

**CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTEOS
CONCEPTEOS
CONCEPTEOS**

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



Escuela de
Humanidades
EH_UNSAM

Año 6, N° 9, junio 2020

**Revista Semestral
Interdisciplinaria**

Biannual
Interdisciplinary
Journal

**DOSSIER
EL HÁBITO COMO
CONCEPTO POLÍTICO**

coordinado por
SANDRO CHIGNOLA

Constitución y costumbre en
Edmund Burke
por **Lorenzo Rustighi**

The Vital Habit in Kant's
Philosophy
por **Giulia Valpione**

Hegel: Habit, Custom, and
Government
por **Pierpaolo Cesaroni**

Montaigne e la potenza della
consuetudine
por **Paolo Slongo**

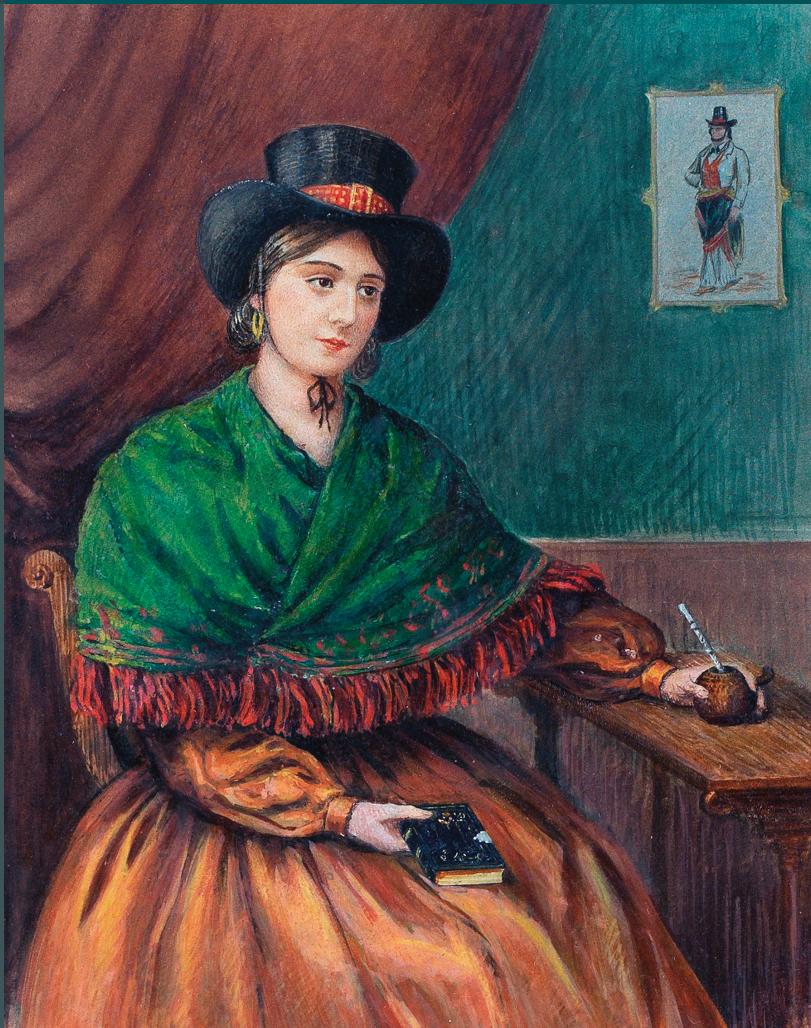
VARIA

El momento maquiaveliano
y la teoría política
por **Sabrina Morán y
Gabriela Rodríguez Rial**

Educación y política en
la modernidad argentina
por **Laura Pastorini**

Global Spaces/Global Times:
Reconsidering the History of
Political Concepts
por **Sandro Chignola**

RESEÑA
La correspondencia
entre Reinhart Koselleck y
Carl Schmitt
por **Damián J. Rosanovich**



ISSN 2451-7925

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

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector Carlos Greco

ESCUELA DE HUMANIDADES

Decana Silvia Bernatené

CONCEPTOS HISTÓRICOS

ISSN 2451-7925

Editor responsable Centro de Investigaciones en Historia Conceptual

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

Contacto conceptoshistoricos@unsam.edu.ar

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

Diseño Ángel Vega

Edición digital María Laura Alori

Corrección Wanda Zoberman

DIRECTOR

Claudio Ingerflom (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Sandro Chignola (Università 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)

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

COMITÉ DE REDACCIÓN

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

Agustín Cossovski (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 Agostina Saracino (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

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

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

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

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

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

Darío Barriera (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)



Adolphe d'Hastrel. Su esposa. Acuarela, circa 1870.

IMAGEN DE TAPA

Adolphe d'Hastrel fue un militar y pintor francés que viajó al Río de la Plata para participar del bloqueo francés en 1839. De regreso en Francia, cerca de 1870 pintó el retrato de su esposa Louise-Sophie, que ilustra la portada del presente número de *Conceptos Históricos*, cuyo dossier está dedicado al *hábito* como concepto político.

El número comenzó a prepararse mucho tiempo antes de la aparición de la COVID-19, y recoge trabajos realizados en la escuela doctoral de la Universidad de Padua. Así, frente a una mirada europea (en el doble aspecto de quiénes escriben y sobre quiénes lo hacen), la imagen busca retratar una costumbre rioplatense adoptada por una pareja europea. Sin embargo, la diseminación de la pandemia da a los artículos una nueva importancia y resignifica la ilustración de tapa.

Tomar mate es una de las costumbres más arraigadas en la Argentina. En soledad, el mate “hace compañía”, como ocurre en este retrato, pero en las reuniones sociales un único mate con su bombilla circula de mano en mano, de boca en boca, de persona en persona. Es así uno de los hábitos más peligrosos en el contexto de pandemia y sobre el que las campañas oficiales más énfasis han hecho. Y, sin embargo, muchas personas siguen compartiendo el mate produciendo numerosos contagios. En este hecho tal vez se pueda encontrar un ejemplo de cómo el hábito, al ser un comportamiento repetitivo, mecánico e irreflexivo, limita nuestra libertad. Pero también es un ejemplo de cómo en el hábito tenemos una singularidad que se descentraliza de la soberanía de la voluntad y que está mediada por las afectividades y pasiones que caracterizan el entorno social, tal y como lo plantea Sandro Chingola en el editorial de este número. Es un ejemplo de cómo las relaciones sociales y políticas no se reducen a individuos aislados y regulados por una única ley igual para todos, sino que existe una sociabilidad independiente, construida también por hábitos y costumbres. En la relevancia social y política que tiene en la Argentina en contexto de pandemia algo tan simple y cotidiano como tomar mate, aparecen las dificultades y resistencias que existen ante la necesidad de cambiar nuestros hábitos y, también, los límites de los conceptos políticos modernos (soberanía, individuo, sujeto, representación, ley formal) para hacer frente a la emergencia. Aparece, en suma, la importancia de pensar en las sociedades contemporáneas al hábito como concepto político.

Diego de Zavalía

EDITORIAL

9

DOSSIER

- “Wisdom Without Reflection”: constitución y costumbre en Edmund Burke** 16
Lorenzo Rustighi

- The Vital Habit in Kant's Philosophy** 56
Giulia Valpione

- Hegel: Habit, Custom, and Government** 86
Pierpaolo Cesaroni

- “Par l'entremise de la coutume”: Montaigne e la potenza della consuetudine** 110
Paolo Slongo

VARIA

- El momento maquiaveliano y la teoría política: una propuesta de articulación** 136
Sabrina Morán y Gabriela Rodríguez Rial

- Educación y política. El lugar de lo educativo en la experiencia de institucionalización de la modernidad política en Argentina** 170
Laura Pastorini

- Global Spaces/Global Times: Reconsidering the History of Political Concepts** 200
Sandro Chignola

RESEÑA

- Clamate theologi in mundo alienato!* La correspondencia entre Reinhart Koselleck y Carl Schmitt** 224
Damián J. Rosanovich

Habit as a Political Concept

The essays composing the monographic section of this issue of *Conceptos Históricos* result from a seminar that took place, in recent years, at the Doctoral School of the University of Padua. They are therefore driven by a common problem and by a common approach. For those who have been contributing to this work, the history of political concepts does not coincide with either the history of ideas or the history of words. What is at stake is rather the genealogy of modernity and, in particular, of the modern political form through the conceptual constellation that made the birth of the state possible.

This operation has to be understood in a twofold sense: on the one hand, it means accounting for the specificity of modern political experience, that is, of the revolutionary process that characterizes it as soon as concepts such as individual, will, decision, equality, sovereign political representation – literally unthinkable for ancient, medieval and pre-modern political thought – come into play as the foundation of the state; on the other hand, this is about attempting to take leave of the centrality of these concepts and to think beyond them, thus confronting the crisis that they have been undergoing in the contemporary age – an age that we may provisionally qualify as post-state or post-democratic.

In the latter case, it is a matter of removing the truth effect of modern bourgeois law, which takes the individual owner and her isolated will as the necessary parameter of subjectivity, in order to reactivate conceptual frameworks, categories and forms of thought that have been marginalized within the archive of modern political philosophy. Key to such an archive is indeed the continuity of the notion of sovereignty, whether it is intended as the irrevocable self-disposition of the individual will or as the political translation of this same will into the universal will of the body politic. In virtue of this concept, what is also crucial is the possibility of defining and constituting the general legal and institutional

framework to which both individual and collective experience are to be reduced, starting precisely from a sovereign decision as well as from the formalizing caesura between practice and theory that it presupposes. A whole series of authors and proposals, before, inside and beyond the threshold produced by this shift, engage otherwise with the space of the relationship and the bond between the living.

For this reason, practicing the history of political concepts means, first and foremost, to not yield to the hypnotic effect of the conceptual framework of the state. For centuries, even in the midst of its triumphant parabola, politics was not understood, practiced or communicated as a space for recomposing intrinsically irreducible or conflicting individualities. The concepts whereby modern law has codified the relations between subjects – and, even before this, established the sovereign will of the individual as the founding principle of legal subjectivity and as the key driving force for the formalization of equality between the subjects of law – have monopolized and significantly narrowed the range of expression of the system of relationships and forms of interaction to which it is possible to refer when talking about politics. “Habit” and “custom” (decisive signifiers for ethics, politics and law, provided that they are not reduced to their modern formalization) are political concepts that can be acknowledged to be pivotal for the circulation of an idea of practice and a practice of action which are literally untranslatable into the modern configuration of the Political.

Generally speaking, habit is a reiterative tendency of behavior contracted through the repetition of acts. Whether it is gestures, practices, behaviors or ideas, habitual actions are those that we perform thoughtlessly and almost mechanically for having contracted them, precisely, as habits. Hence the legitimate suspicion that “habit” represents an obstacle to freedom and, because of the comfort that it gives us by weakening our curiosity, even to the practice of philosophy. Philosophy, however, has been long dealing with habit by trying to meditate on the constitutive duplicity that characterizes it: a habit certainly expresses a sort of “automatism” – we perform the acts we are accustomed to without thinking about them – but at the same time provides us with the ease whereby we perform those same acts with souplesse and naturalness. Habit is a “second nature”, an *altera natura*, as it is said in the Latin definitions of *consuetudo* or in the lexicon of the Roman jurisprudential tradition.

To highlight the topic which the essays of this dossier focus on, it is perhaps worthwhile to recall the philosophical lexicon of habit by evoking some references that do not explicitly recur in them. In the main European languages the words “habit”, “hábito”, “abitudine”, “habitude” refer to the Latin *habitus*, which refers in turn – like the Greek term which

it translates, i.e. *hexis* – to the verb “to have” (Lat. *habere*; Gr. *échein*). The apparently dissonant German word “Gewohnheit” refers in fact, through the verb “wohnen” (“to dwell”), to the very same matrix (*habere, habitus, habitare*). In the habits that we “have” the singularity that we “are” is decentralized from the sovereignty of the will and appears to be irreducibly mediated by the set of relationships, affectivities and passions that characterizes the social environment of which it has always been an integral part. Habits and customs expropriate the subject of its sovereignty and are *acquired* in the field of immanence of relationships and regulation curves that do not find either their own foundation in the subject or the definition and the guarantee of individual liberty in mutual isolation.

A second, equally decisive characterization must be added to this first one. A particular form of action is expressed as a habit. To contract a habit, as we saw earlier, means to repeat a sequence, but this sequence, once acquired, “frees” the act from the coercion that characterizes the process of its acquisition and enables the individual who has contracted the habit to make a much more flexible and spontaneous “use” of her faculties. A piano virtuoso repeats the gestures that have marked her technical learning every time she sits at her instrument, but precisely because they are now at her disposal, precisely because she has perfectly acquired them – and, therefore, she somehow “has” them – she is not just able to perform a score mechanically but to fully express the power of her free interpretation. The particular form of “having” that resonates here does not end in a definitive possession but establishes a virtually ever-present disposition that qualifies the subject as a form-of-life – in this case, being a pianist – and consequently also disables or un-determines the gap between necessity and freedom, between the latent faculty (being able to play) and its realization (playing now), between power and act.

In the *Nicomachean Ethics* Aristotle employs two terms to designate “habit”. The first one, *ethos*, corresponds to the process of contraction of a habit, which obviously does not coincide with a natural foundation but depends on a continued exercise over time that sets in motion both somatic and cognitive components. The second one, *hexis*, to which we have already referred, indicates precisely a disposition; a qualitative disposition that can be indifferently ethical (habitually behaving generously or according to justice, for instance), cognitive (a mental state) or technical (the *hexis* whereby a single person is inclined to a specific form-of-life that expresses itself as a *habitus*: knowing how to play, how to build or how to think as the “second nature” of the musician, of the architect or of the philosopher), which is acquired through the repetition of experiences and is experienced as one’s fluid mode of belonging to oneself. A subject is not but rather has the set of

practices that have formed her, and stands by them as by the system of conventions, rules and modes of action that characterize her belonging to a determinate field of relations.

This determination, however, is not rigid. There is nothing mechanical to it. On the contrary, it repeats itself, while differentiating and multiplying itself, precisely because the energy that repetition contains and reproduces does not run out and the habitual action – knowing how to play, once the technique has been acquired and we are trained to place our hands on the keyboard, to reiterate the aforementioned example – traces a disposition that bestows upon the subject an inexhaustible virtuality: a pianist – but also a philosopher, a prudent man, an architect – does not cease to be such when she does not play (or think, or act, or build). One continues to “be” the disposition towards the action that one “has”. Gabriel Tarde, one of Deleuze’s references, highlights how an “*échologie*”, i.e. an ontology of *having* and not of *being*, ought to be established in order to produce a different image of reality and politics. A “metaphysics of mutual possession” is the necessary premise for a sociology of the trans-individual.

Hence a series of consequences. “Custom” and “law”, two keywords of the Western political lexicon, can be indeed understood in a very different way with respect to the formalism of the modern concept of law. The law sterilizes action by empowering a definitive orthopedics of both individual and collective behavior. An action shall be called lawful or unlawful, acceptable or prohibited, in virtue of the sovereign decision that forestalls its executive procedures. The whole system of relationships between singularities is trapped into the formal scheme that constitutes it, thus enclosing it within the hierarchy of normative sources. The mechanics of the collective body – from Hobbes through the French revolutionary constitutionalism to modern democratic constitutions – is that of an *automaton*. The constituent action wears out once the machinery of the state is organized and its project is implemented. The continuity between Absolutism and the French Revolution, which Tocqueville was the first to speak about, emerges as a logic of sterilization of customs (the logic that directs, from a historical point of view, the process of institutionalization of the absolutist monarchy) and as a neutralization of differences made possible by a geometry of action that translates, as in the case of Sieyès, the equality of subjects into the equidistance from the center, namely the Law, which guarantees their distribution. There is no constituent dynamic that can be preserved, once the static of the constitution has been achieved. The aporias and ambivalences of this logic clearly emerge in the Revolutionary threshold. This is what the essays dedicated to Burke and Kant, written respectively by Lorenzo Rustighi and Giulia Valpione, focus on.

As always, Hegel provides a further level of complexity. Pierpaolo Cesaroni focuses on Hegel – a “Deleuzian” one, so to speak, and precisely on the premises that I mentioned earlier – to highlight how the topic of habit enables a definitive denaturalization of ontology. Unlike animals, man, the social being *par excellence*, has no “instincts” but a paradoxically “institutional” nature in which she continually reweaves her bond with herself as well as with others. It is the modalities of such an irreducible “texture” that Paolo Slongo reconstructs through a Nietzschean archive that includes French moralists and Montaigne, aiming at a different genealogy of modern subjectivity.

A few decisive elements come into play here to outline the key motivations shared by the surveys of the history of the (political) concept of habit conducted in this dossier. The first one concerns the processes of formation of customs. A habit –as well as its political translation, i.e. custom– has nothing natural or necessary. To the contrary, the distinction between nature and artifice, between necessity and freedom, becomes indeterminate and is revoked. “We are rooted into outside things and melt away into them, nor can any man say he consists absolutely in this or that”, writes Samuel Butler in 1878. And he goes on: “We are no longer, so to speak, under the Law, but under Grace”.¹ The use of oneself and of the conventions after which the self gets modeled and transformed commits the subject to a constant variation; it dispossesses her of the illusion of having a conclusive sovereignty over herself or an identity perfectly corresponding to the mask that modern law puts on her face. What the theme of habit makes available to us is a different genealogy of subjectivation, irreducible to what Foucault called the “Cartesian moment” of philosophy. Moreover, the trait of innovation and variation that traverses the subject – when it is deformalized and dealt with in accordance with the process, i.e. the rhythm, that is inherent in it – is what the most recent neurobiology highlights when it engages with the question of the brain’s “plasticity”. Making the genealogy of modernity – and determining its limits, in this case – allows us to thematize the actuality to which we belong.

I take the liberty of introducing a further element. Not only do the processes of contemporary cognitive capitalism exploit and valorize precisely such a “plasticity” – it makes sense to speak of biopolitics, I contend, only in this sense – but they are also reproduced through schemes of juridical regulation that only to a hasty gaze may appear to be the same as in the age of the modern state. What has blown up, together with the 20th-century Fordist compromise between capital and

¹ Samuel Butler. *Life and Habit*. Cambridge, Cambridge University Press, [1878] 2009, p. 11.

labor, is the general device that conceived the Law as the expression of the general will and considered it to be the product of a national and unitary political representation. Much of the normative production that has oriented and still orients the “becoming-world of capital” – I use this formula to sum up in a single expression what the economic and political sociology of the last decades has been calling “globalization” – cannot be traced back to any state-based or representative origin.

It is rather made of conventions, customs and agreements that define a dynamic and anonymous field of regulation. The term “custom” is still in force and maintains an immediately normative value in common law countries. We may use it in a descriptive way for the purpose of understanding the shift from one age of the law to another, but we may also imagine to make a “use” of it, in the proper sense of the word, aiming to impose from below an *instituent* twist to the regulatory processes that characterize the contemporary age. It is probably in this sense that the last Deleuze spoke of the necessity to become “Romans” and to push (political) philosophy into meeting with jurisprudence.

It ought to be clear by now that the essays composing this dossier, which regard the questions raised by the late Foucault and by Deleuze as extremely relevant, are not motivated by archaeological intentions and are not subjected to the fascination of monumental history which the history of philosophy generally falls prey to. Nietzsche used to warn that the excess of history affects the “plastic force” of life. These contributions, which explore a particular way in to the genealogy of modernity and summon a series of conceptual references put aside by the progress of the latter’s hegemonic processes (use, habit, custom, style, governance), linger rather over the immanence of life, including the life of law and institutions.

This is also with a view to finding a way out – or a breakout – from the steel cage in which the modern experience of politics has been enclosed.

Sandro Chignola
Università di Padova
Padova, 20th August 2019

**CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
DOSSIER
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS**

**CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS**

Rustighi, Lorenzo. “‘Wisdom Without Reflection’: constitución y costumbre en Edmund Burke”, *Conceptos Históricos*, Año 6, Nº. 9, pp. 16-55.

RESUMEN

Este trabajo aborda el rol clave jugado por las categorías de “hábito” y “costumbre” en la teoría constitucional de Edmund Burke. Tras enmarcar rápidamente el intento por neutralizar el problema de la adaptación en las teorías del contrato social modernas (Hobbes, Rousseau, Kant), el análisis se concentra en las bases teóricas de la revaluación que Burke realiza a propósito de la costumbre como un componente decisivo en el orden constitucional. A través de un escrutinio de las nociones de “imitación” y “simpatía”, que Burke desarrolla respecto a lo bello y lo sublime en su *Philosophical Enquiry* de 1757, el ensayo insiste en la centralidad de la dimensión de la herencia para la comprensión de la constitución entendida no como un establecimiento formal de prerrogativas técnicas, sino como un sistema concreto de relaciones articuladas mediante prácticas consuetudinarias estratificadas. Esto me permite establecer las condiciones para la interpretación del problema de la costumbre como la clave para la inherente pluralidad de la constitución –que se encuentra especialmente ilustrada en la no convencional definición de “prejuicio” brindada por Burke– enfatizando así el carácter inseparable de dichas bases consuetudinarias del propio proceso político, el cual reproduce ininterrumpidamente la constitución como la totalidad de la vida común del pueblo, en virtud de instituciones que propician la participación efectiva.

Palabras clave: *Edmund Burke, constitución, hábito, costumbre, gobernanza.*

ABSTRACT

This paper addresses the key role played by the categories of “habit” and “custom” in Edmund Burke’s constitutional theory. After briefly framing the attempt to neutralize the problem of habituation in modern social contract theories (Hobbes, Rousseau, Kant), the analysis focuses on the theoretical grounds of Burke’s reappraisal of custom as a decisive component of the constitutional order. Going through a scrutiny of the notions of “imitation” and “sympathy”, which Burke develops in his 1757 *Philosophical Enquiry* concerning the beautiful and the sublime, the essay insists on the centrality of the dimension of heritage to the comprehension of the constitution understood not as a formal establishment of technical prerogatives but as the concrete system of relations articulated by stratified customary practices. This allows me to lay down the conditions for the interpretation of the problem of custom as the key to the constitution’s inherent plurality – which is especially illustrated in Burke’s unconventional definition of “prejudice” – thus also stressing the inseparability of such a customary social ground from the properly political process that ceaselessly reproduces the constitution as the totality of the people’s common life in virtue of effective participatory institutions.

Keywords: *Edmund Burke, Constitution, Habit, Custom, Governance.*

Recibido el 21 de marzo de 2019

Aceptado el 16 de diciembre de 2019

“Wisdom Without Reflection”: constitución y costumbre en Edmund Burke

Lorenzo Rustighi

lorenzo.rustighi@unipd.it

Università degli Studi di Padova, Italia

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

1. Introducción

La noción de costumbre, imprescindible para la filosofía práctica antigua, se vuelve progresivamente problemática en el pensamiento moderno a partir del siglo XVII y llega a un punto de crisis particularmente agudo a lo largo del siglo ilustrado. Tanto en el ámbito metafísico como en el ámbito moral y político, las costumbres aparecen cada vez más como algo que debe ser, si no neutralizado, por lo menos formalmente justificado o sometido a otro tipo de racionalidad.

Incluso la oposición que se suele destacar entre el dualismo cartesiano y las doctrinas sensualistas y materialistas del siglo XVIII es, en el fondo, una oposición aparente. Por cierto, desde Condillac hasta Diderot, Helvétius y los *Idéologues*, se trata de desplazar la atención desde una concepción inmaterial y unilateral del espíritu, que Descartes había asociado al alma racional humana en cuanto principio independiente del cuerpo y de sus repeticiones puramente mecánicas, hacia una pluralidad de manifestaciones de la inteligencia basada en distintos grados de ejercicio de las facultades sensibles: el espíritu se convierte en un efecto inestable e indefinidamente transformable de relaciones materiales cuya clave es la posibilidad de desarrollar costumbres cada vez más complejas, incluyendo no solo a los animales sino también a las plantas y a las piedras. Sin embargo, la costumbre en cuanto tal está lejos de ser liberada de las sospechas cartesianas. Por el contrario, mientras que el

el mismo concepto de razón se encuentra disuelto en una multiplicación de hábitos diseminados por distintas configuraciones de la vida, la cuestión fundamental es cada vez más establecer cánones de normalización que dirijan el puro hecho de acostumbrarse hacia medidas funcionales, capaces de articular una taxonomía de las capacidades del viviente y de sus progresos. Es la época de la perfectibilidad. La costumbre es entonces progresivamente vaciada de su tradicional contenido ético, vinculado con la vida en común y con el buen orden del alma, y reducida a un campo infinitamente manejable de normas. Es en este campo que florecen los experimentos pedagógicos de inspiración empirista que, desde la pedagogía infantil hasta la educación de los dichos “niños salvajes” o de los monos,¹ proliferan hasta finales del siglo XVIII y ponen las condiciones para el nacimiento de la psiquiatría moderna.² Como lo ha subrayado Georges Canguilhem,³ a lo largo del siglo XVIII la excepción, la anomalía y la monstruosidad se vuelven el cruce de líneas de desarrollo de la vida que miden índices diferenciados de equilibrios normativos.

En la esfera político-jurídica, a partir de finales del siglo XVI la categoría de costumbre parece atravesada por un doble proceso de transformación. Por un lado, en las monarquías europeas se empiezan a codificar las costumbres dentro de un corpus más o menos metódico de derecho consuetudinario que funciona a la vez como tentativa de limitación de la autoridad real, en el marco de una progresiva centralización de las prerrogativas político-administrativas por parte de los monarcas, y también como instrumento de racionalización y ordenación de las costumbres mismas que se vuelven más controlables.⁴ Es lo que pasa tanto en Francia, con juristas como Guy Coquelle, Étienne Pasquier y Louis Le Caron,⁵ como en Inglaterra, donde desde Edward Coke⁶ hasta William Blackstone se lleva a cabo un imponente trabajo de sistematización de

1 Ver Julia V. Douthwaite. *The Wild Girl, Natural Man, and the Monster: Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002; Charles T. Wolfe. “Boundary Crossings: The Blurring of the Human/Animal Divide as Naturalization of the Soul in Early Modern Philosophy”, en Stefanie Buchenau y Roberto Lo Presti (eds.): *Human and Animal Cognition in Early Modern Philosophy and Medicine*. Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 2017, pp. 147-172.

2 Ver Rafael Huertas. “Los ‘Niños salvajes’ y la medicalización de la deficiencia mental”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Vol. 52, Nº. 1, 1997, pp. 217-234.

3 Ver Georges Canguilhem. *La connaissance de la vie*. Vrin, Paris, 2003, pp. 219-236.

4 Ver David J. Bederman. *Custom as a Source of Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 27-41.

5 Ver Paolo Slongo. “Genealogie della consuetudine nell’epoca delle guerre di religione in Francia”, *Scienza & Politica*, Vol. 30, Nº. 58, 2018, pp. 155-176.

6 Ver David Chan Smith. *Sir Edward Coke and the Reformation of the Laws: Religion, Politics and Jurisprudence, 1578-1616*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

las costumbres como elemento clave del régimen de *common law*.⁷ Por otro lado, la noción de costumbre entra, paso a paso, en la órbita conceptual de las doctrinas iusnaturalistas –que se va afirmando a mediados del siglo XVII– que transforman radicalmente su significado y tienden a desactivar su potencial de autonomía jurídica y política subordinándola a los principios de legitimidad formal del poder soberano.

2. Costumbre y forma política: Hobbes, Rousseau, Kant

La doctrina de Thomas Hobbes es emblemática al respecto. La codificación del concepto de soberanía requiere para él una simplificación radical de las fuentes normativas bajo la unicidad de la ley estatutaria, que movilizará estratégicamente el derecho civil romano en contra del *common law* y del derecho consuetudinario.⁸ Para Hobbes, la costumbre tiene entonces validez solo en la medida en que es ratificada por la voluntad implícita o explícita del soberano, una actitud que seguirá marcando el pensamiento jurídico hasta el formalismo y el positivismo, como en el caso de John Austin: "costumbres no escritas (que en su propia naturaleza son una imitación de la ley), por el consentimiento tácito del emperador, en caso de que no sean contrarias a la ley de naturaleza, son verdaderas leyes".⁹ Según Hobbes, en efecto, las costumbres constituyen una posibilidad latente de resistencia y de desobediencia por parte de los ciudadanos, lo que favorece una heterogeneidad de normas y de derechos que amenazan la unidad de la ley. En primer lugar, la costumbre es algo infantil, es el trato distintivo del *puer robustus* que aparece en el prefacio del *De Cive*, es decir, el rebelde que apela a las *consuetudines* como normas de una justicia más alta de la justicia del soberano:

La ignorancia de las causas y la constitución original del derecho, de la equidad, de la ley, de la justicia, disponen al hombre a convertir la costumbre y el ejemplo en norma de sus acciones, de tal modo que se considera injusto lo que por costumbre se ha visto castigar, y justo aquello de cuya impunidad y aprobación se puede dar algún ejemplo, o precedente como dicen de una manera bárbara los juristas, que usan solamente esta falsa medida de justicia. Son como los niños

7 Ver Alan Cromartie. "The Idea of Common Law as Custom", en Amanda Perreau-Saussine y James Bernard Murphy (eds.): *The Nature of Customary Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 203-227.

8 Ver Michael Lobban. "Thomas Hobbes and the Common Law", en David Dzenhaus y Thomas Poole (eds.): *Hobbes and the Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 39-67.

9 Thomas Hobbes. *Leviathan*. Oxford, Oxford University Press, 1988, II.26.35, pp. 188-189: "unwritten customs (which in their own nature are an imitation of law), by the tacit consent of the emperor, in case they be not contrary to the law of nature, are very laws".

pequeños, que no tienen otra norma de las buenas y de las malas maneras, sino los correctivos que les imponen sus padres y maestros, con la diferencia de que los niños son fieles a su norma, mientras que los hombres no lo son, porque a medida que se hacen fuertes y tercos, apelan de la costumbre a la razón, y de la razón a la costumbre, según lo requiere su interés, apartándose de la costumbre cuando su interés lo exige, y situándose contra la razón tantas veces como la razón está contra ellos. Esta es la causa de que la doctrina de lo justo y de lo injusto sea objeto de perpetua disputa, por parte de la pluma y de la espada, mientras la teoría de las líneas y de las figuras no lo es.¹⁰

Contrastar los principios jurídicos del “ejemplo” y del “precedente”, decisivos en la práctica de *common law*, es precisamente uno de los objetivos de Hobbes. En primer lugar, porque el *common law* es revindicado por el Parlamento como un conjunto de reglas de equidad y de normas consuetudinarias que el soberano debe proteger y no puede sobrepasar. Hobbes rechaza entonces la idea de que

*la common law no tiene otro control sino el del Parlamento; ello es verdad solamente cuando el Parlamento tiene el poder soberano [...]. Además, se dice: los dos brazos de toda forma de gobierno son la fuerza y la justicia, el primero de los cuales reside en el rey, mientras el otro está depositado en manos del Parlamento. Una comunidad política no puede subsistir cuando la fuerza está en manos de cualquiera y la justicia no tiene autoridad para darle órdenes y gobernarlos.*¹¹

En el *Behemoth*, la deslegitimación del recurso parlamentario al derecho consuetudinario es aún más evidente:

En las minutas del Parlamento de Enrique IV, entre los artículos del juramento del rey con motivo de su coronación, hay uno que dice: *Concedes justas leges et consuetudines esse tenendas; et promittis per te eas esse protegendas, et ad honorem Dei corroborandas, quas vulgus elegerit. [...] C]omo si el rey jurara proteger*

10 Thomas Hobbes. *Leviathan*, I.2.21, p. 69: “Ignorance of the causes, and original constitution of right, equity, law, and justice, disposereth a man to make custom and example the rule of his actions; in such manner, as to think that unjust which it hath been the custom to punish; and that just, of the impunity and approbation whereof they can produce an example, or (as the lawyers which only use this false measure of justice barbarously call it) a precedent; like little children, that have no other rule of good and evil manners, but the correction they receive from their parents, and masters; save that children are constant to their rule, whereas, men are not so; because grown strong, and stubborn, they appeal from custom to reason, and from reason to custom, as it serves their turn; receding from custom when their interest requires it, and setting themselves against reason, as oft as reason is against them: which is the cause, that the doctrine of right and wrong, is perpetually disputed, both by the pen and the sword: whereas the doctrine of lines, and figures, is not so”.

11 Thomas Hobbes. *Leviathan*, II.26.10, pp. 178-179: “the common law, hath no controller but the parliament; which is true only where a parliament has the sovereign power. [...] Item, that the two arms of a commonwealth, are force and justice; the first whereof is in the king; the other deposited in the hands of the parliament. As if a commonwealth could consist, where the force were in any hand, which justice had not the authority to command and govern”.

y corroborar las leyes antes de ser hechas, fueran buenas o malas; mientras que esas palabras solo significan que él protegerá y corroborará aquellas leyes que han decidido, es decir, los actos del Parlamento entonces en vigor.¹²

La categoría de costumbre conlleva en otros términos el peligro de una división de la autoridad y la idea de que puede haber derecho antes y por fuera de la ley estatutaria. Por las mismas razones, Hobbes destituye no solo la categoría antigua de prudencia en cuanto virtud política –que él empobrece radicalmente reduciéndola a una acumulación mecánica de experiencias previas y entonces a una imitación imperfecta e insuficiente, que el hombre comparte con las bestias, del poder predictivo de la ciencia–,¹³ sino también la noción propiamente jurídica de prudencia entendida como conocimiento del derecho y de su propia racionalidad. En contra de Edward Coke, Hobbes derroca el concepto de "razón artificial" tanto en el *Leviathan* como sucesivamente en el *Dialogue*, reconduciendo la racionalidad a su raíz natural y por consiguiente universal: "No concibo que la razón, que es la vida de la ley, no debe ser natural, sino artificial [...] No hay razón en las criaturas terrenales, sino razón humana".¹⁴

Para la racionalidad formal del pensamiento iusnaturalista, en suma, la costumbre es un problema que debe ser descartado o radicalmente transfigurado. Paradójicamente, en efecto, la exigencia de producir una forma de autoridad que tenga vigencia *a priori* y que sea entonces indiscutible para el futuro ve precisamente en la costumbre y en su capacidad de establecer "precedentes" válidos en una esfera espacio-temporal de larga duración un obstáculo particularmente insidioso, que hay que reconducir a la potencia virtual del soberano de subvertir, si lo quiere, todas las leyes humanas. A pesar del papel a primera vista crucial que tienen las costumbres en su doctrina, el mismo Rousseau no escapa a

12 Thomas Hobbes. *Behemoth or The Long Parliament*. Chicago, The University of Chicago Press, 2014, II, p. 118: "In the Parliament-roll of Henry IV., amongst the articles of the oath the King at his coronation took, there is one runs thus: *Concedes justas leges et consuetudines esse tenendas; et promittis per te eas esse protegendas, et ad honorem Dei corroborandas, quas vulgus elegerit.* [...] As if the King should swear to protect and corroborate laws before they were made, whether they be good or bad; whereas the word signifies no more, but that he shall protect and corroborate such laws as they have chosen, that is to say, the Acts of Parliament then in being".

13 "It is not prudence that distinguisheth man from beast. There be beasts, that at a year old observe more, and pursue that which is for their good, more prudently, than a child can do at ten" (Hobbes, *Leviathan*, p. 18).

