una comunità intesa come condivisione necessaria e dotata di finalità prestabilite. A tale presupposto rispondono tutte le sue creazioni, tra cui le istituzioni politiche, che fanno scomparire l'individualità dietro l'oggettivazione del potere. Nel caso delle società industriali la struttura della prestazione. Durkheim descriverà i caratteri dell'una e dell'altra, e teorizzerà le nozioni di solidarietà "meccanica" e di solidarietà "organica".

50 Questi sforzi per esprimere l'unità del gruppo sociale e politico mirano a risolvere il problema principale della teoria del moderno diritto naturale: fondare la società o lo Stato ideale a partire dall'isolamento dell'individuo "naturale". Lo strumento precipuo è il concetto di contratto. Vedere Giuseppe Duso (ed.). *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*. Milano, Franco Angeli, 1993.

51 È questa la critica che Durkheim, polemizzando con Spencer ne *La divisione del lavoro sociale*, muove al contrattualismo: "non tutto nel contratto è contrattuale", egli scrive, precisando che "dovunque esiste, il contratto è sottoposto a una regolamentazione che è opera della società e non dei singoli individui, e che diventa sempre più voluminosa e complicata" (Émile Durkheim. *La divisione del lavoro sociale...*, p. 218). All'origine di ogni rapporto contrattuale si pone la libera volontà dell'individuo, ma le conseguenze che la stipulazione dell'accordo produce vanno al di là di ogni volontà: "cooperiamo perché l'abbiamo voluto, ma questa cooperazione volontaria ci crea doveri che non avevamo voluto" (Émile Durkheim. *La divisione del lavoro sociale...*, p. 221). Le cause dell'evoluzione sociale, spiega Durkheim, non si trovano affatto in una volontà astratta della società stessa, ma nel *milieu qui entoure la société*. Così, l'industrializzazione delle società occidentali ha avuto come effetto una accresciuta densità della popolazione nei *milieux urbains*, conducendo a sua volta ad una serie di adattamenti sociali. La divisione del lavoro non è che la soluzione che le società occidentali hanno elaborato al termine della loro evoluzione per dare una risposta non violenta alla *struggle for life* (Émile Durkheim. *La divisione del lavoro sociale...*, p. 270). Vedere Raymond Boudon e François Bourricaud. "Spencer", in Id.: *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris, PUF, 1994, p. 560. Sulla critica di Durkheim alla metafora organica della società utilizzata da Spencer come "una metafisica", vedere, Francesco Callegaro. *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*. Paris, Economica, 2015, pp. 55-56.

L'individuo è un organismo, ed ha la sua legge organica. La società è un organismo, ed ha a sua volta la sua legge organica, è un'istituzione che non può consistere se non nel farsi passare per *naturale*.⁵²

Ricordiamolo: Montesquieu, all'inizio del primo capitolo del Libro *I dell'Esprit des lois*, aveva scritto:

Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses: et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois; la Divinité a ses lois; le monde matériel a ses lois; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois; les bêtes ont leurs lois; l'homme a ses lois.⁵³

Spencer vorrebbe che la legge particolare si ricollegasse ad una più generale: la nozione di "società" come organismo è impiegabile allora sia a fini analitici che a fini pratici, è dunque possibile indagare i fenomeni sociali *come* un qualsiasi fenomeno organico, ed è possibile rifiutare ogni iniziativa che non sia implicita nella loro fondamentale dinamica "fisiologica", è possibile insomma una fisica politica, nel senso di un'azione che investe una *naturalità*, processi che sono all'opera naturalmente, regolarità già presenti nel mondo. In questo senso la legittimità della nuova forma societaria viene ritrovata esplicitamente nel carattere evolutivo della sua razionalizzazione, che dovrebbe garantire una sempre maggiore felicità per il maggior numero di uomini.⁵⁴ Per Spencer la legge è l'evoluzione e la sociologia è lo "studio dell'evoluzione nelle sue forme più complesse":⁵⁵ "Abbiamo trovato del tutto screditata dai suoi stessi sostenitori l'opinione largamente diffusa a parole ma non validamente sostenuta in pratica che i fenomeni sociali differiscano dai fenomeni di qualsiasi altro genere in quanto posti sotto una speciale provvidenza".⁵⁶ Allo stesso modo dello spirito provvidenzialistico, è condannata qui "la tendenza a una visione esclusivamente politica degli eventi sociali" e la "fede corrispondente negli strumenti politici":⁵⁷ infatti, "dal punto di

52 A questo Canguilhem si riferisce quando definisce il liberismo una "varietà economica del naturismo" (Georges Canguilhem. *Il normale e il patologico...*, p. 210).

53 Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, lib. I, cap. 1, in Montesquieu: *Œuvres complètes*. 2 vols. Paris, Gallimard, 1949-1951, vol. 2, p. 232. Sul concetto di "legge" in Montesquieu ci permettiamo di rinviare al nostro *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*. Milano, Franco Angeli, 2015.

54 Vedere Herbert Spencer. *Social Statics, or the Conditions essential to Human Happiness specified, and the First of them Developed*. London, J. Chapman, 1851, p. 2. Vedere anche, Maurizio Ricciardi. *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*. Macerata, EUM, 2010, p. 64.

55 Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 2, pp. 614-615.

56 Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 2, p. 614.

57 Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 2, p. 618. Riconoscere la legge dell'evoluzione è riconoscere l'adattamento necessario e continuo degli organismi all'ambiente: "in qualsiasi società, ad ogni stadio della sua evoluzione, si riscontra un modo adeguato di agire

vista delle indagini della scienza sociale, questa tendenza è deteriore, in quanto sposta troppo l'attenzione sui fenomeni della regolamentazione sociale escludendo dalla considerazione quelle attività regolate, che costituiscono una categoria di fenomeni di gran lunga più importanti".⁵⁸ Il liberismo 'naturale' — al quale deve corrispondere il liberalismo razionale — si incarica, nella sua molteplice dinamica ordinatrice, di fissare le dimensioni economiche, produttive e di ogni altro tipo, "necessarie" in quanto approvate e ratificate dall'andamento relativo delle condizioni. *Il laissez-faire* è l'espressione della legge naturale. Se i concetti politici e sociali diventano, nei moderni, non solo indicatori ma anche *fattori* dei cambiamenti, *strumenti di regolazione e di controllo* del movimento storico,⁵⁹ e se il "tenore politico" delle scienze sociali è da intendere come "l'atto teorico in quanto tale che ridefinisce ciò che si intende per 'politica', e le conferisce il suo senso, ricostituendolo all'interno del proprio quadro",⁶⁰ allora si può dire che Spencer assume in sede constativa e descrittiva la nozione di società come organismo naturale per negare, con un'operazione performativa — prescrittiva e normativa — ogni azione che sia esterna alla natura dell'organismo sociale stesso:⁶¹ con l'evoluzione della società, afferma, "il governo decade"⁶² e così la fisica politica diventa una "politica" della natura che fa decadere la politica stessa.

e di pensare" e "non può instaurarsi stabilmente un modo inadeguato al grado di evoluzione o all'ambiente". Pertanto, "in una società omogenea, le istituzioni necessarie e le idee generalmente correnti debbono trovarsi in una tollerabile armonia" (Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 2, p. 619).

58 Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 2, p. 619. All'interno di questa prospettiva viene anche considerata la possibilità di un avvicendamento tra le soggettività che danno forma alla vita societaria, al punto da non escludere una sorta di autosuperamento della stessa forma capitalistica, basato sull'infinita progressione del lavoro libero e della socializzazione della cooperazione (Herbert Spencer. *Principi di sociologia...*, vol. 2, pp. 965-1082).

59 Vedere Reinhart Koselleck. *Futuro passato...*, p. 296.

60 Bruno Karsenti. *Da una filosofia all'altra...*, p. 36.

61 Così, "tutte le ragioni per andar contro alla legge primaria della vita sociale si dimostrano non valide, e non v'è salvezza che uniformandosi a quella legge. [...] Può esservi forse cosa più assurda che il proporre di migliorare la vita sociale infrangendo la legge fondamentale di questa?" (Herbert Spencer. *La Giustizia*. Città di Castello, Lapi, [1887] 1893, pp. 400-401).

62 "Thus, as civilization advances, does government decay" (Herbert Spencer. *Social Statics...*, p. 14).

Riferimenti

- Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Neri Pozza, Vicenza, 2007.
- Archambault, Paul. "The Analogy of the 'Body' in Renaissance Political Literature", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, N° 29, 1967, pp. 21-53.
- Bell, Duncan. *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*. Princeton, Princeton University Press, 2017
- Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, PUF, [1932] 2008.
- *L'évolution créatrice*. Paris, PUF, [1907] 2013.
- Bernard, Claude. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris, J.-B. Baillière, 1878.
- Boudon, Raymond; e François Bourricaud. "Spencer", in Id.: *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris, PUF, 1994, p. 560.
- Braunstein, Jean-François. "Le concept de milieu, de Lamarck à Comte et aux positivismes", in Goulven. Laurent (ed): *Jean-Baptiste Lamarck 1744-1829. Congrès national des sociétés historiques et scientifiques (119^e, Amiens, 25 octobre 1994) – Section Histoire des sciences et des techniques*. CTHS, Paris, 1997, pp. 557-571.
- Callegaro, Francesco. *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*. Paris, Economica, 2015.
- Canguilhem, Georges. "Lessere vivente e il suo ambiente", in Id.: *La conoscenza della vita*. Bologna, il Mulino, 1976, pp. 185-218.
- *Il normale e il patologico*. Einaudi, Torino, [1966] 1998.
- *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études sur l'histoire et la philosophie des sciences*. Vrin, Paris 2000
- "Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società" (1955), in Id.: *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*. Torino, Einaudi, 2007, pp. 53-65.
- Cesaroni, Pierpaolo. *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*. Macerata, Quodlibet, 2020.
- Chignola, Sandro. *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*. Napoli, Editoriale Scientifica, 2004.
- *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*. Macerata, Quodlibet, 2020.
- Dietmar Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von Antike bis zur Gegenwart*. München, Fink, 1983.
- Dorn-Van Rossum, Gerhard; e Ernst-Wolfgang Böckenförde, la voce "Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper", in Otto

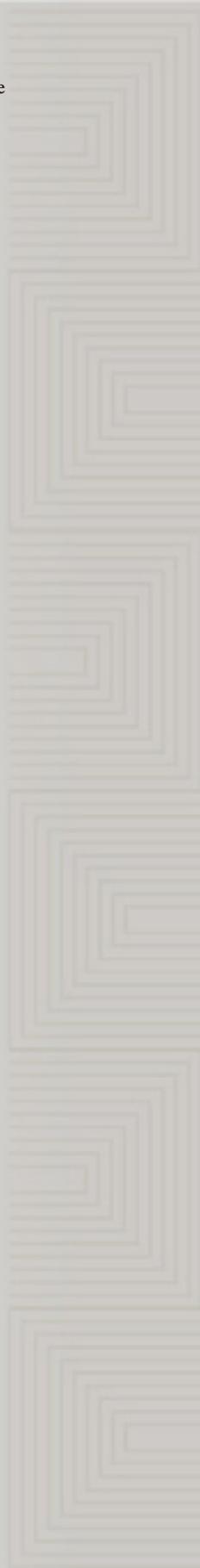
- Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 volumi. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, vol. 4, pp. 519-622.
- Durkheim, Émile. *La divisione del lavoro sociale*. Milano, Edizioni di Comunità, 1962.
- *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Paris, Marcel Rivière, 1966.
- *Leçons de sociologie*. Paris, PUF, 2010.
- *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF, 2013.
- Duso, Giuseppe. *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*. Milano, Franco Angeli, 2003.
- Duso, Giuseppe (ed.). *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*. Milano, Franco Angeli, 1993.
- Espinas, Alfred. *Des sociétés animales*. Paris, Germer Ballière., 1878.
- Féré, Charles. *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*. Paris, Felix Alcan, 1888.
- Foucault, Michel. *I Corsi al Collège de France. I Résumé*. Milano, Feltrinelli, 1999.
- *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Milano, Feltrinelli, [2004] 2005.
- Hale, David G. *The Body Politic: A Political Metaphor in Renaissance English Literature*. The Hague, Bouton, 1971.
- Hobbes, Thomas. *Leviatano*. Firenze, La Nuova Italia, 1976.
- Kantorowicz, Ernst H. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Torino, Einaudi, [1957] 1989.
- Karsenti, Bruno. *La société en personnes. Études durkheimiennes*. Paris, Economica, 2006.
- *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*. Paris, Hermann, 2006.
- *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*. Napoli, Orthotes, [2013] 2017.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Bologna, Clueb, [1979] 2007.
- Lamarck, Jean-Baptiste de. *Philosophie zoologique* Paris, Flammarion, [1809] 1994.
- Macherey, Pierre. *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*. Pisa, ETS, [2009] 2011.
- Maine, Henry S. *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. London, Murray, 1861.

- Montesquieu. *Œuvres complètes*. 2 vols. Paris, Gallimard, 1949-1951.
- Offer, John (ed.). *Herbert Spencer. Critical Assessments*. 4 vols. London, Routledge, 2000.
- Pearce, Trevor. "From 'circumstances' to 'environment': Herbert Spencer and the origins of the idea of organism-environment interaction", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, Vol. 41, N° 3, 2010, pp. 241-252.
- Peel, John D. Y. (ed.). *Herbert Spencer on Social Evolution*. Chicago, The University of Chicago Press, 1972.
- Piccinini, Mario. *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry S. Maine*. Milano, Giuffrè, 2003.
- Quételet, Adolphe. *Physique sociale ou essai sur le développement des facultés de l'homme* (Brussels, C. Muquardt, [1835] 1869).
- Ricciardi, Maurizio. *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*. Macerata, EUM, 2010.
- Ritsert, Jürgen. "Organismusanalogie und politische Ökonomie. Zum Gesellschaftsbegriff bei H. Spencer", *Soziale Welt*, Vol. 17, N° 1, 1966, pp. 55-65.
- Sanderson, Stephen K. *Social Evolutionism: A Critical History*. Cambridge, Basil Blackwell, 1990.
- Slongo, Paolo. "Il paradigma dell'οικονομία", *Filosofia politica*, Vol. 23, N° 3, 2009, pp. 477-487.
- *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*. Milano, Franco Angeli, 2015.
- Spencer, Herbert. *Social Statics, or the Conditions essential to Human Happiness specified, and the First of them Developed*. London, J. Chapman, 1851.
- *Essays: Moral, Political and Aesthetic*. New York, Appleton and Company, 1865.
- *The Principles of Sociology*. 3 vols. London, William & Norgate, 1876-1896. Traduzione in italiano: *Principi di sociologia*. 2 vols. Torino, UTET, 1967.
- *The Data of Ethics*. Edinburgh, Williams & Norgate, 1879. Traduzione in italiano: *Le basi della morale*. Milano, Dumolard, 1881.
- *I Primi principi*. Milano, Dumolard, [1862] 1888.
- *La Giustizia*. Città di Castello, Lapi, [1887] 1893.
- *Man versus the State*. Indianapolis, Liberty Classics, [1843] 1981.
- *Autobiographie. Naissance de l'évolutionnisme libéral*. Paris, PUF, 1987.
- Struve, Tilman. *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*. Stuttgart, Hiersemann, 1978.
- Toscano, Mario. *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*. Milano, Feltrinelli, 1980.

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
RESEÑAS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Jiménez Colodrero, Andrés. "El pasado ad portas: Alemania y su 'pasado que no quiere pasar'" *Conceptos Históricos*, Año 7, N° 12, pp. 166-176.



El pasado ad portas

Alemania y su “pasado que no quiere pasar”

Andrés Jiménez Colodrero

anjimcol@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Reseña de María Eugenia Gay. *La historia tras el desastre. Historiografía alemana de posguerra*. Rosario, Prohistoria, 2020, 195 pp.



Al emprender un recorrido tan extenso como variado en esta reconstrucción de la *historiografía alemana de posguerra*, la autora presenta su tesis crítica con toda claridad en las primeras páginas del texto: se trata de problematizar una suerte de “restauración conservadora” operante en el ámbito de la disciplina bajo pretexto del avance de posturas *relativistas*, renovada búsqueda de objetividad científica que un acontecimiento como la guerra mundial y la barbarie hitlerista desnuda en su “imposibilidad irremediable” (19). Más aún: esas mismas posturas —“posmodernismo”, “giro lingüístico”, “textualismo”— no son producto de una mayor estima en la “autoridad de la ficción, sino de una realidad que se torna increíble” (67) y donde el caso alemán se configura como un *caso límite* que ha afectado al propio corazón disciplinar en la forma de las discusiones sobre “la representabilidad, la verdad y la objetividad de la historia” (*íd.*). Bajo estas líneas maestras, la autora desplegará un plan de trabajo tripartito donde en cada una de esas secciones —muy ricas en contenido— se hará ver el esfuerzo por mostrar *en acto* la forma como operan los presupuestos implicados en aquella tesis.

La primera sección (“Los intelectuales alemanes y el nazismo”) se articula en dos apartados que describen la situación del estamento académico e intelectual durante el régimen nazi y en la posguerra,

respectivamente. En el primer caso, desarrolla la génesis de las ideas que rigieron el ámbito de los altos estudios —la humboldtiana *Bildung*, pero también la más idiosincrática *Kultur*— así como la selecta vía de acceso a dichos estudios, considerados más elevados y alejados del “materialismo” occidental, verdadero patrimonio *espiritual* de la nación y de la posterior “clase media ilustrada” (*Bildungsbürgertum*) que dedicaría su vida a la promoción de las artes y las ciencias. A lo anterior se anudan en una serie las “Ideas de 1914” y el interés incipiente por la cultura popular alemana (lo *völkisch*) más el carácter polimorfo con que se presentaba el nazismo y que el estamento académico o reconoció como expresión auténtica de un deseo generalizado de renovación *espiritual* o directamente ignoró, esperando que se extinguiera por sí mismo. La resistencia, si la hubo, fue mínima y el balance final —como es sabido— indica tanto la alternativa del exilio como la colaboración más o menos activa con el régimen (por ejemplo, la de historiadores de nota con la *Ostforschung*).¹ Este involucramiento —puesto en evidencia con la desnazificación u oscurecido por el paso del tiempo— no fue obstáculo para que en la inmediata posguerra algunos profesores continuaran en sus cargos e incluso, en el caso de los más comprometidos, fueran reincorporados luego de algunos años de cese forzoso. El panorama de esos años se esquematiza muy bien al apelar a la conocida matriz generacional tripartita: los mandarines, los *forty-fivers* y la Nueva Izquierda, los *sixty-eighters*. En el caso de los primeros —la élite tradicional profesoral y funcionarial— la desaparición del hitlerismo les permite reconectar ahora idealmente con el clásico modelo humboldtiano, evitando cuidadosamente el peligro de una “occidentalización” excesiva entendida

1 La investigación sobre los “pueblos del Este” europeo en la concepción de la “historia de los pueblos” (*Völksgeschichte*): “pueblos” definidos a través de la etnografía, la estadística y la demografía, incluso por el estudio de la historia regional y sus tradiciones. La *Ostforschung* de fines de 1939 se enfocaba sobre todo a la resolución del sedicente “problema” de la población polaca y judía de los territorios anexados por los nazis, en el marco de una ambiciosa planificación —verdadera ingeniería geopolítica— de reasentamientos poblacionales con base racial. Tanto las etnias alemanas que deberían ser reubicadas, en teoría, por la partición de Polonia (deportación desde la U.R.S.S.) como los propios habitantes del desaparecido país —expulsados del territorio anexoado hacia el *Generalgouvernement*— constituían el objeto de estudio del “Grupo de trabajo berlinés para la investigación sobre el Este” fundado en octubre de 1939 y cuya cabeza visible era Theodor Schieder. Por esa fecha producen —actuando como asesores expertos del *Reich*— un “memorando polaco” (*Polendenschrift*) de gráfico título: “Germanización de Posen y la Prusia Occidental” (dos de los recientes distritos o *Reichsgaue*), donde “no solo justifican la política poblacional y de asentamientos del nacionalsocialismo, sino que también brindan el conocimiento básico imprescindible para planear y llevar a cabo un ‘desplazamiento étnico’ (*völkische Flurbereinigung*)”. Lo anterior ha llevado a un autor como Götz Aly a calificarlos —con cierta polémica— de “precursores del exterminio” (*Vordenker der Vernichtung*); cfr. Ingo Haar. *Historiker im Nationalsozialismus. Deutsche Geschichtswissenschaft und der ‘Völkstumskampf’ im Osten*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 11-12, 19, 328 (la autora menciona el aporte de Aly y el descubrimiento del “memorandum” (98) cuando trata en detalle la figura de Schieder, en la segunda sección).