14 Thomas Hobbes. *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971, p. 55: "that the Reason which is the Life of the Law, should be not Natural, but Artificial I cannot conceive [...] There is no Reason in Earthly Creatures, but Humane Reason".

este tipo de lógica: la costumbre pierde de hecho todas las significaciones jurídico-constitucionales que la caracterizaban en el horizonte del Antiguo Régimen y se convierte en una serie de elementos casi estadísticos –climas, temperamentos, territorios, laboriosidad, y sobre todo opiniones– que permiten clasificaciones de amplio espectro en clave poblacionista. Ya no se trata de instituir modalidades de cooperación social diferenciadas, sino de trabajar para compactar la multitud de los ciudadanos, que siempre vuelve como exceso más allá de la unidad formal que la representa como pueblo, reproduciendo incesantemente el gobierno de sus formas de vida. La generalidad de la voluntad soberana pasa también por esta generalización *après coup*, que se impone a la vez como condición y como consecuencia de la soberanía misma.

Por eso Rousseau no tolera sociedades parciales, es decir, estamentos y corporaciones, en su *República*. Por la misma razón, tanto su Legislador como el poder ejecutivo se cargan de una racionalidad pedagógica tal como la hemos descripto en precedencia, donde la costumbre se vuelve un objeto de ejercicio, de formación y de bienestar *omnes et singulatim*. Las costumbres deben ser pensadas como automatismos repetibles, por cierto, pero a la vez radicalmente individualizados y compatibles con un concepto formal e indeterminado de libertad: hay que imaginar una costumbre adecuada a la naturaleza perfectamente autónoma de la vida humana o, lo que es lo mismo, la posibilidad de acostumbrarse a no contraer costumbres. Emilio es en este sentido, afirma Rousseau, un salvaje hecho para vivir en las ciudades; en efecto, su tutor lo educa para que sea simplemente hombre, capaz de ser todo y nada abstrayendo de todas las posibles determinaciones sociales, profesionales y comunitarias. No por casualidad la costumbre es definida en el *Emilio* como una máscara que corrompe la verdadera naturaleza y la hace irreconocible. Ya a partir del *Segundo Discurso* estaba dado por sentado que tal desfiguración tiene que ver con los hábitos adquiridos por los seres humanos a lo largo de la historia, desde la formación de las primeras relaciones lingüísticas y familiares:

Semejante a la estatua de Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado de tal modo, que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana alterada en el seno de la sociedad por mil causas que se renuevan incesantemente, por la adquisición de una multitud de conocimientos y errores, por los cambios sucedidos en la constitución de los cuerpos y por el choque continuo de las pasiones, ha, por así decirlo, cambiado de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible.¹⁵

15 Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en *El contrato social/Discursos*. Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 269-270.

La historia no puede ser entendida como una procesión de lazos consuetudinarios y de ejemplos comunes¹⁶ donde se enraízan las instituciones, que funciona entonces como horizonte ético fundamental para la determinación de la justicia civil y del orden compartido, sino que se debe interpretar como el olvido progresivo de las actitudes naturales sobre las cuales es necesario refundar la dimensión política. Si el Legislador tiene que cambiar la naturaleza humana, esto no es para que ingresen a la esfera de una "segunda naturaleza", sino para que la única naturaleza posible, la naturaleza del salvaje, se haga coherente con el artificio de la condición ciudadana en la cual los hombres, al igual que Emilio, terminaron viviendo. Aunque Rousseau antedata el estado de naturaleza hobbesiano, marcado por formas asociativas irregulares y conflictivas, y lo convierte en un espacio de pura asocialidad originaria, la necesidad de la obra del Legislador es, en el fondo, otra manera de decir que el hombre no es un animal político –y, entonces, que su historia no ha sido la sucesiva institucionalización de un hábito social por naturaleza, sino una pérdida inexorable de sí que lo conduce precisamente a la condición de guerra permanente que Hobbes había tomado como punto de partida-. El hombre de la historia, por consiguiente, no es un hombre sino una *bête féroce*, un lobo, y una máscara: no es un salvaje sino un bárbaro.¹⁷

Immanuel Kant, que a pesar de unas aparentes diferencias retoma de Rousseau los ejes decisivos de su pensamiento político, tiene la misma consideración de las costumbres¹⁸ y ve en el hecho de habituarse una manifestación puramente mecánica y animal:

El acostumbrarse (*consuetudo*), o el que sensaciones exactamente de la misma especie, cuando duran largo tiempo sin cambiar, aparten la atención de los sentidos y se llegue a ser apenas conscientes de ellas, hace sin duda fácil soportar el mal (lo que luego se honra falsamente con el nombre de una virtud, la paciencia), pero también más difícil la conciencia y el recuerdo del bien recibido, lo que conduce comúnmente a la ingratitud (que es un verdadero vicio). Pero la habituación (*assuetudo*) es una necesidad física interna de seguir procediendo de la misma manera que se ha procedido hasta el momento. La habituación quita incluso a las buenas acciones su valor moral, precisamente por suprimir la libertad del espíritu y conducir encima a la repetición inconsciente del mismo acto [...]. Las muletillas a que uno se habítúa [...] convierten al orador en una máquina parlante. La causa del movimiento de repugnancia que la habituación de otra persona suscita en

16 Ver al respecto Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 41-66; Sandro Chignola. "Los conceptos y la historia (sobre el concepto de historia)", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Historia de los conceptos y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 243-278.

17 Ver Lorenzo Rustighi. "Du barbare au sauvage: la vérité historique chez Rousseau", *Littératures classiques*, Vol. 94, Nº. 3, 2017, pp.179-190.

18 Para un análisis detallado de la concepción Kantiana de la costumbre y de las complicaciones que ella conlleva, Ver el ensayo de Giulia Valpione contenido en este número.

nosotros es se ve demasiado el animal en el hombre, que se deja guiar *instintivamente* por la regla de la habituación como por otra naturaleza (no humana) y corre peligro de entrar con el bruto en una y la misma clase.¹⁹

Dicho de otra manera, para Kant también la costumbre no es una realización de la capacidad moral del hombre, sino su destrucción, y, si es una segunda naturaleza, no puede ser sino una forma de animalización. Esta perspectiva es coherente con la concepción kantiana de la política: actuar políticamente, en efecto, quiere decir, para Kant, actuar según asuntos teóricos puros y sin embargo válidos en la praxis, lo que quiere decir, como explica en sus famosas páginas *Über den Gemeinspruch*, liberar el campo de la justicia de todas las formas de prudencia práctica y de todas las referencias consuetudinarias que hacen impensable la universalidad de la moralidad porque la sustituyen con fines particulares y apetitos naturales. La experiencia solo puede ser entonces un efecto de la razón práctica, ordenado por ella, y no puede ser a la vez su ámbito de vigencia específico. Por cierto, la prudencia no es eliminada, pero se vuelve un instrumento secundario para la aplicación contingente de la teoría. Por un lado, la prudencia no es una virtud, como pensaba la tradición antigua, porque se encuentra reducida, en términos radicalmente hobbesianos, al mero cálculo de medios empíricos basado en una acumulación de observaciones que termina siendo una suerte de instinto animal:

Atribuir subrepticiamente necesidad subjetiva, es decir, costumbre, en vez de objetiva, que solo se da en juicio *a priori*, significa negar a la razón la facultad de juzgar sobre el objeto, es decir, de conocerlo y conocer lo que le conviene y, por ejemplo, de lo que a menudo y siempre sucedió a cierto estado precedente, no decir que de este puede inferirse aquél (pues esto significaría necesidad objetiva y concepto de un enlace *a priori*), sino que solo cabría esperar casos semejantes (de modo análogo a los animales), es decir, rechazar como falso en el fondo el concepto de causa y como mero engaño del pensamiento.²⁰

Por otro, la virtud cae bajo el dominio exclusivo de la teoría. Como en Hobbes, la justicia no tiene más nada que ver con la sabiduría, conocimiento imperfecto y confuso, sino con los principios no contradictorios de la ciencia.

La figura paradigmática del “político moral” que Kant describe en *Sobre la paz perpetua* encarna este modelo de saber práctico como saber genuinamente teórico, capaz de reorientar enteramente la prudencia misma. Por eso

19 Immanuel Kant. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 44-45.

20 Immanuel Kant. *Critica de la razón práctica*. Buenos Aires, La Página, 2003, p. 11.

no puede existir [...] ninguna disputa entre la política, como teoría del derecho aplicada, y la moral, como teoría del derecho, pero teórica (por consiguiente, no puede existir ningún conflicto entre la práctica y la teoría): habría que entender, en ese supuesto, por moral una *teoría general de la prudencia*, es decir, una teoría de las máximas para elegir los medios adecuados a sus propósitos interesados, es decir, negar que exista una moral como tal.²¹

Es claro que dentro de este marco la costumbre, en cuanto inclinación empírica, tiene que ser rigurosamente separada de la dimensión de lo bueno y de lo justo, que se queda estructuralmente ajena a la habituación. Para la tradición platónica y aristotélica, la prudencia, aunque es condición indispensable para actuar virtuosamente, no agota sin embargo la determinación de la justicia y la deja abierta a la contingencia de su reaparición en cuanto pregunta insuprimible; ahora, por el contrario, la ciencia parece no solo extinguir el problema de lo justo en cuanto resultado teórico autosuficiente, sino también excluir lógicamente esta contingencia traduciéndola en un campo de causalidades naturales que hay que limitar y domar.

3. Estética de la costumbre en Burke

Edmund Burke representa, por muchos aspectos, una voz disonante en el panorama del pensamiento político de su tiempo. Diputado Whig en la House of Commons por casi treinta años, desde 1765 hasta 1794, Burke es conocido no solo por sus doctrinas estéticas, elaboradas durante su juventud, sino también por sus intervenciones en algunos de los debates políticos más relevantes del siglo. Si, por un lado, denuncia los abusos de Warren Hastings en la India²² y defiende las colonias americanas en las controversias fiscales con la corona inglesa que llevarán a la declaración de independencia, por el otro, Burke es recordado por su obstinada oposición a la Revolución francesa y a sus prosélitos británicos en sus *Reflections on the Revolution in France* de 1790. Todas estas resoluciones le cuestan una serie de rupturas en el Parlamento y sobre todo la hostilidad de quienes –como Thomas Paine, que en 1791 publica *The Rights of Man* en contra de él– condenan firmemente sus posiciones.

Resulta muy difícil entender la contribución filosófico-política de Burke si no cuestionamos las premisas lógicas fundamentales que animan los proyectos teóricos iusnaturalistas entre los siglos XVII y XVIII. Y es

21 Immanuel Kant. *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1998, pp. 45-46.

22 Ver Frederick G. Whelan. *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1996.

tanto más difícil cuanto más nos damos cuenta de que Burke no se limita a una defensa dogmática y abstracta de categorías antiguas, lo que nos permitiría catalogarlo como residuo inactual de un lejano pasado, sino que nos ofrece una tentativa de responder a las contradicciones de la modernidad desde un enfoque radicalmente moderno, enteramente situado a la altura de su propia época y de los desafíos que la caracterizan. Solo si adoptamos este tipo de perspectiva, la contradicción aparente entre sus posiciones sobre las colonias y aquellas sobre Francia, que no siempre los intérpretes llegan a definir de manera satisfactoria, se manifiesta por el contrario como punto de emergencia de una coherencia rigurosa. Abordar el pensamiento de Burke a partir del problema de la costumbre puede constituir una ruta de acceso particularmente fecunda para comprender su postura con respecto a los ejes fundamentales de la política.

Para empezar a determinar este tipo de abordaje, cabe focalizar nuestra atención sobre unos aspectos relevantes de su escrito *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, publicado por primera vez en 1757 y reeditado dos años después. Me refiero en particular a las nociones de imitación y de simpatía, que constituyen en cierto sentido –junto con las categorías de placer, dolor y ambición– los principios básicos de una suerte de antropología de las pasiones. Aunque la literatura crítica haya destacado el valor no solamente estético sino también social y político de estas nociones, no ha sido todavía suficientemente aclarado el papel decisivo que juegan en su concepción jurídico-constitucional, en particular con respecto a la cuestión sistemática de la costumbre. En primer lugar, hay que liberarse de un equívoco en que frecuentemente se corre el riesgo de caer leyendo a Burke: los principios que acabamos de mencionar, así como los dos conceptos clave de bello y de sublime que el autor define en este texto, no pueden y no deben ser pensados como elementos autónomos e independientes.²³ Esto es tanto más significativo en el ámbito político, ya que podríamos ser tentados a creer que Burke se limita a emplear la categoría de “sublime”

23 Nos parece erróneo, por ejemplo, distinguir entre un “sublime auténtico” y un “falso sublime” en Burke, el primero encarnado por la constitución inglesa y el segundo por la Revolución francesa. Ver al respecto Stephen K. White. “Burke on Politics, Aesthetics, and the Dangers of Modernity”, *Political Theory*, Vol. 21, N°. 3, 1993, pp. 507-527. El problema que Burke ve en los acontecimientos revolucionarios es más bien la pretensión de aislar los principios de lo bello y de lo sublime como elementos absolutos produciendo una fundación voluntarista e inmanente del poder, por un lado, y por el otro, afirmando la universalidad de la justicia de forma transcendente e incondicionada. Lo sublime revolucionario es por consiguiente nada más que el efecto de la hipostatización de algo –la belleza de la voluntad individual– que no puede ser separado de su principio contrario y que se manifiesta entonces como potencia ilimitada y terrible en contra de los individuos (he desarrollado esta interpretación en: Lorenzo Rustighi. “The Aesthetics of Burke’s Constitutionalism: A Dialectical Reading”, *Philosophy & Social Criticism*, 2020, <https://doi.org/10.1177/0191453720913140>).

-junto con los efectos de asombro, reverencia y terror que ella conlleva— como única base para pensar el aparato constitucional y, en particular, la autoridad del gobierno monárquico.²⁴ Por el contrario, bello y sublime, placer y dolor, ambición y simpatía, tendrían que ser considerados como momentos esenciales e inseparables tanto de la vida individual como de las instituciones familiares, religiosas y políticas.²⁵ Si los principios de dolor y de ambición llevan a la división, a la conservación individual y al desacuerdo, aquellos de placer y de simpatía implican unión, amor, continuidad y capacidad de establecer formas de vida común a largo plazo. Esto, como veremos, es también el fundamento de la buena constitución política, a saber, la posibilidad de producir un trabajo interminable de mediación y de acuerdo entre instancias distintas y hasta contradictorias. Por lo tanto sería muy limitante buscar en Burke una simple concepción estética de la política;²⁶ lo que él nos ofrece es más bien el análisis de estructuras lógicas fundamentales que operan tanto en la génesis de las pasiones como en la esfera propiamente ética. Como lo subraya Thomas Mitchell,²⁷ en efecto, en la *Enquiry* de Burke se asiste en cierto sentido a un movimiento constante de *coincidentia oppositorum*, donde cada determinación se descubre habitada por su determinación contraria e incapaz de dividirse de ella sin recaer en ella. Bello y sublime son opuestos, por cierto, y sin embargo se refieren inevitablemente el uno al otro. Como "una luz que por su exceso mismo se convierte en una especie de oscuridad",²⁸ de la misma manera el *Delight* de la autoconservación se puede convertir de repente en el dolor más insopportable y mortífero, el dolor de la solitud. Por esto la vida humana es una mezcla de fuerzas contrapuestas, un proceso inagotable de expansión y de contracción, y en este proceso las capacidades de la repetición y de la habituación, es decir, las

24 Ver William F. Byrne. "Burke's Higher Romanticism: Politics and the Sublime", *Humanitas*, Vol. 19, Nº. 1/2, 2006, pp. 14-34.

25 Ver Daniel I. O'Neill. "The Sublime, the Beautiful, and the Political in Burke's Work", en Koen Vermeir y Michael Funk Deckard (eds.): *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry*. Dordrecht, Springer, 2012, pp. 193-221.

26 Ver por ejemplo Christopher Reid. "The Politics of Taste", en Daniel E. Ritchie (ed.): *Edmund Burke: Appraisals and Applications*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2016, pp. 61-78. Con respecto a la imposibilidad de reducir la *Enquiry* de Burke a una doctrina estética de la experiencia moral (porque "The indirect consequences of beauty in the realm of ethics are beyond the scope of his treatise"), ver Paddy Bullard. "Burke's Aesthetic Psychology", en David Dwan (ed.): *The Cambridge Companion to Edmund Burke*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 53-66.

27 Ver Thomas W. J. Mitchell. "Eye and Ear: Edmund Burke and the Politics of Sensibility", en *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp. 116-149.

28 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 74: "a light which by its very excess is converted into a species of darkness".

facultades imitativas y simpatéticas, representan elementos decisivos de duración y de estabilización.

Al desarrollar los conceptos de imitación y de simpatía en la *Enquiry*, Burke saca sin duda muchos elementos del empirismo de Locke, autor mencionado explícitamente a partir de la introducción titulada *On Taste*, y de la Ilustración escocesa, a partir de Hume y de Smith.²⁹ En general, todo el proyecto de su investigación sobre los sentimientos de lo bello y de lo sublime está inspirado por las concepciones empiristas de su siglo: el punto de partida es la sensación, las impresiones de los objetos externos sobre nuestros sentidos, lo que lleva a Burke a considerar lo bello y lo sublime, a diferencia de una antigua tradición cuyo origen puede ser rastreado en el famoso tratado *Perí Hypsous*, de Longino, no como cualidades y relaciones propias de las cosas, sino como modalidades de nuestra experiencia y como propiedades de las representaciones. Sin embargo, las consecuencias éticas y políticas que Burke trae de sus propios análisis se revelan extremadamente originales en la medida en que, como aparecerá más claramente en las secciones siguientes, se demuestran capaces de construir una relación singular con las estructuras jurídico-constitucionales que Burke destaca y defiende en los edificios de las constituciones de Antiguo Régimen. No se trata simplemente, como ha sido enfatizado por la literatura crítica,³⁰ de valorizar el tema de las buenas maneras, de la urbanidad, del gusto, en una palabra, de la *civility* y de la *chivalry* aristocráticas que la Ilustración europea iba demoliendo desde finales del siglo XVII.³¹ Por cierto, estos son elementos significativos para Burke –que los reconoce también, en su peculiar oposición a las medidas despóticas del gobierno colonial inglés, en la sociedad india y en su milenaria pluralidad de órdenes y castas–,³² porque permiten mitigar la tendencia del soberano a la absolutidad de su poder estabilizando las jerarquías de la sociedad civil alrededor de prácticas de reciprocidad y de respeto. Se trata también, de todos modos, de subrayar la continuidad entre la naturaleza profundamente plural y

29 Ver por ejemplo George McElroy. "Edmund Burke and the Scottish Enlightenment", *Man and Nature/L'homme et la nature*, Vol. 11, 1992, pp. 171-185; Dario Perinetti. "Between Knowledge and Sentiment: Hume and Burke on Taste", en Koen Vermeir y Michael Funk Deckard (eds.): *The Science of Sensibility*..., pp. 283-304.

30 Ver Séan Patrick Donlan. "Language Is the Eye of Society": Edmund Burke on the Origins of the Polite and the Civil", *Eighteenth-Century Ireland/Iris an dáchultúr*, Vol. 18, 2003, pp. 80-97.

31 Ver Roger Chartier. *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*. Princeton, Princeton University Press, 1987; Dena Goodman. *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca, Cornell University Press, 1994.

32 Ver Richard Bourke. *Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke*. Princeton, Princeton University Press, 2015; Sora Sato. *Edmund Burke as Historian: War, Order and Civilization*. London, Palgrave, 2018, pp. 191-216.

compuesta de la experiencia humana, atravesada por el misterioso diseño de la sabiduría divina, y el trabajo de construcción diferenciada de derechos, normas e instituciones que anima desde siglos, en una lenta estratificación de capas históricas, las constituciones antiguas.³³ este trabajo minucioso y paciente, afirma Burke, "me parece ser el efecto de una profunda reflexión, o más bien el feliz efecto de imitar la naturaleza, que es sabiduría sin reflexión".³⁴

4. Imitación

Burke incluye la imitación y la simpatía bajo la categoría de "pasiones sociales", es decir, aquellas inclinaciones que favorecen y resultan al mismo tiempo de la unión habitual del hombre con sus semejantes: "las sensaciones más fuertes que se refieren a los hábitos de sociedad particular, son sensaciones de placer".³⁵ Por imitación, en particular, Burke entiende "un deseo de imitar y, por consiguiente, el placer que se halla en hacerlo", en la medida en que "esta pasión incita a copiar todo lo que hacen [los hombres]".³⁶ En este sentido, la facultad de imitar es para Burke la raíz de toda disposición habitual y de toda costumbre, que, en los mismos términos de Hobbes y Kant, se desenvuelve de manera espontánea, "sin ninguna intervención del razonamiento".³⁷ En cuanto fundamento de la capacidad de acostumbrarse, por consiguiente, la imitación juega un papel central en la constitución material y en el fortalecimiento de las relaciones dentro de las cuales cada individuo se encuentra desde el comienzo de su vida:

Es a través de la imitación, mucho más que por los preceptos, que aprendemos todas las cosas; y lo que así aprendemos, no solo lo hacemos más eficazmente, sino también más agradablemente. Ella forma nuestras costumbres, nuestras opiniones y nuestras vidas. Es uno de los eslabones más fuertes de la sociedad; es una especie de mutua condescendencia que todos los

33 Ver John G. A. Pocock. "Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas", *Historical Journal*, Vol. 3, Nº. 2, 1960, pp. 125-143; Katherine O'Donnell. "The Image of a Relationship in Blood: Párlament na mBan and Burke's Jacobite Politics", *Eighteenth-Century Ireland/Iris an dáchúlún*, Vol. 15, 2000, pp. 98-119.

34 Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*, London, Dent and Dutton, 1951, p. 31: "appears to me to be the result of profound reflection; or rather the happy effect of following nature, which is wisdom without reflection".

35 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 40: "the strongest sensation, relative to the habitudes of particular society, are sensations of pleasure."

36 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 45: "a desire of imitating, and consequently a pleasure in it [... inasmuch as] this affection prompts us to copy whatever [men] do".

37 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 45: "without any intervention of the reasoning faculty".

hombres tienen unos con otros, sin recurrir a la coacción, y que es extremadamente lisonjera para todos.³⁸

La disposición humana a imitar, reproducir y repetir es concebida por Burke como uno de los elementos decisivos para la formación progresiva de las instituciones políticas, precisamente porque permite alcanzar configuraciones durables, pero a la vez eternamente diferenciadas de la convivencia civil, cuyas transformaciones son el resultado de la capacidad humana de seguir ejemplos de una sabiduría superior.

En primer lugar, por cierto, toda creatividad instituyente debe tener como ejemplo privilegiado la creación divina del mundo: el espíritu del lazo social consiste de hecho “en la obediencia al Soberano del mundo, en la confianza sobre sus promesas, y en la imitación de sus perfecciones”.³⁹ Por la misma razón, sin embargo, imitar los principios en virtud de los cuales los antepasados han edificado el aparato constitucional durante siglos es aún más indispensable. No debe sorprender, entonces, que esto sea el broche de Burke a la Francia revolucionaria en las *Reflections*. En vez de demoler el edificio constitucional antiguo y reconstruirlo geométricamente desde la nada –sustituyendo la sapiencia divina por la razón humana–, el pueblo francés debería haber seguido el modelo de sus padres, curando las partes enfermas del cuerpo político con la ayuda de sus partes sanas. Una de las propuestas que animan el debate político francés en los años que preceden la Revolución concierne, de hecho, a la posibilidad de imitar la constitución inglesa en Francia, propuesta que Sieyès notoriamente rechaza con firmeza en su escrito *Qu'est-ce que le Tiers État?* La indicación de Burke es mucho más radical, porque sugiere que para los franceses no se trataba de imitar la constitución de otra nación, sino más bien de imitar la constitución que ya poseían, su íntima racionalidad, rescatando la inteligencia depositada en la estratificación de derechos y libertades conseguida por una larga sucesión de prácticas de institución colectiva:

Bajo una piadosa predilección por estos ancestros, vuestra imaginación habría personificado en ellos un modelo de virtud y de sabiduría, superior a la vulgar que se practica en la actualidad: y habrás sido educados en el ejemplo que aspirabais imitar. Respetando a vuestros antepasados, habrás aprendido a

38 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 45: “It is by imitation far more than by precept that we learn everything; and what we learn thus we acquire not only more effectually, but more pleasantly. This forms our manners, our opinions, our lives. It is one of the strongest links of society; it is a species of mutual compliance which all men yield to each other, without constraint to themselves, and which is extremely flattering to all”.

39 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 155: “in obedience to the will of the Sovereign of the world; in a confidence in his declarations; and in imitation of his perfections”.

respetaros a vosotros mismos. No habrás mirado al pueblo de Francia como un recién nacido, como a una nación de serviles desdichados nacidos en baja cuna hasta la llegada del emancipador año de 1789.⁴⁰

Esto, afirma Burke, es precisamente lo que hizo el Parlamento inglés un siglo antes, durante la *Glorious Revolution* de 1688-1689, que él define como una mezcla de "conservación y corrección"⁴¹ en la medida en que no se trataba de transformar radicalmente las instituciones pulverizando la compleja articulación de sus componentes en una multitud indeterminada de individuos iguales, sino de resanar un elemento degenerado del Estado para preservar su totalidad:

La nación había perdido los vínculos que unían su antiguo edificio; no quiso, sin embargo, destruirlo todo entero. Por el contrario, en ambos casos solo regeneró la parte defectuosa de la antigua constitución mediante las partes que no estaban deterioradas. Conservó estas partes sin alteración, de modo que la parte reformada se adaptaran a ellas. Obró a través de los antiguos estados ordenados bajo la forma de su antigua organización, y no mediante las moléculas orgánicas de un pueblo desperdigado.⁴²

Los franceses tenían todas las condiciones necesarias y suficientes para hacer lo mismo, y sin embargo prefirieron reconstituir la obligación política a partir de ideales puramente teóricos:

Poseíais en vuestros antiguos estados aquella variedad de partes correspondientes a las diferentes descripciones de que vuestra comunidad estaba felizmente compuesta; teníais todo de aquella combinación, y todo de aquella oposición de intereses, aquella acción y reacción que, en el mundo natural y político, hace la armonía de los choques reciprocos de fuerzas opuestas. [...] Teníais todas estas ventajas en vuestros antiguos estados, pero elegisteis obrar como si jamás hubierais entrado a la sociedad civil y hubierais tenido todo para comenzar de nuevo.⁴³

40 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 34: "Under a pious predilection for those ancestors, your imaginations would have realized in them a standard of virtue and wisdom, beyond the vulgar practice of the hour: and you would have risen with the example to whose imitation you aspired. Respecting your forefathers, you would have been taught to respect yourselves. You would not have chosen to consider the French as a people of yesterday, as a nation of low-born servile wretches until the emancipating year of 1789".

41 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 20: "conservation and correction".

42 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 20: "the nation had lost the bond of union in their ancient edifice; they did not, however, dissolve the whole fabric. On the contrary, in both cases they regenerated the deficient part of the old constitution through the parts which were not impaired. They kept these old parts exactly as they were, that the part recovered might be suited to them. They acted by the ancient organized states in the shape of their old organization, and not by the organic *moleculae* of a disbanded people".

43 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 33: "In your old states you possessed that variety of parts corresponding with the various descriptions of which your community was happily

Aunque “esta constitución por estados era la única representación natural y precisa de Francia. Nació de las condiciones consuetudinarias, las relaciones y las demandas recíprocos de los hombres”,⁴⁴ en Francia se asiste entonces a una operación de “restablecimiento de su monarquía, de cada una de las antiguas distinciones y clases consuetudinarias del estado”.⁴⁵

Por estas razones, es imposible comparar las dos revoluciones, como pretende Richard Price en el discurso pronunciado ante la *Revolution Society*, en contra del cual Burke escribe las páginas de las *Reflections*. El significado de los dos acontecimientos es para él no solo diferente sino opuesto: si en Inglaterra se han defendido libertades determinadas, plurales e inveteradas, en Francia se intenta afirmar una libertad nueva, única, abstracta e inmediata. Desde este punto de vista, es extremadamente significativo que mientras que Burke distingue rigurosamente entre resistencia inglesa y Revolución francesa, Kant reduzca estos dos momentos a la misma definición de resistencia revolucionaria, que sin embargo se vuelve paradójicamente, en su concepción irresistible del poder, tanto ilegítima como necesaria en el progreso de la idea de libertad.

5. Simpatía

La disposición de la “simpatía” es aparentemente muy parecida a la disposición imitativa, pero tiene matices distintos y una distinta relación con la formación de la costumbre. Según la definición corriente de simpatía –epitomizada por la *pitié* de Rousseau– Burke la describe

como una especie de sustitución, por la cual nos ponemos en lugar de otro hombre y nos vemos afectados en muchos aspectos al igual que él; de modo que esta pasión puede o participar de la naturaleza de aquellos que se refieren a la autoconservación y al versar sobre el dolor pueden ser una fuente de lo sublime; o puede versar sobre las ideas de placer; y entonces puede aplicarse aquí todo lo que se ha dicho de las afectos sociales, bien se refieran a la sociedad en general, o bien a algunos modos particulares de ella.⁴⁶

composed; you had all that combination, and all that opposition of interests, you had that action and counteraction, which, in the natural and in the political world, from the reciprocal struggle of discordant powers, draws out the harmony of the universe. [...] You had all these advantages in your ancient states; but you chose to act as if you had never been moulded into civil society, and had everything to begin anew”.

44 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 281: “This constitution by estates was the natural and only just representation of France. It grew out of the habitual conditions, relations, and reciprocal claims of men”.

45 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 274: “re-establishment of their monarchy, of every one of the old habitual distinctions and classes of the state”.

46 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 41: “as a sort of substitution, by which we

Esta facultad nos permite sustituirnos a los otros hombres, es decir, ponernos en condiciones que, aunque no son las nuestras, pertenecen al campo de las posibilidades de nuestra experiencia. Si la simpatía fuese meramente una forma de inmediata identificación, de todos modos, ella conllevaría experiencias absolutas de dolor o de placer que no nos ofrecerían ninguna verdadera posibilidad de socialización, de aprendizaje o de habituación, ni siquiera de forma imitativa. Por eso, la simpatía debe envolver también cierta distancia de su objeto, que es lo que Burke llama *Delight*: "como nuestro Creador ha determinado que deberíamos estar unidos por el vínculo de la simpatía, él ha fortalecido ese vínculo con un deleite proporcional; y más especialmente donde nuestra simpatía es más requerida: en las desgracias de los otros".⁴⁷ Simpatizar quiere decir por consiguiente extender el espectro de nuestras disposiciones sociales a través de un proceso constante a la vez de identificación y de diferenciación.

Más allá de esta perspectiva, sin embargo, en las secciones conclusivas de la *Enquiry* la facultad simpatética asume una significación aún más decisiva, pues Burke aclara que esta disposición constituye el fundamento mismo del lenguaje. Hablar, según Burke, no es simplemente cuestión de comunicar ideas, es decir, representaciones o imágenes mentales. El lenguaje no tiene ninguna función imaginativa o imitativa en sentido propio. La naturaleza de la palabra consiste más bien, en el fondo, en una operación de sustitución. No solo porque al hablar sustituimos nuestras ideas por signos que no tienen ningún vínculo natural con ellas –"las palabras indudablemente no tienen ningún tipo de semejanza con las ideas que sostienen"–,⁴⁸ sino también porque la comunicación misma está enraizada en nuestra capacidad de acostumbrarnos a una serie de asociaciones y combinaciones formales entre los sonidos o significantes y los conceptos, sustituyendo los significados por la sucesión habitual sedimentada en las infinitas repeticiones del lenguaje:

[las] palabras no son en realidad más que meros sonidos; pero son sonidos que, siendo utilizados en ocasiones particulares en las que recibimos algún bien, o sufrimos algún mal, o vemos afectados a otros por algo bueno o malo; o siendo

are put into the place of another man, and affected in many respects as he is affected; so that this passion may either partake of the nature of those which regard self-preservation, and turning upon pain may be a source of the sublime; or it may turn upon ideas of pleasure; and then, whatever has been said of the social affections, whether they regard society in general, or only some particular modes of it, may be applicable here".

47 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 42: "as our Creator has designed we should be united by the bond of sympathy, he has strengthened that bond by a proportionable delight; and there most where our sympathy is most wanted, in the distresses of others".

48 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 157: "words undoubtedly have no sort of resemblance to the ideas for which they stand".

escuchados al ser aplicados sobre otras cosas o eventos interesantes; y siendo aplicados en una variedad de casos en los que rápidamente conocemos por hábito a qué cosas corresponden, ellos producen en la mente, siempre después de que son mencionados, efectos semejantes a los que causan las ocasiones de los originan.⁴⁹

Hablar, en otros términos, implica situarse en una larga cadena de hábitos compartidos, donde nuestra voluntad individual y nuestras representaciones subjetivas no tienen ningún lugar:

Encuentro muy difícil convencer a las personas de que sus pasiones son afectadas por palabras de las que no tienen ideas; y aún más difícil llevarlas a la convicción de que en el curso ordinario de la conversación nos comprendemos adecuadamente sin recurrir a ninguna imagen de las cosas de que hablamos. Parece ser un raro tema para debatir con cualquier hombre, tenga ideas en su mente o no. De esto, todo hombre, en su feroz íntimo, está seguro a primera vista. Pero aunque parezca extraño, con frecuencia no logramos conocer qué ideas tenemos sobre las cosas, o incluso si tenemos ideas en absoluto sobre algunos temas.⁵⁰

El lenguaje es, por consiguiente, un territorio máximamente impersonal, donde el hablante es incesantemente sustituido por concatenaciones de segmentos consuetudinarios que hablan literalmente en su lugar, y esto precisamente porque está hecho de relaciones reciprocas que expresan su propia necesidad interna y no son reducibles a ningún acto particular de “querer decir”: “Sé muy bien que la mente posee la facultad de recurrir a esas imágenes cuando lo desea; pero para ello es necesario un acto de la voluntad”.⁵¹ En este sentido, la voluntad y la intención del hablante constituyen un artificio extrínseco, una operación de mera abstracción, es decir, de interrupción y separación arbitraria de series habituales del discurso constituidas a través de “usos” que no

49 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, pp. 150-151: “words are in reality but mere sounds; but they are sounds, which being used on particular occasions, wherein we receive some good, or suffer some evil, or see others affected with good or evil; or which we hear applied to other interesting things or events; and being applied in such a variety of cases that we know readily by habit to what things they belong, they produce in the mind, whenever they are afterwards mentioned, effects similar to those of their occasions”.

50 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 153: “I find it very hard to persuade several that their passions are affected by words from whence they have no ideas; and yet harder to convince them, that in the ordinary course of conversation we are sufficiently understood without raising any images of the things concerning which we speak. It seems to be an odd subject of dispute with any man, whether he has ideas in his mind or not. Of this at first view, every man, in his own forum, ought to judge without appeal. But strange as it may appear, we are often at a loss to know what ideas we have of things, or whether we have any ideas at all upon some subjects”.