como una tecnificación de las humanidades y de las ciencias sociales. La ausencia de revisión del pasado se da en estricto paralelismo con una suerte de “victimización” general e incluso con el desarrollo de mecanismos de protección para los forzados al retiro, una activa “subesfera” intelectual, con casos paradigmáticos como los de C. Schmitt y M. Heidegger. En el análisis de este último, en particular, se detectan líneas de continuidad en su postura antimodernista que, más allá del peso que se le adjudique a la “experiencia nacionalsocialista”, permiten ratificar la imposibilidad de una “hora cero” (*Stunde null*), un “borrón y cuenta nueva” epocal tanto social como intelectual frente a dicha experiencia. En cuanto a la generación del ’45 (nacidos entre 1922 y 1932), se impone la necesidad de un cambio —moderado: una modernización científica pero no científicista ni tecnificante— a la vez que impera una cierta consideración hacia los ideales sostenidos por los mandarines. Se trata, entonces, de abjurar tanto del historicismo tradicional como de la idea del *Sonderweg* a través de la incorporación de recursos propios de las ciencias sociales “occidentales”, tarea que los intercambios académicos con países de orientación “liberal” (Reino Unido y EE. UU.) facilitaron de forma importante. Demasiado jóvenes para haber conocido la ruina del ideal democrático en Weimar, los del ’45 pueden adherir ahora de forma entusiasta —por su “efectividad” según W. Mommsen— a los postulados occidentales de la democracia y del mercado “liberal”, sin que por ello dejen de preguntarse sobre el porqué del *Sonderweg*, asumiendo como una “carga moral” la reforma de la historiografía local a la luz de la culpabilidad nazi e introduciendo en ella dimensiones de gran vigencia en los estudios históricos actuales (por ejemplo, la cuestión “testimonial” y de la “memoria” así como la relación entre “ética” y “objetividad”). Del lote de historiadores mencionados —H.-U. Wehler, W. Schieder, J. Kocka, H. Mommsen y W. Mommsen— se analiza el caso de R. Koselleck, donde *también* aquí se detectan líneas de continuidad en la forma de reformulaciones de sus importantes influencias schmittianas y heideggerianas en el campo de la teoría de la historia. En cuanto al último “grupo de solidaridad” —los del ’68, aunque se incluye una figura señera como J. Habermas— se destaca su posición rupturista frente a las generaciones anteriores y su inscripción en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, a raíz de la cual aboga por una renovación más drástica de la disciplina histórica —incluyendo una reforma académica, por ejemplo— junto a una profundización del debate sobre la culpabilidad nazi. Esto último, en particular, poniendo en entredicho el involucramiento de las generaciones anteriores con el régimen nazi y sus actos criminales. La sección finaliza presentando a modo de conclusión algunas transversalidades condicionantes que

operan en un clima de escepticismo generalizado tras la posguerra: la autopercebida “victimización” del pueblo alemán; el supuesto aporte del nazismo a la lucha contra el bolchevismo —en todo caso: su carácter simétrico como totalitarismo defensivo frente a su par soviético— y la “inoperancia liberal” inmune a la profundidad del “espíritu alemán”, todo ello a la par de la vivencia formativa radical que significó la cercanía con la muerte (el temor al Ejército Rojo, por ejemplo), elementos que en su conjunto confluyeron en una suerte de mecanismo de “racionalización” o de justificación de lo vivido. Ese darle sentido a la experiencia se hace, sin embargo, en condiciones que impiden el distanciamiento necesario para proveer “objetividad” al análisis histórico: su escenario no es otro que el del “pasado que no quiere pasar” (E. Nolte),² persistencia que obliga a “replanteos” del más profundo nivel disciplinar, en la medida en que este pasado “pone en cuestión la posibilidad de cualquier interpretación objetiva” (67) y demarca así un “caso *límite*” alemán que desnuda entonces —de forma directa o por su onda expansiva— las propias limitaciones de la “representación de la experiencia”. La tesis que emerge *también* aquí es que este dispositivo de “racionalización” en juego a partir de 1945 opera una suerte de “restauración conservadora” (20) en el campo histórico cuya capacidad de bloqueo es disputada por la propia irrupción de este pasado *actual*: la difusión de posturas relativistas, basadas en el “giro lingüístico” e incluso en el “posmodernismo”, son hijas de la propia naturaleza del objeto a considerar, “una realidad que por momentos se torna increíble” (67), renovación que puede verificarse incluso en otras áreas del campo disciplinar.³

La segunda sección (“Del *Historismus* a la Ciencia Social Histórica”) expone la deriva de la historiografía de posguerra a través del análisis de dos casos emblemáticos, el llamado “debate Fischer” (*Fischer-Kontroverse*) y la discusión sobre la teoría del *Sonderweg* en la “Escuela de Bielefeld”, la corriente de la “ciencia social histórica” que desplazó al

2 Se trata de una formulación famosa (*Vergangenheit, die nicht vergehen will*) del historiador conservador Ernst Nolte, el título de un texto breve publicado en junio de 1986 en el periódico *Frankfurter Allgemeine Zeitung* y que resultó epítome de los argumentos fundamentales implicados en el bando “revisionista” de la *Historikerstreit*, la “disputa de los historiadores” sobre la unicidad del Holocausto (especialmente frente a los crímenes del estalinismo). El subtítulo también es sugestivo — “una conferencia que, una vez escrita, no pudo sin embargo llegar a ser expuesta” — porque hace referencia a la nunca concretada participación de Nolte en los “Conversatorios Römerberg” de ese año en Frankfurt am Main. El subtítulo que el autor originalmente había propuesto para el simposio rezaba: “¿Confrontación o punto final?”; cfr. Ernst Nolte. “Vergangenheit, die nicht vergehen will”, en VV. AA.: *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München, Piper, 1987, pp. 39, 47.

3 Se mencionan los estudios poscoloniales y los que versan sobre las dictaduras latinoamericanas (67-68).

clásico “historicismo” (*Historismus*) tan bien encarnado por F. Meinecke. En ambos casos se trata de polemizar contra toda autocomprensión evolutiva de la ciencia histórica alemana, como si ésta retomara de forma “natural” o “lógica” el camino marcado por sus homólogas occidentales hacia una mayor científicidad. Se postula, en cambio, que esta deriva depende mucho más de un contexto de “discusiones políticas” tanto endógenas como exógenas a la disciplina.

El primer debate es de sumo interés, en sí mismo y por no ser tan conocido en el ámbito de habla hispana, ya que gira en torno al texto publicado en 1961 por Fritz Fischer, “Golpe de mano al poderío mundial: la política bélica de la Alemania imperial 1914-1918”.⁴ La singularidad de la discusión residía más en las implicancias de la tesis postulada por Fischer que en la tesis misma, a saber: la convicción mantenida por los estratos dirigentes y por sustanciales sectores de la sociedad de que la alternativa militar era la única posible para cambiar el equilibrio de poder europeo y conquistar una hegemonía alemana. Va de suyo que Fischer atribuía sin ambages la responsabilidad de la guerra a este convencimiento y a las acciones que inspiró, basado en una masa documental oficial de gran importancia (parcialmente investigada en la extinta R. D. A.), que probaba no ya una política del “riesgo calculado” sino un plan de expansión por vía de la conquista militar asumida con plena conciencia. El isomorfismo —esbozado más que trabajado— entre los proceder de 1914 y 1939 realizado en el contexto de una reemergencia de la problemática del Holocausto, no pudo más que contribuir a la explosividad de la tesis en la discusión historiográfica alemana. Pero no es el contenido de la polémica lo que le interesa la autora sino su impacto historiográfico: verdadero trampolín de una serie de discusiones (“nación”, “tiempo” y “objetividad”) que permite

4 *Griff nach der Weltmacht: Die Kriegspolitik des kaiserlichen Deutschland 1914-1918* (Düsseldorf: Droste, 1961). La autora cita el título sin traducir y por ello puede resultar interesante reflexionar sobre su sentido, en particular el de la primera oración: ese *Griff* remite en sentido figurado sin duda al violento arrebato o “zarpazo” de una fiera, pero también resuena como la “toma por asalto” o el “ataque” (*Ergreifung, Angriff*) y por cognación conduce a la ominosa “toma del poder” (*Macht ergreifung*) hitleriana. Por otra parte, también hay allí un eco de lo que en castellano se conoce como “querer tocar el cielo con las manos” (*Griff nach den Sternen*), que designa con toda claridad el anhelo por un objetivo de cumplimiento imposible: en el caso alemán, dirá Fischer en su obra posterior, buena parte de esa imposibilidad residiría precisamente en el estimarse por encima de las propias posibilidades en estricta correlación con la subestimación de los rivales, autopercepción que permearía no solo a los estratos dirigenciales sino también a buena parte de la población (cfr. Fritz Fischer. *Die Erste Weltkrieg und das deutsche Geschichtsbild*. Düsseldorf, Droste, 1977, p. 363). El peso de lo anterior como factor explicativo del pasado alemán se ha consolidado en Fischer como la tesis sociológico-política de una idiosincrática “contumacia” (*Kontinuität des Irrtums*) alemana (cfr. Wolfgang Jäger. *Historische Forschung und politische Kultur in Deutschland*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 134).