51 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 155: “I know very well that the mind possesses a faculty of raising such images at pleasure; but then an act of the will is necessary to this”.

responden a la voluntad o a la autoridad de nadie: cada vez que se ejerce una voluntad representativa, el discurso en tanto tal cesa de existir. De esto sigue que el lenguaje es estructuralmente sublime para Burke, en la medida en que desafía nuestra capacidad subjetiva de formar imágenes –lo que supondría también la posibilidad de dominarlas u ordenarlas– y nos reenvía constantemente a una dimensión de objetividad, indisponible a la pura imaginación, cuya consistencia depende de una potencia consuetudinaria desprovista de cualquier centro de imputación. Sublime, en efecto, puede ser solamente lo que escapa a nuestra decisión y, por lo tanto, es capaz de someternos:

Siempre que la fuerza es solo útil y se utiliza para nuestro beneficio o nuestro placer, entonces jamás ella es sublime; dado que nada puede obrar de un modo que nos sea placentero sin hacerlo en conformidad con nuestra voluntad; pero para obrar placenteramente según nuestra voluntad, ello debe estar sometido a nosotros.⁵²

Se podría decir que hay sujeto del lenguaje en Burke solo en la medida en que está sujetado por el lenguaje.

Es por esta razón que Burke niega la posibilidad de que haya pintura realmente sublime. La pintura, precisamente porque se sirve de imágenes, hace sus objetos perfectamente representables, disponibles a los límites de nuestra mirada, activando un proceso propiamente imitativo y no sustitutivo. Solo las palabras, y por consiguiente la poesía, son capaces de producir verdaderos efectos de sublimidad respecto de los cuales toda representación es insuficiente: “Cuando los pintores han intentado darnos una representación clara de estas fantuosas y terribles ideas, pienso que casi siempre han fallado”;⁵³ por el contrario, la “poesía opera principalmente por sustitución; por medio de sonidos, los cuales tienen mediante la costumbre el mismo efecto que las realidades”.⁵⁴ En este marco, es claro que las nociones de *custom* y *habit* no pueden ser reducidas a hábitos meramente empíricos, basados en automatismos, iteraciones mnemónicas o acumulaciones de experiencias que alcanzan una dimensión de universalidad solamente *a posteriori* –a saber, en la forma de la pura generalización, como pretenden tanto

52 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 61: “Whenever strength is only useful, and employed for our benefit or our pleasure, then it is never sublime; for nothing can act agreeably to us, that does not act in conformity to our will; but to act agreeably to our will, it must be subject to us”.

53 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 58: “When painters have attempted to give us clear representations of these very fanciful and terrible ideas, they have I think almost always failed”.

54 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 157: “poetry operates chiefly by substitution; by the means of sounds, which by custom have the effect of realities”.

Hobbes como Kant–, sino que lo universal de la norma consuetudinaria constituye la condición de posibilidad para desenvolverse de disposiciones habituales individuales. El hábito y el uso son, como veremos más adelante, una segunda naturaleza en sentido propio:

Con mucha razón el uso es llamado una segunda naturaleza; y nuestro estado natural y común es el de absoluta indiferencia, igualmente dispuesto para el dolor o el placer. Pero cuando nos sacan de este estado, o nos privan de algo que es necesario para mantenernos en él; cuando esta situación no sucede por el placer que resulta de alguna causa mecánica, siempre resultamos heridos. Así sucede con la segunda naturaleza, la costumbre, en todas las cosas que refieren a ella.⁵⁵

6. La constitución: necesidad y herencia

En *The Rights of Man*, Thomas Paine reta a Burke a presentar con precisión el diseño de la constitución inglesa:⁵⁶

Una constitución no es algo que solo exista de nombre, sino de hecho. No tiene una existencia ideal, sino real; y dondequiera que no se pueda exhibir en forma visible, no existe. [...] ¿Puede, pues, el Sr. Burke exhibir la Constitución inglesa? Si no puede, cabe concluir con justicia que aunque se ha hablado tanto de ella, no existe nada que se pueda calificar de constitución, ni ha existido jamás, y en consecuencia que el pueblo todavía tiene que formular una constitución. Supongo que el Sr. Burke no negará la postura que acabo de exponer, es decir, que los gobiernos surgen a partir del pueblo o sobre el pueblo. El Gobierno inglés es uno de los que han surgido de una conquista, y no a partir de la sociedad, y en consecuencia ha surgido sobre el pueblo, y aunque se ha modificado mucho conforme a la oportunidad de las circunstancias desde la época de Guillermo el Conquistador, el país todavía no se ha regenerado, y por ello se encuentra sin constitución.⁵⁷

55 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 94: "Very justly is use called a second nature; and our natural and common state is one of absolute indifference, equally prepared for pain or pleasure. But when we are thrown out of this state, or deprived of anything requisite to maintain us in it; when this chance does not happen by pleasure from some mechanical cause, we are always hurt. It is so with the second nature, custom, in all things which relate to it".

56 Ver Andrea Longo, "Edmund Burke e Thomas Paine: stralci di una mitografia costituzional-rivoluzionaria", *Diritto pubblico*, N°. 1, 2017, pp. 239-280.

57 Thomas Paine. *The Rights of Man*, en *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*. Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 122-123: "A constitution is not a thing in name only, but in fact. It has not an ideal, but a real existence; and wherever it cannot be produced in a visible form, there is none. [...] Can then Mr Burke produce the English Constitution? If he cannot, we may fairly conclude, that though it has been so much talked about, no such thing as a constitution exists, or ever did exist, and consequently that the people have yet a constitution to form. Mr Burke will not, I presume, deny the position I have already advanced; namely, that governments arise, either *out of* the people, or *over* the people. The English government is one of those which arose *out of* a conquest, and not *out of* society, and consequently it arose *over* the people; and though it has been much modified from the

Según Paine, no se puede decir que el pueblo inglés tiene una constitución, por la simple razón de que no es posible escribirla en un documento exhaustivo, claro y coherente. Solo se puede hablar de constitución cuando hay un título formal sobre el cual todas las funciones públicas, y sobre todo la función del gobierno, están definidas de antemano en virtud de un acto constituyente del pueblo mismo: "La constitución de un país no es el acto de su gobierno, sino del pueblo que constituye su gobierno. Es el cuerpo de elementos al que cabe remitirse y citar artículo por artículo".⁵⁸ Kant tiene las mismas dudas al respecto:

Otro silenciamiento, aunque fácil de descubrir, pero legalmente ordenado, es el del verdadero carácter de su Constitución política. Sería herir la majestad del pueblo británico, decir de él, que es una monarquía absoluta; al contrario, se quiere que sea una Constitución que limita la voluntad del monarca, por medio de las dos Cámaras del Parlamento, que representan al pueblo; y, sin embargo, todos saben muy bien, que la influencia del monarca sobre estos representantes es tan grande y tan indefectible, que en aquellas Cámaras no se resuelve nada más que lo que él quiere y propone por medio de sus ministros [...]. Esta representación de la índole de la cosa tiene de decepcionante en sí, que ya no se busca una Constitución verdadera conforme a derecho, porque se cree haberla encontrado en un ejemplo ya existente.⁵⁹

Para Paine y Kant, en otras palabras, una constitución inglesa en sentido propio no existe en la medida en que no es visible o, por lo menos, muchas partes del ordenamiento son confusas y oscuras. Sieyès había sostenido más o menos los mismos argumentos:

No niego que la Constitución inglesa sea una obra asombrosa, sobre todo teniendo en cuenta los tiempos en que fue fijada. Sin embargo [...] me atreveré a decir que en lugar de ver en dicha Constitución la sencillez del buen orden, yo no advierto allí más que un prodigioso andamiaje de precauciones contra el desorden.⁶⁰

Además, lo que los ingleses llaman constitución no es tal porque parece coincidir con el gobierno mismo, mientras que una carta constitucional debe contener, al revés, las condiciones de legitimidad en virtud

opportunity of circumstances since the time of William the Conqueror, the country has never yet regenerated itself, and is therefore without a constitution".

58 Thomas Paine. *The Rights of Man...*, p. 122: "The constitution of a country is not the act of its government, but of the people constituting a government. It is the body of elements, to which you can refer, and quote article by article".

59 Immanuel Kant. *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires, Losada, 2004, p. 124.

60 Emmanuel Joseph Sieyès. *Qu'est-ce que le tiers état?* Paris, Société de l'Histoire de la Révolution Française, 1888, p. 86: "Je ne nie pas que la constitution anglaise ne soit un ouvrage étonnant pour le temps où elle a été fixée. Cependant [...] j'oserai dire qu'au lieu d'y voir la simplicité du bon ordre, j'y aperçois plutôt un échafaudage de précautions contre le désordre".

de las cuales el gobierno se ejerce. El concepto de gobierno es de hecho reducido a la pura función ejecutiva vinculada al código constitucional, lo que finalmente impide definir la constitución en términos de “forma de gobierno” –esto es muy claro en Kant, que distingue, según las coordinadas planteadas por Rousseau y reconducibles a Hobbes, entre soberanía como *forma imperii* y gobierno como *forma regiminis*.⁶¹ Cuando Sir John Fortescue escribió *The Governance of England* en 1471, por ejemplo, el término “gobierno” indicaba evidentemente la totalidad del sistema jurídico-constitucional del reino, es decir, la manera en que el conjunto de órdenes, cuerpos y estamentos que lo constituyen se gobernaba como comunidad. En sus *Reflections*, Burke piensa todavía el ordenamiento constitucional en este sentido, en un momento en el cual la racionalidad formal de la ciencia política perece haberlo vaciado.

La oscuridad y la complejidad de la constitución inglesa, en efecto, son explícitamente revindicadas por Burke como una ventaja y hasta como una necesidad, no como un obstáculo. En Francia, la Revolución pretende redactar una constitución pequeña y sencilla: “La asamblea ha prometido formar un cuerpo de leyes que sea corto, sencillo, claro, etcétera”.⁶² Sin embargo,

la naturaleza del hombre es intrincada; los objetos de la sociedad son de la mayor complejidad posible; en consecuencia, ninguna organización o dirección simple del poder puede ser adecuada ni a la naturaleza del hombre ni a la calidad de sus negocios. Cuando oigo ponderar la sencillez de los artificios a que se aspira en toda nueva constitución política, no erro en inferir que sus artífices desconocen groseramente su oficio, o son totalmente negligentes en el cumplimiento de su deber. Los gobiernos simples son radicalmente defectuosos, por no decir otra cosa peor. Si debierais considerar la sociedad bajo un único punto de vista, todos estos modos simples de organización política serían infinitamente seductores. En efecto, cada uno respondería a su único fin de manera mucho más perfecta que los más complicados a sus fines complicados. A riesgo de que algunas partes se adecúen con gran precisión, mientras otras podrían resultar completamente descuidadas, o tal vez materialmente dañadas, es mejor que el conjunto sea respondido de manera imperfecta y anómala.⁶³

61 Ver Immanuel Kant. *Sobre la paz perpetua...*, p. 18.

62 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 205: “The Assembly indeed promises that they will form a body of law, which shall be short, simple, clear, and so forth.”

63 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 59: “The nature of man is intricate; the objects of society are of the greatest possible complexity: and therefore, no simple disposition or direction of power can be suitable either to man's nature, or to the quality of his affairs. When I hear the simplicity of contrivance aimed at and boasted of in any new political constitutions, I am at no loss to decide that the artificers are grossly ignorant of their trade, or totally negligent of their duty. The simple governments are fundamentally defective, to say no worse of them. If you were to contemplate society in but one point of view, all these simple modes of polity are infinitely captivating. In effect, each would answer its single end much more perfectly than the more complex is able to attain all its complex purposes. But it is better that the whole should be imperfectly and anomalously answered, than that, while some parts are provided for with

La constitución, entonces, debe y no puede no ser complicada para Burke. El justo orden de las partes es el resultado de un largo y difícil trabajo que se despliega tanto diacrónicamente, en la sedimentación histórica de las instituciones, como sincrónicamente, en la contingencia del acuerdo civil que el rey y el Parlamento son incesantemente llamados a buscar a través de sus medidas de gobierno. Una verdadera constitución existe entonces en Inglaterra. Pero esto no significa que su forma de existencia puede ser reducida a una idea clara y definida como quisieran los constituyentes franceses, es decir, a una imagen inmediatamente disponible al poder representativo de nuestro pensamiento –“Una idea clara es [...] otro nombre para una pequeña idea”,⁶⁴ dice Burke en la *Enquiry*–, sino que es, precisamente como el lenguaje a través del cual comunicamos, un intrincado y antiguo conjunto de relaciones, de prácticas y de costumbres de amplia duración, estratificadas a lo largo de la vida del reino desde sus orígenes: “Un proceso de esta naturaleza es lento. No es adecuado para una asamblea, que se vanagloria por realizar en unos meses el trabajo de siglos”.⁶⁵ Las instituciones políticas no pueden ser entonces el fruto de una ciencia de tipo teórico, sino que necesitan una experiencia y una prudencia que requieren mucho tiempo: “La ciencia de construir un orden político, o renovarlo, o reformarlo, como cualquier otra ciencia experimental, no se aprende *a priori*. No existe tampoco experiencia breve que pueda instruirnos en esta ciencia práctica”.⁶⁶

Es a esta altura que se sitúa un tema, decisivo en relación con la cuestión de la costumbre, sobre el cual Burke retorna una y otra vez: el tema de la herencia. Herencia quiere decir, en primer lugar, continuidad entre el pasado, el presente y el futuro, en la medida en que los derechos, las libertades y los privilegios de los que goza el pueblo inglés no son el fruto de una especulación teórica, sino elementos heredados que constituyen las columnas del edificio constitucional que es necesario preservar. Se trata, sostiene Burke, de derechos verdaderos, porque están enraizados en prácticas concretas y documentadas que se han vuelto costumbres materiales, mientras que los “derechos del hombre” sobre los cuales se funda la Revolución francesa no tienen ningún

great exactness, others might be totally neglected, or perhaps materially injured”.

64 Edmund Burke. *A Philosophical Enquiry...*, p. 58: “A clear idea is [...] another name for a little idea”.

65 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 165: “A process of this kind is slow. It is not fit for an assembly, which glories in performing in a few months the work of ages”.

66 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 58: “The science of constructing a commonwealth, or renovating it, or reforming it, is, like every other experimental science, not to be taught *a priori*. Nor is it a short experience that can instruct us in that practical science”.

contenido. Por esto, la *Glorious Revolution* ha sido antes que nada una revolución en defensa del ordenamiento constitucional en el momento en el cual Jacobo II quebró “el *contrato original* entre el rey y el pueblo”.⁶⁷ La constitución política no debe ser por consiguiente entendida como el efecto de un acto de voluntad por parte del pueblo o de cualquier otro sujeto, no es algo que se pueda simplemente elegir o decidir, sino que es una cuestión de necesidad:

En la famosa ley del tercer año de reinado de Carlos I, llamada la Petición de Derecho, el parlamento dice al rey, “Vuestros súbditos han *heredado* esta libertad”, reclamando sus franquicias no en principios abstractos “como los derechos del hombre”, sino como los derechos de los ingleses, y como un patrimonio que procede de sus ancestros. Selden y los otros eruditos que redactaron esta Petición de Derecho estaban bien familiarizados, como mínimo, con todas las teorías generales concernientes a los “derechos del hombre”, tan bien como cualquier orador de nuestros pulpitos o de vuestra tribuna, tan bien seguramente como el Dr. Price, o el abate Sieyès. Mas, por razones dignas de una sabiduría práctica superior a su ciencia teórica, prefirieron este título positivo, registrado y *hereditario* a todo lo que puede serpreciado para el hombre y el ciudadano, a ese derecho vago y especulativo que habría expuesto una herencia segura a que cada espíritu salvaje y litigioso reclame por ella y, en la lucha, termine destruyéndose.⁶⁸

La necesidad condesada por estos títulos hereditarios es tan fuerte y reconocida que después de la *Glorious Revolution* el Parlamento hizo todo lo posible para que la continuidad del reino no apareciera perturbada; en vez de subrayar la ruptura y la novedad, se procuró por el contrario reafirmar en los rituales jurídicos la persistencia del orden constitucional y la coherencia entre pasado y futuro: “Es curioso observar con qué habilidad esta solución de continuidad transitoria es mantenida fuera de vista”⁶⁹ Esto, según Burke, permite rechazar sin lugar a dudas los tres principios sobre los cuales Richard Price sostiene ser fundada la constitución inglesa: “1. Elegir nuestros propios gobernantes. 2. Destituirlos

67 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 25: “the *original contract* between king and people”.

68 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 30: “In the famous law of the 3rd of Charles I., called the Petition of Right, the parliament says to the king, “Your subjects have *inherited* this freedom,” claiming their franchises not on abstract principles “as the rights of men,” but as the rights of Englishmen, and as a patrimony derived from their forefathers. Selden, and the other profoundly learned men, who drew this Petition of Right, were as well acquainted, at least, with all the general theories concerning the “rights of men,” as any of the discoursers in our pulpits, or on your tribune; full as well as Dr. Price, or as the Abbe Sieyès. But, for reasons worthy of that practical wisdom which superseded their theoretic science, they preferred this positive, recorded, *hereditary* title to all which can be dear to the man and the citizen, to that vague speculative right, which exposed their sure inheritance to be scrambled for and torn to pieces by every wild, litigious spirit”.

69 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 16: “It is curious to observe with what address this temporary solution of continuity is kept from the eye”.

por mal desempeño. 3. Componer un gobierno para nosotros”.⁷⁰ No solo, en efecto, la autoridad del soberano no depende de ninguna forma de la elección o de la voluntad del pueblo, sino que la *Glorious Revolution* fue precisamente el momento en que se confirmó la importancia crucial de la sucesión hereditaria en Inglaterra, sucesión que es uno de los elementos clave para la conservación de la naturaleza intrínsecamente consuetudinaria del ordenamiento:

Tal vez en ninguna ocasión la legislatura soberana ha mostrado un interés más sensible por aquel principio fundamental del orden constitucional británico que en la época de la Revolución, cuando se desvió de la recta línea de la sucesión hereditaria. La corona fue movida de alguna manera fuera de la línea que había recorrido hasta entonces; mas esta nueva línea partía del mismo tronco; era una rama llamada también a la herencia; una rama de la misma sangre, aunque una rama ligada al protestantismo. Cuando la legislatura alteró la dirección, pero conservando el principio, dio una prueba de que lo miraba como inviolable.⁷¹

Lejos de ver en la sucesión hereditaria un abuso y una expropiación de su propio poder, porque “el orden de sucesión es el saludable hábito de la constitución británica”,⁷² el pueblo inglés la considera una garantía de sus derechos heredados:

En lugar de un derecho de elegir a nuestros propios gobernantes, se declaró que la sucesión en aquella línea (la línea protestante procedente de Jacobo I) era absolutamente necesaria “para la paz, tranquilidad y seguridad del reino”, y que resultaba igualmente urgente “mantener garantías sobre la sucesión que ella entraña, a la que los súbditos puedan recurrir sin peligro para su protección”. Estos dos actos, en que hicieron escuchar los claros e infalibles oráculos de la política de revolución, más que presentar expresiones engañosas y enigmáticas sobre el derecho de elegir nuestros gobernantes, prueban con toda evidencia cuán contraria era la sabiduría de la nación a la idea de convertir un caso de necesidad en el fundamento de un nuevo orden jurídico.⁷³

70 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 14: “1. To choose our own governors. 2. To cashier them for misconduct. 3. To frame a government for ourselves”.

71 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 20: “At no time, perhaps, did the sovereign legislature manifest a more tender regard to that fundamental principle of British constitutional policy, than at the time of the Revolution, when it deviated from the direct line of hereditary succession. The crown was carried somewhat out of the line in which it had before moved; but the new line was derived from the same stock. It was still a line of hereditary descent; still an hereditary descent in the same blood, though an hereditary descent qualified with Protestantism. When the legislature altered the direction, but kept the principle, they showed that they held it inviolable”.

72 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 23: “the course of succession is the healthy habit of the British constitution”.

73 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 15: “Instead of a right to choose our own governors, they declared that the succession in that line (the Protestant line drawn from James the First) was absolutely necessary “for the peace, quiet, and security of the realm”, and that it was equally urgent on them “to maintain a certainty in the succession thereof, to which the subjects may safely have recourse for their protection’. Both these acts, in which are heard the unerring,

El carácter de necesidad que anima el espíritu de la constitución, irreductible a toda decisión personal y voluntaria, implica por consiguiente una forma de reverencia común –hasta de *astonishment*, en los términos en los cuales Burke define lo sublime en la *Enquiry*– que procede de una precisa genealogía de costumbres compartidas. Se trata de un verdadero *pedigree* de privilegios adquiridos que los juristas no cesan de reconstruir:⁷⁴

Todas las reformas que hemos hechos hasta el momento han provenido del principio de reverencia hacia el pasado; y yo espero, y aún mantengo la convicción, de que todo lo que posiblemente pueda hacerse en lo sucesivo se realizará cuidadosamente conforme a los mismos precedentes, autoridad y ejemplos. La más antigua de nuestras reformas es la de la Carta Magna. Consultad al Sr. Edward Coke y veréis como este ilustre oráculo de nuestras leyes y, de hecho, todos los hombres célebres que le sucedieron hasta Blackstone, fueron diligentes en dar prueba de la genealogía de nuestras libertades. Se esforzaron en probar que la antigua carta, la Carta Magna del rey Juan, estaba vinculada con otra de Enrique I, y que ambas no eran más que una nueva ratificación de otra ley del reino aún vigente y más antigua todavía.⁷⁵

Esto significa también que la corona inglesa, precisamente porque no es la mera expresión de una voluntad popular única e indiferenciada, no agota la autoridad política. Por el contrario, el rey busca, encarna y defiende la unidad de las partes, es decir, de voluntades y prerrogativas distintas, ordenadas por la articulación constitucional, garantizando una auténtica separación de poderes –y en primer lugar la separación entre órganos representativos y gobierno– que la Revolución francesa hizo impensable en la medida en que convirtió al monarca, sobre la base de los principios contractualistas, en una instancia ejecutiva completamente dependiente de la Asamblea, cuyo poder se vuelve por consiguiente absoluto: “En lugar de reconocer la necesidad de obrar conforme a una constitución ya fijada, tiene la facultad de elaborar una constitución que

unambiguous oracles of revolution policy, instead of countenancing the delusive, gipsy predictions of a ‘right to choose our governors’, prove to a demonstration how totally adverse the wisdom of the nation was from turning a case of necessity into a rule of law”.

74 Ver James Conniff. *The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress*. New York, State University of New York Press, 1994, pp. 53-84.

75 Edmund Burke. *Reflections...*, pp. 29-30: “All the reformations we have hitherto made have proceeded upon the principle of reverence to antiquity; and I hope, nay I am persuaded, that all those which possibly may be made hereafter, will be carefully formed upon analogical precedent, authority, and example. Our oldest reformation is that of Magna Charta. You will see that Sir Edward Coke, that great oracle of our law, and indeed all the great men who follow him, to Blackstone, are industrious to prove the pedigree of our liberties. They endeavour to prove, that the ancient charter, the Magna Charta of King John, was connected with another positive charter from Henry I, and that both the one and the other were nothing more than a reaffirmance of the still more ancient standing law of the kingdom”.

se adaptará a sus designios. No hay nada en el cielo ni en la tierra que pueda servirle de freno".⁷⁶ Es el *Deus mortalis* de Hobbes que la Asamblea revolucionaria pretende evocar a los ojos de Burke, porque literalmente *non est potestas super terram quae comparetur ei*. En Inglaterra, tal unicidad y absolutidad del mando político es radicalmente imposible:

Nuestra constitución preserva la unidad en la diversidad tan grande de sus partes. Tenemos una corona hereditaria; una nobleza hereditaria; y una Cámara de los Comunes y un pueblo que hereda privilegios, franquicias y libertades de una larga línea de antepasados.⁷⁷

7. Segunda naturaleza y prejuicio

El tema de la costumbre es central en Burke no solo porque define las condiciones de persistencia y duración de la arquitectura constitucional, sino también porque constituye la base para pensar la estructura plural y compuesta del ordenamiento al mismo tiempo jurídico y social de la constitución. No es por casualidad que Burke ve una conexión directa entre el proyecto teórico que anima la Revolución en Francia y la disolución de todos los vínculos consuetudinarios de la sociedad de Antiguo Régimen: el artificio de un poder único e incondicionado, formalmente legitimado desde abajo y absoluto por arriba, produce en efecto una separación radical entre las instituciones estatales y la sociedad civil, donde la totalidad de las funciones políticas está absorbida por el derecho público y, frente a este, el campo social se vuelve una multitud indiferenciada que hay sin embargo que reordenar y subdividir, para que sea gobernable, en virtud de principios totalmente nuevos. Burke se da cuenta de que el *quadrillage territorial* teorizado por Sieyès y puesto en marcha por los revolucionarios es una consecuencia inevitable de esta despolitización de lo social, que coincide con la ruptura de los lazos habituales:

En esta nueva obra de división y subdivisión en cuadrados, y en esta organización y semiorganización, realizadas sobre el sistema de Empédocles y Buffon, y no sobre principio político alguno, es imposible que no emerjan innumerables inconvenientes locales a los que los hombres no están habituados.⁷⁸

76 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 43: "Instead of finding themselves obliged to conform to a fixed constitution, they have a power to make a constitution which shall conform to their designs. Nothing in heaven or upon earth can serve as a control on them".

77 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 31: "Our constitution preserves a unity in so great a diversity of its parts. We have an inheritable crown; an inheritable peerage; and a House of Commons and a people inheriting privileges, franchises, and liberties, from a long line of ancestors".

78 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 170: "In this new pavement of square within square, and this organization, and semi-organization, made on the system of Empedocles and Buffon,

En las antiguas constituciones, por el contrario, las diferencias y las divisiones no eran puramente formales y arbitrarias, sino que dependían de lazos comunitarios concretos y sedimentados por las costumbres. Esta pluralidad social, una vez cancelada, no puede sin embargo ser reconstruida artificialmente y racionalmente por el mismo acto de voluntad que la suspendió: “Tales divisiones de nuestro país se han formado por costumbre, y no por un repentino jalón de autoridad”, porque en un territorio “los ciudadanos forman sus intereses a partir de los antiguos prejuicios y hábitos irreflexivos, y no de las propiedades geométricas de su demarcación”.⁷⁹

Por estas razones el tema del “prejuicio” es decisivo. *Prejudice*, en efecto, es para Burke otra manera de decir *custom* y *habit*. Desde el siglo XVII, la República de las Letras había revindicado la destrucción del *préjugé* como piedra angular de la Ilustración, con el objetivo de sacar el espíritu humano de la oscuridad y liberarlo de la fe en las autoridades o en los ejemplos reconocidos.⁸⁰ La lucha contra el prejuicio tiene consecuencias específicas en el ámbito político, porque es complementaria a la disolución de los antiguos vínculos sociales y a la representación propiamente multitudinaria del pueblo. En el *Contrato social* de Rousseau, es muy claro que la construcción de la voluntad general necesita paradójicamente opiniones individuales no influenciadas por el juicio de otros:⁸¹

Si un pueblo deliberara, una vez suficientemente informado, y si los ciudadanos no mantienen ninguna comunicación entre ellos, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero, cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales, a expensas de la gente, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general con relación a sus miembros, y particular con relación al Estado [...]. Por lo tanto, para poder lograr el enunciado de la voluntad general, importa que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano no opine sino por sí mismo.⁸²

and not upon any political principle, it is impossible that innumerable local inconveniences, to which men are not habituated, must not arise”.

79 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 193: “Such divisions of our country have been formed by habit, and not by a sudden jerk of authority [..., for, in a territory] the citizens are interested from old prejudices and unreasoned habits, and not on account of the geometric properties of its figure”.

80 Ver Tom Furniss. *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 243-265.

81 Con respecto a la crítica burkeana de la “revolución moral” producida por Rousseau, cuya raíz debe ser identificada precisamente en un principio a la vez de distinción y de aprobación social, ver Iain Hampsher-Monk. “Rousseau, Burke's Vindication of Natural Society, and Revolutionary Ideology”, *European Journal of Political Theory*, Vol. 9, N°. 3, 2010, pp. 245-266.

82 Jean-Jacques Rousseau. *El contrato social...*, p. 72.

Es exactamente la pretensión de fundar la obligación política sobre la capacidad de cada uno de juzgar con su propia cabeza que Burke rechaza y subvierte reafirmando la naturaleza plural, parcial y consuetudinaria tanto de los derechos como de los deberes. El prejuicio no es en efecto, a los ojos de Burke, la negación de la razón, sino su concreta realización en formas de inteligencia colectiva que resultan de antiguas prácticas de cooperación, no de la cabeza de pocos individuos ilustrados:

En este siglo de luces soy lo suficiente valiente para confesar que somos generalmente hombres de sentimientos no enseñados; que, en lugar de sacudir nuestros antiguos prejuicios, los tenemos en alta estima y, para avergonzarnos más aún, los estimamos porque son prejuicios, y cuanto más han durado y más ha prevalecido su influencia, tanto más los hemos estimado. Tememos exponer los hombres a vivir y comerciar entre sí valiéndose de su propia capacidad de raciocinio porque sospechamos que esta capacidad en cada hombre es pequeña, y que los individuos harían mucho mejor si se sirvieran de la capacidad general y la razón de las naciones y el tiempo. Muchos de nuestros pensadores, en lugar de romper los prejuicios generales, emplean toda su astucia en descubrir la sabiduría latente que prevalecen en ellos. Si alguna vez encuentran lo que buscan –y rara vez fracasan en la tarea– juzgan mucho más prudente conservar el prejuicio, con el fondo de razón que encierra, que sacudir el velo del prejuicio, dejando nada más que la razón desnuda; porque el prejuicio con su fondo de razón tiene un motivo que da fuerza a esta razón, y un cariño que la brinda permanencia.⁸³

El prejuicio es, por consiguiente, la auténtica configuración de una "segunda naturaleza" que posibilita el desarrollo de los lazos materiales y existenciales propios de la comunidad política.⁸⁴ Por esto, les reprocha Burke a los revolucionarios, "creéis que estáis luchando contra el prejuicio, pero estáis en guerra con la naturaleza".⁸⁵ Desde este enfoque, la

83 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 84: "in this enlightened age I am bold enough to confess, that we are generally men of untaught feelings; that instead of casting away all our old prejudices, we cherish them to a very considerable degree, and, to take more shame to ourselves, we cherish them because they are prejudices; and the longer they have lasted, and the more generally they have prevailed, the more we cherish them. We are afraid to put men to live and trade each on his own private stock of reason; because we suspect that this stock in each man is small, and that the individuals would do better to avail themselves of the general bank and capital of nations and of ages. Many of our men of speculation, instead of exploding general prejudices, employ their sagacity to discover the latent wisdom which prevails in them. If they find what they seek, and they seldom fail, they think it more wise to continue the prejudice, with the reason involved, than to cast away the coat of prejudice, and to leave nothing but the naked reason; because prejudice, with its reason, has a motive to give action to that reason, and an affection which will give it permanence".

84 En este sentido, sería interesante establecer una comparación entre Burke y la perspectiva hegeliana sobre la costumbre, que Hegel también entiende como "segunda naturaleza". Al respecto, ver el rico análisis de Pierpaolo Cesaroni contenido en este número.

85 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 47: "you think you are combating prejudice, but you are at war with nature".

virtud no es un principio de reflexión teórica, una doctrina racional, sino un hábito que marca el espacio de acción determinada de los ciudadanos dentro de esferas ético-sociales independientes del razonamiento individual, porque es propiamente la manifestación de una inteligencia superior encarnada en la vida natural de una sociedad: “El prejuicio convierte la virtud de un hombre en su hábito; y no una serie de actos inconexos. Mediante el mero prejuicio, su deber se convierte en una parte de su naturaleza”.⁸⁶ Por estos mismos motivos Burke critica el concepto ilustrado y revolucionario de “educación cívica”, que se basa a su vez en la idea de que toda mediación entre la pura individualidad de la razón y la pura universalidad de la voluntad política tiene que ser destruida:

Una especie de educación que han imaginado, fundada en el conocimiento de las necesidades físicas de los hombres; conducida progresivamente al interés personal, el cual, bien entendido, se identificará con otro más extenso y general. El plan de esta educación es conocido hace largo tiempo. En el último tiempo, se conoce (con una nueva nomenclatura de términos técnicos) con el nombre de *Educación Cívica*.⁸⁷

Pensar la formación de los ciudadanos en estos términos quiere decir, para Burke, pervertir completamente la noción de costumbre refundándola sobre principios que la traducen en una disciplina genérica, donde todas las diferencias son reducidas a gradientes individuales de una concepción unitaria y abstracta del hábito moral. Es a esta altura que Burke defiende la desigualdad natural de los hombres comparándola a la diversidad de los animales, en una de las páginas más elocuentes para aquellos lectores que ven en su pensamiento una postura meramente antipopular⁸⁸ y una justificación del dominio de tipo pastoral:

Los legisladores que dieron forma a las antiguas repúblicas [...] se vieron obligados a estudiar la naturaleza humana. Tenían que tratar con ciudadanos, y se vieron obligados a estudiar aquellos hábitos que se comunican mediante las circunstancias de la vida civil. Sentían que la acción de esta segunda naturaleza sobre la primera producía una nueva combinación; y de ahí que se elevaran varias diferencias entre los hombres, según su nacimiento, su educación, su profesión, su edad, su lugar

86 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 84: “Prejudice renders a man's virtue his habit; and not a series of unconnected acts. Through just prejudice, his duty becomes a part of his nature”.

87 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 145: “a sort of education they have imagined, founded in a knowledge of the physical wants of men; progressively carried to an enlightened self-interest, which, when well understood, they tell us, will identify with an interest more enlarged and public. The scheme of this education has been long known. Of late they distinguish it (as they have got an entirely new nomenclature of technical terms) by the name of a *Civic Education*”.

88 Ver por ejemplo Linda M. G. Zerilli. *Signifying Woman Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*. Ithaca, Cornell University Press, 1994, pp. 60-94; Mark Neocleous. “The Monstrous Multitude: Edmund Burke's Political Teratology”, *Contemporary Political Theory*, N°. 3, 2004, pp. 70-88.

de residencia, fuese la ciudad o el campo; sus múltiples medios de adquirir y conservar la propiedad, y de acuerdo con la calidad de la propia propiedad, todo lo cual los hacia parecer como si fueran varias especies de animales diferentes. De ahí que se sintieron obligados a organizar a sus ciudadanos en tales clases, y a colocarlos en el estado en situaciones para las que sus hábitos peculiares los hubieran calificado, y a asignarles privilegios adecuados que les permitieran asegurarles aquello requerido por ocasiones específicas, y que podrían proporcionarles a cada uno la fuerza necesaria para defenderse en los conflictos que nacen de la diversidad de intereses, conflictos que siempre existen y con los que siempre hay que lidiar en toda sociedad compleja: el legislador debería haberse avergonzado de ver que el curtido campesino sabe organizar y conducir sus ovejas, caballos y bueyes, y que tiene el sentido común suficiente como para no entregarse a meras abstracciones y no igualarlos bajo la categoría de animales, sin proporcionar a cada especie el alimento, cuidado y empleo adecuados; mientras que él, el economista, árbitro y pastor de su propia especie, perdiéndose en una niebla metafísica, se obstina en no conocer absoluto a su rebaño más que como hombres en general.⁸⁹

El prejuicio es precisamente el momento en que se articula esta pluralidad de esferas prácticas, que se descubren atravesadas por algo que la noción ilustrada de *préjugé* ya no llega a ver, a saber, concatenaciones éticas colectivas de prácticas de libertad que en el largo plazo espacio-temporal de la constitución se alimentan de precedentes, de autoridades y de ejemplos infinitamente diseminados en el derecho material del cuerpo político.