dejar atrás la tradición del “historismo” sostenido por los mandarines — asociado al nacionalismo, ya sea conservador o nazi— hacia un concepto de “ciencia histórica” (*Wissenschaft*), inspirada en la metodología de las ciencias sociales. Advenir a ese contexto de mayor científicidad requirió de ciertas “herramientas de distanciamiento” (73) con la consecuencia, puntualiza la autora, de un fortalecimiento del paradigma “científico-objetivista”, *approach* que tendrá un efecto decisivo en el incipiente estudio de los crímenes del nazismo en la forma de cierto desmedro hacia la experiencia individual (testimonios de los sobrevivientes, por ejemplo) y la hermenéutica del intérprete de los hechos en favor de esquemas de validez universal, “objetivos”. Por añadidura, el desdibujamiento académico de los historiadores mandarines también se produjo por el efecto indirecto de la visibilización que Fischer y sus colaboradores realizaron, en el curso de los años, sobre el *parti pris* profesoral en torno a “la nación, la exaltación de los grandes hombres y el historicismo” como consenso forzado acerca de la conveniencia de la guerra y del expansionismo imperialista típicos del régimen alemán previo a la Primera Guerra Mundial (80).⁵

El segundo tronco de discusiones se centra en las mantenidas por los integrantes de la “Escuela de Bielefeld” (*Bielefelder Schule*), corriente a la que se caracteriza tanto a partir de sus miembros más

5 La autora enfatiza la denuncia de Fischer acerca del carácter preparatorio de esta práctica con respecto al ascenso del nazismo: escribiendo *circa* 1974 y haciendo referencia a la introducción al francés de su libro de 1961 redactada por Jacques Droz, Fischer afirma “Droz deja claro que Hitler no podría haber llegado tan fácilmente al poder si los historiadores alemanes no hubieran engañado al público tanto durante como después de la Primera Guerra Mundial sobre las intenciones de Alemania en esa guerra, y si no hubieran apoyado las aspiraciones de poder político y el expansionismo del imperialismo guillermino” (80). Llama la atención la crudeza del término “engaño”, en la medida en que ya desde Karl Marx y el psicoanálisis se sabe que la “falsa conciencia” atraviesa también a los dominadores: todo “engaño” es ya desde siempre un “autoengaño”, vivido con la plenitud y la consistencia que da la ideología de la clase dominante. En todo caso, la conducta general del estamento profesoral bien podría asimilarse a los procedimientos *tácticos* que se implementaron desde el pináculo político del *Kaiserreich* para atraer a la opinión pública: imágenes de “acorralamiento” geopolítico por parte de las potencias hostiles (solo Rusia y Francia: se esperaba la neutralidad británica) o la difundida alternativa dilemática “poderío mundial” *versus* “decadencia” (*Weltmacht oder Niedergang*) frente a la percibida crisis nacional, todo ello sazonado por supuesto con el consabido nacionalismo pangermanista del que muchos profesores eran portavoces. Fischer ha incorporado *a posteriori* este rol profesoral colectivo dentro de su tesis de una “primacía de la política interna”, en sus palabras: “Una política exterior imperialista exitosa requería garantizar la hegemonía de los estratos dominantes, lo cual se esperaba lograr a través de una guerra que solucionara la agudización de los conflictos sociales” (Fritz Fischer. *Die Erste Weltkrieg...*, p. 347). Esta integración social sistémica al régimen monárquico servía también como una “defensa” de la clase media ilustrada (*Bildungsbürgertum*) frente a las masas, lo cual —junto a su habitual dependencia económica del Estado— terminó por configurar entonces una llamativa proclividad hacia la propaganda oficial (un “espejismo” colectivo: las *Illusionen*, al decir de otro libro de Fischer), ya sea tanto por autointerés como por ideología (cfr. *self-delusion* en Michael Biddiss. “From Illusion to Destruction: The Germanic Bid for World Power, 1897-1945”, *British Journal of International Studies*, Vol. 2, N° 2, 1976, pp. 173-185, particularmente p. 175).

caracterizados (Wehler, Kocka, Koselleck) como desde el punto de vista de su creación disciplinar: la “Ciencia Social Histórica” (*Historische Sozialwissenschaft*), de la cual se rastrean sus antecedentes en dirección hacia una *Strukturgeschichte*, hacia un “enfoque estructural” (100). Esta reconstrucción pormenorizada da lugar a la problematización sobre la “vía especial” o *Sonderweg*, posición diferencial que expresaba la convicción alemana en su propia superioridad cultural: el triunfo de la *Kultur* frente a la *Zivilisation* occidental, tecnologizada y masificada. A partir de lo anterior, la autora caracteriza la percepción del advenimiento del nazismo como la de un “desvío” en esa tradición diferencial alemana: es clave aquí prestar atención al espectro de reacciones críticas frente a este sedicente desvío, ya que por su lado el “Historismo” (Meinecke) intenta una operación de rescate o de vuelta al inicio de la tradición del *Sonderweg*, depurado de sus elementos militaristas y tecnológicos, como habían campeado en el hitlerismo. Por el contrario, la verdadera “teoría crítica del *Sonderweg*” que se abre camino a través del concepto de *estructura* de los de Bielefeld se inscribe en una perspectiva modernizadora —rechazo al romanticismo historicista— que adopta sin vacilaciones los elementos liberales, democráticos y capitalistas occidentales (es especial los de EE. UU.). En este paneo que podría sugerir una valoración positiva sobre el accionar de la *Bielefelder Schule*, no se priva la autora de hacer señalamientos críticos sobre ella: su discutible progresismo *vis à vis* su antecedente francés (*Annales*) y, muy especialmente, la herencia del concepto de “estructura” a la explicación “funcionalista” del Holocausto.⁶

La tercera sección (“El paradigma posholocausto”) incursiona en una temática formidablemente desarrollada y hoy muy difundida a pesar de su tragicidad, pero que en el contexto historiográfico alemán de posguerra se inició recién quince años después de finalizada la Segunda Guerra Mundial (113) y por ello un primer apartado de esta sección está dedicado a la cuestión del *silencio*. Porque la emergencia de la temática del *Holocausto* obedeció ciertamente a factores exógenos y a un derrotero de debates o polémicas —algunas muy fogosas— como la “disputa de los historiadores” (*Historikerstreit*) de fines de la década de 1980 o el debate Goldhagen sobre la culpabilidad colectiva alemana

6 Dejando sentado que tanto el “funcionalismo” como el “intencionalismo” son posiciones explicativas fallidas, en la medida en que evitan “la cuestión de la *agencia* en los eventos históricos por parte de la sociedad” (108). Muy razonablemente, la autora reenvía a un trabajo disponible en nuestro idioma como *La dictadura nazi* de Ian Kershaw (Buenos Aires, Siglo XXI, 2004), del cual puede señalarse en especial la magnífica síntesis del capítulo cuatro: “Hitler: ‘amo del Tercer Reich’ o ‘dictador débil’”. El texto de Kershaw fue publicado originalmente en 1985 y no tuvo reelaboraciones significativas en las cuatro ediciones subsiguientes, aunque ciertamente no ha perdido nada de su vigencia.

de un antisemitismo “exterminacionista” de los años 1990, entre otras.⁷ El discursar progresivo hacia una mayor apertura y profundidad que podría aparecer con el paso del tiempo y a primera vista —esto es: problematizar también tanto la responsabilidad de la *Wehrmacht* como la de los historiadores alemanes activos en el nazismo— es disputado por la autora al introducir precisamente la cuestión del *delay* en la discusión: ¿por qué la sociedad alemana tardó en tomar la palabra?⁸ Se despliega así una taxonomía explicativa del *silencio* (116) y de la recuperación de la identidad en torno a tres hipótesis (“pragmática”, “política” y “traumática”) que refieren a diferentes situaciones de percepción y de estrategias de autodefensa de los alemanes de la posguerra con fuerte presencia —como se ha visto— del mecanismo de la “victimización”. En el caso de la última hipótesis, que parece superar explicativamente a las demás, se suman interesantes posturas sobre una “temporalidad repetitiva” (D. LaCapra) que —analizada con la ayuda del arsenal lacaniano: inscripción en lo Simbólico y apertura al lenguaje— se manifestaría en el “boom de memoria”, la explosión de testimonios posterior al silencio como *pasaje al acto* y reelaboración del

7 La tesis de la culpabilidad colectiva que sostenía el politólogo norteamericano Daniel Goldhagen fue contrapesada por el formidable estudio de Christopher Browning sobre el accionar de reservistas de un batallón de la *Ordnungspolizei* (policía regular uniformada alemana): “hombres comunes” no especialmente nazificados sobre los que Browning hace el sorprendente descubrimiento de que —descartando una minoría entusiasta y una mayoría activa solo por compromiso grupal o carrerismo— cerca de un 20 % evadió tanto de forma abierta como más sigilosa su turno en los escuadrones de fusilamiento de los hombres, mujeres y niños de los grupos de judíos secuestrados; cfr. Christopher Browning. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York, Harper Perennial, 2017, p. 89; ver allí especialmente su “Posfacio” de 1998 (discusión sobre Goldhagen) y su *mise à jour* de 2017 “Veinticinco años después” (actualización de fuentes). Con respecto al debate en sí la autora indica que su furor se produjo durante los años 1996-1997, aunque hay que señalar que el notorio cambio de paradigma —interés en los perpetradores: *Täterforschung*— no fue iniciado por el voluminoso texto de Goldhagen *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* de 1996: la investigación de archivo de Browning en Alemania finalizó en 1989 y había sido iniciada años antes bajo la convicción de que “lo que estaba faltando en nuestros estudios era, sobre todo, una mirada acerca de lo que podría llamarse los asesinos en la base (*grassroots killers*)... los que realizaron las ejecuciones cara a cara”; cfr. su conferencia *Ordinary Men as Holocaust Perpetrators: A Reappraisal After Twenty-five Years*. Carnegie Mellon University, 2018 (<https://www.youtube.com/watch?v=vEWzPmrNvo-g&t=3317s>, 4:15).