8. Conclusiones

Sería muy fácil, a partir de consideraciones como estas, construir una interpretación puramente conservadora y antidemocrática de Burke,

89 Edmund Burke. *Reflections...*, pp. 180-181: "The legislators who framed the ancient republics [...] were obliged to study human nature. They had to do with citizens, and they were obliged to study the effects of those habits which are communicated by the circumstances of civil life. They were sensible that the operation of this second nature on the first produced a new combination; and thence arose many diversities amongst men, according to their birth, their education, their professions, the periods of their lives, their residence in towns or in the country, their several ways of acquiring and of fixing property, and according to the quality of the property itself, all which rendered them as it were so many different species of animals. From hence they thought themselves obliged to dispose their citizens into such classes, and to place them in such situations in the state, as their peculiar habits might qualify them to fill, and to allot to them such appropriated privileges as might secure to them what their specific occasions required, and which might furnish to each description such force as might protect it in the conflict caused by the diversity of interests, that must exist, and must contend, in all complex society: for the legislator would have been ashamed, that the coarse husbandman should well know how to assort and to use his sheep, horses, and oxen, and should have enough of common sense, not to abstract and equalize them all into animals, without providing for each kind an appropriate food, care, and employment; whilst he, the economist, disposer, and shepherd of his own kindred, subliming himself into an airy metaphysician, was resolved to know nothing of his flocks but as men in general".

obliterando la densidad histórica de las doctrinas políticas, como hace su adversario Richard Price, y disolviéndola en la abstracta continuidad de una historia general de la idea de democracia. Quizá una lectura “republicanista” de Burke no llegaría a ir más allá de la superficie mera mente terminológica que compendia la categoría de libertad –desde una postura más moderna que nunca– en la máxima de la no dominación.⁹⁰ Lo que Burke nos invita a pensar, sin embargo, es una transformación de nuestra mirada que el concepto moderno de poder, indisoluble de la libertad que lo funda, hace impensable una vez que se haya aceptado el sistema de articulación interna de su lógica.

La preocupación fundamental de Burke no es, en otras palabras, como podríamos opinar a primera vista, negar la participación política de los ciudadanos a través de una exclusión justificada constitucionalmente, sino más bien, por el contrario, mostrar que las coordenadas teóricas que sostienen el proyecto revolucionario en Francia son destinadas a convertir la promesa de la participación universal en una imposibilidad estructural y, en el fondo, en una forma de dominación irresistible. La absolutud de la voluntad legítima del pueblo, puesta en forma por el acto constituyente de la Asamblea, no puede en efecto producir sino una relación de pura obediencia frente a la suma autoridad expresada por el sujeto colectivo, sujeto necesariamente ausente que solo reaparece en la experiencia concreta de los gobernados como mando incontrrollable e inapelable. La universalidad de la participación se transforma entonces, a pesar de todos los posibles frenos procedurales, en el arbitrio particular de aquellos que son autorizados a expresar la voluntad colectiva, lo que produce una circularidad infinita entre la legitimación popular desde abajo y la fabricación de la voluntad popular desde arriba: “En este tráfico político, los líderes se verán obligados a ceder a la ignorancia de sus seguidores, y los seguidores a convertirse en los lacayos de los peores designios de sus líderes”.⁹¹ Las antiguas constituciones europeas, por el contrario, logran pensar la participación política de los ciudadanos precisamente porque no los capturan en el juego de espejos sin salida de la relación multitud-pueblo, sino que construyen las condiciones para que todos actúen concretamente como partes determinadas de la unidad constitucional.

90 Ver por ejemplo Emily Jones. *Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism, 1830-1914. An Intellectual History*. Oxford, Oxford University Press, 2017; Corey Robin. *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Donald Trump*. Oxford, Oxford University Press, 2018.

91 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 39: “In this political traffic, the leaders will be obliged to bow to the ignorance of their followers, and the followers to become subservient to the worst designs of their leaders”.

Por cierto, Burke, que cuando escribe las *Reflections* ha servido en la House of Commons por 25 años, no confía su defensa del ordenamiento antiguo a fórmulas vagas y generales, sino que se refiere a categorías jurídicas muy específicas. Su exigencia de participación plural del pueblo inglés, por ejemplo, es perfectamente expresada por la modalidad en que sigue pensando, conformemente a una larga tradición, la representación política. No la piensa, de hecho, como organización unitaria de las voluntades individuales –a la manera de la Asamblea Nacional y de su postura hobbesiana–, sino como momento de convergencia de instancias parciales que no solo no pretenden acabar la unidad del reino, sino que se representan materialmente dentro de esta unidad:

La *Revolution Society* ha descubierto que la nación inglesa no es libre. Está convencida de que la desigualdad de nuestra representación es un "vicio tan enorme y tan palpable de nuestra constitución, que su perfección solo reside en la forma y la teoría"; que una representación en la legislatura de un reino es no solo la base de toda libertad constitucional que allí se ejerce, sino de todo gobierno legítimo; el que sin ella un gobierno no es más que una usurpación; que "cuando la representación es parcial, el reino goza solamente de una libertad parcial; y si es extremadamente parcial, solo ofrece la apariencia de libertad; y si no es solo extremadamente parcial, sino además el producto de la corrupción, entonces la libertad es un agobio".⁹²

Esta parcialidad, sin embargo, es precisamente la fuerza del sistema representativo antiguo, porque impide la unicidad incondicionada de la soberanía planteada por la Revolución francesa:

Entre nosotros, cuando elegimos los representantes del pueblo, los enviamos a un consejo, en donde cada hombre individualmente no es más que un súbdito sometido a un gobierno que está completo en todas sus funciones ordinarias. Entre vosotros, la Asamblea electiva es el soberano, y el único soberano; todos los miembros son en consecuencia partes integrales de esta única soberanía. Pero entre nosotros esto es completamente diferente. Entre nosotros, el representante, separado de las otras partes, no puede tener ni acción ni existencia. El gobierno es el punto de referencia de los múltiples miembros y distritos de nuestra representación. Este es el centro de nuestra unidad. Este gobierno de referencia es el responsable por el *todo*, no por las partes.⁹³

92 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 53: "The *Revolution Society* has discovered that the English nation is not free. They are convinced that the inequality in our representation is a 'defect in our constitution so gross and palpable, as to make it excellent chiefly in form and theory'. That a representation in the legislature of a kingdom is not only the basis of all constitutional liberty in it, but of all legitimate government; that without it a government is nothing but an usurpation; that 'when the representation is partial, the kingdom possesses liberty only partially; and if extremely partial, it gives only a semblance; and if not only extremely partial, but corruptly chosen, it becomes a nuisance'".

93 Edmund Burke. *Reflections...*, pp. 183-184: "With us, when we elect popular representatives, we send them to a council, in which each man individually is a subject, and submitted to a government complete in all its ordinary functions. With you the elective Assembly is the

El aparato categorial a través del cual Burke elabora la costumbre ofrece, como hemos mostrado, una clave de lectura particularmente eficaz para entender el problema constitucional. La costumbre representa para Burke un espacio de libertad en sentido propio, porque permite establecer dimensiones concretas de justicia (la constitución en sentido propio) que, aunque no sean válidas una vez por todas, constituyen el patrimonio común de las esferas prácticas en las cuales los ciudadanos alcanzan su propia existencia política. Actuar políticamente, en este sentido, no quiere decir salir de su propia naturaleza, sino realizarla en virtud de aquella *wisdom without reflection* en la cual está sedimentada la rationalidad impersonal de la cooperación civil, irreductible a la razón de los individuos. Por esto, pretender entronizar una justicia incondicionada por medio de la lógica formal de la legitimación popular, que conlleva la neutralización de los hábitos heredados a lo largo de la formación de un *ethos* compartido, es no solo imposible sino también contradictorio, porque termina produciendo el efecto opuesto, es decir, la justificación incuestionable del arbitrio de los gobernantes:⁹⁴

Ninguna denominación ni poder, ninguna función ni institución artificial, sea cual fuere, puede hacer que los hombres de los que se compone cualquier sistema de poder sean otra cosa que lo que Dios, la naturaleza, la educación y los hábitos de vida han hecho de ellos. Capacidades más allá de estas no pueden ser concedidas por el pueblo. La virtud y la sabiduría pueden ser objetos de su preferencia, pero esta preferencia no confiere ni la una ni la otra a quienes extienden sus manos consagradas.⁹⁵

En semejante estado de poder ilimitado para propósitos indefinidos e indefinibles, el mal causado por una falta de idoneidad moral y casi física del hombre en la función debe ser considerado como el más grande en la dirección de los asuntos humanos.⁹⁶

sovereign, and the sole sovereign; all the members are therefore integral parts of this sole sovereignty. But with us it is totally different. With us the representative, separated from the other parts, can have no action and no existence. The government is the point of reference of the several members and districts of our representation. This is the centre of our unity. This government of reference is a trustee for the *whole*, and not for the parts".

94 Ver David Craig, "Burke and the Constitution", en *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, pp. 104-116.

95 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 38: "no name, no power, no function, no artificial institution whatsoever, can make the men of whom any system of authority is composed any other than God, and nature, and education, and their habits of life have made them. Capacities beyond these the people have not to give. Virtue and wisdom may be the objects of their choice; but their choice confers neither the one nor the other on those upon whom they lay their ordaining hands".

96 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 43: "In such a state of unbounded power for undefined and undefinable purposes, the evil of a moral and almost physical inaptitude of the man to the function must be the greatest we can conceive to happen in the management of human affairs".

Las costumbres, en suma, definen para Burke el ámbito de aquellas diferencias éticas a partir de las cuales es posible pensar el mejor orden político; toda ambición de condesarlo en un saber teórico capaz de establecer una solución formal y definitiva, por el contrario, termina perdiéndolo irrevocablemente, porque lo transfigura en aquel imperio de voluntades parciales que se pretendía eliminar una vez por todas. Paradójicamente, en otros términos, es solo la universalidad inmediata e indiferenciada de la unidad política revolucionaria que genera desacuerdos, facciones intestinas e intereses dominantes, en la medida en que deshace las formas consolidadas de integración social y deja en su lugar una multitud de hombres esencialmente extranjeros el uno frente al otro:

Cuando perturbáis esta armonía; cuando rompéis este bello orden, esta disposición de verdad y naturaleza, así como de hábito y prejuicio; cuando separáis a los hombres de la clase común de sus propios líderes, de modo de formarlos en un ejército desfavorable, ya no reconozco al venerable objeto llamado Pueblo en semejante raza de desertores y vagabundos desperdigados.⁹⁷

Lo sublime de la justicia revolucionaria, que no tolera límites seculares, esconde de hecho las hegemonías particulares que la sostienen detrás de la fachada imponente y majestuosa de los derechos universales: "La Hipocresía, desde luego, deleita en las más sublimes especulaciones; dado que, jamás pretendiendo avanzar más allá de la especulación, nada le cuesta presentarlas como magníficas".⁹⁸

97 Edmund Burke. *Appeal from the New to the Old Whigs*. London, J. Dodsley, 1791, p. 131: "When you disturb this harmony; when you break up this beautiful order, this array of truth and nature, as well as of habit and prejudice; when you separate the common sort of men from their proper chieftains, so as to form them into an adverse army, I no longer know that venerable object called the People in such a disbandered race of deserters and vagabonds".

98 Edmund Burke. *Reflections...*, p. 61: "Hypocrisy, of course, delights in the most sublime speculations; for, never intending to go beyond speculation, it costs nothing to have it magnificent".

Bibliografía

Bederman, David J. *Custom as a Source of Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Bourke, Richard. *Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke*. Princeton, Princeton University Press, 2015.

Bullard, Paddy. “Burke’s Aesthetic Psychology”, en Dwan, David (ed.): *The Cambridge Companion to Edmund Burke*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 53-66.

Burke, Edmund. *Appeal from the New to the Old Whigs*. London, J. Dodsley, 1791.

— *Reflections on the Revolution in France*, London, Dent and Dutton, 1951.

— *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford, Oxford University Press, 1990.

Byrne, William F. “Burke’s Higher Romanticism: Politics and the Sublime”, *Humanitas*, Vol. 19, Nº. 1/2, 2006, pp. 14-34.

Canguilhem, Georges. *La connaissance de la vie*. Vrin, Paris, 2003.

Chartier, Roger. *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*. Princeton, Princeton University Press, 1987.

Chignola, Sandro. “Los conceptos y la historia (sobre el concepto de historia)”, en Chignola, Sandro y Duso, Giuseppe (eds.): *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 243-278.

Conniff, James. *The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress*. New York, State University of New York Press, 1994.

Cromartie, Alan. “The Idea of Common Law as Custom”, en Peurreau-Saussine, Amanda y Murphy, James Bernard (eds.): *The Nature of Customary Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 203-227

Donlan, Seán Patrick. “‘Language Is the Eye of Society’: Edmund Burke on the Origins of the Polite and the Civil”, *Eighteenth-Century Ireland/Iris an dáchultúir*, Vol. 18, 2003, pp. 80-97.

Douthwaite, Julia V. *The Wild Girl, Natural Man, and the Monster: Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

Furniss, Tom. *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

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

Hampsher-Monk, Iain. "Rousseau, Burke's Vindication of Natural Society, and Revolutionary Ideology", *European Journal of Political Theory*, Vol. 9, Nº. 3, 2010, pp. 245-266.

Hobbes, Thomas. *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

— *Leviathan*. Oxford, Oxford University Press, 1988.

— *Behemoth or The Long Parliament*. Chicago, The University of Chicago Press, 2014.

Huertas, Rafael. "Los 'Niños salvajes' y la medicalización de la deficiencia mental", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Vol. 52, Nº. 1, 1997, pp. 217-234.

Jones, Emily. *Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism, 1830-1914. An Intellectual History*. Oxford, Oxford University Press, 2017.

Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

— *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1998.

— *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, La Página, 2003.

— *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires, Losada, 2004.

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.

Lobban, Michael. "Thomas Hobbes and the Common Law", en Dyzenhaus, David y Poole, Thomas (eds.): *Hobbes and the Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 39-67.

Longo, Andrea. “Edmund Burke e Thomas Paine: stralci di una mitografia costituzional-rivoluzionaria”, *Diritto pubblico*, Nº. 1, 2017, pp. 239-280.

McElroy, George. “Edmund Burke and the Scottish Enlightenment”, *Man and Nature/L'homme et la nature*, Vol. 11, 1992, pp. 171-185.

Mitchell, Thomas W.J. “Eye and Ear: Edmund Burke and the Politics of Sensibility”, en *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp. 116-149.

Neocleous, Mark. “The Monstrous Multitude: Edmund Burke's Political Teratology”, *Contemporary Political Theory*, Nº. 3, 2004, pp. 70-88.

O'Donnell, Katherine. “The Image of a Relationship in Blood: Párlaiment na mBan and Burke's Jacobite Politics”, *Eighteenth-Century Ireland/Iris an dáchultúr*, Vol. 15, 2000, pp. 98-119.

Paine, Thomas. *The Rights of Man*, en *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*. Oxford, Oxford University Press, 1995.

Pocock, John G. A. “Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas”, *Historical Journal*, Vol. 3, Nº. 2, 1960, pp. 125-143.

Reid, Christopher. “The Politics of Taste”, en Ritchie, Daniel E. (ed.): *Edmund Burke: Appraisals and Applications*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2016, pp. 61-78.

Robin, Corey. *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Donald Trump*. Oxford, Oxford University Press, 2018.

Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social/Discursos*. Buenos Aires, Lo-sada, 2005.

Rustighi, Lorenzo. “Du barbare au sauvage: la vérité historique chez Rousseau”, *Littératures classiques*, Vol. 94, Nº. 3, 2017, pp. 179-190.

— “The Aesthetics of Burke's Constitutionalism: A Dialectical Reading”, *Philosophy & Social Criticism*, 2020, <https://doi.org/10.1177/0191453720913140>.

Sato, Sora. *Edmund Burke as Historian: War, Order and Civilization*. London, Palgrave, 2018.

Sieyès, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le tiers état?* Paris, Société de l'Histoire de la Révolution Française, 1888.

Slongo, Paolo. "Genealogie della consuetudine nell'epoca delle guerre di religione in Francia", *Scienza & Politica*, Vol. 30, Nº. 58, 2018, pp. 155-176.

Smith, David Chan. *Sir Edward Coke and the Reformation of the Laws: Religion, Politics and Jurisprudence, 1578-1616*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

Vermeir, Koen y Funk Deckard, Michael (eds.). *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry*. Dordrecht, Springer, 2012.

Whelan, Frederick G. *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1996.

White, Stephen K. "Burke on Politics, Aesthetics, and the Dangers of Modernity", *Political Theory*, Vol. 21, Nº. 3, 1993, pp. 507-527.

Wolfe, Charles T. "Boundary Crossings: The Blurring of the Human/Animal Divide as Naturalization of the Soul in Early Modern Philosophy", en Buchenau, Stefanie y Lo Presti, Roberto (eds.): *Human and Animal Cognition in Early Modern Philosophy and Medicine*. Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 2017, pp. 147-172.

Zerilli, Linda M. G. *Signifying Woman Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*. Ithaca, Cornell University Press, 1994.

Valpione, Giulia. "The Vital Habit in Kant's Philosophy", *Conceptos Históricos*, Año 6, Nº. 9, pp. 56-84.

RESUMEN

En este artículo me centro en el concepto de hábito en la filosofía de Kant. En primer lugar, me enfoco en las críticas que él delineaba contra *Gewohnheit* en su filosofía epistemológica y moral. En particular, el hábito es visto como ausencia de libertad moral. Esta conclusión es bastante diferente a la posición expresada por Kant en su *Antropología en sentido pragmático* y en la última parte de *El conflicto de las facultades*. Tras profundizar sobre los diferentes términos referidos al campo conceptual del hábito, me concentro en la relación entre *Gewohnheit* y deseo: de hecho, Kant reconoció que el hábito no es una mera repetición de un acto, sino, más precisamente, es el deseo de repetición. Es por esto que no está estrechamente ligado al mundo determinista y no se refiere a máquinas: solo los seres vivos podrían tener hábitos. De esta forma, es posible comprender su rol en el tema de la salud: en la reflexión sobre dietética, el hábito es particularmente útil. La última parte del artículo está consagrada a la nueva perspectiva en la filosofía política kantiana abierta por esta visión positiva de este concepto.

Palabras clave: *Kant, hábitos, vida, filosofía política moderna, libertad.*

ABSTRACT

In this article I focus on the concept of habit in Kant's philosophy. First of all, I concentrate on the criticisms he delineates against *Gewohnheit* in his epistemological and moral philosophy. In particular, habit is seen as absence of moral freedom. This conclusion is pretty different from Kant's position expressed in his *Anthropology From the Pragmatic Point of View* and in the last part of the *Conflict of the Faculties*. After a deep insight on the different terms referred to the conceptual field of habit, I focus on the relation between *Gewohnheit* and desire: in fact, Kant recognized that habit is not the mere repetition of an act, but more precisely it is the desire of repetition. That is why it is not strictly bonded to the deterministic world and it does not refer to machines: only the living beings may have habits. This way, it is possible to understand its role within the theme of health: in the reflections on dietetics, habit is particularly useful. The last part of the article is devoted to the new perspective on Kantian political philosophy opened by this positive view on this concept.

Keywords: *Kant, Habits, Life, Modern Political Philosophy, Freedom.*

Recibido el 15 de enero de 2019

Aceptado el 19 de noviembre de 2019

The Vital Habit in Kant's Philosophy

Giulia Valpione

giulia.valpione@unipd.it

Università di Padova, Italia / Jena Universität, Alemania

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

1. Introduction

Among the modern philosophers that faced the topic of habit, Kant is probably the one who confronted it with the biggest hostility, considering it as a negation of freedom and as an automatism that determines the will, subtracting it from the dominion of practical reason.¹ Coherently, with the dualism that characterizes his whole philosophy, we will see that Kant generally places freedom (intended as autonomy from experience, as not repeatable or imitable radical difference from everyday acting) on one side and the mechanical repetition of the identical and of the necessary in the *Angewohnheit* on the other. However, sometimes the opposition between active freedom and the automatism of habit, even if present among Kant's texts, gets less radical, opening (even not too timidly) to the possibility that a particular interpretation of habit could dissolve the distance between the realm of (moral) freedom and the realm of mechanical (and natural) necessity. As we will see, such possibility is offered by the relation between life and habit: in fact, when Kant analyses the vital force (*Lebenskraft*), the active aspect of habit arises, preventing its reduction into a mechanical automatism.

1 Tony Bennet argues that the Kantian construction influenced the negative view of habit typical of the 19th and 20th centuries. See Tony Bennett, Francis Dodsworth, Greg Noble, Mary Poovey, and Megan Watkins, "Habit and Habituation: Governance and the Social", *Body & Society*, Vol. 19, N°. 2-3, 2013, pp. 3-29, in particular p. 7.

2. Habit in Kantian Science and Moral

According to Kant, habit is a form of coercion on the subject, both in the practical and in the cognitive sphere. In both cases, however, it implicates only a subjective and not an objective necessity, because on it, it is not possible to build neither a science nor a universal valid moral. The subjective necessity implied by habit is at the centre of the dialogue that Kant establishes with Hume among the paragraphs concerning nature of causality in his *Critique of Pure Reason*. According to the Scottish philosopher, the causal connection is not intrinsic to the objects, but is derived from the natural human inclination to create habits that leads people to attend, after having experienced a sequence of phenomena, that this sequence will necessarily repeat.² However, this necessity is not fully justified and can always be denied by an unexpected sequence of experiences.

Consistent with the sceptical tradition to which Hume oft refers to,³ representations – and, therefore, also causality – are recognized as products of the subject, and the necessity we associate to some of them is the result of the habitual nature of the subject, which leads him to expect that the future will be a repetition⁴ of the past. According to Kant, this perspective, concentrated on the nature of the human being, reduces the causal link to a subjective necessity.⁵ The German philosopher does not avoid the confrontation with Hume, but rather fully admits the sceptical doubt. But this is entrusted with a limited task within philosophy,⁶ in the sense that it must allow

2 See David Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 58-61; David Hume. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Clarendon Press, 2007, Vol. I, pp. 61-74.

3 The importance of scepticism in the formulation of the problem of representation is central in Gianni Paganini. *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*. Paris, Vrin, 2008. For a detailed study on modern scepticism, I refer to the classic: Richard Henry Popkin. *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, University of California Press, 1979. See also Popkin's shorter text: "Scepticism", in Knud Haakonssen. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, Vol. 1, pp. 426-450.

4 The repetition to which Hume refers here is a repetition of analogies and not of identities. For textual references and critical literature on this point, may I be allowed to refer to my text: Giulia Valpione. "Politics Without a Subject: David Hume on General Rules", *Ipseitas*, Vol. 3, Nº. 2, 2017, pp. 177-196.

5 See Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 138.

6 "And thus the skeptic is the taskmaster of the dogmatic sophist for a healthy critique of the understanding and of reason itself. [...] Thus the skeptical procedure is not, to be sure, itself satisfying for questions of reason, but it is nevertheless preparatory for arousing its caution and showing it fundamental means for securing it in its rightful possession" (Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, p. 658; se also pp. 652-658).

further consideration to criticism⁷ and metaphysics,⁸ which proceeds in a dogmatic way.⁹ Kant's transcendental philosophy can be read as an attempt to demonstrate both the possibility of objective knowledge and the objective necessity of causality to get over the sceptical crisis. Briefly, through the deduction of the categories,¹⁰ Kant demonstrates that, in order to make an experience possible, there has to be *a priori* concepts (including causality) linked to intuitive *a priori* forms. The transcendental project fully admits the sceptical doubt that prevents us from asserting with certainty the correspondence between our experience and the things as they are in themselves (that is, from asserting that a causal link exists outside our representations), but this does not prevent the possibility of an objectivity in knowledge. This objectivity rests on the demonstration of the necessity of categories to have an experience of any kind; that is, on the proof that, in order to have an experience, there must be a universally valid 'structure' made by *a priori* forms. In other words, Kant accepts Hume's challenge and admits that, indeed, the necessity which characterizes causal representations is present in the subject and not in the things in themselves (or, better, we cannot know if it is present also in the things in themselves). But, the transcendental approach allows us to state that, if an object is to be given (for a subject), then this object must be subordinated to the table of categories and to an *a priori* form of intuition. Thus, the necessity of the causality, no longer derives from the habitualness of man, but from the transcendental structure of the subject, which is self-grounded,¹¹ and is not affected in any way by experience.¹²

7 Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, p. 654.

8 "Thus all pure *a priori* cognition [...] constitutes a special unity, and metaphysics is that philosophy which is to present that cognition in this systematic unity" (Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason...*, p. 698). "This name [metaphysics] can also be given to all of pure philosophy including the critique, in order to comprehend the investigation of everything that can be cognized *a priori* as well as the presentation of that which constitutes a system of pure philosophical cognition of this kind" (Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, p. 696).

9 It should be remembered that dogmatic method is different from dogmatism: "Criticism is not opposed to the *dogmatic procedure* of reason in its pure cognition as science (for science must always be dogmatic, i.e., it must prove its conclusions strictly *a priori* from secure principles); rather, it is opposed only to dogmatism [...]. Dogmatism is therefore the dogmatic procedure of pure reason, *without an antecedent critique of its own capacity*." (Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, p. 119).

10 See Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, pp. 219-266.

11 See Gerhard Funke. "Gewohnheit", *Archiv für Begriffsgeschichte*, N°. 3, 1958, pp. 9-606, in particular 490-493.

12 "I call all cognition *transcendental* that is occupied not so much with objects but rather with our *a priori* concepts of objects in general" (Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, p. 133). According to Clare Carlisle (*On Habit*. London, Routledge, 2014, p. 64), this approach is opposed to that of Deleuze, who theorizes a habitual subject whose experience is conditioned by a subjectivity that is formed and emerges through the experience itself.

Of course, experience can lead to the development of *a posteriori* concepts with which the objects of experience are further elaborated, but the emergence of those concepts from the subject's habitual abilities (including habit itself) cannot be scientifically analysed in a proper sense. Objectivity is possible, despite scepticism, because the philosopher identifies the formal conditions of possibility of experience (conditions that the object necessarily respects), while habit is subjective and not translatable in terms of intuitive, intellectual, or rational elaborations.¹³ It is but a condition subjected to contingency and it cannot lead to a dogmatic: in Kantian philosophy, knowledge is a set of representations, made by an *a priori* transcendental form and an *a posteriori* content. Thus, it is not possible, to develop a metaphysics of habit.¹⁴

The *Anthropology From a Pragmatic Point of View* is particularly clear in this regard: habits are conditioned by the situations in which every individual is living, making it impossible to achieve the formal criteria required for a scientific knowledge about them.¹⁵ So, the interpretation that reads the *Anthropology* (Kant's text that, above all the others, addresses the concept of habit) as the answer to the question that the German philosopher poses since the beginning of his philosophical reflection ("Was ist der Mensch?")¹⁶ is legitimate, but it is undeniable that for him anthropology cannot be a science, and will always remain pragmatic.¹⁷ Therefore, habit not only cannot lead to objectivity, but cannot even be the object of a universal science, as it is closely linked to subjective necessity.

The attempt to marginalize the importance of habit is evident even in Kant's reflections about morality. Here, Kant investigates the possibility of freedom, as a condition of the moral law understood as an *a priori* law that benefits of objective necessity.¹⁸ It is in this particular regard that, once again, habit is considered a subjective necessity. The moral law is an imperative, a rule characterized by duty and is valid for the will of every rational being.¹⁹ In this case, the determining motive

13 See Gerhard Funke. "Gewohnheit", p. 493.

14 Contrary to the well-known example of Ravaissón.

15 See Immanuel Kant. "Anthropology From a Pragmatic Point of View", in *Anthropology, History and Education*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 233.

16 See Michel Foucault. *Introduction to Kant's Anthropology*. Los Angeles, Semiotext(e), 2008, pp. 76-86. It is particularly significant that the purpose of the *Critique of Pure Reason* is to establish the extension of practical reason without any consideration for the human nature: this seems to imply that habit is, in reality, the constitutive element of the human being.

17 In this regard, see Kant's Preface to *Anthropology*..., pp. 231-233.

18 See Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason*, in *Practical Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 146-147.

19 See Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason*..., p. 153.

of the will consists in the form of the law and not in its matter: a form that is not the object of the senses that therefore does not belong to the world of phenomena, and thus is independent from causality. The moral law, then, has an objective necessity for the will, but at the same time is a rule that permits the will to be free.²⁰ Habit, on the other hand, is the determining motive of the will through the matter of a rule and not through the form: it is determined by empirical conditions, falls within the sphere of phenomena, and, therefore, is not a sign of freedom.

3. The Automatism of Habit: Between Monotony and Cogency

Before a further inquiry on the Kantian reflections on habit, it is necessary to make some terminological clarifications, thanks to two different passages in the *Anthropology*. In the first, the topic is considered from the point of view of the influence of habit on the will; in the second, habit is analysed with particular attention to its link to desire.²¹ In the first, we can find the relevant differentiation between *promptitudo*, *habitus*, and *assuetudo*. The *promptitudo* indicates the progressive ease in performing an action, thanks to its repetition. This concept concerns, for example, the exercises of an athlete, who increases his or her capacity and potentiality from repeated training, and can be summarized with the formula: "I can, if I want to".²² Strictly speaking though, what we commonly consider habit actually concerns *habitus* and *assuetudo*, since the will is also influenced. In fact, it is certainly possible to claim to have the habit of doing something that we voluntarily do, and which is easier for us to accomplish over time. But it is when habit affects our will, or when it manifests itself involuntarily, that it further forges our way of being, our nature, forcing us in a mechanical way, almost like instinct.

Habitus is a skill in doing something, but it also implies a degree of will acquired through repeated use of our ability and can be summarized to "I choose this, because duty commands it".²³ However, it does not lead to a moral behaviour precisely because this duty is not

20 See Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason...*, p. 162.

21 Kant distinguishes two kinds of faculties of desire: the first is the lower and sensible one. The second is the higher and is driven by reason according to concepts; this consists in the will. See Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason...*, p. 156. Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy...*, pp. 374-375.

22 Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 259.

23 Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 259.

rational and *a priori*, but has arisen from the continuous repetition in the past that also extends into the present. Following the example of the athlete, he or she contracts a *habitus* not only if his or her ability increases over time, but rather if there is a desire to repeat the exercise with a certain cogency and not as a simple desire to accomplish the goal (to improve the athletic results). *Habitus* is a form of necessity to repeat the act as such. Discussing this nuance of habit, Kant takes position starkly for its exclusion from the moral realm. Here emerges the Protestant doctrine that claimed – contrary to the idea sustained by the Catholic Church, according to which the divine grace can be possessed by the Christian in the form of a *habitus* –²⁴ that grace is something that cannot be possessed, following Luther's interpretation of the *Letter to the Romans* written by Paul of Tarsus.²⁵ Grace must be given every time as a gift from God to the human soul that promptly loses it again and again.²⁶ Likewise, Kant categorically rejects the idea that virtue consists in the *Fertigkeit* to perform free actions, since morality must never become a habit (*Gewohnheit*): it must always be realized in a new and original way.²⁷

The pressure exerted on will through repetitions of an action reaches, however, the apex in the *assuetudo* (*Angewohnheit*): the necessary compulsion (*Nötigung*), the physical constraint inside the individual that pushes him to behave exactly as he or she did in the past.²⁸ The idea of habit as second nature is particularly evident here. The *Angewohnheit* is in fact comparable to instincts, as it manifests the same automaticity, but she does not lead to 'natural', but rather to 'artificial' instincts, acquired in the condition in which the individual is living. She is therefore "another nature",²⁹ that manifests in habit: she is a "second nature".³⁰

Angewohnheiten are the actions that we continue to reproduce involuntarily after long conscious repetitions, as, for example, the necessity for a lawyer to continue to touch a string when he speaks

24 See Clare Carlisle. *On Habit*, pp. 130-137.

25 See Clare Carlisle. *On Habit*, p. 118. For Lutheran criticism of *habitus*, I follow Carlisle's suggestion, provided in the text just cited: see Bernhard Lohse. *Martin Luther's Theology Its Historical and Systematic Development*. Minneapolis, Fortress Press, 2006.

26 See Clare Carlisle. "The Question of Habit in Theology and Philosophy: From Hexis to Plasticity", *Body & Society*, Vol. 19, Nº. 2-3, 2013, pp. 30-57.

27 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 259.

28 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 261. The English translation of the Kantian text is flawed, as it translates both *Gewohnheit* and *Angewohnheit* with "habit".

29 Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 261.

30 Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 233. Italics added.

in public,³¹ or, in the cognitive field, the association of some representations that usually occur together or in succession.³² Or, again, it is the case of the movements that we do as we sleep: in Kant's interpretation, they are the involuntary continuation of the muscular contractions that are needed during the day to move our body. Even if these motions could denote the presence of a kind of attention by the subject, this is very feeble, to the point that such movements can be performed completely unintentionally or in a state of unconsciousness.³³ The coercion exercised by the *Angewohnheit* is the pinnacle of the possible influence of habit on the human being. In this case, this coercion overshadows the role of will and reason when we act. If desire and rationality are the sign of human's freedom, habit (and, in particular, the *Angewohnheit*) testifies, according to Kant, its absence. It deteriorates the human being to an automaton,³⁴ inasmuch as it provokes the necessity of always conforming to an action that has been frequently repeated,³⁵ like a machine built to perform the same action continually. In the image sketched here, habit, with its different degrees of constraint on the individual, is therefore confined within the realm of nature, as opposed to the realm of freedom. Like the laws of nature, or like instincts, habits continue to recur in a straight monotony.

Uniformity is the main characteristic of *consuetudo* (*Gewohntwerden*), and testifies to what extents, at least up to here, habit is the recurrence of the equal, according to Kant. 'Being accustomed' (*consuetudo*) is a state of passivity of the subject, who, after having perceived the same sensation for a long time, will no longer bring attention to it, reaching a total atony of sensations.³⁶ Sensitive impressions are objects of our attention only because of a difference (i.e. the interruption of an identity), in other words because of a contrast with other sensations, or because of the introduction of a change or the increase in the intensity of

31 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 284.

32 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, pp. 285-286. Kant evidently has here Hume's explanation of causality as polemical objective.

33 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 298. The same happens with the habit, contracted during the day and prolonged in sleep, to breathe with closed mouth. See Immanuel Kant. *The Conflict of the Faculties*, in *Religion and Rational Theology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 324.

34 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 261. In fact, habit transforms virtue into a mechanism. See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 259.

35 "If it is a *habit* [*Angewohnheit*] (*assuetudo*), that is, a uniformity in action that has become a *necessity* through frequent repetition, it is not one that proceeds from freedom, and therefore not a moral aptitude" (Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 535).

36 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 261; see also p. 274.

an impression.³⁷ It is a frequent experience that a sensitive stimulation, if constantly repeated over time, seems to fade away, until it almost disappears, without drawing our attention anymore.