8 El debate sobre la *Wehrmacht* partió de una exposición fotográfica (*Ausstellung*) iniciada en 1995 y que probó documentalmente la culpabilidad de un sector mayoritario de las fuerzas armadas del período nazi en los crímenes contra la humanidad, frente al mito de una “ignorancia” o “inocencia” *vis à vis* los perpetradores tradicionales —*Einsatzgruppen* del Servicio de Seguridad (*Sicherheitsdienst*) y personal de los campos de exterminio (*Totenkopferverbände*), por ejemplo—. En términos estrictos, la exposición comprometía esencialmente a las fuerzas del Ejército (*Heer*) en la medida en que mostraba la “guerra de exterminio” (*Vernichtungskrieg*) desarrollada en el avance hacia el Este durante la campaña de conquista de la Unión Soviética y territorios aledaños; cfr. Francisco Miguel del Toro. “La exposición *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944*. El debate sobre los crímenes de la *Wehrmacht*”, *Kamchatka*, Nº 15, 2020, pp. 47-69.

evento traumático o incluso como la aceptación de la “indecibilidad de lo real”(S. Friedländer) (126-127).

En el segundo apartado de la sección (“El canon del Holocausto”) se analiza el género de los *Holocaust Studies*, sus principales autores y ramas de estudio: los perpetradores, las víctimas y los espectadores (*bystanders*), esquema entendido como un “canon” del cual —en palabras de la autora— debe evitarse “transformar una clasificación que puede ser pragmáticamente útil a los fines académicos o pedagógicos en una explicación en sí misma” (136).⁹ Para ello y en una suerte de mecanismo de descomposición, la autora presenta una serie de “arquetipos” (seis en total) que compondrían ese canon (137): 1) la “retórica del silencio” como la instalación retrospectiva de un ciclo de sedicente *silencio* a raíz de la catástrofe social del nazismo; 2) la “extrapolación del trauma” como explicación de lo anterior, dando por sentado que la terapéutica psicoanalítica puede hacer analogía entre los traumas individuales y los que afectan a la sociedad; 3) la “dialéctica de los dos demonios” como la equivalencia difusa y ambivalente entre el bien y el mal a los ojos de la ciudadanía, solo perfilables con la distancia histórica; 4) la “alegoría de la población cautiva” como la explicación de la ambivalencia anterior, en razón de la desinformación y el propagandismo que se abaten sobre la población; 5) el “discurso del líder desquiciado” que opera —desde su locura— manipulando capilarmente sobre la sociedad; 6) el “mito de la *Stunde Null*” como la suposición de que el desengaño permitiría una reconstrucción desde cero de la identidad colectiva, a partir del malogro. Estos arquetipos se configuran, al decir de la autora, como instrumentos teórico-políticos usados por los historiadores en sus intentos de recomposición del vínculo social: lejos de ser respuestas “naturales” o meramente procedimentales implican *decisiones* concretas que subyacen a toda “narración historiográfica” que pretende cartografiar la “ruptura violenta del vínculo social” (139). La enunciación de estos “arquetipos” o tipos ideales va a dar lugar en lo que resta del apartado a su aplicación al contexto historiográfico posterior, incluso como evidencia probatoria al período de la última dictadura militar argentina.¹⁰ Pero antes de ello la autora realiza dos especificaciones de gran interés: en la primera,

9 La autora atribuye la clasificación tripartita a Browning en una obra de 1992 (*The Path to Genocide*), pero hay que señalar que en ese mismo año Raul Hilberg ya había publicado un texto liminar — *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933-1945*— dando origen a la tripartición: escribiendo en 2020, el propio Browning reconoce la paternidad de Hilberg sobre el esquema clasificatorio y su pregnancia para la posteridad; cfr. Christopher Browning, Peter Hayes y Raul Hilberg. *German Railroads, Jewish Souls*. New York, Berghahn, 2020, p. x.

10 En un apéndice titulado precisamente: “La dictadura militar en Argentina 1976-1983”, pp. 157-181.

reconecta con los presupuestos de investigación presentados en la introducción del libro, ahora en la forma de los *principios* que presidirían la estrategia de reconfiguración del vínculo social destruido por el “acontecimiento traumático” y que permitirían definir teóricamente aquello que “*debe o no* debe transformarse en pasado”(139), los cuales son: a) un “retorno a la fe en la objetividad”; b) una “restitución de la linealidad del tiempo”; c) la “organización de eventos en una oposición dualista” y d) la persistencia de la “distancia histórica como hiato” (139). En la segunda especificación, se aplica este arsenal teórico a una suerte de *leading case* historiográfico, cuyo centro es la figura de uno de los estudiosos del Holocausto más respetados —si no el más respetado: Raul Hilberg— donde se verifican *ex hypothesi* la vigencia de los principios referidos. Como exponente de un “nuevo objetivismo” la monumental obra de Hilberg se contrapone con otros desarrollos, como ser una posición “dinámica” o “relativista” que buscaría una “continua renegociación de la realidad histórica” (143).¹¹

11 La referencia es a Sidra DeKoven Ezrahi y su artículo “Representing Auschwitz” publicado en 1995.

Rosanovich, Damián J. “¿Cómo tratar al enemigo?”, *Conceptos Históricos*, Año 7, N° 12, pp. 178-183.



¿Cómo tratar al enemigo?

Damián J. Rosanovich

drosanovich@unsam.edu.ar

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Reseña de Miguel Saralegui. *The Politics of Time: Introduction to the Thought of Carl Schmitt*. Santander, Cantabria Press, 2021, 273 pp.



En su autobiografía,¹ el escritor alemán Carl Zuckmayer (1896-1977) ofrecía una autocrítica acerca de la posición que, en tiempos de Paul von Hindenburg, durante los años veinte, parte no menor de la intelectualidad alemana había asumido frente al nacionalsocialismo. Dado que se trataba de ideas extremistas, que se encontraban en las antípodas de sus posiciones, no habían sido oportunamente advertidas y públicamente impugnadas. Este error hizo que fuera demasiado tarde el momento en el cual finalmente tuvo lugar la denuncia de la barbarie que -implícita y explícitamente- estaba contenida en ellas.

En un horizonte con una creciente moralización de los discursos, prácticas y personas que sostienen ideas opuestas o adversarias a las nuestras, destinadas deliberadamente a justificar su *censura*, pareciera no tanto una opción sino más bien una necesidad la de estudiar las teorías que advirtieron sobre la peligrosidad de la *moralización del adversario político*. En este sentido, es menester celebrar la publicación del filósofo español Miguel Saralegui que aquí reseñamos.² El necesario y oportuno

1 Carl Zuckmayer. *Als wär's ein Stück von mir. Horen der Freundschaft*. Frankfurt am Main, Fischer, [1966] 2013.

2 Miguel Saralegui es profesor e investigador en la Universidad del País Vasco. Junto a una gran cantidad de valiosos artículos, ha publicado *Carl Schmitt. Pensador español* (Madrid,

volumen se suma a una lista de estudios ya clásicos sobre la obra del jurista del Plettenberg, entre los cuales cabe citar *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt* (1970), de Georg Schwab; *La política oltre lo Stato: Carl Schmitt* (1981), editado por Giuseppe Duso; *Der Tod des Carl Schmitt. Apologie und Polemik* (1987), del recientemente fallecido Günther Maschke; *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero político moderno* (1996), de Carlo Galli;³ *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt* (2008), de José Luis Villacañas Berlanga; *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall* (2009), de Reinhard Mehring; *Que faire de Carl Schmitt?* (2011), de Jean-François Kervégan, entre otros. En un lapso de poco más de veinte años, la obra de Schmitt pasó de ser en gran parte resistida o simplemente desconocida a causa de los posicionamientos políticos de su autor, a ocupar un lugar central, de referencia ineludible, fenómeno que puede observarse en publicaciones periódicas, traducciones, congresos y seminarios.⁴

El texto de Saralegui alcanza un equilibrio virtuoso entre ofrecer una introducción a la obra de Schmitt y –como toda buena introducción– presentar una problematización de los puntos destacados de su obra, en diálogo con algunos de sus intérpretes más reconocidos en el medio académico. El libro se divide en tres partes: en primer lugar, se encuentra un estudio sobre la teología política de Schmitt; en segundo lugar, se presenta un análisis de lo político como “reconocimiento imperfecto”; en tercer lugar, el autor ofrece una evaluación del pensamiento schmittiano sobre la filosofía de la historia, acerca del nexo entre modernidad y posmodernidad.

La primera parte se concentra en la comprensión de la conexión entre teología política y teoría de la secularización, particularmente, sobre la tipificación del concepto de *Zentralgebiet* (centro de gravedad). En palabras del autor: “Creo que la teología política debe ser considerada dentro del marco de una teoría de la secularización, una teoría que asuma que la modernidad quiere rechazar la trascendencia, pero al mismo tiempo, es incapaz de eliminarla” [17]. El texto cifra el aporte schmittiano de la *Teología Política I*, el conocido opúsculo de 1922,

Trotta, 2016); *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción* (Navarra, EUNSA, 2013); y *Matar a la madre patria. Historia de una pasión latinoamericana* (Madrid, Tecnos, 2021).

3 Aparecido en castellano como: *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. Traducción de Rodrigo Molina-Zavalia. Buenos Aires, UNICE Editorial, 2018.