The idea that habit may be only an automatic index of passivity is not easily defensible. The ‘active’ aspect of habit was examined in depth in France at almost the same time as the appearance of Kant’s *Critiques*, developing a line of research³⁸ that better develops the complexity of the topic. Cabanis and Destutt de Tracy had already noted the diversity, or even the opposition, among the different effects of habit, which on one hand facilitates the expression of will, but on the other leads to automatic gestures.³⁹ Bichat, in *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), dedicates a dozen of pages to that concept and sketches out its ‘double’ peculiarity,⁴⁰ later developed also by Maine de Biran and Ravaïsson.⁴¹ According to Bichat, habit softens the intensity of a sensation, but at the same time perfects the judgement we can formulate about it. Habit is a two-faced Janus that increases and diminishes the human faculties: the ability of judgement, according to Bichat, is refined, but the sensibility is weakened.⁴² These two aspects constitute the duplicity of habit – a “double law of habit”, formulated by Ravaïsson in 1838 –⁴³ investigated by Maine de Biran,⁴⁴ for whom repetition leads not only to a weakening of impressions, but also to a refinement of perceptions,⁴⁵ as well as to improvements in voluntary acts.⁴⁶ In fact, through the repetition of an act over

37 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 273.

38 Ravaïsson had already identified the presence of such a tradition. It should be remembered that his text on habit is subtitled: *La philosophie en France au XIX siècle*.

39 See Dominique Janicaud. “L’habitude selon Ravaïsson et Maine de Biran: d’après ‘De l’habitude’ et l’ ‘Influence de l’habitude sur la faculté de penser’”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, N°. 158, 1968, pp. 65-87, in particular p. 68.

40 See Xavier Bichat. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris, V. Masson, 1852, pp. 30-37 (available at the link: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6275881c>).

41 See Marco Piazza. *L’antagonista necessario. La filosofia francese dell’abitudine da Montaigne a Deleuze*. Milano-Udine, Mimesis, 2015, p. 141. On p. 145, Piazza emphasizes that Biran nevertheless developed his theory of habit independently of Bichat, as he read his *Recherches* only in 1802, a year after de Biran’s publication: *Influence de l’habitude sur la faculté de penser*. Paris, Henrichs, 1802 (available at the link: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86183951>).

42 “Plus nous voyons un objet, moins nous sommes sensibles à ce qu’il a de pénible ou d’agréable, et mieux nous en jugeons tous les attributs” (Xavier Bichat. *Recherches...*, p. 30).

43 See Jean-Gaspard-Félix Ravaïsson-Mollien. *De l’habitude. La philosophie en France au XIX siècle*. Paris, Fayard, 1984, p. 18.

44 “Les résultats de l’habitude se partageront entre l’affaiblissement, d’un côté, la persistance ou le progrès, de l’autre” (Maine de Biran. *Influence de l’habitude...*, p. 108).

45 This is the theme of the first two chapters of Biran’s text: *Influence de l’habitude...*, pp. 87-149.

46 “Tout mouvement volontaire, fréquemment répété, devient de plus en plus facile, prompt et précis” (Maine de Biran. *Influence de l’habitude...*, p. 223).

time, we acquire greater ease and familiarity in accomplishing it: less attention and less effort is required in order to improve the performance; therefore the voluntary activity is facilitated. On the other side, however, Maine de Biran also recognizes that the reduction of the effort required to perform the same act over time implies (as Kant had already seen) that habit leads to actions accomplished in an unconscious and mechanical way. The first side implies a positive evaluation of habit, since it increases the potentiality of the subject that contracts the habit. But the second has a negative nuance, as it presupposes the absence of will and of conscience. With an example, the habit of smoking is a form of necessity that imposes the subject to act automatically, preventing the possibility of an intervention that might occur only with great effort. On the contrary, the habit of walking all day long brings the improvement of our physical structure as a result, as well as our ability to manage the succession of steps, of movements of the arms, even in difficult situations. In this case, habit provokes an increase in the subject's potential, enlarging its possibilities and its ability to reach increasingly complex objectives. In short, habit can be seen as an active instance, as an actualization of a power that is reflected by the increase of the expressions of potentiality itself.⁴⁷ At the same time, however, it is also an indicator of passivity, and Kant seems to concentrate only on this last aspect. In his critique of the *Angewohnheit*, he seems to have taken in consideration only one side of the two-faced Janus.

4. The Force of Habit: The Desire of Living Beings

For Kant, habit is, as far as we have seen, a mechanical repetition of actions that does not possess in itself any force. The invariability of any *Angewohnheit* corresponds to Kant's formulation of the principle of inertia for which matter persists in its condition unless there are external causes that force it to change its state.⁴⁸ According to Kant,

47 The reference here is obviously to the Aristotelian doctrine of *hexis*. Briefly, and following Pierre Rodrigo's analyses, in Aristotle *hexis* is an intermediary between act and power. This means that the act, once attained, does not completely disappear, but leaves its trace on power, enriching it. In other words: in *hexis*, the actualizations of power lead to better and better practices. See Pierre Rodrigo. "La dynamique de l'*hexis* chez Aristote. L'état, la tenue et la limite", *Alter*, N°. 12, 2004, pp. 11-26.

48 See Immanuel Kant. *Metaphysical Foundations of Natural Science*, in *Theoretical Philosophy after 1781*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 251-252. This confirms the hypothesis that the interpretation of the habit conditions (and is conditioned in turn) the interpretation of matter (Alexandra Renault. "L'habitude chez Bergson: une esquisse du

inertia is not a force (*Bestreben*) which tends to self-preservation.⁴⁹ On the contrary, it consists in the passive persistence of a condition.⁵⁰ In the same way, no impulse, force, or power can be associated with habit: it is inertial matter, simple monotony. The limitation of habit to the idea of an inertial identity as simple automation without force can only conflict with the concept of freedom as self-determination that interrupts and interferes, as a radical difference within the monotony of customs. This difference follows from the leap necessary to move from being a person who only has a specific temperament or a habitual disposition, to becoming a person of character, who has “that property of the will by which the subject binds him to define practical principles that he has prescribed to himself irrevocably by his own reason”.⁵¹ Temperament is a natural disposition⁵² and the habitual disposition is given by mere occasional causes;⁵³ both reduce the human being to a determined state without freedom. There is no mediation between these two and the tenacity of principles;⁵⁴ the firmness of character can be produced by the subject only with an explosion.⁵⁵

The autonomy of a person who has character consists in the self-imposition of behaviour cohesive with a principle of conduct (*Lebenswandel*),⁵⁶ which must not depend on habitual condition. He or she is free, original,⁵⁷ the incarnation of a difference. The adherence to this principle cannot be accomplished by imitation (or, even worse, by fashion, *Mode*).⁵⁸ The originality of character, given by avoiding any external influence (be it culture or nature), is realized in a non-gradual way, it is given all at once;⁵⁹ it is a radical transformation that involves a vow to one's self,⁶⁰ interrupting the atony of habitual repetitions that reduce the subject to passivity. Moreover, the character, thanks to his

concept phénoménologique de *Stiftung?*”, Alter, N°. 12, 2004, pp. 79-103, in particular p. 86.

49 In contrast to Leibniz' hypothesis. See Max Jammer. *Concepts of Force: A Study in the Foundations of Dynamics*. New York, Dover, 1999, pp. 160-161.

50 We have to wait at least until the revaluation made by Schelling and the German Romanticism of the dynamics in order to have a different interpretation.

51 Immanuel Kant. *Anthropology...*, pp. 389-390.

52 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 384.

53 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 384.

54 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 392.

55 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 392.

56 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 392.

57 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 390.

58 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 391.

59 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 390.

60 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 392.

absolute self-determination, cannot but coincide with the assumption of the moral law as its own practical principle; freedom is thus produced as an interruption and radical difference.

It would be possible⁶¹ to trace here the Kantian dualism which sees on one hand the absence of strength and the mechanical reproduction of the *Angewohnheit*, and, on the other, freedom; but this interpretation is limiting. Not everything that isn't inertial is a sign of freedom. Between the machine (automatism) and freedom (actions done only for moral duty), there is life. Life is also the force of empirically conditioned self-determination. It is not a machine or simple inertia, so as it is not free in itself, as Kant clearly states in *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, immediately after having refused the idea of inertia as force:

The inertia of matter is, and means, nothing else than its *lifelessness*, as matter in itself. *Life* is the faculty of a substance to determine itself to act from an internal principle, of a *finite substance* to change, and of a *material substance* [to determine itself] to motion or rest, as change of its state. Now we know no other internal principle in a substance for changing its state except *desiring*.⁶²

And so, life is the opposite of inertia, and its force is desire. “*Life* is the faculty of a being to act in accordance with laws of the faculty of desire (*Begehrungsvermögen*)”,⁶³ wrote Kant in the *Critique of Practical Reason*. The *Begierde*, “self-determination of a subject’s power through the representation of something in the future as an effect of this representation”,⁶⁴ is not always sign of freedom, because she can be sensitive and determined by pleasure.⁶⁵ Freedom is a rule that determines *a priori* the will to respect the form of its maxims,⁶⁶ and is therefore independent from any matter of the law.⁶⁷ Desire, on the

61 This is for example Funke's interpretation: Gerhard Funke. “Gewohnheit”, pp. 479-494; likewise: Gerhard Funke. *Gewohnheit*, in Joachim Ritter (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel-Stuttgart, Schwage & Co., 1974, Vol. 3, pp. 597-616, in particular pp. 609-610. See also: Clare Carlisle. *On Habit*, and Clare Carlisle. “Between Freedom and Necessity: Félix Ravaisson on Habit and the Moral Life”, *Inquiry*, Vol. 53, N°. 2, 2010, pp. 123-145.

62 Immanuel Kant. *Metaphysical Foundations...*, pp. 251-252. See also: Immanuel Kant. *Critique of the Power of Judgment*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 265.

63 Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason...*, p. 144. See also: “The faculty of desire is the faculty to be, by means of one's representations, the cause of the objects of these representations. The faculty of a being to act in accordance with its representations is called *Life*” (Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 373).

64 Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 353.

65 See Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 374.

66 See Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason...*, p. 162.

67 “Thus a practical precept that brings with it a material (hence empirical) condition must never be reckoned a practical life [...]. Thus the matter of the maxim can indeed remain, but

other hand, can be sensitive and can then be conditioned by the context, because it does not derive from a rational *a priori* law, but depends on its object, which causes a feeling of pleasure. An action is free if it's done for duty, not for habit,⁶⁸ or for *Lust* or *Unlust*.

Habits are not a simple series of repeated actions: an action does not become habitual until there is a desire for repetition. The *Begierde* here is the force or the potentiality that causes the recurrence of an action, a form of coaction (more or less cogent), an impulse to repetition. The word impulse (*Trieb*) is not accidental here, because, in this case, desire is instinct⁶⁹ (to which Kant associates the concept of impulse).⁷⁰ However, since *Angewohnheit* is an instinct of 'second level' –not linked to the first but to the second nature –,⁷¹ she is in fact one of the possible expressions of *Begehrungsvermögen*. Then, even if habit is not consciously done for purpose, it has something to do with desire.

The *Begierde* also urges us to will the repetition of this action, as in the case of propensity (*Hang*) and inclination (*Neigung*). Propensity is the subjective possibility that a certain desire arises.⁷² In other words, it is the potentiality that manifests itself in the desire to repeat an action. Propensity is therefore also the latency of a possible habit. The fact that habit is not only conditioned by the will, but that it also conditions it in turn, is particularly evident in the case of inclination, which is a form of *Gewohnheit*, or rather a "habitual sensible desire".⁷³

Machines do not have habits because habit is not simply repetition of an act, but rather the potentiality and desire that this may be accomplished again, in a tendency that reconciles the passivity

it must not be the condition of the maxim since the maxim would then not be fit for a law" (Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason...*, p. 167).

68 See Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 537.

69 Remember that for Kant instinct is the necessitation (*Nötigung*) of the faculty of desire to take possession of an object even before knowing it. See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 367.

70 Between propensity (*Hang*), which "is actually only the predisposition to desire an enjoyment which, when the subject has experienced it, arouses inclination into it" (Immanuel Kant. *Religion Between the Boundaries of Pure Reason*, in *Religion and Rational Theology*, p. 76), and inclination "there is yet instinct. It is a felt need to do or enjoy something to which we still do not have a concept (such as the drive in animals to build [*Kunsttrieb*] or the drive [*Trieb*] to sex" (Immanuel Kant. *Religion Between the Boundaries...*, p. 77).

71 In *Angewohnheit* "the animal in the human being jumps out far too much, and because here one is led instinctively by the rule of habituation (*Angewohnheit*), exactly like another (non-human) nature" (Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 261).

72 "By propensity (*Hang*) (*propensio*) I understand the subjective ground of the possibility of an inclination (habitual desire, *concupiscentia*), insofar as this possibility is contingent for humanity in general" (Immanuel Kant. *Religion Between the Boundaries...*, p. 76).

73 Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 353.

of an automatic repetition with the activity of a vital impulse that constantly pushes towards this repetition. Habit is a habit of desire, not mere reiteration of the act, as Kant initially sustains. Comparing habit to the proceeding of a machine, implicates the ignorance of its nature. It is linked to the *Begehrungsvermögen*. It is a self-determining force, and the machineries are “mere instruments of external moving forces”.⁷⁴

As the German Romantics pointed out,⁷⁵ the straight duality in Kantian philosophy between machine and freedom allows to pass from one realm to the other only through a *salto mortale*.⁷⁶ In some passages, however, Kant leaves open the hypothesis of a middle way in the crossroad that separate repetition of identity – a repetition deprived of any force, as in the machine – from the radical difference, from the explosive force due to freedom. In those sections, the importance of habit emerges together with the recognition of its plasticity: habit cannot be seen only as a machine and as an automatism. It is also a kind of desire, a force that tends to its own determination (even if this is not free and rational). Namely, it is the *Bestreben*, which is not possessed by machines or by inertial matter, but rather by the living beings. When Kant deals with life, and, in particular, when he considers it as desire,⁷⁷ manages to go beyond that dualism that otherwise prevents him from dealing and analysing in depth the concept of habit.

Habit is not opposite to life, despite its proximity to the operations of automata. This is evident for example in the Kantian texts dedicated to dietetics, in which, even the *Angewohnungen* (that had been criticized for being independent from consciousness) are considered useful for keeping the human being alive. This is the case, for example, of movements involuntarily performed during sleep by muscles. Recalling

74 Immanuel Kant. “Metaphysical Foundations...”, p. 242.

75 For example, Friedrich Schlegel in his Jenenser lessons *Transzentalphilosophie*. See Friedrich Schlegel. *Transzentalphilosophie*. Hamburg, Meiner, 1991, p. 50.

76 This expression has been used by Friedrich Schlegel to describe the difficulty to overlap the duality in Jacobi's philosophy (see Friedrich Schlegel. *Jacobis Woldemar*, in Hans Eichner [ed.]: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. München, Schöningh, 1967, Vol. 2, pp. 57-77, in particular p. 77), but it could be applied also in case of Kant.

77 Although in the *Critique of Judgment* Kant coined the famous definition of an organized product (“An organized product of nature is that in which everything is an end and reciprocally a means as well”; Immanuel Kant. *Critique of the Power of Judgment*, pp. 247-248), it should be emphasized that ‘life’ and ‘organism’ are not perfectly comparable concepts, even though life is only known in organisms (“There must therefore be a circle in the explanation if one would derive the purposiveness of nature in organized beings from the life of matter but in turn is not acquainted with this life otherwise than in organized beings, and thus cannot form any concept of its possibility without experience of them”; Immanuel Kant. *Critique of the Power of Judgement*, pp. 265-266).

the physiological theories of Haller⁷⁸ and John Brown,⁷⁹ Kant describes life as the succession of muscle contractions interrupted by their distension: the moment in which this sequence would stop, blood circulation would be interrupted, causing the death of the individual.⁸⁰ Then, even if habit proceeds without our awareness, the equivalence initially posed by Kant between *Gewohnheit* and machine (understanding this as the absence of life) must be modified: the example described shows that habit is in fact essential to life itself.

The shift from the consideration of habit as a deplorable element – something that reduces the human being into a machinery – to the recognition that habit is necessary to perpetuate the life of individuals, is due to the admission that *Gewohnheit* is actually a force and, therefore, is not simply an inertial automatism. It is a form of desire to push the subject towards the habitual actions that does not intervene from the outside as in the case of machines, which in fact need an external impulse to move their motor.

5. The Rhythm of Habit

In some passages of his texts, Kant seems to recognize that habit is not a rigid inertial repetition of an identity. Certainly, it resists change because, for example, it leads to continue in sleep the typical muscular contractions of waking activity. Under another perspective, however, the contractions of the sleeper's muscles interrupt (and do not corroborate) the dead identity. In other words, thanks to the continuation of the binary rhythm of contraction-relaxation that characterizes life, they counteract the absence of motions that in sleep can lead the individual to death. Moreover, it is not a mechanical repetition, as this is the recurrence of an effect of external stimuli that must be continually reintroduced. In automatons, repetition is the succession of interrupted stimuli: after each stimulus, there is a pause, wherein repetitions and stimuli are absent. On the contrary, in the case of habit, it would be a mistake to separate the act (the contraction, in this example) from the

78 Von Haller, in his *Elementa physiologiae corporis humani*, drew the parallelism between the relationships of irritability (*Reizbarkeit*) and sensitivity on one side and muscles and nerves on the other. In particular, muscle contraction is due to stimulation (*Reizung*). For further information: Kurt Danziger. "Reiz und Reaktion", in Joachim Ritter, Karlfried Gründer, and Rudolf Eisler (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt Wiss. Buchges. 1992, Vol. 8, pp. 554-567.

79 More precisely, in the case of Brown, it concerns the succession of excitement and recovery. See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 357.

80 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 298.

condition in which this act is only potential and latent. To understand what it means to contract a habit, we must consider not only the action, but also the force which leads to it. For this reason, *Gewohnheit* problematizes the binarity not only of necessity and freedom, but also of power and act.⁸¹ In fact, when Kant relates habit and desire, he must admit that habit is not simply constituted by the act that is repeated or by the effective use of a force that exhales and must be reintroduced every time, as if the habitual repetitions were the discrete recur of unrelated actions.⁸² Habit is instead an active maintenance of power itself, an increase in the (conscious or not) desire that this power might be effective. In Aristotelian terms, it is “second power”.⁸³ *Angewohnheit* (and, more generally, *Gewohnheit*) is a self-determining force consisting of the rhythmic succession of contraction and relaxation. It would be a mistake to separate these two phases: habit, health, and life consist of their interaction.

In the initial explanations of *Angewohnheit*, Kant disregards it considering it as an automatism, not only because he does not contemplate the fact that she is the result of a force (the *Begehrungsvermögen*), but also (or, rather, consequently) because he does not consider the pauses between the different repetitions of the act as an integral part of habit itself.⁸⁴ This interpretation changes when the object of his reflection is the health of a human body. In fact, health is the succession of the presence-absence of stimuli, and through this concept, Kant can consider the moments in which the habit is not manifested as a latency of the habit itself and not as its absence tout court.

Habit is linked to life, in Kant's philosophy, because life is the tendency towards the rhythm of contractions and distensions, whose relationship determines the vitality of the individual.⁸⁵ This position allows to overcome the radical duality of freedom (as an explosive difference) on one side and of dead mechanism (as a passive repetition of an identity) on the other. Moreover, it is then possible to open to the consideration of multiple degrees of intensity (from a maximum of health towards illness), in which radical difference and straight identity must be tempered towards their mutual hybridization and their

81 As can already be read in Aristotle: see Pierre Rodrigo. “La dynamique de l'*hexis* chez Aristote...”, pp. 19-23.

82 Kantian position is different from the Platonic expressed in *Theaetetus*. See Pierre Rodrigo. “La dynamique de l'*hexis* chez Aristote...”, p. 19.

83 Pierre Rodrigo. “La dynamique de l'*hexis* chez Aristote...”, p. 21.

84 This position can also be found in Bergson, who considers laughter as an automatism that reduces man to machine.

85 Clare Carlisle. *On Habit*, pp. 91-93.

gradualness. This perspective increasingly imposes itself in the practical-moral sphere, in a subtle way in the three *Critiques*, more evidently in the *Metaphysics of Morals* (particularly in *Doctrine of Virtues*), and in a disruptive way in the *Anthropology*. But, furthermore, it also poses the problem of how preserving life, that is, of maintaining health.

Taking care of health implies to worry about the preservation of the life force and to sustain the constant attempt to maintain and to restore the forces of the human being, so that the *Lebenskraft* may be kept within the extremes of sthenia and asthenia.⁸⁶ In this case too, health is not a passive state. It must be kept active, in a condition of strength,⁸⁷ maintaining constant the interplay between increase and obstruction of life.⁸⁸ If we focus on the third part of the *Conflict of the Faculties* (written in response to Hufeland, who asked Kant how to treat morally the human physique), dietetics is a set of advises and precepts to be followed so that life force may not exhaust or weaken due to excess or lack of stimulation. It is in this context, that the critical judgment on *Angewohnheit* is reversed, to the point that she is seen as something healthy. Here, the deadly identity is no longer referred to habit, because the harmful identity pertains the absence of stimuli. The habit of muscular contractions is recognized as an alternation of an excess of stasis and an excess of rupture against an affirmed condition. Briefly, habit consists in a rhythm built with the alternation of identity and difference, a self-determining force (inasmuch as desire) that prevents the absence but also the excess of stimulation.

The change of judgement regarding habit takes place in two steps then: the first consists in the recognition of habit as force (because it is a form of desire) that therefore cannot be restricted to a lifeless mechanical process that continue to present an identity; the second step consists in correlating this force to the vital force (*Lebenskraft*), which must acquire habits to avoid disease. Habit is formed by the alternation between the implementation of the habitual action and its latent state, which allows the prolongation of human life – whose natural interruption can only be given by a disease, i.e., by the exhaustion of *Lebenskraft* due to, once again, the excess or the lack of stimulation.⁸⁹ In other words, habit is not the discontinuous set of disconnected signals, but a continuous function.

Another characteristic of habit emerges through the theme of health: its plasticity,⁹⁰ that makes even more evident the distance from

86 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 357.

87 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 310.

88 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 334.

89 See Immanuel Kant. *The Conflict of the Faculties...*, p. 316.

90 The recognition or not of the plasticity of nature is, according to Carlisle, one of the

a mechanical automatism. Habit is certainly a repetition of actions that introduces a difference in lethal identity, like doing the same walk every day at the same time, interrupting a workday, or consuming the same amount of food and water within an established frequency, interrupting a fasting, but this introduced difference can itself, in turn, be altered. Kant recognizes, in fact, that the wholesomeness of habit also consists in its adaptation to changing conditions: it contemplates exceptions. This would not be possible if habit wasn't a continuous balance between a form of resistance to change and a permeability to it. As we will see in the next paragraph, this malleability is crucial because it opens to the possibility of practices aimed at changing established habits.

Habit is central in Kant's philosophy when it comes to the necessity of mediating between the radical difference and monotony. It helps to prevent the deadly effects of excessive stimulation or total absence of it. Not only that, habit can be used to introduce differences within other established habits, such as the monotony of an established artistic style or the clichés of everyday life. The genial artist must have a familiarity with his own instruments, which is consequence of a habit of their use; the explosive originality of his or her talent⁹¹ is not enough. Otherwise, it is not possible to introduce a change in artistic styles and canons.⁹² With another example, the philosopher, who must pass through the crisis of scepticism to be awakened from the dogmatic sleep,⁹³ must have assumed daily habits – as Kant himself admits to have done (for example, he abstains from reflecting while eating)⁹⁴ – and must have assumed a “diet with regard to thinking (*Diät im Denken*)”.⁹⁵

6. The Amphibious Nature of Habit

Free people have a character, that inserts in the daily course of life as an explosion and as a promise that must continually be repeated. Morality (contrary to the Aristotelian doctrine of *hēxis*)⁹⁶ is not

differences between Ravaissón and Bergson. See Clare Carlisle. *On Habit*, p. 93.

91 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 329, *Critique of Judgement...*, 293.

92 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 329.

93 “I freely admit that the remembrance of David Hume was the very thing that many years ago first interrupted my dogmatic slumber and gave a completely different direction to my researches in the field of speculative philosophy” (Immanuel Kant. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, in *Theoretical Philosophy after 1781*, p. 57).

94 See Immanuel Kant. *The Conflict of the Faculties...*, p. 322.

95 Immanuel Kant. *The Conflict of the Faculties...*, p. 322.

96 Gerhard Funke. “Gewohnheit”, p. 9 and pp. 46-66. An abridged version can be found in Gerhard Funke. “Hēxis (habitus)”, in Joachim Ritter (ed.): *Historisches Wörterbuch der*

equivalent to a virtue that can be possessed, just as if it were possible to have a virtue that defines the acting subject. Kantian doctrine of moral is marked by a polarization (apparently) lacking in any possible mediation. However, the introduction of the gradual intensity of *Lebenskraft* and of habit (that sustains it) attenuate that polarity. Habit is not really a mechanic succession, as Kant argues at the beginning. It is not really equal to inertia, that, if not disturbed by an external impact, causes the permanence of stasis or of movement of a corps. Being a force that continually reproduces itself – in which its manifestation in an act follows its potential dimension and then returns to be an act – habit can (or better: must) always be directed and governed: dietetics cannot be a simple set of rules imposed once and for all, but it needs to be regulated to adapt to the conditions in which it applies – age, work, change in physical constitution are elements that has to be taken into account continually to adapt the daily routine. There is no law which should be imposed to the object. On the contrary, there is a twofold relationship in which the circumstances and the aspect of the object (i.e. the *Lebenskraft*, through the body of the individual) influence the norm that, in turn, manipulate its object.

Surprisingly, habit is no more criticized, but rather recognized as useful. In fact, it is possible to produce a habit or “to establish a lasting inclination apart from any maxim, through frequently repeated gratifications of that inclination”.⁹⁷ The acquired habit must be *managed* and *governed*, through a principle of intelligence: we are far from the model presented by Kant about the relationship between rationality and practice in the short essay on *Theory and Praxis*. There, in fact, rational principles are thought of as a touchstone, to which the practice must always refer.⁹⁸ In that case, the political rationality (represented by the idea of a social contract) is universal and out of time; it does not change according to the conditions. In case of habits, on the contrary, we are faced with a loss of rationality. Rather, rationality has to play a different role, since its goal is not to establish universal principles to adapt to; it is not possible to establish a good universal habit so as it is possible to find universal moral law dictated by reason and valid independently from the conditions of the subject who adopts it. Moral *maxims* can be given, but they will always be subjective – the quantity of water to drink every day, the food to be assimilated daily, the way we breathe

Philosophie, pp. 1120-1123.

97 Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 593.

98 See Immanuel Kant. *On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It Is of No Use in Practice*, in *Practical Philosophy...*, p. 297.

– cannot be worth for everybody, and furthermore they must maintain a malleability and an adaptability that allow to consider both particular cases and exceptions.⁹⁹ On the other hand, even if it were possible to establish some necessary laws to maintain health – eradicating this way the natural causes of death –, it wouldn't be beneficial if they were completely applied, as they would imply the end of civil life and the human existence would be entirely dedicated to self-preservation.¹⁰⁰ The absence of one or more imposable maxims aimed to obtain healthy habits makes difficult their diffusion and adoptions. These require the education of that desire that pushes habit to repetition. The distance between habit and an *a priori* legislative procedure dictates that a good habit cannot simply be instilled through the imposition of a rational law. The desire that constitutes the habitual force often comes into collision with human rationality, since it perceives it as a heteronomous legislation. Imposing a law does not mean succeeding in making it desirable, in inducing the will to its repetition. On the other hand, habit is constituted by the force of desire, i.e. the vital force, which is not placed in a totally other realm than that of reason: therefore, it is possible to have an intermediation between habit and rationality.

In *Idea of a Universal History in a Cosmopolitan Aim*, reason is defined as the faculty of extending the rules and intentions (*Absichten*) of the use of individual forces beyond natural instincts.¹⁰¹ Since habit constitutes “a form of instinct”, as we have seen before, reason is the faculty that extends its laws beyond the *Gewohnheit*. Instinct, however, does not respond to law, but only to its own satisfaction. Therefore, the only way to counteract these impulsions is the production of habits of different direction. The means to produce them consists in the repetition of actions, gestures, and reflections, that gradually become more and more simple to carry out until they develop a *Fertigkeit* and a tendency to their repetition, i.e., a tendency to establish a habit that contrasts the initial inclinations.¹⁰² For example, to stay awake until late hours is a bad *Gewohnheit* (because the imagination, free from the occupations that may entertain her during the day, wanders indiscriminately, increasing the fears and anxieties of the individual inflicting the forces of *Gemüt*)¹⁰³ and the only way to contrast it is to instil, through

99 See Immanuel Kant. *The Conflict of the Faculties...*, p. 321.

100 See Immanuel Kant. *The Conflict of the Faculties...*, p. 326.

101 See Immanuel Kant. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education*, p. 109.

102 See Immanuel Kant. *Idea for a Universal History...*, pp. 109-110.

103 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 290.

discipline (*Disziplin*), a habit of the opposite sense, dictated by reason. The introduction of a new habit is equivalent to exercise (*Übung*). To this topic, Kant devotes pages not only within his texts of practical philosophy, but also within the *Critique of Pure Reason*, as exercise is the only instrument capable of developing a familiarity in the use of judgment.¹⁰⁴ This reflection is valid both in the cognitive and in the practical field: both to judge and to act accordingly to the judgment.¹⁰⁵

Habit, if established by exercise, is fundamental for morality. Even when actions seem to, without actually being, conform to moral duty – when we assume for example a set of gestures and attentions that fit the appearance of morality, even if our intentions are not directed to moral duty itself – they help promote morality. For example, the cordiality among men of society expressed through formulas – which by widespread habit and long-term use have become effective *Gebrauch*¹⁰⁶ – that do not correspond to a real mutual respect. Or, in another example, the kindness accomplished by respect for civil costume and certainly not because of respect for moral duty. In both examples, they spread a disposition of feeling (*Gesinnung*) auspicious for morality, although they are simple simulations of virtue.¹⁰⁷ Adapting the human being to morals (*gesittet machen*), therefore, does not equate the success of making it good and moral, but he or she gets disposed for it.¹⁰⁸ In fact, thanks to the diffusion¹⁰⁹ of such cordial and apparently moral customs, the individual develops his or her attention for the possible purity of the will, thus gradually becoming attentive to, and conscious of, his or her own freedom.¹¹⁰

The second method to introduce into the human spirit the laws of pure reason consists in the exercise of judgement, through which we

104 "Now if it wanted to show generally how on ought to subsume under these rules, i.e., distinguish whether something stands under them or not, this could not happen except once again through a rule. But just because this is a rule, it would demand another instruction for the power of judgment, and so it becomes clear that although the understanding is certainly capable of being instructed and equipped through rules, the power of judgment is a special talent that cannot be taught but only practiced" (Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, p. 268).

105 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 306.

106 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 408.

107 This is certainly a deception, but it takes place against the deceiver par excellence (i.e. the inclination, *Neigung*). Therefore, this operation can lead to the obedience to the law. See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 263.

108 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 347.

109 The problem of disseminating practices through imitation cannot be explored here. Note that imitation has many common elements with habit, in particular because of their shared ambiguity that places them both between mind and body (as it is possible to imitate both a gesture and a way of thinking) as well as between rational and unconscious (let see below the importance of the imitation of the teacher in order to assume a moral behaviour).

110 See Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason...*, p. 268.

learn to judge our actions according to moral laws, until such reflections become a natural occupation. In this way we certainly create a second nature, and inasmuch as relating it to "nature", it has to do with necessity. At the same time, however, this exercise consists in the repetition of the comprehension (and of the application) of what is moral, and this way this comprehension gets more and more simple for the subject.¹¹¹ Further again, virtue itself can be defined as a free *Fertigkeit* (*habitus libertatis*), a habit and familiarity not to produce free actions (it would be contradictory, since freedom collides with the subjective necessity of habituality), but rather to decide to act following the representations of the law.¹¹²

The theme of exercise, however, introduces the problem of how to educate to morality and freedom, as these imply autonomy, which is uneasily compatible with the heteronomy of the precepts that the teacher imposes to his or her student. Pedagogy – whether moral or philosophical, as Kant often has the opportunity to underline – cannot be a simple imposition of notions, because this would mean reducing it to simple exercises of mechanical memory¹¹³ that, at best, can lead to historical knowledge,¹¹⁴ i.e. to an unreasoned repetition of sentences, definitions, concepts.¹¹⁵ Again, the formation towards moral actions has no success, if it is thought of as the imposition of norms. It must instead be the production of a habit (and therefore of a desire) of wanting duty as such, it must be the production of a habitual potentiality towards self-constraint in respect of an internal principle

111 See Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason...*, pp. 267-268.

112 See Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 535.

113 In a certainly not fortuitous parallelism with the different declinations of habit, Kant finds also here a gradualness in the uses of memory corresponding to a more or less narrow repetition of the identical. The lowest level is mechanical repetition (intended as a literal repetition; see Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 292), which is followed by the ingenious memorization (see the example of the *Haus- oder Staatsdiener*; Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 305), which also requires the use of the intellect (see Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 292), and finally the judicious memorization. In this case the subject reproduces the rule or precept that has been imparted, but he or she must also decide whether that rule is to apply in a particular situation experienced by the subject (see Immanuel Kant. *Anthropology...*, pp. 292-293).

114 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 249.

115 "If I abstract from all content of cognition, objectively considered, then all cognition, considered subjectively, is either historical or rational. [...] However a cognition may have been given originally, it is still historical for him who possesses it if he cognizes it only to the degree and extent that it has been given to him from elsewhere [...]. Hence he who has properly learned a system of philosophy, e.g. the Wolffian system, although he has in his head all of the principles, explanations, and proofs together with the division of the entire theoretical edifice, and can count everything off on his fingers, still has nothing other than a complete *historical* cognition of the Wolffian philosophy [...]. He has formed himself according to an alien reason, [...] and although objectively it was certainly a rational cognition, subjectively it is still merely historical" (Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason...*, p. 693).

of freedom.¹¹⁶ Although it may seem paradoxical, the teacher must stimulate in the student a desire of free self-constriction and a habit of submission of the *Begehrungsvermögen* (which constitutes life) to rationality. The accent is correctly put on the role of rationality that especially in the *Critique of Practical Reason* is the only faculty in play. But as soon as Kant asks the question of how a moral education is possible, it must take a step back and admit that the training of desire towards the application of the categorical imperative goes through what he had initially strenuously rejected: habit. And if desire cannot be imposed (because only the mechanical repetition of an act can be), the inclination cannot be the result of a commanded law. What enabled Diogenes the Cynic to educate the son of a Cretan merchant, of which Kant speaks in a note to the *Anthropology*, is not the doctrinal set of norms, but the fact that he knew how to govern.¹¹⁷ His pedagogical purpose was achieved through his own example, whose imitation should not consist in taking it as a model to be replicated,¹¹⁸ but – with an expression that incorporates one of the most important points of discussion on aesthetics in those years – must rather be an “imitation of its spirit”.¹¹⁹ The student is able to replicate a moral practice after having verified, thanks to the educator’s actions, the possibility to govern him- or herself,¹²⁰ to behave according to duty.¹²¹ The student does not repeat the actions of the teacher, but generates in him- or herself the same potential disposition to the use of practical reason, a disposition that adapts to the context. The moral law is certainly immutable and universally valid, but the training towards its introduction into

116 “virtue is not merely a self-constraint [...], but also a self-constraint in accordance with a principle of inner freedom” (Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 525).

117 “What can you do? What do you know?” asked the broker who had put him on the stand. “I know how to rule” (Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 390). This translation does not really fit to the original version: “Was kannst du, was verstehst du?” fragte ihn der Mäklér, der ihn auf eine Erhöhung gestellt hatte. “Ich verstehe zu regieren” (Immanuel Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Gesammelte Schriften*. Berlin, Reimer, 1917, Vol. VII, p. 292). In the *Metaphysics of Morals* (pp. 593-595), we find some possible examples of the dialogues between Diogenes and his pupil.

118 See Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 593.

119 I refer to the problem of the imitation of ancient art in modernity. The controversy was stimulated in particular by Winckelmann’s (on the side of classicism) and Friedrich Schlegel’s texts (in favour of an autonomy of modern art). On this, I may to refer to mine: Giulia Valpione. “Genealogie frammentarie. Tendenze e linearità della storia in Friedrich Schlegel”, *Scienza & Politica*, Vol. 30, N°. 58, 2018, pp. 171-188, in particular p. 173-178.

120 “Two things are required for inner freedom: being one’s own master in a given case (*animus sui compos*), and ruling oneself [*über sich selbst Herr zu sein*] (*imperium in semetipsum*), that is, subduing one’s affects and governing one’s passion” (Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 535).

121 See Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason...*, p. 268; Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 593.

practical experience cannot simply be the imposition of rationally established rules.

Theory can explain the functioning of the categorical imperative and can convince the reader, or the student, that the imperative and the acting according to duty (for duty as such) are the only guarantor of morality. The example of the teacher, moreover, can show the possibility of wanting duty as such. But exercise can also initiate to *habitus libertatis*, the *Fertigkeit* to self-determination through the representation of the law, and it is by means of exercise that it is possible to animate the will of duty.

As we have seen in Kant's description of the transformation towards morals, it seems that this conversion is not susceptible to mediation, and that it takes place suddenly. In those Kantian words there is no place for a preparation that could stimulate the conversion to freedom. This transformation is described as a jump over the chasm between two separate kingdoms. But in *Anthropology* and in *Metaphysics of Morals*, he tries to outline a progressive ascent, punctuated by discipline¹²² and exercise, towards moral action. It must be possible to insert an intermediate between law and will, unless we accept to leave the introduction of freedom in humanity in the hands of a simple revelation, in respect to which we can only be passive. It is possible to act in favour of the affirmation of freedom, but this practice cannot consist in imposing a further law that gives orders to the will: it wouldn't get any success and would simply lead to the need for an additional law which, again, should mediate between herself and desire. The middle between the law and the free will can only be habit.

Even the superficial repetition of formulas, attitudes, and simple gestures of the body can contribute to the promotion of morality. In fact, habit marks a field that includes both procedures of *Gemüt* and actions.¹²³ Because of the link to *Lebenskraft*, that pushes both to mental and physical activity, Kant can therefore think that habit becomes an instrument to influence the intellectual faculties through the repetition not only of intellectual procedures, but also of bodily gestures. This way he demonstrates the amphibious nature of *Gewohnheit*:

122 However, discipline must be limited and must not reach monastic asceticism or self-mortification (see Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, pp. 597-598): "the training (discipline) that a human being practices on himself can become meritorious and exemplary only through the cheerfulness that accompanies it" (Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals...*, p. 598).

123 Following Packham's analysis (Catherine Packham. *Eighteenth-Century Vitalism: Bodies, Culture, Politics*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012), the concept of *Lebenskraft* is at core of vitalistic thought, but it undermines the mind/body duality even within the philosophies that are not part of that tradition.

between mind and body, between freedom and necessity, Kant finds a space that oscillates between these two extremes. Thanks to the common denominator of mind and body, i.e. habit, even a trivial handshake as a sign of respect and hospitality, stimulates the use of practical reason. This perspective serves not only to highlight an underestimated (in respect to rational freedom) topic of Kantian practical doctrine, but also to open new interpretations of its political philosophy. It is no coincidence that precisely in *Anthropology* – that gets the transcendental gaze aside, and in which habit plays a crucial role – Kant puts aside the crystal clear system of the rational legal order (whose respect is valid only *in foro externo*) to deal instead with conscience (*foro interno*). To have an ordered and rational state that functions like a perfect machine, the compliance of established right is not enough, it must also take in consideration the private dimension of the conscience. In *Anthropology*, Kant proposes the possibility of manipulating (*Handhaben*) individuals, to control and modify their habits so that they *want* the civil law, and not only obey to it.¹²⁴ If it is not associated with the individual will, the external respect of the law is only superficial and uncertain.¹²⁵

7. Conclusions: The Rhythm of Habit

In this article we highlighted that Kant's critique of habit is not as clear as it may seem by reading certain passages, especially from the *Critique of Practical Reason*. While maintaining the distance that separates it from moral freedom, the *Gewohnheit* can also become free. The re-evaluation of habit in Kantian philosophy seems to be the consequence of a deeper awareness of the implications inherent in this concept, which can erroneously be considered as the simple set of repeated equal actions. Between the radical difference introduced by the sudden revolution towards freedom and the rigid identity of inertial motions or mechanical automatism, Kant perceives the presence of a force (the *Lebenskraft*) that is maintained as a succession of stimuli of opposite poles, but whose difference is enclosed in a rhythm that unfolds over time. Life and its identity are maintained only through repeated differences. And habit is a rhythm which, to repeated actions,

124 See Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 316.

125 Following Schmitt's texts, the distance between private and public reason is the "deadly germ" of those intermediate powers from which the potential destruction of the Hobbesian state develops. Carl Schmitt. "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen", *Der Staat*, N°. 4, 1965, pp. 51-69.

alternates moments when action is not actual, but only potential. The fact that habit does not only consist of acts, but also of the power towards them, is what distinguishes it from the simple automaticity of a machine that is not able to develop an inclination, i.e. it does not have a *Begehrungsvermögen*.

The intermediary stage between necessity and freedom is a step between the blind physical laws of nature (that cannot be transgressed) and the adherence to duty as such. Between these poles, we find the constant desire that characterizes the essence of habit. Its plasticity does not allow it to be degraded into the level of nature, just as its dependence from circumstances does not grant it the autonomy proper to morality: it constitutes a “second nature”. Moreover, it is not static and immutable, but rather plastic, driven to change by a self-determining force, that can – or rather, has to – be governed and directed. This direction and discipline of habit constitutes dietetics and, more generally, exercise, which are not a simple imposition of a rule, since they have the purpose of stimulating the will of the rule as such. The compliance with the moral law, in fact, if limited to *foro externo*, does not lead to morality: we must want the law; and the only way to stimulate this will is through the habit of respect to it or the example of moral action.

References

- Bennett, Tony; Dodsworth, Francis; Noble, Greg; Poovey, Mary and Watkins, Megan.** "Habit and Habituation: Governance and the Social", *Body & Society*, Vol. 19, Nº. 2-3, 2013, pp. 3-29.
- Bichat, Xavier.** *Recherches physiologiques sur la vie et la mort.* Paris, V. Masson, 1852.
- Biran, Maine de.** *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.* Paris, Henrichs, 1802.
- Carlisle, Clare.** "Between Freedom and Necessity: Félix Ravaïsson on Habit and the Moral Life", *Inquiry*, Vol. 53, Nº. 2, 2010, pp. 123-145.
— "The Question of Habit in Theology and Philosophy: From Hexitis to Plasticity", *Body & Society*, Vol. 19, Nº. 2-3, 2013, pp. 30-57.
— *On Habit.* London, Routledge, 2014.
- Danziger, Kurt.** "Reiz und Reaktion", in Joachim Ritter, Karlfried Grunder, and Rudolf Eisler (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Darmstadt Wiss. Buchges. 1992, Vol. 8, pp. 554-567.
- Foucault, Michel.** *Introduction to Kant's Anthropology.* Los Angeles, Semiotext(e), 2008.
- Funke, Gerhard.** "Gewohnheit", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Nº. 3, 1958, pp. 9-606.
— "Gewohnheit", in Ritter, Joachim (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel-Stuttgart, Schwage & Co., 1974, Vol. 3, pp. 597-616.
— "Hexitis (habitus)", in Ritter, Joachim (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel-Stuttgart, Schwage & Co., 1974, Vol. 3 , pp. 1120-1123.
- Hume, David.** *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Oxford, Clarendon Press, 2000.
— *A Treatise of Human Nature* (2 vols.). Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Janicaud, Dominique.** "L'habitude selon Ravaïsson et Maine de Biran: d'après 'De l'habitude' et l'Influence de l'habitude sur la faculté de penser", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Nº. 158, 1968, pp. 65-87.

Jammer, Max. *Concepts of Force: A Study in the Foundations of Dynamics.* New York, Dover, 1999.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften.* Vol. VII. Berlin, Reimer, 1917.
— *Practical Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
— *Religion and Rational Theology.* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
— *Critique of Pure Reason.* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
— *Critique of the Power of Judgment.* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
— *Theoretical Philosophy after 1781.* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
— *Anthropology, History and Education.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Lohse, Bernhard. *Martin Luther's Theology Its Historical and Systematic Development.* Minneapolis, Fortress Press, 2006.

Packham, Catherine. *Eighteenth-Century Vitalism: Bodies, Culture, Politics.* Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.

Paganini, Gianni. *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme.* Paris, Vrin, 2008.

Piazza, Marco. *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze.* Milano-Udine, Mimesis, 2015.

Popkin, Richard Henry. *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza.* Berkeley, University of California Press, 1979.
— “Scepticism”, in Haakonssen, Knud: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 2006, Vol. 1, pp. 426-450.

Ravaissón-Mollien, Jean-Gaspard-Félix. *De l'habitude. La philosophie en France au XIX siècle.* Paris, Fayard, 1984.

Renault, Alexandra. “L'habitude chez Bergson: une esquisse du concept phénoménologique de *Stiftung?*”, *Alter*, N°. 12, 2004, pp. 79-103.

Rodrigo, Pierre. “La dynamique de l'*hexis* chez Aristote. L'état, la tenue et la limite”, *Alter*, N°. 12, 2004, pp. 11-26.

Schlegel, Friedrich. *Jacobis Woldemar*, in Eichner, Hans (ed.): *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. München, Schöningh, 1967, Vol. 2, pp. 57-77.

— *Transzendentalphilosophie*. Hamburg, Meiner, 1991.

Schmitt, Carl. “Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, *Der Staat*, №. 4, 1965, pp. 51-69.

Valpione, Giulia. “Politics Without a Subject: David Hume on General Rules”, *Ipseitas*, Vol. 3, №. 2, 2017, pp. 177-196.

— “Genealogie frammentarie. Tendenze e linearità della storia in Friedrich Schlegel”, *Scienza & Politica*, Vol. 30, №. 58, 2018, pp. 171-188.

Cesaroni, Pierpaolo. "Hegel: Habit, Custom, and Government", *Conceptos Históricos*, Año 6, Nº. 9, pp. 86-109.

RESUMEN

El propósito de este artículo es comprender la relación que existe, en la filosofía de Hegel, entre su concepción del “hábito” y la de “el mundo del derecho”, en tanto ambas son definidas por Hegel como “segunda naturaleza”. En primer lugar, nos centraremos en la concepción hegeliana del hábito, tal y como fue formulada en su antropología (la primera sección de la filosofía del espíritu subjetivo). A continuación, expondremos la conexión entre el concepto de hábito y el de costumbre, tal y como fue formulado en la filosofía del derecho. Finalmente, sobre esta base, ofreceremos un análisis de algunas de las estructuras fundamentales de la concepción hegeliana del Estado como “realidad efectiva de la idea ética”.

Palabras clave: *Hegel, hábito, costumbre, gobierno.*

ABSTRACT

The aim of this paper is to understand the relationship that exists, in Hegel's philosophy, between his conception of "habit" and that of "the world of right", insofar as both are defined by Hegel as "second nature". First of all, we will focus on the Hegelian conception of habit, as it is formulated in his anthropology (first section of the philosophy of subjective spirit). Secondly, we will show the connection between the concept of habit and that of custom, as it is formulated in the philosophy of right. Finally, on this basis we will provide an insight into some of the fundamental structures of the Hegelian conception of the State as the "actuality of the ethical idea".

Keywords: *Hegel, Habit, Custom, Government.*

Recibido el 27 de marzo de 2019

Aceptado el 19 de noviembre de 2019

Hegel: Habit, Custom, and Government¹

Pierpaolo Cesaroni

pierpaolo.cesaroni@unipd.it
Università di Padova, Italia



The social and political world, regarded from the point of view of its objective consistency, is defined by Hegel as “custom” and works to all intents and purposes as a second nature: “in simple identity with the actuality of individuals, ethical life [das Sittliche] appears as their general mode of conduct, i.e. as custom [Sitte], and the habit [Gewohnheit] of ethical living appears as a second nature” (GPR, §151). Virtue is then the individuals’ capacity to act according to their own customs, i.e. to be accustomed to social life (GPR, §150), in a way that, from the point of view of the individual, always appears as a task and therefore implies

1 Abbreviations used (where not indicated, the translation is mine):

GPR= *Outlines of Philosophy of Right*. Oxford, Oxford University Press, 2008 [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke* (from now on GW). Hamburg, Meiner, 1968 sgg., Vol. 14,1, 2009].

Enz2= *Philosophy of Nature*. Oxford, Oxford University Press, 2004 [*Philosophie der Natur, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in GW. Vol. 20, 1992]. Enz3= *Philosophy of Mind*. Oxford, Clarendon Press, 2007 [*Philosophie des Geistes, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in GW. Vol. 20, 1992]. For reasons of uniformity, I modify the translation of “Geist” from “mind” to “spirit”.

Rph 24/25= *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims* 1824-25, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. 4 Vols. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973-1974, Vol. 4, pp. 67-752.

PhG1= *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*. Wintersemester 1827/28. *Nachschrift Stolzenberg*, in GW. Vol. 25,2, 2011.

PhG2= *Lectures on the Philosophy of Spirit* 1827-8. Oxford, Oxford University Press, 2007 [*Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*. Berlin 1827/28, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Vol. 13., Hamburg, Meiner, 1994].

a dimension of unavoidable contingency.² This essay aims precisely to determine the relationship, which Hegel establishes in this passage of his philosophy of right, between habit, custom and ethical life. On this basis, it will be possible to elucidate some of the fundamental aspects of Hegel's conception of the State, with special regard to the meaning he attributes to political government. We will begin with the analysis of the Hegelian conception of habit, through which man's "second nature" is constituted (Enz₃, §410 Anm.). The concept of habit finds its systematic collocation in the philosophy of subjective spirit: to it, then, we will now turn our attention.

1. Habit

The philosophy of subjective spirit is subdivided into the sections of anthropology, phenomenology and psychology, respectively dedicated to the soul, the consciousness and the spirit (theoretical and practical).³ It is on the first section, anthropology, that we must focus, because it is there that the concept of habit appears, playing a leading role (Enz₃, §§409-410).⁴ The "strange beauty" that Catherine Malabou recognises in Hegelian anthropology⁵ can be ascribed to its problematic character: this section, which should show the separation of spirit from nature, is in fact the point of their maximum indistinction. Hegel says indeed that "even animals have souls [in a sense]" (PhG₂, 71; PhG₁, 577).⁶ Hence the paradoxical situation whereby what should constitute the specificity of the study of man (*anthropology*) is precisely what man has in common with the animal. This paradox can be understood if one takes into account what Hegel means by "soul": he does not refer to the Cartesian *cogitans*, nor to the eighteenth-century rational psychology, much

2 The ethical relationship exists, that is, it has its "erscheinende Gestalt" (GPR, §145), in the action of individual self-consciousness, which will know how to achieve it better or worse; on this matter, however, philosophy has nothing to say. Here we touch on one of the fundamental aspects of the logic of the philosophy of objective spirit (as finite spirit); see Nicolò Fazioni. *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*. Milano, Franco Angeli, 2015, in particular pp. 211-231.

3 In this way, Hegel breaks up with tradition: psychology traditionally dealt with the *Seele* (soul), while for Hegel it is addressed to the *Geist*.

4 Among the endless critical literature on Hegel's anthropology, I limit myself to mentioning, in addition to the texts that will be cited below, Luca Corti. *Pensare l'esperienza. Una lettura dell'antropologia di Hegel*. Bologna, Pendragon, 2016.

5 See Catherine Malabou. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. London, Routledge, 2005, p. 23.

6 The addition "in a sense" (*gewissermaßen*) appears in PhG₁, that is a new edition of the same lectures of PhG₂, based on another *Nachschrift* (Stolzenberg).

less to physiognomy or phrenology, but to the terminology of Aristotle: “Aristotle’s books *on the soul* [...] are [...] still the most admirable, perhaps even the sole, work of speculative interest on this topic” (Enz3, §378). Hegel’s philosophical operation consists therefore in preserving a human character for the soul (in so far as it is the object of anthropology), while at the same time developing its exposition against the background of Aristotle’s *De anima*, where, as is known, psyché defines the principle of the living being as such.⁷ All the moments of Hegel’s anthropology, including habit, can “more or less” or “in a certain sense” be ascribed also to the animal; however, they come at the same time to bring out the specificity of the properly human world, i.e. its “second nature”. The consequences of this approach are critical. Hegel’s anthropology, inasmuch as it brings forth the transition from the living being to custom, as we shall see, leaves no room for the emergence of the figure of man. In this sense, it follows an alternative path with respect to Kant’s anthropology and thus avoids that anthropological illusion which, according to Foucault, Kant leaves as a heritage to a considerable part of contemporary thought.⁸

It is to be started from Hegel’s conception of the highest manifestation of the “first” nature, that is the living organism and more precisely the animal (Enz2, §§ 350 ff.).⁹ According to Hegel, the living being is a sort of folding of nature onto itself, an exterior that has become interior: a unity “which is fulfilled (*erfüllt*), and as self-related negative unity, has essentially developed the nature of self

7 The well-known reference is to Aristotle. *De anima*. A, 1. On the Hegelian concept of soul, see Bernard Bourgeois. “Les deux âmes: de la nature à l’esprit”, in Jean-Louis Vieillard-Baron (ed.): *De Saint Thomas à Hegel*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 117-151.

8 Malabou rightly states that “the Hegelian man is above all a man of habits, and that means, paradoxically, a disappearing subject”. She goes even further and sees in the habit “the death of man” (Catherine Malabou. *The Future of Hegel...*, pp. 75-76). In my opinion, these statements acquire their meaning if they are read with reference to the Foucauldian reading of modern *episteme* as the age of man (I refer to Michel Foucault. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London-New York, Routledge, 2002). Foucault’s interpretation finds its starting point in his reading of Kant’s *Anthropology* (see Michel Foucault. *Introduction to Kant’s Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Los Angeles, Semiotext(e), 2008). In this respect, one can agree with Zizek when he states that “Hegel provides the immanent corrective to Kantian modernity” (Slavoj Zizek. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London, Verso, 2012, p. 341). In addition to Aristotle, Hegel is evidently inspired, in his anthropology, by the reflection of the German Spätaufklärung; on the Hegel-Herder report see the works of Michael N. Forster (*After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford, Oxford University Press, 2010; “Bildung bei Herder und seinen Nachfolgern”, in Klaus Vieweg and Michael Winkler (eds.): *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*. Paderborn, Schöningh, 2012, pp. 75-89).

9 On the Hegelian conception of the living being, I refer to the works of Luca Illetterati (*Natura e ragione. Sullo sviluppo dell’idea di natura in Hegel*. Trento, Verifiche, 1995; “Vita e organismo nella filosofia della natura”, in Franco Chiereghini (ed.): *Filosofia e scienze filosofiche nell’Encyclopédia hegeliana del 1817*. Trento, Verifiche, 1995, pp. 337-427).

[*selbstische*] and become subjective [*subjektive*]” (Enz2, §337). While a stone simply is there, in the way of a *Ding*, of a thing, the being of the living organism has a different quality, since it is identified with a process: “It is only as this self-reproductive being, not as a mere being (*nicht als Seiendes*), that the living creature is and preserves itself” (Enz2, §352). When this no longer happens, that is, when its being coincides with the result and no longer with its continuous reproduction, then the living being becomes “the corpse of the life-process” (Enz2, §337) and re-joins the immediacy of the geological nature. Again, it was Aristotle who produced the deepest understanding of the living being (which “has in modern times been almost forgotten”), this time accompanied by Kant, who, in the *Critique of Judgement*, “in his own way revived this concept” (Enz2, §360 Anm.). Keeping these two main references in the background, Hegel distinguishes three aspects of the animal organism. The first one is the internal differentiation of its figure, which continuously produces itself while maintaining the ideality of its members. Secondly, the animal is defined by its having an environment,¹⁰ from which it differs qualitatively as the interior from the exterior and with which it comes into some determined contact (lack and impulse).¹¹ Finally, copulation is interpreted by Hegel as the moment in which the animal searches externally not for its alterity (for example, food), but for its identity; that is, he aims to produce an identification starting from the difference of himself from himself (in two individuals). This process also defines the limit of the animal, since the unification falls out of the two individuals in relation, that is, it becomes existing in a third individual (the offspring): this is what Hegel calls “the process of the genus”. The animal is not able to make this second fold: it continuously unfolds in the uninterrupted flow of generation, this “bad infinity” that “preserves itself only through the destruction of the individuals” (Enz2, §370) – although, evidently, it is at the same time their condition of possibility.

10 Of course Hegel does not use this term, which acquires a specifically biological meaning (and not physical, as it is in Newton and again in Lamarck) only afterwards, with Comte and especially with Darwin: see Georges Canguilhem. “The Living and its Milieu”, in Paola Marrati and Todd Meyers (eds.): *Knowledge of Life*. New York, Fordham University Press, 2008, pp. 98-120.

11 Slavoj Zizek (*Less Than Nothing...*, pp. 192-196) states, with reference to the studies of Valera and Maturana, that “the language of contemporary biology starts to resemble, quite uncannily, the language of Hegel”. For a more in-depth analysis in this direction see Francesca Michelini. “Thinking Life. Hegel’s Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems”, in Luca Iletterati and Francesca Michelini (eds.): *Purposiveness: Teleology Between Nature and Mind*. Frankfurt am Main, Ontos, 2008, pp. 75-96.

If we now ask where we can find this ability of life to fold back onto itself, the answer is clear: *der Geist*, the spirit. On the determination of this threshold it seems that Hegel has never stopped interrogating himself. In the *Phenomenology of Spirit* (which, however, is a work that responds to other problems), this role is occupied by self-consciousness: “life points to something other than itself, viz. to consciousness, for which life exists as this unity, or as genus”.¹² The recognition, that the animal fails by being continuously re-displaced in the whirlpool of reproduction, is made possible only in the relationship between two consciousnesses. This solution, however, limits itself to the acknowledgment of the irruption of an irreducible principle (the consciousness, the spirit) that would sanction in advance, from above, the abyss that separates man from the animal. But already in the first edition of the *Encyclopaedia* (1817) the discourse takes a different turn: between organic physics (which is addressed to life) and phenomenology (which is addressed to consciousness) anthropology is inserted, which is addressed, as said, to the soul.¹³ The latter concept therefore has the fundamental task of showing how life’s folding back onto itself takes place.

According to the ordinary way of thinking, which empirical psychology shares with ordinary representation, “the soul is presupposed as a ready-made subject” (Enz3, §387 Anm.) that takes possession of the body. Instead, the point of view of the concept is inverted: the soul is nothing more than the process through which the body takes possession of itself, that is, determines its norm of life. It is precisely because of this that it is difficult to attribute the soul’s determinations exclusively to man: even if Hegel presents them in this way, it is clear that they also concern other living beings and especially animals, although this does not mean that they concern them in the same way.

At first, the course of the body is conditioned in the most general way by natural characteristics: on the one hand, its own living environment (climates, seasons, ...), race differences and individual peculiarities (“the *mode* of the varying temperament, talent, character, physiognomy”, Enz3, §395); on the other hand, the course of the ages of life, sexual difference and the alternation between sleep and wakefulness. The first contraction of this trend is given by sensation, immediate union of internal and external, the simplest form of presence of the body

12 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Phenomenology of Spirit*. Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 109.

13 On the genesis of anthropology as a philosophical science, see Franco Chiereghin. “L’antropologia come scienza filosofica”, in Franco Chiereghin (ed.): *Filosofia e scienze filosofiche...*, pp. 429-454.

to itself (Enz3, §400). The fundamental point, however, is that the living being never limits itself to experiencing sensations, but remains within himself in the incessant flow of sensations, which are precisely its own. In this sense the soul is “*simple ideality*, subjectivity of sensation” (Enz3, §403) that doubles and folds the living subjectivity. The first two forms in which this unity manifests itself are those which in man appear as illnesses: on the one hand, the dizziness of an immediate and all-pervasive feeling, which Hegel reconnects to the forms of “animal magnetism” or “somnambulism” of which Mesmer speaks; on the other hand, the fixation on a single type of sensations from which the subjective unity is totally absorbed, in which Hegel recognizes madness (Enz3, §408). But if we overcome these manifestations and look for the way in which the subjectivity of the soul becomes effective, that is, makes itself the negative unity of its sensations, we finally arrive at the thematization of habit.

Hegel attributes absolute importance to this concept and this is the real watershed that separates his anthropology from that of Kant or, more precisely, that shows their belonging to two alternative epistemic orders. This is not only because Kant, in the brief treatise he dedicates to habit (in §12 of the first book of *Anthropology*), conceives it only negatively as a “mere mechanism of applying power” that deprives actions of their moral worth and that must therefore be clearly distinguished from virtue.¹⁴ Even more important is what Kant affirms in the preface, when he identifies in the very existence of different customs and human habits one of the major obstacles to the elevation of anthropology to the rank of science: “Conditions of time and place, when lasting, result in habits which, it is said, constitute second nature, which makes man's judgment of himself more difficult”.¹⁵ The “second nature” constituted by habits and customs tends to cover up the true human nature, that is, it hinders the emergence of the figure of man to which anthropology aims. For Hegel, such a distinction is impossible, because the “nature” of man coincides with his capacity to acquire habits (with his “second nature”), which means that there is, strictly speaking, no “nature of man”.¹⁶

14 “Virtue [...] is moral strength in pursuit of one's duty, a duty which should never be a matter of habit, but should always proceed, fresh and original, from one's mode of thought” (Immanuel Kant. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1996, p. 32). For a more comprehensive interpretation of the concept of habit in Kant, see the contribution of Giulia Valpione in this same volume.

15 Immanuel Kant. *Anthropology...*, p. 101.

16 This is why the Hegelian notion of habit has sometimes been associated with that of Félix Ravaisson, (*De l'habitude*, 1837); see for instance Catherine Malabou. *The Future of Hegel...*, pp. 57-58, and Jan van der Meulen. “Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist”, *Hegel-Studien*, Vol. 2, 1963, pp. 251-274, here p. 263. Malabou, in the preface to the English edition of

The topic of habit, which gains more and more space in the various encyclopaedic expositions, is for Hegel “a hard point in the organization of spirit”, indeed “it is one of the most difficult determinations” (Enz3, §410 Anm.).¹⁷ This is probably due to the fact that “we are habituated to the *representation* of habit [*wir sind an der Vorstellung der Gewohnheit gewöhnt*]; nevertheless to determine the concept of habit is difficult” (Enz3, §410 Zusatz). If we wanted to take the pun seriously, we could say that the difficulty lies in the fact that men are primarily habituated to having habits, or even that they are nothing more than their own habits. In the usual representation it is believed that it is always “someone” (a given subject) who contracts a habit as a result of his decision (such as learning to play an instrument), or for his weakness (such as the gambling habit) and so on. The point of view of the concept, instead, forces us to look at the thing in the opposite direction, because it is precisely through the acquisition of habits that is constituted that very same subject that the representation takes as a presupposition: “habit is the greatest power [*Macht*] in the individual; it is the individual himself” (PhG2, 157; see PhGr, 735). Habit is a process of appropriation of the body. However, this does not mean that someone (the soul) appropriates it; it is rather the body itself that appropriates itself, that shows itself to itself as its negative unity and that produces itself as a subjectivity different from its own immediate corporeity, which is pushed back into ideality.

Habit consists of a process of repetition [*Wiederholung*]: “This self-incorporation of the particularity or bodilyness of the determinations of feeling into the being of the soul appears as a *repetition* of them, and the production of habit appears as *practice*” (Enz3, §410). The notion

Ravaïsson's text (*On Habit*. London, Continuum, 2008), distinguishes two basic ways of speaking of habit: “Initiated by Aristotle, continued by Hegel and taken up by a certain current of French philosophy (Maine de Biran, Ravaïsson, Bergson), the first sees in habit a primary ontological phenomenon. [...] The second way, initiated by Descartes and continued by Kant, sees in habit the epitome of inauthenticity, a simulacrum of being, an imitation of virtue” (Catherine Malabou. “Preface”, in Félix Ravaïsson: *On Habit...*, vii). This partitioning is perhaps too schematic (for an accurate reconstruction of the history of the concept of habit see Gerhard Funke. “Gewohnheit”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 3, 1958, pp. 9-606, in particular 496-518). However, it is undeniable that on many aspects the handling of habit in Hegel and Ravaïsson has strong similarities; they depend however on the common reference to Aristotle rather than on their overall philosophical approach, which is instead completely incompatible (as known, Ravaïsson considered himself anti-Hegelian and pupil of the last Schelling).

17 In the 1830 edition, the paragraphs referring to habit are entirely rewritten compared to those of 1827, which clearly shows Hegel's continuous work on this section. On Hegelian concept of habit see John McCumber. “Hegel on Habit”, *The Owl of Minerva*, Vol. 21, N° 2, 1990, pp. 155-165; Christoph Menke. “Autonomie und Befreiung”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 58, N° 5, 2010, pp. 675-694; Filippo Ranchio. *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels Praktische Philosophie*, Hamburg, Meiner, 2016, pp. 189 sgg.

of repetition acquires here an entirely singular significance in Hegel's system. In general, in fact, repetition is the universal sign of impotence, a run around that reveals the inability to assume the speculative point of view. Whether it is the repetition of an experience of consciousness, in the *Phenomenology*, or the reappearance of the same category, in the *Science of Logic*, we always have to deal with the failure of dialectical advancement, with the prison in which the intellect is locked up. Repetition, in this way, is always *only* (*bloß*, nur, ...) repetition, "empty unrest of a progression",¹⁸ in which "the progress is neither an advance nor a gain but rather a repetition of one and the same move, a positing, a sublating, and then again a positing and a sublating".¹⁹ In other words, where there is Wiederholung there is no *Aufhebung*. In the case of habit, instead, repetition appears as a productive force. It cannot be said that in these paragraphs a different logic is introduced surreptitiously into the Hegelian system; rather, we must recognise that repetition is at this point *the determined form that the Aufhebung assumes*:²⁰ the liberation of the subject from his immediate identification with the body, the capacity to maintain the sensations in their ideality, is produced through their repeated exercise.

This process has first of all a formal or negative meaning: it frees us from the immediate adherence to vital needs (mediated by sensations), which, by virtue of their being exercised (and not denied: "monkish renunciation and forcible repression do not free us from them", Enz3, §410 Anm.), are internalised to the point of becoming indifferent. Repetition here coincides with getting used to something in such a way as to weaken its impression, a bit like when one no longer notices a background noise, or like one's eyes do when, on awakening, they quickly become accustomed to light. This is the side where habit coincides with hardening (*Abhärtung*, PhG2, 154) with regard to external sensations and to the appetites and impulses proper to the living being. As a result, the latter are no longer the main occupation (they are performed "without thinking about it") and the soul makes itself available "to other activity and occupations, in the sphere of sensation and the spirit's consciousness in general" (Enz3, §410).

Now, the key point is that even these "other activity and occupations" from which the hardened subject has freed himself, whatever they may

18 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *The Science of Logic*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 113.

19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *The Science of Logic*..., p. 192.

20 On this point I disagree with Catherine Malabou. *The Future of Hegel*..., p. 26: "the transition from nature to spirit occurs not as a sublation, but as a reduplication, a process through which spirit constitutes itself in and as a second nature".

be, still require habit in order to reach effective existence. This is the side whereby habit is not hardness, but adroitness or dexterity (*Geschicklichkeit*: Enz3, §410 Anm; PhG2, 156). Here repetition is revealed in its productive side: in the exercise the body becomes an instrument, that is, it acquires its faculties, which become immediately its own and can be reproduced at any time.²¹ Habit is thus the retroactive creation of the faculty that manifests itself in it, insofar as it constantly produces its own presupposition. From this point of view, “habit is a form that embraces all kinds and stages of spirit’s activity” (Enz3, §410 Anm.) and in fact even “*thinking*, though wholly free, and active in the pure element of itself, likewise requires habit and familiarity” (Enz3, §410 Anm.). In other words, according to Hegel, habit is not only liberation from what one is habituated to (in this case, to be habituated to thinking would be equivalent to having finally freed oneself from thought), but it is also a condition for the exercise of freedom, a productive force that makes the body capable of possessing a capacity on a permanent basis. Obviously, this does not mean that for Hegel thought, as well as any other activity of spirit, can be reduced to habit: the latter is only a formal element that is *aufgehoben*, maintained and exceeded (as is the case for all other determinations: when I think, I am also alive, conscious, etc.). Nevertheless, within habit emerges in all its strength a decisive characteristic of spirit, which Catherine Malabou rightly defines as its *plasticity*. Spirit, that is, is not an expression of an essence or content given in advance, like an infinite reserve of meaning that awaits to be revealed, but is entirely resolved into the process of its manifestation. In Hegel’s words: “[spirit] does not reveal *something*; its determinacy and content is this very revelation” (Enz3, §383). It can therefore be affirmed that habit itself (or rather the habituated body: the subject as “actual soul”, Enz3, §411) constitutes the true threshold that separates spirit from nature. Repetition, which in the living subject continually unfolds in the bad infinity of the process of generation, here makes a fold and contracts into productive repetition.