4 Acerca de su importante recepción en nuestro país, es una referencia ineludible el estudio de Jorge Dotti *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario, Homo Sapiens, 2000. Asimismo, en nuestra revista es posible consultar el número 6, de 2018, coordinado por Giuseppe Duso, dedicado a pensar la obra del jurista alemán.

a través de diferentes momentos, a través de los cuales lleva a cabo una reconstrucción de esta tesis sobre la modernidad: *Romanticismo Político* (1919), *Catolicismo romano y forma política* (1923) y *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones* (1929), donde expone el citado concepto de *Zentralgebiet*. A partir de esta noción, Schmitt precisa su comprensión de la teología política como secularización no de manera unilateral, sino a través de instancias determinantes para cada siglo de la modernidad, cada una de las cuales se constituye como un polo de sentido ineludible para la época: la teología para el siglo XVI, la metafísica para el XVII, la moralidad para el XVIII y la economía para el XIX. El autor destaca la importancia de esta tipificación para la historia conceptual:⁵ “La historia conceptual de Schmitt invita a los historiadores a moverse hacia el pasado para dejar de escribir biografías de conceptos individuales y aislados y escribir sobre la creencia fundamental de cada uno de los *Zentralgebiete*, que se encuentran reflejados en diferentes términos y disciplinas” (42). En efecto, más allá de la relación puntual entre Schmitt y Koselleck, es posible identificar en la obra del jurista de Plettenberg un núcleo de hipótesis provechosas para pensar la historia (comenzando por las distintas versiones del así llamado “teorema de la secularización”) por fuera de las premisas positivistas hegemónicas presentes en el período de entreguerras.

La segunda parte del texto se focaliza en uno de los aportes centrales del celeberrimo artículo *El concepto de lo político*, aparecido en 1927, reeditado con modificaciones en 1932, 1933 y 1963. El filósofo español concentra la atención de este escrito en la noción de “reconocimiento imperfecto”, derivada de la simetría moral presupuesta en el conocido par amigo/enemigo, a partir del cual Schmitt sostiene la importancia de limitar la enemistad a los efectos de acotar el ejercicio de la violencia. Efectivamente, Schmitt teoriza la imposibilidad de moralizar la enemistad pública y política, y por esta razón argumenta en contra de la guerra justa y en contra del pacifismo. Entre otras cosas, el reconocimiento es imperfecto porque nunca puede ser universal, sino que se estructura a partir de la lógica de inclusión por exclusión: “Todo reconocimiento genera exclusión, toda exclusión genera desigualdad. Toda amistad se encuentra rodeada por enemigos” (90). La doctrina de la simetría moral del enemigo implica la denegación de la posibilidad de absolutizar las enemistades y por tanto fundamentar la aniquilación del adversario. Este *reconocimiento imperfecto* goza de una triste pero patente

5 Nos hemos ocupado de este influjo al reseñar la correspondencia entre Koselleck y Schmitt: “*Clamate theologi in mundo alienato!* La correspondencia entre Reinhart Koselleck y Carl Schmitt”, *Conceptos Históricos*, N° 9, 2020, pp. 224-231.

actualidad, en la medida en la cual, en el horizonte contemporáneo, las guerras se libran precisamente en nombre de la humanidad y de aquellos significantes dotados de prestigio irrecusable en el vocabulario político del presente (v. g. “democracia”, “derechos humanos”, “sufragio universal”). Casi irónicamente, recuerda el jurista de Plettenberg: “La *humanidad* en cuanto tal no puede realizar ninguna guerra, puesto que no tiene enemigos, al menos sobre este planeta”.⁶ En un orden geopolítico signado por utopías pacifistas; y por actores políticos que invocan conceptos como “ataque preventivo”, o que reivindicando la justicia para justificar actos que violan abiertamente las normas de derecho de guerra, se vuelve imprescindible la necesidad de recuperar los textos de Schmitt que advierten sobre los riesgos de la tipificación *ilimitada* de la enemistad política.

Por último, la tercera parte del texto se aboca a la diada modernidad/ posmodernidad. Tomando en cuenta el aporte teórico de *El Nomos de la Tierra* (1950), es posible considerar que la modernidad (desde la Paz de Westfalia hasta la Primera Guerra Mundial) se caracteriza por la posibilidad de limitar la guerra; mientras que en la posmodernidad desaparece la oportunidad de tipificar lo bélico a través de un sistema de normas. Nuevamente, Saralegui subraya la insistencia schmittiana en la crítica de las posiciones que buscan eliminar la violencia o la guerra. Si el Congreso de Viena pudo constituir para la Europa del siglo XIX el *katéjon* que permitió “reinstalar” la guerra *in form* desplazada por las *levée en masse* de la Revolución Francesa, la pregunta ineludible para nosotros es: ¿cómo es posible detener el proceso de violencia sin límite que se ha abierto con la caducidad de la guerra moderna? Como indica Saralegui, para Schmitt: “Paradójicamente, la eliminación de la guerra abre la posibilidad de la más extrema violencia” (207). En efecto, no se trata de instituir un *pretor entre Estados* o una Liga Interestatal que haga desaparecer las guerras de la faz del planeta; sino de limitar los conflictos bélicos, de modo tal que estos tengan lugar en un plano *jurídico* (regulado por el *ius ad bellum* y el *ius in bello*) en el cual la moral y la aniquilación del adversario no puedan formar parte del mismo.

6 Carl Schmitt. “El concepto de lo político”, en Héctor Orestes Aguilar (ed.): *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 167-223, aquí p. 201. Vale transcribir la cita completa: “Si un Estado combate a su enemigo en nombre de la humanidad, la suya no es una guerra de la humanidad, sino una guerra por la cual un determinado Estado trata de adueñarse, contra su adversario, de un concepto universal, para poder identificarse con él [...] del mismo modo que se pueden utilizar distorsionadamente los conceptos de paz, justicia, progreso, civilización, a fin de reivindicarlos para sí y expropiárselos al enemigo. La *humanidad* es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas, y es también, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico. A este respecto es válida, aunque con una necesaria modificación, una máxima de Proudhon: “Quien dice humanidad, quiere engañar”.

Con todo, contrariamente a las lecturas de Schmitt en clave decadentista, Saralegui destaca que el teólogo de la jurisprudencia no sostiene que el curso de la historia se dirija unilateralmente de manera degenerativa. Por el contrario, la filosofía de la historia schmittiana no presupone leyes: “Si no hay ley del progreso, no habrá ley de la decadencia” (243). El decisionismo schmittiano no parte de un *ordo naturalis* cifrado en las Sagradas Escrituras ni en las premisas metafísicas de la Escuela Histórica del Derecho. Frente a las utopías revolucionarias, los pacifismos y –como indicaba Hegel en su celeberrimo Prefacio a los *Principios de la Filosofía del Derecho*- “la pretensión de enseñar cómo deber ser el mundo”, Saralegui y Schmitt recuperan la importancia de la historia para la acción política:

Que todo conocimiento histórico es conocimiento del presente, que no obtiene su luz e intensidad más que de éste y que en un sentido profundo no está sino a su servicio, porque todo espíritu no es sino espíritu presente, es algo que sabemos a partir de Hegel por boca de muchos, y quizá sobre todo de Benedetto Croce.⁷

A cien años de la publicación de *Teología Política I*, cada vez es más evidente la imposibilidad de negar el alcance y la vigencia de las tesis interpretativas que el jurista de Plettenberg ofreció para pensar los derroteros de la estatalidad moderna. En una situación histórico-espiritual signada por el ocaso de los idearios revolucionarios y de las configuraciones históricas del Estado Social de Derecho, el influjo de los poderes indirectos en las instituciones públicas, la violencia global sin límite y la creciente desigualdad social –con la conexas atomización de las demandas implícitas en este proceso–; la reflexión sobre la estatalidad encuentra cada vez más obstáculos para poder justificar determinaciones políticas y jurídicamente objetivas desde la pura inmanencia y horizontalidad. Frente a este atolladero, en la era de las masas la teología política de Schmitt recuerda y subraya la necesidad de recuperar los orígenes y linajes de la estatalidad moderna, con sus diferentes temporalidades internas en tensión, articuladas en torno a la soberanía y a la representación política.

⁷ Carl Schmitt. “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en: *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 2009, p. 107; citado por Saralegui, p. 246.

Vidal, Silvina Paula. "Sobre el carácter polémico de los conceptos políticos modernos y la vigencia de la historia conceptual", *Conceptos Históricos*, Año 7, N° 12, pp. 184-193.



Sobre el carácter polémico de los conceptos políticos modernos y la vigencia de la historia conceptual

Silvina Paula Vidal

svidal@unsam.edu.ar

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas-Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Reseña de Horst Stuke, Reinhart Koselleck y Hans Ulrich Gumbrecht. *Ilustración, progreso, modernidad*. Traducción de Josep Monter Pérez. Madrid, Trotta, [1972-1994] 2021, 311 pp.



El título del presente volumen se corresponde con las tres voces que integran el gran diccionario de Conceptos históricos fundamentales. Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania (*Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*),¹ editado por Reinhart Koselleck (1923-2006) junto a Werner Conze (1910-1986) y Otto Brunner (1898-1982) y publicado en siete tomos a lo largo de veinticinco años, entre 1972 y 1997. De los ciento veintidós conceptos que incluye el diccionario, sólo cinco han sido traducidos al castellano: formación (*bildung*), paz (*friede*), historia/Historia (*Geschichte/Historie*), crisis (*krise*), y Estado (*Staat*).²

¹ De ahora en más será referido en forma abreviada como GG.

² Ver Rudolf Vierhaus. "Formación (*Bildung*)", *Revista de Educación y Pedagogía*, Vol. 14, Nº 33 (2002), pp. 1-68. Disponible en <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/issue/view/1623>, acceso 8 de octubre de 2021; Wilhelm Janssen. "Friede. Una historia del concepto sociopolítico de paz", en Luis Fernando Quiroz Jiménez. (ed.): *Hacia la paz. Ideas y conceptos para una discusión urgente*. Medellín, Unidad Especial de Paz, 2020, pp. 36-116. Disponible en: <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/29104>, acceso 8 de octubre de 2021; Reinhart. Koselleck. *historia/Historia*. Madrid, Trotta, 2004; Reinhart Koselleck. "Crisis" en Id.: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid, Trotta, 2007, pp. 241-281; y Reinhart Koselleck, "Estado", en Id.: *Sobre el concepto de Estado y otros ensayos*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2021, pp. 129-238. Cabe señalar que también fue traducida la introducción al GG, ver: "Un texto fundacional de Reinhart Koselleck introducción al *Diccionario histórico y conceptos político-sociales básicos*

Ahora se suman otros tres conceptos: Ilustración (*Aufklärung*), Progreso (*Fortschritt*) y Moderno, Modernidad (*Modern, Modernität, Moderne*) con un estudio introductorio ampliado y actualizado (en relación con la versión previa catalana de 2018) de Faustino Oncina Coves, profesor de filosofía moderna y contemporánea en la Universidad de Valencia.