This result suggests that habit is a capacity peculiar only to humans, from which animals, as simple living beings, are excluded. Nevertheless, Hegel seems to be singularly undecided in this regard. In the Lectures on the Philosophy of Spirit of 1827–1828, he states: “another observation can be made on animals, which in turn have habits, in the sense of adroitness [*Geschicklichkeit*]” (PhG1, 735–736; see PhG2, 130). Hegel

21 See PhG2, 156 (PhG1, 733–734). Zizek gets the point very well: “Hegel emphasizes again and again that there is no freedom without habit: habit provides the background and foundation for every exercise of freedom” (*Less Than Nothing...*, p. 342).

refers here to the practice of training [*Abrichtung*], which “can go pretty far in approaching the miraculous, even the human sphere” (PhG₂, 157-158). However, training always requires external intervention that extrinsically connects the animal’s sensation to the activity to be learned (e.g. a food reward). In any case, the animal’s ability to be trained tells us that the animal is structurally capable of habit, if by this term we mean, in general, the ability to actively and creatively interact with the environment. According to Hegel, the animal “is a Self [*Selbst*]”, not only in the sense of the vital process mentioned above, but also because it is able, in a certain way, to bring sensations back to their ideality and thus differentiate from them a subjective dimension (a soul in the Hegelian sense). The animal is not a machine that reacts automatically to the environment, but is able to move autonomously in it, that is, to invent new ways of satisfying its own needs. From this point of view, Catherine Malabou is right in stating that “habit is not essentially a property of man” but is indeed proper to every living being. The inevitable consequence is that “for Hegel nature is always second nature”.²²

If, however, we stick close to Hegel’s precise conceptual determination of habit, then the matter changes. It is true that living subjectivity is always duplicated in a subjectivity that we could define as “normative”, because it connects sensation and activity; however, the animal “does not make this connection apart from its instincts [*Instinkt*]” (PhG₂, 157²³). When the animal seems to come out of it, for example if you train it to imitate human activities, it is actually an external intervention that orients the instinctual connection (food reward, etc.). In other words, it must certainly be recognized that the animal is able to actively produce differentiated behaviours, in the sense that instinct can be satisfied in many ways (there is not a “natural” one). However, these behaviours will always be declinations of the satisfaction of the same instinct, from whose circle the animal does not come out. In this sense, the “habit” of the animal does not really take it away from the genre that in its instincts manifests itself: not by chance, Hegel calls this the “habit of living” (Enz₃, §410 Anm.; see Enz₃, §375). *Gewohnheit* in the strict sense, on the other hand, indicates precisely the human capacity to get out of this circle, in the double movement that has been seen: on the one hand, *Abhärtung* frees from vital impulses by means of habituation; on the other hand, *Geschicklichkeit* is the capacity to contract completely new habits, regardless of any instinctual pre-determination, i.e. strictly spiritual manifestations. As much as we can speak in both cases, in a broad

22 Catherine Malabou. *The Future of Hegel...*, respectively pp. 64, 58 and 57.

23 In this case the version of PhG₁ differs, as it does not include the corresponding excerpt.

sense, of “habit”, we must distinguish the instinct of animals [*Instinkt*] from habit [*Gewohnheit*] properly said. The upright position, speaking, thinking, etc., precisely because they are (also) habits, are in no way conceivable as “human instincts”: Hegel’s anthropology, which avoids any rigid and abstract presupposition of the nature/spirit divide, at the same time prevents any form of naturalisation of the spiritual world.²⁴

2. Custom

According to Hegel, humans have no instincts, but they contract habits. This means that humans do not even have a true “environment” of life, but rather move within a spiritual world that they have constituted on their own: their “second nature” is society (for the moment let us be satisfied with the wider and more general use that can be made of this word). All in all, Hegel would subscribe, in spirit if not in the letter, the words of Gilles Deleuze: “humans have no instincts, they build institutions”.²⁵ It is now a matter of understanding the passage from the first formulation (“humans have no instincts, they contract habits”) to the second one (“humans have no instincts, they build institutions”). In other words, it is necessary to understand the link between the two thresholds that separate the spiritual [*das Geistige*] from the instinctual, that is, habit and the world of right – a link highlighted by Hegel himself in so far as he attributes the qualification of “second nature” to both of them (Enz3, §410 Anm.; GPR, §§ 4 and 151) –.

Habit, in the subjective spirit, is referred to the individual (“it is the most essential feature of the *existence* of all spiritual life [*aller Geistigkeit*] in the individual subject”, Enz3, §410 Anm.). However, in its actuality, habit is always something intrinsically shared with others: “habit is already the habit of many” (Rph 24/25, 408). To contract a habit, in its *Wirklichkeit*, is not a process through which any empirical and accidental content is elevated to necessity, but already presupposes a developed spiritual world. The latter constitutes at the same time the result and the condition of possibility for the development of habits themselves.²⁶

24 This fundamental point may be missed by any so-called “naturalistic” reading of Hegel’s philosophy: see for instance Guido Seddone. “The Conception of Habit as a Stage of Hegel’s Naturalistic Theory of Mind”, *Open Information Science*, Vol. 2, 2018, pp. 75-82.

25 Gilles Deleuze. “Instincts et institutions (1955)”, in *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*. Los Angeles, Semiotext(e), 2004, pp. 19-21, here p. 21. Deleuze would never approve such a reference to Hegel (whom he is careful not to include in his extensive collection). The reason is clear: his main philosophical reference is here David Hume, who articulates in another way the same theme of the relationship between habit and institution.

26 The Hegelian concept of habit is therefore completed in the political concept of custom.

Turning something into habit means becoming able to manifest (at the most different levels) a spiritual content, in the plastic sense that we have seen: the very essence of my habit is that it is never only mine, because, as we have seen, the ability to say *mine* is, if anything, the result and not the starting point. In this sense, habit is generally realized in the form of *custom*.

At first sight, custom may appear as a sort of power over the individual similar to that of the genus over the living being, that is, custom could be identified with a “social instinct” proper to the human species. One would thus associate custom with the national character of a people [*Volksgeist*], in continuity with the teaching of the German anthropology of the time (it suffices to think of Herder). In short: if animals are distinguished into species, with their specific instincts, men would be that species that in turn is distinguished into nations, with their specific customs. However, this interpretation abolishes precisely that gap between instinct and habit which, on the contrary, as we have seen, is essential for Hegel. In fact, he places the treatment of the diversity of national characters, as well as of races, in the subjective spirit, at the beginning of the chapter on the natural soul (Enz3, §§ 393-394). These concepts, therefore, still concern an immediate naturality (Hegel speaks of *Naturgeister*) and not habit (or actual soul). The national characters are, indeed, an objective determination, but they still appear as a natural datum on a par with the temperament or the individual physical conformation; they still have nothing of that plasticity which is the sign of the spiritual world.²⁷

This is confirmed by Hegel’s controversy with Savigny and the historical school of law. The latter, as is well known, invoked customary law [*Gewohnheitsrecht*] against the modern idea of codification. Such an opposition, however, appears to Hegel to be completely wrong precisely because it crushes the custom into instinct. In the note to §211 of the Outlines, Hegel writes: “Since it is only animals which have their law as instinct, while human beings alone have law as custom, even customary

The limit of Malabou’s interpretation (*The Future of Hegel...*) lies precisely in the fact that she does not focus on this relationship. Zizek seems to grasp the problem, because he extends Malabou’s discourse on habit in a political direction; however, he associates the concept of habit in Hegel (as concrete universality) with that of hegemony in Laclau (“Habit is the outcome of a struggle for hegemony” [*Less Than Nothing...*, p. 437]). This interpretation appears quite arbitrary in that it does not take into account the specific way in which Hegel takes up the concept of habit (as custom) in the *Outlines of the Philosophy of Right*.

27 With regard to the relationship between customs and law, Hegel identified in Montesquieu “the genuinely philosophical position” (GPR, §3 Anm.). Paolo Slongo (*Il movimento delle leggi. L’ordine dei costumi in Montesquieu*. Milano, Franco Angeli, 2015) shows how Montesquieu, like Hegel’s later work, understands the relationship between laws and customs in an alternative way with respect to both “nomocentrism” and “ethocentrism” (see pp. 18-19).

rights contain the moment of being thoughts and being known” (GPR, §211 Anm.). To think of customs as opposed to laws means, in short, to reduce them to the natural dimension of instinct, to abolish that difference which is manifested instead in the intrinsic capacity of customs to be able to be elevated to the form of the law. This means precisely that customs are expressions of a spiritual life which in no way can be traced back to a natural datum.

If habit is not instinct, then habit, as a social habit, cannot be a social instinct. This means that the costume is not identified with the *Volksgeist*, but with *das Sittliche*, the ethical life. When Hegel speaks of “ethical life”, he means nothing more than these objective relationships, which permeate and constitute subjects. The ethical life is neither a “nature” (i.e. the customs and practices of a people) that imposes itself on all individuals in the same way (as it is for the abstract universality of genus), nor an ideal or a moral duty to which the individual is called to correspond. Rather, the ethical life is, for the individual, the set of his concrete ways of leading and acting. It is therefore not by chance that *Bildung* is defined in the same way as habit: a process of liberation through which “immediacy and individuality, in which spirit is absorbed” are eliminated [*weggearbeitet*] and the individual obtains “the rationality of which it is capable” (GPR, §187 note).

This brings us to the keystone of Hegel’s philosophy of right: such customs have to come into existence in institutions. Custom is objective not only because it is shared, but because this sharing takes on a concrete existence. We have seen that social habit consists in making oneself capable of a universality, that is to say, in being part of a shared ethical element. To say that this process constitutes the basis of society means that this *Bildung* does not remain a purely subjective quality, but that it becomes objective in regulated social structures. It is in this very sense, then, that humans, since they are not confined to instincts but acquire habits, realise institutions. In other words, if “costume exists essentially as the ethicality of many individuals”, if therefore “habit is already the habit of many” (Rph 24/25, 408), then this “common” [*Gemeinsames*] must find its specific mode of existence: it must institute itself. It is here, in conclusion, that we can understand the Hegelian concept of right: it is the institutional realization of ethical relations, that is, of customs.²⁸

28 On the relationship between ethical life and institution see Jean-François Kervégan. “La razionalità normativa. Spunti hegeliani”, *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 1, 2016, pp. 59-74, in particular pp. 71-74. The proximity, which Kervégan suggests, between Hegel and the institutionalism of Maurice Hauriou should be further discussed.

Right is therefore realised in the ethical institutions that articulate the “rich inward articulation” and the “determinate distinctions between the circles of public” (GPR, 9): first of all the family, an ethical structure that organises immediate or intimate relationships; then, above all, the corporation, that organises the relationships that are mediated by the system of needs and work (the State will be discussed later). When Hegel speaks of corporation and community [*Gemeinde*],²⁹ he does not have in mind what will later be called “corporate state”, that is, a top-down organisation based on a vaguely organicistic inspiration. The concept of corporation, in Hegel, has a well-defined meaning: in it comes into existence something that is in common among some individuals [*das Gemeinsame*] (GPR, §251), that is, the specific shared spaces that inevitably emerge within the system of needs (precisely in the second *Stand*). This “common” is neither an economic interest³⁰ nor an extrinsic moral ideal that should be opposed to individual selfishness; rather, Hegel defines it as the sharing of a “way of life” (*Lebensweise*, GPR, §253 Anm.). Consequently, corporations cannot be established from above, by the State, which will, if anything, be called upon to recognize them, but are produced from the very same subjects involved. The subjects are called to activate what could be defined as their intrinsic instituting power, that is, the capacity to recognise their own ethical relations and bring them into existence. The logic that inspires Hegel’s discourse on the corporation, even beyond his letter, is that of a self-institution of the social, of a continuous proliferation of ethical institutions. Evidently, this means that the corporation (like all the other figures of right) exists only as a process, never as a simple being: if the shared habit that enlivens it becomes “entirely objective”, that is, if “the spiritual activity has disappeared”, then what remains is only an empty and dead simulacrum (Rph 24/25, 407-408).

3. Man, Population, Police

The analysis that has been carried out so far is partial, as it does not take into account a typical phenomenon of modern societies: the

29 See Rph 24/25, 621-622.

30 The un-awareness of this difference leads to a misinterpretation of the corporation, according to which it is only referred to the problem of poverty: see for instance Joel Anderson. “Hegel’s Implicit View on How to Solve the Problem of Poverty: The Responsible Consumer and the Return of the Ethical to Civil Society”, in Robert R. Williams (ed.): *Beyond Liberalism und Communitarianism: Studies in Hegel’s Philosophy of Right*. New York, State University Press of New York, 2001, pp. 185-205; Frank Ruda. *Hegel’s Rabble: An Investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. London, Continuum, 2011, chapter 3.

development of the “System of Needs”. According to Hegel, the development of such a system is connected to the emergence of the modern principle of subjectivity and is therefore an inevitable part of modern societies. It in turn establishes a “second nature”, however in a different sense from that which we have seen so far.

The system of needs is characterized, on the one hand, by the multiplication, abstraction and refinement of needs (GPR, §190-191); on the other, by the development of an even greater mutual interdependence in the ways of their satisfaction (GPR, §192). This process of unstoppable enlargement and refinement separates man from nature, that is, it elevates him above animal life. In fact, “an animal’s needs and its ways and means of satisfying them are both alike restricted in scope” (GPR, §190). Man, on the other hand, multiplies and transforms his own needs to the point that the natural element becomes secondary compared to the spiritual element of representation (GPR, §194). With a trivial example: clothing is less and less a means of defending oneself from the cold or the rain, and more and more a means of self-representation and social recognition. However, this process is still, in another way, bound to the horizon of naturality: needs, however abstract and interdependent they may be, therefore free of any anchorage to the presupposed naturalness of a genus, are nevertheless still needs. From this point of view, the gap between “first” and “second nature” is reformulated as follows: man has no (pre-determined) instincts, he creates and produces his own instincts (as “social needs”, GPR, §194). What is produced is therefore, to use an expression of Hegel’s *Phenomenology*, a “spiritual animal kingdom”.

This system, inasmuch as it does not leave the dimension of need, produces a different subjectivation with respect to the ethical one: it produces *individuals* who act outside any space of sharing, that is, without customs (if the precise meaning attributed to this term is held firm). We have seen that Hegel’s anthropology, to the extent that it is centred on habit, leaves no room for the appearance of the figure of man (as a man “in general” endowed with his own nature). With the historical development of the system of needs, it is precisely this figure that instead appears on the scene: “this is the first time, and indeed properly the only time, to speak of the *human being [Mensch]*” (GPR, §190 Anm.). The huge process of multiplication and mediation of needs typical of modern societies produces a space for action which, from Hegel’s point of view, could appear paradoxical: it is occupied by abstractions (individuals without ethical relations, without customs) which, however, are concretely operative. Man is a historical product: it is born when the subject is separated from his structurally social dimension, made up of

habits (i.e. common elements assumed by the subject as shared) and reduced to a simple individual, i.e. a simple living being.

The “second nature” that identifies with the system of needs is therefore, after all, homogeneous with the first nature. Consequently, the system of needs will produce a universality that imitates the power of genus over the living beings: an extrinsic universality, a regulation that imposes itself from the outside, with its inflexible necessity, on the social actors and that, just like genus, “is maintained only through the ruin of individuals”. This abstract universality will come into concrete existence in the form of institutions. However, they will be very strange institutions, almost monstrous, because they will not be ethical institutions (they are not the objectification of common ways of life), but they will follow another logic, which differs from what we have seen so far. Hegel mainly identifies two of them.

The first of these institutions is the market itself, with its intrinsic mechanisms resulting from the representation of the free play of individual wills that participate in the general wealth of society (organization of factory work, machinery, accumulation of capital, competitive mechanism, etc.: all of these aspects were explored by Hegel in his lessons on the philosophy of right in the 1820s). In order to overcome the excessive inequalities deriving from the operation of the “blind” universality (GPR, §236 Anm.) of the market (in short, to regulate it), a second institution is required. However, it will operate in accordance with a logic that is indistinguishable from that of the first one: the *police* (GPR, §230). This term is used by Hegel in the sense of the eighteenth-century *Polizeiwissenschaft*, inasmuch as it concerns the administrative activity aimed at promoting the well-being of the individuals, that is, in Hegelian terms, “the possibility of sharing in the general wealth” (GPR, §237): economic policies aimed at regulating production and trade, general administration of the State, public health, and in part also social policies of wealth redistribution (although Hegel does not look kindly upon this last point: GPR, §245).

In the action of the police an unethical way of operating of the State emerges, which Hegel defines as *Notstaat* or *Verstandesstaat* (“the external state, the state based on need, the state as the understanding envisages it”: GPR, §183). Hegel also speaks of “police government” (*Regieren der Polizei*: Rph 24/25, 592) which has the double function of regulating the conditions for the participation of each person in the overall wealth and of supervising the dynamics of public utility. In other words, police government is exercised over *omnes et singulatim*, over each and every one. This way of existence of the modern State, articulated by the connection “system of needs – police”, does not consider the dimension of

habit properly said, not because it does not imply (and does not produce) individual norms of life, but because it abolishes the process of their subjective institution. If anything, then, we will speak of Abrichtung, training, more than of *Gewohnheit*, habit. The government of the police “operates in the way of a necessity of nature [*Naturnotwendigkeit*]” (Rph 24/25, 594): in short, it is that *government of the living* that Foucault will define as biopolitical governmentality.³¹

4. Political Government

According to Hegel, the modern State necessarily develops within itself the system that we have schematically reconstructed: the system which is articulated into the concept of individual (alongside the correlative one of population), on the one hand, and into that of police, on the other. This is, in short, what Foucault in his analysis will define as “biopolitical governmentality”. Nevertheless, according to Hegel, this system, however necessary, cannot exhaust the actuality of the modern State. In it, only the “external or intellectualistic” side of the State (the Notstaat) is realized (GPR, §183); if the State identifies entirely with this device, then it loses its rationality, because ethical life is dissolved.

That is why Hegel insists on showing the need for corporations within the modern state. In his 1824/25 lectures, indeed, he states that “the task of the present time is to establish corporations” (Rph 24/25, 619). The sense of these institutions, as we have already noted, is not to “bridle” individuals within disciplinary mechanisms; on the contrary, the corporation plays the part of bringing out and realizing the customs, or shared ways of life, which, according to Hegel, also innervate modern societies. The representation of civil society as a pure and simple “system of needs”, populated by unrelated subjects (therefore disciplined as individuals and governed as a population), is in fact only an abstraction. In its *Wirklichkeit*, the system of needs always produces also customs, common spheres of action and life, which must find effective institutional existence. In other words, according to Hegel, the corporation carries out the task of articulating a form of subjectivation that differs from that which reduces men solely to a correlatum of disciplinary and liberal governmentality.

31 The main reference is here to Michel Foucault. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. London, Palgrave, 2007. On this point see Sandro Chignola. *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires, Cactus, 2018.

However, Hegel's discourse does not limit itself to that. For politics to maintain its rationality, for politics to exist beyond its reduction to biopolitical governmentality, it is not enough to put into play, with the corporation, a political subjectivation that resists being reduced to a correlate of the action of police government. The real issue at stake in Hegel's philosophy of right lies in another reason: the need to conceive *government in another way*. If it is true, as Bruno Karsenti has pointed out, that the Hegelian conception of the State reveals a "literally unheard character" in relation to the modern representation of statehood,³² then this unheard character concerns precisely the question of government. If, today, we reread Hegel's philosophy of right, we do not find any useful element to answer the question: "how is it possible to resist government?". However, we do find in it some useful resources in response to a more complex and radical question: "What is a political government?". In fact, when Hegel states that the State is in itself an ethical institution, he is saying that the State cannot be reduced to *Notstaat*, that is to say, to police government, to the external regulation of individuals and the population; on the contrary, the government constitutes itself as an ethical relationship.

In Hegel, the political State does not coincide with the expression of a sovereign will,³³ but with a process of mediation between the different circles that make up the *Verfassung*. Certainly, the State is also a subject (in front of the other States) and the power of the crown has precisely the role of making the State exist in this form. However, according to Hegel, the rationality of the State depends on the other two powers, which together define the mode of existence of a political government. The existence of different circles (mainly corporations) puts forth the need to continuously produce their ideality, that is, their being part of a whole. This process cannot obviously be produced within particular corporations and communities, but requires a specific space of existence, which is represented by the "legislative power" (GPR, §298). Evidently, this implies the existence of a specific institution, the power of government, that can assume such a leading function. If, however, this universal point of view must also be ethical, then it must

32 See Bruno Karsenti. "Eticità e anomia", *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 1, 2016, pp. 25-36.

33 The political institutions of today's democratic states (mainly modern parliaments) are not ethical institutions, because they are based on an abstract universality (the general will of the people) that inevitably stands against the will of individuals (individuals). From Hegel's point of view, the conceptual logic underlying modern democracy is still an expression of the *Notstaat*, not of the *politischer Staat*. On this crucial point, which here cannot be dealt with in its breadth, see Giuseppe Duso. *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, Franco Angeli, 2013 and Pierpaolo Cesaroni. *Governo e costituzione in Hegel. Le Lezioni di filosofia del diritto*. Milano, Franco Angeli, 2006.

present itself as inherent in the particularity in which it manifests itself. For this reason, this process cannot be reduced to the bare action of government, but implies a further institution (the assembly of the Estates, *ständische Versammlung*) which participates in the activity of unification, thus making it a shared process of mediation and consensus (the “continuous production of the State in general and of its constitution”, of which §541 of the *Encyclopaedia* speaks). The proper political value of particular institutions (corporations, communities), therefore, lies not so much in the conquest of spaces of autonomy or self-government (although this aspect is also present), but rather in the definition of a political dynamic in which the governed (the self-established institutions of the particular) are political subjects and acquire a capacity for action within the overall process, which thus qualifies as actual (ethical) mediation and unification.

Thus, in the Hegelian State, two different logics of government appear: on the one hand, the one in which governmental action is faced with corporations, which will necessarily configure a process of difficult search for mediation and consensus; on the other hand, the one in which governmental action is faced with unrelated individuals and which will therefore be configured as an extrinsic regulation. On the one hand the political State, on the other the State of necessity.³⁴ The way in which Hegel observes the political situation of his time suggests that he is concerned about the unilateral imposition of one logic to the detriment of the other. In his 1824/25 lectures he seems to grasp two main problems of the present time: on the one hand, the absence of corporations (Rph 24/25, 619); on the other hand, the fact that “police governance can go too far” because it does not contain any *Grenze*, any intrinsic limit (Rph 24/25, 592). The two phenomena are mutually supportive in that they contribute correlative to the omni-pervasive imposition of the police State at the expense of the political one. In other words, the two logics of government are not only incompatible, but they are in a relationship of inverse proportionality: the more institutions there are, the less population there is; the more political government there is, the less police there is. There is no doubt that for Hegel the action of police government is to a certain extent necessary, because the development of some aspects of modern society intrinsically requires it (economic and health policies, infrastructures, etc.); it is equally certain, however, that

34 Stephen Houlgate (“Right and Trust in Hegel’s *Philosophy of Right*”, *Hegel Bulletin*, Vol.37, N° 1, 2016, pp. 104-116) rightly states that, according to Hegel, freedom really only takes place within institutions, not against them. However, in his reading Houlgate does not bring out a fundamental point in this regard: this is possible only if institutions are ethical, that is, if they express an actual universality.

where there are no more corporations, where there is no longer a process of institutionalizing shared customs, then the State becomes simple *Notstaat* and loses its most proper rationality.

At this point it is well understood how the Hegelian indication that “the task of the present is to establish corporations” should be read (Rph 24/25, 619). It is not a question of administrative reforms or of the support for a corporate State, but of the capacity of subjects to activate (and to keep constantly active) what could be defined as their intrinsic institutional power, that is, to recognise and bring into existence their own ethical relations, the customs that constitute them, that is, their own common ways of life. The political stakes involved in these institutions are not to be understood as a claim for autonomy, as a withdrawal from the dynamics of government: in this case, the government would end up being identified entirely with the police. The point is rather the opening and widening of a different logic of government, which for Hegel constitutes the actuality, the *Wirklichkeit*, of the State: that in which the course of the constitution is articulated as a continuous process of mediation between the differentiated demands of the governed [*Ständeversammlung*] and the demand for their fair unification [*Regierungsgewalt*].

References

- Anderson, Joel.** “Hegel’s Implicit View on How to Solve the Problem of Poverty: The Responsible Consumer and the Return of the Ethical to Civil Society”, in Williams, Robert R. (ed.): *Beyond Liberalism und Communitarianism: Studies in Hegel’s Philosophy of Right*. New York, State University Press of New York, 2001, pp. 185–205.
- Bourgeois, Bernard.** “Les deux âmes: de la nature à l'esprit”, in Vieillard-Baron, Jean-Louis (ed.): *De Saint Thomas à Hegel*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 117–151.
- Canguilhem, Georges.** “The Living and its Milieu”, in Marrati, Paola and Meyers, Todd (eds.): *Knowledge of Life*. New York, Fordham University Press, 2008, pp. 98–120.
- Cesaroni, Pierpaolo.** *Governo e costituzione in Hegel. Le Lezioni di filosofia del diritto*. Milano, Franco Angeli, 2006.
- Chierghin, Franco** (ed.). *Filosofia e scienze filosofiche nell’“Enciclopedia” hegeliana del 1817*. Trento, Verifiche, 1995.
- Chignola, Sandro.** *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires, Cactus, 2018.
- Corti, Luca.** *Pensare l’esperienza. Una lettura dell’antropologia di Hegel*. Bologna, Pendragon, 2016.
- Deleuze, Gilles.** “Instincts et institutions (1955)”, in *Desert Islands and Other Texts 1953–1974*. Los Angeles, Semiotext(e), 2004, pp. 19–21.
- Duso, Giuseppe.** *Liberità e costituzione in Hegel*. Milano, Franco Angeli, 2013.
- Fazioni, Nicolo.** *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*. Milano, Franco Angeli, 2015.
- Forster, Michael N.** *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford, Oxford University Press, 2010.
— “Bildung bei Herder und seinen Nachfolgern”, in Vieweg, Klaus and Winkler, Michael (eds.): *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*. Paderborn, Schöningh, 2012, pp. 75–89.

- Foucault, Michel.** *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London-New York, Routledge, 2002.
- *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. London, Palgrave, 2007.
- *Introduction to Kant's Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Los Angeles, Semiotext(e), 2008.
- Funke, Gerhard.** “Gewohnheit”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, N°. 3, 1958, pp. 9-606.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims 1824-25*, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. 4 Vols. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973-1974, Vol. 4, pp. 67-752.
- *Phenomenology of Spirit*. Oxford, Oxford University Press, 1977.
- *Philosophy of Nature*. Oxford, Oxford University Press, 2004.
- *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- *Philosophy of Mind*. Oxford, Clarendon Press, 2007.
- *Outlines of Philosophy of Right*. Oxford, Oxford University Press, 2008.
- *The Science of Logic*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Wintersemester 1827/28. Nachschrift Stolzenberg*, in *Gesammelte Werke*. Vol. 25, 2. Hamburg, Meiner, 2011.
- Houlgate, Stephen.** “Right and Trust in Hegel’s Philosophy of Right”, *Hegel Bulletin*, Vol. 37, N° 1, 2016, pp. 104-116.
- Illetterati, Luca.** *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell’idea di natura in Hegel*. Trento, Verifiche, 1995.
- Kant, Immanuel.** *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1996.
- Karsenti, Bruno.** “Eticità e anomia”, *Filosofia politica*, Vol. 20, N°. 1, 2016, pp. 25-36.
- Kervégan, Jean-François.** “La razionalità normativa. Spunti hegeliani”, *Filosofia politica*, Vol. 20, N°. 1, 2016, pp. 59-74.
- Malabou, Catherine.** *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. London, Routledge, 2005.

McCumber, John. “Hegel on Habit”, *The Owl of Minerva*, Vol. 21, N°. 2, 1990, pp. 155–165.

Menke, Christoph. “Autonomie und Befreiung”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 58, N°. 5, 2010, pp. 675–694.

Michelini, Francesca. “Thinking Life. Hegel’s Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems”, in Illetterati, Luca and Michelini, Francesca (eds.): *Purposiveness: Teleology Between Nature and Mind*. Frankfurt am Main, Ontos, 2008, pp. 75–96.

Ranchio, Filippo. *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels Praktische Philosophie*, Hamburg, Meiner, 2016.

Ravaission, Félix. *On Habit*. London, Continuum, 2008.

Ruda, Frank. *Hegel’s Rabble: An Investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. London, Continuum, 2011.

Seddone, Guido. “The Conception of Habit as a Stage of Hegel’s Naturalistic Theory of Mind”, *Open Information Science*, Vol. 2, 2018, pp. 75–82.

Slongo, Paolo. *Il movimento delle leggi. L’ordine dei costumi in Montesquieu*. Milano, Franco Angeli, 2015.

Van der Meulen, Jan. “Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist”, *Hegel-Studien*, Vol. 2, 1963, pp. 251–274.

Zizek, Slavoj. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London, Verso, 2012.

Slongo, Paolo. “Par l’entremise de la coutume’: Montaigne e la potenza della consuetudine”, *Conceptos Históricos*, Año 6, Nº. 9, pp. 110-133.

RESUMEN

Este ensayo busca exponer cómo la costumbre, el uso con sus “barreras” para Montaigne, está implícita o explícitamente presente en todas las *otras* instancias regulatorias externas: religiones positivas y su sistema de recompensas y castigos, leyes y el dispositivo penal que está incorporado en ellas, los preceptos morales y las conductas que prescribe, las recompensas sociales, la propia ciencia en cierta forma, no pueden ser separadas de un conjunto de creencias colectivas, prácticas y representaciones, de las cuales la *coutume* es la piedra angular. Estas reglas son, en cierto sentido, las formas concretas que en cada momento toma *la coutume*. Puede decirse que el discurso de Montaigne sobre la costumbre está, de hecho, colocado a lo largo de una línea doblemente divergente: la de la crítica y la de la alabanza. Por un lado, la *coutume* no tiene autoridad propia, por otro, ante la ausencia de algo mejor, se ve a sí misma reconocida como una función social de gobierno y, de hecho, como una “regla de reglas”.

Palabras clave: *Hábito, costumbre, uso, instancias regulatorias, regla de reglas.*

ABSTRACT

The essay aims to show how custom, the use with its “barriers” for Montaigne, is implicitly or explicitly present in all other external regulatory instances: positive religions and their system of rewards and punishments, laws and the penal device that is incorporated in them, the moral precepts and the behaviors they require, the social rewards, the science itself in some ways, cannot be separated from a set of collective beliefs, practices and representations of which the *coutume* is the keystone. These rules are, in a certain sense, the concrete forms that each time take *la coutume*. It can be said that Montaigne’s discourse on custom is in fact placed along a double divergent line: that of criticism and that of praise. On the one hand, the *coutume* has no authority of its own, on the other, in the absence of anything better, it sees itself recognized as a social function of rule and, indeed, as a “rule of rules”.

Keywords: *Habit, Custom, Use, Regulatory Instances, Rule of Rules.*

Recibido el 15 de enero de 2019

Aceptado el 28 de octubre de 2019

“Par l'entremise de la coutume”: Montaigne e la potenza della consuetudine

Paolo Slongo

paolo.slongo@tiscali.it

Centro interuniversitario di ricerca sul lessico politico e giuridico europeo (CIRPLGE), Italia

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités

Fonds Yan Thomas (LIER-FYT), Francia

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

È la *coutume*, dice Étienne de La Boétie, la “première raison de la servitude”.¹ Questa affermazione del *Discorso sulla servitù volontaria* non serve a conferire legittimità alla *coutume*, ma a ricostruire la genealogia dello *snaturamento* che l'essere umano subisce a causa sua: la storia, sebbene conduca di fatto alla servitù, dice La Boétie, non si declina sotto il suo segno e non si comprende a partire da essa, come se gli uomini avessero per lei un'inclinazione naturale. È presente nella “natura dell'uomo” tutt'altra cosa che l'inclinazione a obbedire alla volontà di un padrone.²

1 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude volontaire*. Paris, Vrin, 2002, p. 38. Ciò che è scandaloso nella servitù volontaria, per La Boétie, è il ‘masochismo’ del popolo che accetta di far piacere al principe sacrificando se stesso, letteralmente. La sottomissione non è normata da una tattica di sopravvivenza che supporrebbe, come in Spinoza, una strategia vitale del *co-natus* irriducibile alle regole sociali. Essa è piuttosto per La Boétie il segno, incomprensibile, di una volontà che si rivolge contro se stessa, al punto da annichilirsi nella servitù all'Uno.

2 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 31. Per una ricognizione complessiva sul concetto di abitudine nella filosofia francese si veda almeno Marco Piazza. *L'antagonista necessario. Il pensiero francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*. Milano, Mimesis, 2015, in particolare, su Montaigne, pp. 21-32. In generale, sul tema dell'abitudine, si veda Tom Sparrow e Adam Hutchinson (eds.). *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*. Langham, Lexington Books, 2013.

L'uomo, dice La Boétie, “né pour vivre franchement”, è pervertito a tal punto da non desiderare e da non gioire che della servitù, “si direbbe, a vederlo, che egli non ha perduto la sua libertà, ma ha guadagnato la sua servitù”.³ Si è detto che questa sfida alla ragione potrebbe essere in La Boétie un espediente retorico per incitare il lettore a un'azione *ética*, e cioè alla riconquista di un sé assolutamente libero, al cui culto ci si dovrebbe dedicare. Sia che quest'ultima venga intesa come la restaurazione della natura in noi, o piuttosto come l'invenzione di una natura propria, storicamente determinata, essa si fonderebbe comunque su una presa di coscienza razionale della servitù, che diventerebbe così la condizione per uscirne. La servitù (“volontaria”) non sarebbe che un fatto accidentale, deplorevole ma non necessario, della storia umana, della quale la consuetudine sarebbe stata lo strumento, un accidente che non rimette però in discussione la vocazione dell'uomo alla libertà, che è la sua più sicura “assiette”, come dirà Montaigne.⁴ Si tratta qui di *coutume* più che di *habitude*, ed è in questo significato “collettivo” e “istituzionale” che cercheremo di leggerla.⁵

3 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 32 e p. 35.

4 Montaigne. *Les Essais*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004, I, 23, p. 117 (d'ora in poi citiamo da questa edizione, nel corpo del testo tra parentesi, con l'indicazione del libro in cifra romana, seguito dal capitolo e dalla pagina).