La obra es de sumo interés, porque da cuenta de la madurez que alcanza la historia conceptual, bajo la dirección de R. Koselleck en la universidad de Bielefeld en la década de 1970, cuando emprende el proyecto del diccionario para realizar una cartografía de la modernidad y a partir de allí una crítica al empleo inflacionario de ciertas nociones e ideologías, así como al abuso de las consignas y los slogans, típico de la sociedad de masas. Conjugando la hermenéutica filosófica de Heidegger y Gadamer con la historia social de W. Conze y O. Brunner, R. Koselleck considera que los conceptos tienen un carácter bifronte como índice y factor de la realidad, es decir, que no sólo son descriptores de una situación dada, sino que además crean expectativas y promueven horizontes futuros para la acción social en los planos cognoscitivo y productivo, y eso es lo que justamente impide su universalidad o inmutabilidad. En este marco resulta clave la diferencia entre palabra y concepto, mientras la palabra tiene una definición unívoca, el concepto es polisémico, equívoco y sobre todo polémico, porque remite a una multiplicidad de experiencias pasadas y posibles. De ahí que, para indagar en los diferentes estratos temporales y semánticos de los conceptos, Koselleck forja una metodología que conjuga, por un lado, un doble análisis temporal sincrónico (atiende al contexto situacional de uso) y diacrónico (analiza las capas semánticas, provenientes de distintas épocas, que pueden permanecer latentes o actualizarse en determinados momentos); por otro, una semántica histórica onomasiológica (refiere a los múltiples significados que se dan para un mismo término, la sinonimia) y semasiológica (registra todas las denominaciones que se usan para conceptos idénticos, la polisemia).³

Las tres voces del diccionario: Ilustración, Progreso y Modernidad, cuya presentación respeta el orden cronológico en que fueron publicadas originalmente en el GG,⁴ constituyen la tríada conceptual de la *Sattelzeit* en el mundo alemán, ubicada entre 1750 y 1850. La metáfora de la *Sattelzeit* (*sattel* significa literalmente silla de montar),

en lengua alemana", *Anthropos*, N° 223 (2009), pp. 92-105.

³ Ver el estudio introductorio de Faustino Oncina Coves al volumen reseñado: "¿Qué significa y para qué se estudia la historia conceptual?", pp. 9-39.

⁴ Ilustración en el vol. 1 del GG (1972), Progreso en el vol. 2 (1975) y Modernidad en el vol. 4 (1978).

que luego Koselleck reemplazará por *Schwelldenzeit* (umbral), remite a la idea de movimiento, de un período bisagra, donde el tiempo histórico se tematiza como un tiempo nuevo, abriéndose al futuro ignoto que inaugura la modernidad política. Este período histórico se inicia con la Revolución francesa como acontecimiento único e irrepetible, sigue con la aceleración posibilitada y promovida por la experiencia del progreso científico-técnico y culmina con la industrialización.⁵

Asimismo, Koselleck utiliza cuatro criterios para explicar la dinámica del cambio conceptual durante la *Sattelzeit*: (i) la temporalización (los conceptos incorporan referencias temporales que marcan la diferencia entre un "antes" y un "después" e incluyen expectativas de un futuro mejor); (ii) la democratización (el vocabulario político y social se generaliza a distintos ámbitos de la vida); (iii) la ideologización (proceso por el cual los conceptos se transforman en fórmulas vacías o abstractas que se usan de manera distinta según los intereses o clase social de los hablantes) y (iv) la politización (cuando los conceptos refieren a un número cada vez mayor de personas). A pesar de que las entradas son escritas por autores distintos, como sucede en una obra colectiva de este tipo: Horst Stuke (1928-1976) se ocupa de "Ilustración", R. Koselleck y Christian Meier de "Progreso" y Hans U. Gumbrecht de "Moderno, Modernidad", el cuádruple criterio para rastrear el cambio de los conceptos seleccionados durante los siglos XVIII y XIX, constituye el hilo conductor de la obra.

Stuke, que contaba con una sólida formación en filosofía, historia socioeconómica y filología alemana, analiza la voz "ilustración", atendiendo a su carácter no canónico, la pluriestratificación del concepto y su doble dimensión transitiva ("ilustrar a alguien", que da lugar a una interpretación más paternalista, vinculada al despotismo ilustrado) e intransitiva ("ilustrarse", que admite un uso más autónomo de la razón humana).⁶ En cuanto al cambio temporal en un primer momento la noción de ilustración es entendida en un sentido más general y neutro como conocimiento y enseñanza. Después de la revolución francesa el concepto se politiza, porque partidos y miembros de la sociedad lo entienden y emplean de modos distintos. Esta situación lleva a un proceso de polarización e ideologización de Ilustración, cuando diversos actores, en función de sus intereses, buscan imponer lo que consideran una "verdadera" ilustración frente a otra "falsa", que defienden sus enemigos. En el caso alemán la "falsa ilustración" se asocia a los "paladines del radicalismo religioso-político", debido a que los ilustrados berlineses del s. XIX vinculaban el término a la sensatez, la formación, y la instrucción.

5 Faustino Oncina Covés. "Estudio introductorio...", p. 22

6 Faustino Oncina Covés. "Estudio introductorio...", p. 25.

En un tercer momento el concepto se democratiza al adoptar como notas esenciales la verdad (su conocimiento, criterio y difusión) y comprender conocimientos y habilidades que conducen a la felicidad de una persona. Así, Ilustración se generaliza, al comprender distintos ámbitos de la vida, más allá del conocimiento o sus usos políticos. Finalmente, el concepto se temporaliza cuando se asocia a lo moderno, al progreso y lo nuevo, y se distancia de la tradición, los dogmas y un retraso oscurantista.⁷

Hacia 1875 el significado de Ilustración como concepto histórico de época y movimiento espiritual de la modernidad se consolida, gracias a la confluencia de una serie de corrientes intelectuales (idealismo, romanticismo, pietismo, sentimentalismo, etc.) que, a pesar de sus diferencias, reivindican el valor de la razón autónoma. No obstante, Stuke concluye que el concepto como “quintaesencia de determinadas ideas necesarias para la constitución del mundo moderno y de procesos de emancipación, está siempre abierto a la actualización y utilización normativa”.⁸ Por ello, la ilustración asociada por la filosofía de la historia con la idea de “autoconocimiento y autoliberación de la humanidad” se convierte en una misión todavía pendiente.⁹

Un enfoque similar con respecto al cambio histórico se advierte en el abordaje de la noción de “progreso”, que Koselleck realiza junto a Christian Meier, actual profesor emérito de Historia Antigua en la Universidad de Munich y presidente de la Asociación de historiadores alemanes entre 1980 y 1988. Koselleck nos dice que la creación del término progreso (*Fortschritt*) es casual y su significado literal “dar pasos”, indica una relación espacial (aquí-allí) y temporal (ahora-después-antes); metáforas comunes a las expresiones históricas para explicar algo tan abstracto como el tiempo. Por ello, el término también se asocia a una comprensión naturalista y circular del devenir. En este marco, Koselleck se pregunta cómo se pasa del término a la configuración del concepto, teniendo en cuenta dos aspectos: (i) la desnaturalización de su significado de procedencia y (ii) hasta qué punto refiere a una transformación profunda de la experiencia para la que no había expresiones precedentes.¹⁰ En este sentido, Meier afirma que en la Antigüedad grecorromana había una concepción de progreso parcial y limitada a la empiria, lo que hacía que se pensara en mejoras parciales en algunas esferas (técnica, política, militar, cultural e incluso moral) sin que fueran continuas y se dieran en una dirección unitaria. Ni siquiera

7 Ver Horst Stuke. “Ilustración”, pp. 143-148.

8 Horst Stuke. “Ilustración”, p. 162.

9 Horst Stuke. “Ilustración”, pp. 162-163

10 Reinhart Koselleck. “Progreso”, pp. 165-166.

el cristianismo fue capaz de presentar una noción clara de progreso, ya al condicionar el triunfo del Imperio romano al progreso de la Iglesia (como se advierte en la obra de Orígenes, Lactancio y especialmente Orosio), cuando la situación política cambió, esta perspectiva historiográfica no prosperó y fue olvidada.¹¹

Distinto es el caso del medioevo, donde se advierte el uso de las categorías de *profectus* y *progressus*, en autores como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino que abren el futuro y, según Koselleck, prefiguran el concepto moderno de progreso. Aunque es un progreso transhistórico, ligado tanto al perfeccionamiento del conocimiento eclesiástico y espiritual como al acercamiento de los elegidos a Dios. Mientras el mundo envejece, la fe permanece joven y eterna. Esta teología de la historia permitió la existencia de progresos sectoriales en diversas áreas (música, arquitectura, derecho, etc.) que se disuelven en un espacio de esperanza y de *traslaciones studii e imperii*, a medida que la Parusía y el juicio final se dilatan.¹²

La primera determinación conceptual de progreso en sentido moderno surge en el Renacimiento, que no sólo presenta una concepción circular del devenir (con la consecuente relativización de las edades históricas y una concepción modélica de la Antigüedad), sino que además la meta intramundana de dominar la naturaleza para mejorar la existencia erosiona la autoridad de los Antiguos en favor de un uso autónomo de la razón humana. Razón que es temporalizada porque sus descubrimientos crecen con el paso del tiempo. Un ejemplo interesante es el de B. Pascal que en su *Traité du vide* (1651) defiende el progreso infinito del hombre, porque acumula las experiencias y el conocimiento de sus antepasados, revirtiendo el carácter modélico de la Antigüedad al concebirla como "infancia de la humanidad". Mientras que B. Fontenelle sustrae definitivamente el progreso de la metáfora natural del envejecimiento, ya que asocia el futuro con una mejora continua del uso de la razón y Leibniz, hacia fines del siglo XVII, refuerza este proceso, cuando identifica la aspiración humana al conocimiento y la felicidad con un impulso hacia el progreso infinito, cuyas metas se renuevan.¹³

Cuando el concepto de progreso se ve temporalizado, la doctrina religiosa de la *perfectio* es despojada de su significado teológico y la plenitud se entiende como meta terrenal. No obstante, recién con la obra de Condorcet, hacia fines del siglo XVIII, se asociará la meta intramundana al perfeccionamiento del género humano en su conjunto,

11 Christian Meier. "Progreso en la Antigüedad", pp. 172-178

12 Reinhart Koselleck. "Progreso", pp. 181-87

13 Reinhart Koselleck. "Progreso", pp. 191-196.

entendido como un proceso ilimitado e indefinido. En el caso alemán Koselleck destaca la unión de las expresiones *Fortgang* (movimiento cíclico) y *Fortschritt* (ascenso hacia lo mejor), dándole a esta última voz una mayor universalidad que *progrès* en francés, restringida a la acumulación de invenciones o actos particulares.¹⁴

En un segundo momento, el concepto de progreso se democratiza, ya que se pasa de la noción de “progresos particulares” (en distintos ámbitos: ciencia, técnica, arte, filosofía, moralidad y costumbres, no necesariamente coincidentes) al “progreso de la historia”, entendido como agente histórico que dirige la acción.¹⁵ Sin embargo, recién cuando el concepto de progreso incluye el ámbito socio-político se convierte en categoría de la filosofía de la historia y se “politiza”, invadiendo a todos los actores sociales, aunque de manera desigual. Durante los siglos XVIII y XIX, en contextos de colonialismo e imperialismo así como de una mayor estratificación de las sociedades industrializadas, las estructuras hiáticas de la experiencia (que antes se observaban en el desarrollo desigual de distintas disciplinas, o bien en la distancia que operaba entre el avance científico-técnico y el perfeccionamiento moral), se reinterpretan en clave ideológica, ya que en el marco de las relaciones entre países desarrollados y en vías de desarrollo o bien de las distintas clases sociales, la parte considerada “atrasada” es siempre “receptora de las reivindicaciones de dominio” llevadas adelante por los países “más avanzados” o la nueva elite que se autoatribuye tareas educativas y directivas.¹⁶

La confianza en el progreso como sujeto de la acción e indicador y factor del cambio se convierte así, según Koselleck, en una “religión secular” por la seguridad que transmite la creencia en sí mismo, producto de la experiencia de la aceleración (en la ciencia, la industria, el aumento poblacional, la existencia de una pujante burguesía, etc.) y la esperanza de la concreción de mejoras mediante la planificación. Asimismo, este carácter abstracto del concepto acentúa su proceso de “ideologización”, ya que se instrumentaliza en función de la defensa de determinados intereses, cambia de significado según el punto de vista social y político de quien lo utiliza y las proyecciones de futuro se vuelven específicas de una clase o un partido, acusando de “falso progreso” a la postura contraria. Por este motivo, el progreso se convierte en un concepto guía tanto para la filosofía de la historia marxista como liberal, que le da un sesgo no revolucionario y evolucionista.¹⁷

14 Reinhart Koselleck. “Progreso”, pp. 211-212.

15 Reinhart Koselleck. “Progreso”, pp. 213-222.

16 Reinhart Koselleck. “Progreso”, pp. 225-227.

17 Reinhart Koselleck. “Progreso”, pp. 248-250 y p. 256.

S. Kierkegaard, C. Baudelaire y G. Sorel empiezan a dequebrajar la fe en el progreso y esto se profundiza con la experiencia de dos guerras mundiales y la época de entreguerras, donde se suma la crítica de las izquierdas por parte de W. Benjamin y M. Horkheimer, quien vincula el progreso técnico a la deshumanización, al abrir la pregunta, todavía vigente, sobre hasta qué punto los avances científicos y técnicos mejoran la calidad de vida de la gente.¹⁸

En su análisis, Koselleck vincula la conformación del concepto moderno de progreso con el proceso de secularización, pero adopta una postura intermedia entre K. Löwith y H. Blumemberg, ya que si bien reconoce que la filosofía de la historia opera con conceptos teológicos (la digresión sobre la *perfectio* medieval y el acortamiento de la Parusía resultan ejemplares en este caso), la experiencia moderna de la aceleración, así como la transformación científico-técnica e industrial de la sociedad humana, no se reducen a premisas teológicas y abren la esperanza en un futuro abierto. Futuro cuyo horizonte es incierto para un Koselleck que recoge las críticas formuladas al capitalismo por la teoría de la modernización y la Escuela de Frankfurt.

Por último, el concepto “moderno, modernidad” es abordado por de Hans U. Gumbrecht, actual profesor emérito de la cátedra Gérard, perteneciente al área de Literaturas, Lenguas y Culturas de la Universidad de Stanford. Discípulo de H. Jauss y H. Gadamer, Gumbrecht no sólo conjuga la pragmática textual histórica (deudora de E. Coseriu y enfocada hacia las relaciones entre sistema, norma y habla) con la sociología fenomenológica del conocimiento (inspirada en A. Schütz, N. Luhmann y P. Berger), sino que también insiste en una historia conceptual que atienda a las transformaciones de la norma lingüística, mostrándonos los distintos matices que presenta la *Begriffsgeschichte*. Partiendo del supuesto de que los significados pertenecientes a una norma lingüística son resultado de una elección condicionada socialmente, Gumbrecht esboza tres posibilidades de significado del término “moderno” en un arco temporal amplio, que va desde la Antigüedad clásica al siglo XX: (i) designa el punto de vista del presente en relación con algo anterior; (ii) significa lo nuevo en oposición a lo viejo o antiguo (en el sentido de frontera móvil entre épocas) y (iii) la experiencia de lo pasajero que se opone a lo eterno.¹⁹

Gumbrecht hace una prehistoria de la diversidad de significados que adquiere el término *modernus* en el medioevo y la edad moderna, dándole

18 Reinhart Koselleck. “Progreso”, pp. 256-57

19 Hans Ulrich Gumbrecht. “Moderno, Modernidad”, pp. 261-63.

a la querrela de Antiguos y Modernos (1687-1697) un lugar destacado por la valorización que se hace del presente, el carácter irreplicable que otorga a cada época, y la toma de conciencia de un desarrollo diferente en distintos ámbitos de experiencia (por ej. los Antiguos eran cualitativamente mejores en las artes, pero los Modernos los superaban en las ciencias). La querrela muestra elecciones innovadoras del término “moderno” (ubicadas entre la segunda y tercera acepción) que influyen en la comprensión de época que tendrá la Ilustración, no obstante, se trata de casos puntuales que no convergen en una experiencia colectiva hasta un siglo después. En efecto, para Gumbrecht, en el contexto de la discusión estética entre el clasicismo alemán y el romanticismo europeo con J. Schiller y K. Schlegel, hacia finales del s. XVIII, se produce la liberación del presente en cuanto época autónoma y moderna del modelo normativo de la Antigüedad clásica, dando lugar tanto a un desplazamiento de la perspectiva tipológica del medioevo y la cíclica del Renacimiento como a un proceso de temporalización del concepto de “moderno”.²⁰

Asimismo, el concepto se ve afectado, en el contexto del Premarzo europeo (1830-1848) y el movimiento de la Joven Alemania (1830-1850) por las lógicas de “politización” e “ideologización”, con el surgimiento de una nueva generación política e intelectual, interesada en la economía, sociología y las ciencias naturales antes que en la práctica estética como el romanticismo (asociado a un pasado inmediato y decadente). Sin embargo, más allá de que el término “moderno”, se utiliza para vehicular intereses y defender cosmovisiones muy distintas entre sí, la experiencia de la aceleración hace que el presente se viva como pasajero o contingente. Hacia fines de siglo, el presente deja de ser un punto del curso temporal para ser vivido como “pasado del futuro”, como espacio abierto para la configuración de los programas de distintas teorías artísticas, filosóficas y políticas, que aunque no logran delimitar la modernidad como época, democratizan el concepto.²¹

En el siglo XX, si bien la modernidad se define como experiencia canónica de cambio, y hay una tendencia en la norma lingüística al predominio del tercer sentido de moderno (como pasajero) y retroceso del segundo (designación de una época), esto no se observa en todos los ámbitos de experiencia. Por ejemplo, para la teoría de la modernización las sociedades industrializadas se mueven desde el presente hacia un futuro abierto, mientras que los países en vías de desarrollo tienen una meta prefijada, porque deben alcanzar los niveles de las sociedades industrializadas, quedando de lo contrario marginados. Gumbrecht

20 Hans Ulrich Gumbrecht. “Moderno, Modernidad”, pp. 267-270.

21 Hans Ulrich Gumbrecht. “Moderno, Modernidad”, pp. 280-284.

coincide con Koselleck al afirmar que el paradigma de progreso permanente en relación con el concepto de modernidad sólo se ha verificado en las ciencias de la naturaleza y por ello constituye la base del escepticismo frente a un desarrollo global optimista, que conjugue logros científico-técnicos con políticas sociales adecuadas.²²

Para concluir, el recorrido histórico-conceptual que Stuke, Koselleck y Gumbrecht nos proporcionan en este volumen conserva una vigencia notable, no sólo desde el punto de vista metodológico por su meditación sobre el tiempo histórico, la contemporaneidad de lo no contemporáneo y la estrecha relación entre cambios semánticos, sociopolíticos y culturales, sino sobre todo porque incentivan a la reflexión crítica sobre los derroteros de la edad moderna. Derroteros que el presente traduce en desafíos –crisis del capitalismo, la desigual distribución de la riqueza, la distancia entre progreso científico-técnico y calidad de vida, entre otras– que se deben afrontar para renovar la esperanza y abrir un horizonte de expectativas.

22 Hans Ulrich Gumbrecht. "Moderno, Modernidad", pp. 305-308.