5 Il termine *habitude*, tra il XVI e il XVII secolo, era semanticamente più vicino al latino *habitus* (e al greco *héxis*), da cui peraltro derivava, e non aveva ancora assunto su di sé i significati dell'altra costellazione concettuale *éthos-consuetudo*. Di qui l'esigenza sul piano filologico, oltre che concettuale, di mantenere uniti *éthos* e *coutume* (e dunque distinti dalla coppia *héxis-habitude*). In Montaigne, come in La Boétie, è *coutume* a definire il campo semantico dell'abitudine collettiva, cioè del “costume-éthos”. La parola *habitude* è impiegata da Montaigne undici volte negli *Essais* (si veda Roy E. Leake. *Concordance des Essais de Montaigne*. 2 vols. Genève, Droz, 1981) ed equivale al latino *habitus*, il termine della scolastica che traduce il greco *hexis*. Il significato moderno di abitudine è già attestato nel XVI secolo, e ricopre l'area semantica dell'*habitus*, “maniera d'essere”, “costituzione fisica”. L'idea di *abitudine* è indice della costanza, della stabilità, e della *complexion*. Così, gli Spartani hanno voluto dare un insegnamento ai loro fanciulli “alla prova dell'azione (*par l'essai de l'action*), formandoli e modellandoli al vivo (*en les formant et moulant vivement*), non solo con precetti e parole (*non seulement de préceptes et paroles*), ma soprattutto con esempi e opere (*mais principalement d'exemples et d'œuvres*), affinché questo non fosse una scienza nella loro anima (*afin que ce ne fût pas une science en leur âme*), ma tale fosse la sua complessione e il suo stato abituale (*mais sa complexion et habitude*)” (I, 25, 143). E ancora: “Si vede nelle anime di questi due personaggi [= Catone e Socrate] una così perfetta abitudine alla virtù che essa è diventata parte della loro natura (*une si parfaite habitude à la vertu qu'elle leur est passée en complexion*)” (II, 11, 425; la traduzione utilizzata è quella di Fausta Garavini: Montaigne. *Saggi*. Milano, Adelphi, 1966). Talvolta il verbo *s'habituer* vuol dire “abitare, stabilirsi da qualche parte, avere il proprio domicilio, risiedere”. Significa dunque *l'habitat*. Ma il sostantivo *habitude* ha anche un significato più tecnico, che è presente nella maggior parte dei casi (sette volte su undici negli *Essais*). Si tratta di un concetto che permette di pensare l'acquisizione della costanza o della padronanza. Non si nasce costante o padrone di sé, lo si diventa. In quattro ricorrenze il sostantivo ha questo significato del verbo abituarsi. In due casi però *habitude* indica anche lo stato fisico del malato, lo stato nel quale egli si trova abitualmente. In altre due occorrenze si trova l'impiego concomitante di abitudine e *natura*, o *naturale*. In *Essais*, I, 14, 68: “Forzeremo dunque la comune tendenza naturale (*Forcerons-nous la générale habitude de nature*), che si può vedere

1. La coutume est une seconde nature

In Pascal, l’“abitudine” è qualcosa che deve indirizzare e disciplinare l’immaginazione, essa svolge questa funzione almeno ad un primo livello. È nel “costume” – cioè nell’insieme di ordinamenti, leggi, istituzioni, usanze, tradizioni – che il consolidamento ha luogo in maniera compiuta. I costumi variano da popolo a popolo, ma nell’ambito di un paese determinato conferiscono unità interna, stabilità, continuità, creano quello che Montesquieu definirà lo “spirito delle leggi”.⁶ La gente comune, dice Pascal, non sa penetrare la logica di questo nesso tra immaginazione, abitudine e “costume”, ma il suo buon senso istintivo la guida meglio di quanto non guidi quanti, “curieux examinateurs des coutumes reçues”, pretendono di demistificare i meccanismi dell’autorità nella pedante convinzione che sia possibile reperire per essa un fondamento realmente giusto. È questo il punto in cui si devono leggere i frammenti pascaliani delle *Pensées* relativi alla “ragione degli effetti”: l’occhio di chi sa quanto l’autorità sia infondata in natura, nella *vera* natura, vede come la “gente giudica bene le cose”⁷ e qui individua quella rettitudine di giudizio che il popolo mette in atto senza saperlo. Qui, ciò che è “naturale” è presentato come un dover-essere chiamato ad essere dalla consuetudine, che interviene dunque come principio “naturale” per risvegliare in noi quelli che la Boétie chiamava “i semi” della *raison*. Ciò permette di cogliere una prima importante articolazione concettuale presente nel *Discorso della servitù volontaria* tra consuetudine e ragione. Permette di considerare, cioè, *in primo luogo* che l’essere dell’uomo non è propriamente ‘naturale’ ma lo diventa per mezzo della consuetudine; *in secondo luogo* che la consuetudine “precede” la ragione nell’uomo poiché essa presiede al suo sviluppo, e che, *in terzo luogo*, l’uomo è più assoggettato alla consuetudine di quanto non sia, per natura,

in tutto ciò che è vivente sotto il cielo, di tremare sotto il dolore (*qui se voit en tout ce qui est vivant sous le ciel, de trembler sous la douleur?*?). Si veda Margaret Watkins. “Negotiating with a New Sovereign: Montaigne’s transformation of Habit into Custom”, in Tom Sparrow e Adam Hutchinson (eds.): *A History of Habit...*, pp. 89-118; André Tournon, voce “Coutume”, in Philippe Desan (ed.): *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris, Honoré Champion, 2007, pp. 230-233; Marco Piazza. *L’antagonista necessario...*, p. 20; Barbara Carnevali. “Mimesis littéraire et connaissance morale. La tradition de l’‘éthopée’”, *Annales HSS*, Vol. 65, N°. 2, 2010, pp. 291-322. In generale, sulla decisiva distinzione tra “parola” e “concreto”, si veda Reinhart Koselleck. “Einleitung”, in Otto Brunner, Reinhart Koselleck e Werner Conze (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, Vol. 1, pp. XIII-XXVII e Reinhart Koselleck. “Storia dei concetti e storia sociale”, in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Bologna, CLUEB, 2007, pp. 91-109.

6 Montesquieu. *De l’Esprit des lois*, I, 3, in *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1951, Vol. 2, p. 238.

7 Pascal. *Pensées*, in *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1954, pp. 1060-1061.

“sujet à la raison”.⁸ In questo senso, l’alternativa invocata da La Boétie nel *Discorso* tra servire la ragione o servire un altro uomo, costituisce un’ipotesi soltanto fittizia, un’alternativa puramente teorica, e non descrive una situazione reale. Infatti, l’inizio della vita non ci offre una scelta tra seguire la ragione o seguire la consuetudine. Poiché, come dice Cartesio, “noi siamo stati bambini prima di essere uomini”,⁹ siamo talmente immersi nella consuetudine che l’“errore” di cui parla La Boétie risulta in realtà inevitabile: “Ils prennent pour naturel l’état de leur naissance.”¹⁰ Confondiamo necessariamente lo stato della nostra nascita con lo stato naturale. Montaigne aveva esteso il concetto: “De vray, parce que nous les humons avec le laict de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veüe, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train” (I, 23, 115). Immersi nella consuetudine fin dalla nascita, siamo, di fatto, degli esseri costituiti da consuetudini.

La consuetudine “fait notre être” senza che vi sia resistenza della nostra natura, perché ciò che le è conforme soddisfa il nostro desiderio di corrispondere ai desideri di coloro che ci hanno allevato, talvolta contro il buon senso, come osserverà Pascal, come quando ci costringono a “scegliere” un certo “ mestiere ” che non conviene alle nostre disposizioni naturali.¹¹ In questo contesto, in cui *alimentiamo* il nostro desiderio di servire, quella ‘prima natura’ che la consuetudine sopraggiungerebbe a ricoprire non è nient’altro che una nozione che risulta utile forgiare solo per pensare l’abitudine a partire da una *funzione* necessaria della natura, una costruzione artificiale e non più una condizione “originaria” ed effettiva dell’essere umano: “la nature de l’homme est bien d’être franc et de vouloir l’être; mais aussi sa nature est telle que naturellement il tient le pli que la nourriture lui donne”, dice La Boétie.¹² La tesi secondo la quale la consuetudine si trova nella nostra stessa natura è espressa qui per mezzo della metafora alimentare che è la stessa utilizzata da Montaigne. Se nel XVI secolo “nourrir” significa anche “educare”,¹³ la ripresa della metafora da parte di Montaigne (“nous humons les coutumes avec le laict de nostre naissance”) permette di estendere l’azione della consuetudine a tutte le prime fasi della vita, anche prima dello svezzamento, e forse addirittura prima della nascita.

8 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 31.

9 Cartesio. *I principi della filosofia*. Parte prima, § 1, in *Opere filosofiche*. Roma-Bari, Laterza, 1986, Vol. 3, p. 21.

10 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 35.

11 Si veda Pascal. *Pensées...*, fr. 127, p. 1122 e fr. 119, p. 1121.

12 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 38.

13 Sulla semantica della *nourriture*, si veda Anna Bettini, voce “Alimentation”, in Philippe Desan (ed.): *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, pp. 17-20.

È proprio in questo senso, come si sa, che Pascal impiegherà il concetto di *coutume*:

Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée? La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.¹⁴

Dato che tutto ciò che era chiamato naturale può essere perduto, e tutto ciò che era detto consuetudine può essere reso "naturale",¹⁵ si può sostenere che quello che in noi è detto naturale è ciò che lo *diviene* per mezzo della consuetudine. La sola norma immanente e conoscibile che s'impone con una forza tale da impedirci di riconoscerla come tale è quella della consuetudine, divenuta in questo senso *una natura*.

È Montaigne che aveva formulato con grande chiarezza questa "naturalità" della consuetudine e che aveva esteso, nei *Saggi*, il concetto di 'natura' a tutto ciò a cui ci siamo "accoutumés": "Appelons encore nature l'usage et la condition de chacun de nous [...] ce qui me manque à ma coutume, je tiens qu'il me manque" (III, 10, 1009). Perché chiamare la consuetudine "seconda natura" se non si può ritornare alla "prima"?¹⁶ Una volta compiuto questo passo, il concetto di "snaturamento" perde il suo significato e la natura non può più essere utilizzata come norma per criticare la consuetudine. Nei termini che saranno di Pascal, "la coutume est notre nature"¹⁷ vuol dire che la nostra natura non può essere determinata se non per mezzo della consuetudine, o, se si preferisce, che l'accostumarsi è un processo di naturalizzazione che, a differenza dell'attualizzazione di una prima natura o "essenza" la cui normatività sarebbe immanente e costante perché sottratta al tempo, è invece *contingente*, e cioè storicamente determinato, soggetto alla variazione proprio perché i costumi sono sempre plurali, particolari, situati e mutevoli nel tempo, istituiti dalla loro stessa temporalità. Questo, per Montaigne, significa che l'essere umano non può accontentarsi della, né ridursi alla sua sola ragione: la sua vicenda soggettiva è costantemente "travagliata", e non può essere oggettivata in una forma astratta che gli renda ragione: "C'est par l'entremise de la coutume que chacun est content du lieu où la nature l'a planté, et les sauvages d'Ecosse n'ont que faire de la Touraine, ni

14 Si veda Pascal. *Pensées...*, fr. 120, p. 1121. Si veda su questo, Christian Lazzeri. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 44-46

15 Pascal. *Pensées...*, fr. 121, p. 1121.

16 Si veda Pascal. *Pensées...*, fr. 121, p. 1121.

17 Pascal. *Pensées...*, fr. 122-129, pp. 1122-1123.

les Scythes de la Thessalie” (I, 23, 116). Cercheremo di rivolgere la nostra attenzione, dunque, a questa *entremise de la coutume*.

Dire che la consuetudine ci insegna ad assumere il veleno dell’assoggettamento senza trovarlo amaro, può significare certo che essa ci avvelena a nostra insaputa, per mezzo di un lento adattamento, “peu à peu à la dérobade” (I, 23, 109), come scrive Montaigne, facendoci fare in maniera “volontaria” ciò che non faremmo mai se non sotto la pressione della coercizione e della forza. Ciò significa che essa ottiene “insensibilmente” nel tempo, senza violenza e senza sforzo, aderendo al corpo che trascina con sé l’*esprit* senza che questo se ne senta trascinato, ciò che viene ottenuto per altre vie in maniera forzosa.¹⁸ Ciò che emerge qui è una *ragione degli usi* nella quale appare il principio immanente che governa la società e rende possibile la determinazione di una posizione politica. Se lo stato antico del regno e della religione è “migliore”, è precisamente perché esso non è il suo stato originario. I riformatori sono prigionieri del fantasma dell’origine: l’origine della parola divina nella Scrittura, l’origine della monarchia nella teoria politica che guarda alle “leggi fondamentali” del Regno.¹⁹ Il fantasma dell’origine è in questo senso foriero di catastrofi, perché spezza violentemente le costruzioni ‘insensibili’ della consuetudine. La *coutume* è buona non perché testimonia della presenza di un’origine, ma al contrario perché essa è immemorabile, e cioè l’oblio dell’origine.²⁰

Attraverso la consuetudine, siamo portati a fare qualcosa che gli altri vogliono che noi facciamo, e accettiamo di sottometterci ai loro desideri come se lo volessimo e lo desiderassimo noi stessi; ma questo permette effettivamente di vivere in pace. Nello stesso momento in cui la consuetudine ci assoggetta, essa ci insegna quella socievolezza e quella *conversazione* che sono costitutive dei vincoli propri alla civiltà. La *coutume* è buona proprio perché, essendo duttile essa è in grado di integrare le variazioni insensibili che esigono una composizione da parte nostra. Solo la storia, questa immensa sedimentazione delle maniere di essere, costituisce il *public*, perché soltanto essa forma il comune. L’allontanamento dal cielo della teologia e il silenzio della ragione svelano che l’istituzione

18 Il che implica che “l’accoustumance puisse joindre et établir l’effect de son impression sur noz sens” (Montaigne. *Essais*, I, 23, 109).

19 Il sintagma “*lois fondamentales*” è in questo contesto piuttosto recente, lo si trova per la prima volta in Théodore de Bèze (*Du droit des magistrats*, 1574). Su questo quadro costituzionale si veda Fanny Cosandey e Robert Descimon. *L’Absolutisme en France. Histoire et historiographie*. Paris, Seuil, 2002, pp. 51-105.

20 Quando Montaigne fa intervenire la divinità nelle sue riflessioni politiche, è sempre per richiamare questo oblio: “nulle lois ne sont en leur vrai crédit que celles auxquelles Dieu a donné né quelque ancienne durée, de mode que personne ne sache leur naissance, ni qu’elles aient jamais été autres” (I, 43, 270).

che deve essere riconosciuta come "legittima" è radicata nelle pieghe opache del tempo umano. Certo, La Boétie non teneva conto di questa articolazione, innanzitutto perché i vincoli della servitù che egli analizzava nel *Discorso* sono quelli che producono la tirannide, una situazione politica nella quale nessuno può trovare in suo interesse, e poi perché non ammetteva che la ragione non fosse il solo principio della disciplina sociale e che, come dirà Pascal, "nous soyons automates autant qu'espris" ²¹ e che, quindi, gli automatismi del corpo sono altrettanti fattori di socializzazione. È questo che comprende Montaigne quando fa uso di questo concetto negli *Essais*.

2. *Mœurs et usances*

La consuetudine potrà essere infatti pensata da Montaigne a partire da questa sua capacità di produrre socialità: essa induce nel corpo un'attitudine che può assecondare la ragione, dato che quest'ultima può riconoscere come "ragionevole" il suo accostumarsi a una disciplina di cui ha bisogno.²² E senza la quale, secondo Montaigne nell'"Apologie de Raymond Sebond", gli esseri umani vivrebbero "comme bestes brutes". Vediamo meglio, ora, perché questo disciplinarsi è prodotto dalla consuetudine: "Parquoy il vous sera mieux de vous resserrer dans le train accoutumé, quel qu'il soit, que de jeter votre vol à cette licence effrénée" (II, 12, 559). Il progetto di imbrigliare l'*esprit* per mezzo di regole esteriori, come le consuetudini, "*le train accoutumé*", e un certo scacco di questo stesso progetto sono enunciati da Montaigne in una pagina dell'"Apologie" di grande densità:

On a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut. En l'estude, comme au reste, il luy faut compter et regler ses marches: il luy faut tailler par art les limites de sa chasse. On le bride et garrote de religions, de loix, de coutumes, de science, de preceptes, de peines, et recompenses mortelles et immortelles: encors voit-on que par sa volubilité et dissolution, il eschappe à toutes ces liaisons. C'est un corps vain, qui n'a par où estre saisi et assené: un corps divers et difforme, auquel on ne peut asseoir noeud ny prise. (II, 12, 559)

Tutta la problematica montaignana dell'*esprit* è contenuta in queste parole: il vagabondaggio dello spirito, la necessità di imbrigliarlo

21 Christian Lazzeri. *Force et justice...*, pp. 44-45.

22 Si veda in generale sul tema della disciplina tra Cinque e Seicento, Pierangelo Schiera. *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*. Bologna, Il Mulino, 1999, in particolare pp. 185 e ss.

forzosamente, l'elenco delle regole esteriori come le consuetudini, i costumi e le leggi che lo vogliono disciplinare, ma anche lo scacco finale di questo progetto di disciplinamento dello spirito. Le aggiunte di Montaigne a questo testo del 1580 sono ancora più esplicite al riguardo:

C'est un outrageux glaive à son possesseur mesme, que l'esprit, à qui ne sait s'en armer ordonnément et discrettement. Et n'y a point de beste, à qui il faille plus justement donner des orbieres, pour tenir sa veue subiecte, et contrainte devant ses pas; et la garder d'extravaguer ny çà ny là, hors les ornieres que l'usage et les loix luy tracent. (II, 12, 559)

Lo spirito è paragonato qui ad una bestia, non tanto ad una bestia selvaggia quanto ad un animale indocile e imprevedibile al quale bisogna fornire delle "barriere" per impedirgli di *vagare* di qua e di là (*d'extravaguer ny çà ny là*), come un cavallo imbizzarrito. L'elenco delle regole esteriori contiene le religioni, le leggi, le consuetudini, la scienza, i precetti morali, le pene giudiziarie, le ricompense sociali, la minaccia dell'Inferno, la promessa del Paradiso.²³ Di questa lunga serie di regole, che rimandano ad altrettante istituzioni, prendiamo in considerazione la consuetudine. Nella lista "de religions, de loix, de coutumes, de science, de preceptes, de peines, et recompenses mortelles et immortelles", è in realtà proprio la consuetudine ad essere oggetto delle analisi più attente da parte di Montaigne. D'altronde, la consuetudine, *l'usage* con le sue "barriere" è implicitamente o esplicitamente presente in tutte le altre istanze normative esteriori:²⁴ le religioni positive e il loro sistema di ricompense e di punizioni, le leggi e il dispositivo penale che in esse è incorporato, i precetti morali e le condotte che essi richiedono, le ricompense sociali, la scienza stessa per certi versi, non sono separabili da un insieme di credenze, di pratiche e di rappresentazioni collettive di cui la *coutume* è la chiave. Queste regole sono anzi, in un certo senso, le forme concrete che di volta in volta prende "la coutume".

Si può dire che il discorso di Montaigne sulla consuetudine si disponga lungo una doppia linea divergente, quella della critica e quella dell'elogio: da un lato la *coutume* non ha alcuna autorità propria, dall'altro "in mancanza di meglio", essa si vede riconosciuta una vera e propria funzione di regola e, anzi, di "regola delle regole":

23 Com'è noto, Foucault parla di un 'dispositivo' di governo delle condotte che emerge proprio nel secolo XVI. Si veda Michel Foucault. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 165-183. Sul rapporto Foucault-Montaigne ci permettiamo di rinviare al nostro Paolo Slongo. "Techne tou biou". Foucault dopo Montaigne", in Pierpaolo Cesaroni e Sandro Chignola (eds.): *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*. Verona, Ombre Corte, 2013, pp. 71-101.

24 Si veda Paul Mathias. *Montaigne, ou l'usage du monde*. Paris, Vrin, 2006, pp. 100-116.

Car ce que nostre raison nous y conseille de plus vray-semblable, c'est généralement à chacun d'obeyr aux loix de son pays [...]. Et par là que veut-elle dire, sinon que nostre devoir n'a autre regle que fortuite? La vérité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en cognoissoit, qui eust corps et véritable essence, il ne l'attacheroit pas à la condition des coutumes de ceste contrée, ou de celle-là: ce ne seroit pas de la fantaisie des Perses ou des Indes, que la vertu prendroit sa forme. (II, 12, 578-579)

La consuetudine non è altro che una regola fortuita, ma una regola essa stessa "non regolata", dipendente dalla fantasia degli uni o degli altri. La contingenza dei costumi si connette così alla loro infinita diversità²⁵ e forza normativa: "Il y a infinies autres differences de coutumes, en chasque contrée: ou pour mieux dire, il n'y a quasi aucune ressemblance des unes aux autres." (II, 37, 777) Una volta riconosciuta dalla critica scettica come non regolata, la consuetudine dovrebbe in apparenza essere squalificata nelle sue pretese normative a regolare le azioni e le credenze degli uomini. Talvolta in effetti Montaigne arriva a giustificare il fatto che la consuetudine venga *seguita* ricorrendo all'argomento retorico della *excusatio*: "J'excuserais volontiers en notre peuple, de n'avoir autre patron et règle de perfection que ses propres mœurs et usances, car c'est un commun vice, non du vulgaire seulement, mais quasi de tous hommes, d'avoir leur visée, et leur arrêt sur le train auquel ils sont nés" (I, 49, 296). Più spesso, invece, attacca l'arbitrarietà delle *mœurs et usances*, la loro eccessiva *presa* sulla nostra vita: "C'est à la coutume de donner forme à notre vie, telle qu'il lui plait: elle peut tout en cela" (III, 13, 1080). Pur fortuita e contingente, la consuetudine funziona allora come regola di sostituzione, essa supplisce a qualcosa che manca. In mancanza di una conoscenza della vera giustizia, cioè, l'essere umano dovrà risolversi a seguire la regola che, saggia da una lunga pratica, è con il tempo diventata consuetudine. La denuncia dell'arbitrarietà delle consuetudini lascia così il posto al riconoscimento della loro funzione sostitutiva, della loro efficacia reale a produrre una giustizia che tenga conto della contingenza delle situazioni e delle relazioni localizzate in un ordinamento,²⁶ cioè tra forze concrete e storicamente determinate: "La justice en soi, naturelle et universelle, est autrement réglée, et plus noblement que n'est celle autre

25 Sul rapporto tra *coutumes* e leggi in Montaigne, si veda Ullrich Langer. "Montaigne's Customs", *Montaigne Studies*, Vol. 4, N°. 1-2, 1992, p. 81-96. Si veda anche André Tournon. "Route par ailleurs". Le "nouveau langage" des *Essais*. Paris, Honoré Champion, 2006, p. 227. Vedere Guillaume Cazeaux. *Montaigne et la Coutume*. Milano, Mimesis, 2015.

26 Sulla redazione scritta del diritto "*coutumier*" e sugli ordinamenti politici nel secolo XVI in Francia, si veda Vincenzo Piano Mortari. *Itinera juris. Studi di storia giuridica della età moderna*. Napoli, Jovene, 1991, specialmente pp. 95-109. Vedere il nostro "Genealogie della consuetudine nell'età delle guerre di religione in Francia", *Scienza & Politica*, Vol. 30, N°. 58, 2018, pp. 155-176.

justice spéciale, nationale, contrainte au besoing de nos polices” (III, 1, 796). Questa “justice spéciale” non irrompe messianicamente negando l’ordine, ma dev’essere fatta agire nella situazione contingente della *police*, “contrainte au besoing de nos polices” (II, 12, 578-579).²⁷

3. *Le style commun*

Il capitolo 23 del Libro I, “De la coutume et de ne changer aisément une loy reçueü”, appare, su questo punto, essenziale. Il pensiero segue qui un ordine chiaro, molto marcato dalle scansioni del testo. In un primo tempo, Montaigne denuncia la forza eccessiva della consuetudine, “violente et traistresse maistresse d’escôle” (I, 23, 109), mentre il suo fondamento è debole o inesistente: l’elenco delle *coutumes*, la cui lista si allunga via via nelle successive edizioni degli *Essais*, è una vera cartografia delle follie e delle aberrazioni dell’*esprit* umano. Questo interminabile catalogo produce nel lettore un crescente disgusto per costumi ora ripugnanti (mangiare il proprio padre, asciugarsi le mani sui testicoli mentre si mangia, ecc.), ora ridicoli o manifestamente iniqui. L’effetto prodotto è la tentazione di respingere ogni consuetudine. Tuttavia, scrive Montaigne, “Ces considerations ne destournent pourtant pas un homme d’entendement de suivre le style commun: Ains au rebours, il me semble que toutes façons escartees et particulières partent plustost de folie, ou d’affection ambitieuse, que de vraye raison” (I, 23, 118). Le consuetudini esprimono certo la “follia” dello spirito umano, ma sarebbe a sua volta prova di follia o di dissimulazione, *d'affection ambitieuse*, volersene tenere fuori: è il tema della seconda parte del capitolo sulla consuetudine, molto più breve della precedente. Montaigne arriva a scrivere: “Car c'est la regle des regles, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est” (I, 23, 118.). La legge del luogo non è che una fantasia infondata, e tuttavia la regola delle regole induce a seguirla. La consuetudine, infatti, è una funzione che conferisce statuto di regola alle abitudini concrete, e al loro contenuto prescrittivo determinato. La consuetudine è cioè il fatto di seguire le abitudini e gli usi del luogo, spesso assurdi e aberranti agli occhi della ragione. Dato che nessuna regola migliore della consuetudine locale può essere dimostrata esser tale, la condotta degli esseri umani sarà per mezzo suo in ogni caso regolata. Significativamente, è proprio

27 “La droiture et la justice, si l’homme en connoissoit qui eust corps et véritable essence, il ne l’atacheroit pas à la condition des coutumes de cette contrée ou de celle là” (II, 12, 579). Si veda Philippe Desan. *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*. Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2008, p. 166.

in queste poche pagine finali del capitolo che si trovano le formule più incisive contro le "nouvelletées" dei riformatori che pretendono di sostituire le regole antiche con nuove regole, e in quanto nuove *migliori*, producendo in realtà "des effets tres-dommageables". Dal momento che le consuetudini non sono fondate sulla ragione, esse non hanno altro fondamento che il consenso collettivo della *contexture* sociale che le osserva e devono di conseguenza essere preservate proprio per assicurare la coesione di questo stesso contesto da cui sono prodotte e che, nella loro vigenza, concorrono a ordinare.²⁸ Il titolo di questo capitolo, "Della consuetudine e del non cambiare facilmente una legge accettata", dice ad un tempo dell'articolazione difficile, ma reale, tra la bizzarria del catalogo dei costumi e la saggezza che insita nel seguire la consuetudine di un certo ambito spaziale, ma dice anche della necessità nella quale ci si trova talvolta di cambiare una legge accettata e dell'appello a misurare il rischio sempre connesso al cambiamento della consuetudine. È importante sottolineare, innanzitutto, che questo titolo parla della *coutume* e non tanto delle singole consuetudini, dove il plurale sarebbe comunque giustificato dal lungo elenco di costumi che vi sono rappresentati: "De la coutume..." rimanda non ad una consuetudine precisa, ma alla consuetudine come funzione – all'ordine della consuetudine, all'ordinamento consuetudinario²⁹ e cioè alla consuetudine come "regola delle regole".

L'argomentazione di questo capitolo innova profondamente rispetto ai concetti dello scetticismo antico.³⁰ Lo scetticismo greco, nella versione di Sesto Empirico ad esempio, rivelava le contraddizioni delle consuetudini³¹ e tuttavia spingeva a vivere secondo quelle stesse consuetudini.³² La diversità dei costumi conduce lo Scettico a sospendere il suo giudizio sulla natura e i criteri del "buono" e del "cattivo", a vivere dunque senza opinione, per cui egli seguirà le regole della vita

28 Si veda André Tournon. "Route par ailleurs"..., pp. 151-169. Di André Tournon si veda anche il fondamentale *Montaigne. La Glose et l'Essai*. Paris, Honoré Champion, 2001.

29 Sulla consuetudine come "ordinamento", si veda Paolo Grossi. *L'ordine giuridico medievale*. Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 226-231. E anche Santi Romano. *Frammenti di un dizionario giuridico*. Milano, Giuffrè, 1947, "Consuetudine", pp. 41 e ss.

30 Sullo scetticismo in Montaigne, si veda Frédéric Brahami. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997; dello stesso autore *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001 e Marcel Conche. *Montaigne et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

31 Sesto Empirico. *Schizzi pirroniani*. Roma-Bari, Laterza, 2004, I. I, § 37, p. 12. Il decimo modo, "quello che si riferisce agli indirizzi, ai costumi, alle leggi, alle credenze favolose ($\tauὰ \xiθη$ καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις) e alle opinioni dogmatiche", è trattato da Sesto nel § 145 del libro I, pp. 34-37; si veda anche I. III, § 198, p. 169.

32 Sesto Empirico. *Schizzi pirroniani*, I. I, § 17, p. 7: "Aderiamo infatti a una maniera di ragionare che c'insegna, in conformità del fenomeno, a vivere secondo i costumi, le leggi, le istituzioni degli avi ($\tauὰ πάτρια \xiθη$ καὶ τοὺς νόμους) e le nostre proprie affezioni".

quotidiana così come esse sono praticate nel luogo in cui vive, seguirà i costumi locali senza però aderirvi, semplicemente perché essi lì sono in vigore e non vi è alcun motivo di preferirne altri che non vi si trovano osservati. Il conformismo consuetudinario non è altro che la sanzione della *fatticità*.

Il discorso di Montaigne è più complesso a questo riguardo, anche nella sua descrizione delle consuetudini e nell'articolazione dialettica tra denuncia teorica dei costumi e giustificazione pratica della necessità di conformarvisi. Non si accontenta mai di opporre freddamente le diverse usanze le une alle altre, in una sorta di confutazione la cui regola in Sesto Empirico era la sottrazione: una “autorità” meno una “autorità” di significato contrario dà luogo ad un risultato a somma zero, bisogna operare una sospensione (*epoché*) del giudizio contrapponendo a ogni argomento un altro argomento opposto e dotato di “ugual forza” in modo che quella dell'*isostenia* sia un’operazione di neutralizzazione. Montaigne giustappone i costumi più disparati dando vita a una sorta di confutazione la cui regola è piuttosto l’addizione, come ad esempio nel caso delle settanta consuetudini eterogenee censite nel corso del capitolo 23 del Libro I. Questo incredibile catalogo di usanze giustifica la scelta di attenersi a quella del luogo in cui si vive non solo perché questa è già lì, ma anche perché la sua esistenza possiede la capacità di fissare *l'esprit*, di dargli reale consistenza.

La fatticità della consuetudine costituisce la sua materia, ma la sua funzione costituisce la sua forma. La materia della consuetudine *locale* è altrettanto infondata di quella di tutte le altre usanze del mondo, sembra dirci Montaigne, ma la sua forma di consuetudine, che consiste nel suo imporsi al nostro spirito con forza normativa, la giustifica. Da un certo punto di vista, si può dire che ogni consuetudine è una condotta singolare che si è istituita. Questa stranezza *istituita* protegge lo spirito da tutta una serie di altre stranezze che esso potrebbe incontrare o anche inventare, e lo protegge soprattutto dalla tentazione di vagare da una stranezza ad un’altra.³³ La regola di “suivre la coutume locale” è insomma assai più fondata in Montaigne che nello scetticismo antico. Attraverso uno stesso movimento di pensiero, infatti, Montaigne può sottoporre a critica l’assenza di fondamento delle consuetudini, e dunque il loro contenuto, e giustificare il fatto della loro obbedienza, dell’osservanza che si deve loro, perché esse

33 “Una consuetudine, mentre toglie la percezione di una stranezza, inocula la percezione di molte altre stranezze” (Carlo Montaleone. *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*. Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 170).

posseggono una funzione stabilizzatrice³⁴ che ha a che fare con la loro forma, cioè con il loro stesso essere-costume, un insieme molteplice di regole e di pratiche d'uso.

Così, per uno strano rovesciamento, la violenza che Montaigne denunciava nella consuetudine prende insensibilmente la forma di una virtù. Per combattere contro gli smarrimenti dell'*esprit*, è necessaria una forza contraria, che è quella della *coutume*. La forza della consuetudine è dunque un indicatore inverso della forza del disordine proprio dello spirito dell'individuo, non tanto nel senso che lo esprima, quanto nel senso che funge da freno che imbriglia e disciplina il suo movimento disordinato, "vano" e inappropriabile, nel senso cioè che è istituita per proteggere l'accumulazione di un sapere sedimentato che essa custodisce, un'esperienza che si costruisce nel tempo attraverso precedenti e prescrizioni, un'esperienza che non è del singolo individuo ma collettiva, incarnata nella storia "par l'usage de quelque nation". L'*uso* determina un vincolo, questo vincolo non è negativo ma positivo, perché si rivela come un moltiplicatore di possibilità e rende possibile un uso sociale e condiviso delle relazioni istituite, dei beni e delle forme di vita comuni. La consuetudine vincola perché è collettiva: essa è innanzitutto, per Montaigne, un fatto sociale, ma un fatto sociale la cui produzione è problematica. Da dove viene infatti la "presa" delle consuetudini, la loro efficacia?

Possiamo dire da dove *non* viene: la forza della consuetudine non viene né da Dio né dalla ragione umana. Montaigne presenta le consuetudini come dei fatti che non si iscrivono necessariamente in una catena causale lineare. Ma allora quale causalità specifica potrà rendere conto dell'infinita varietà dei costumi?

Il n'est chose en quoy le monde soit si divers qu'en coutumes et loix. Telle chose est icy abominable, qui apporte recommandation ailleurs [...] Le meurtre des enfans, meurtre des peres, communication de femmes, trafique de volerries, licence à toutes sortes de voluptez, il n'est rien en somme si extreme qui ne se trouve receu par l'usage de quelque nation. (II, 12, 580)

E ancora: "J'aime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantasie si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public" (I, 23, III).

34 Si veda Frédéric Brahami. "Montaigne et la politique", *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* N°. 33-34, 2004, pp. 15-37 e dello stesso autore, "Être à soi". La place du politique dans les *Essais*", in Philippe Desan (ed.): *Montaigne politique. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005*. París, Honoré Champion, 2006, pp. 39-56; si veda anche David Lewis Schaefer. *The Political Philosophy of Montaigne*. Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 153-176.

4. Usage public

L'*esprit* umano, sregolato, imprevedibile e immaginativo, è l'istanza che incontra i costumi, non li crea con un atto di volontà ma li trova e li segue, l'essere umano non è il titolare di una capacità di agire o di produrre opere separata dal suo *milieu*, ma seguendo *l'exemple de quelque usage public*, cioè nell'uso, e solo nell'uso, del mondo che lo circonda fa esperienza di sé e si costituisce in una maniera di vita. La consuetudine si istituisce da sé, per così dire. La si riconosce solo una volta che essa sia istituita e fissata, e cioè sia *in uso*. Nella sua *entremise*. Non si coglie mai la consuetudine *in statu nascendi*, la si osserva nel suo divenire con uno sguardo rivolto all'indietro, con un movimento retrogrado che ripiega il corso del tempo:

Una volta, dovendo far valere una nostra tradizione, accolta con piena autorità e in una zona assai estesa intorno a noi, e non volendo, come si usa fare, imporla soltanto con la forza delle leggi e degli esempi, ma cercando invece di risalire fino alla sua origine, scopersi che il suo fondamento era così debole che poco mancò che me ne disgustassi, io che dovevo inculcarla (*moy qui avois à la confirmer*) in altri. (I, 23, 151; 116)

A voler risalire alla fonte della consuetudine, cercare e *saggiare* la sua genesi storica, si scopre in realtà – *pudenda origo* – che il suo fondamento è assolutamente debole: “C'est merveille, de combien vains commencements, et frivoles causes, naissent ordinairement si fameuses impressions. Cela même en empêche l'information” (III, II, 1029). Ma se il fondamento è “vano”, non perciò esso è inesistente, la causa è “frivole” ma non è del tutto assente. Quel po’ che si intravede della sua origine è sufficiente comunque a sdipanarne il filo: “Di fatto bisogna soltanto trovare il capo del filo, poi se ne sdipana quanto se ne vuole. E ci corre più dal niente alla più piccola cosa del mondo, che da questa fino alla più grande” (III, II, 1027; 1371). Montaigne spiega come quella “piccola cosa”, che non è un “niente”, si svolge attraverso un “progrès naturel” (III, II, 1028) fino alla più grande, con un movimento di avvolgimento che si espande nella socializzazione e nella lunga durata. La consuetudine inizia ad istituirsi grazie a una sorta di avvitamento o piuttosto di ripiegamento del tempo: il tempo a venire è come contratto da questo tenue inizio, in qualche modo presentito, e si costituirà in direzione di una consuetudine, a poco a poco, fino a diventare, scorrendo come i fiumi, consuetudine *in uso* con forza di legge:³⁵

35 Abbiamo cercato di indagare la nozione di costituzione in Montaigne nel nostro “Montaigne et le problème de la constitution”, *Montaigne Studies*, Vol. 28, Nº. 1-2, 2016, pp. 49-64.

Les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage; il est dangereux de les ramener à leur naissance: elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivieres: suvez les contremont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit surion d'eau à peine reconnaissable, qui s'enorgueillit ainsin et se fortifie en vieillissant. (II, 12, 583)

Questa analisi vale, secondo Montaigne, anche per lo statuto da accordare alle formazioni della vita sociale: "La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette couture fortuite se forme apres en loix; car il en a esté d'aussi farouches qu'aucune opinion humaine puisse enferter, qui toutesfois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote s'çauroyent faire." (III, 9, 956-57). La necessità riguarda il fatto del poter vivere insieme, la 'couture fortuite' riguarda la forma concreta che prende questa possibilità, la sua forma *contingente*. Questa contingenza si trasforma *poi* in legge durevole: "La conservation des estats est chose qui vray-semblablement surpassé nostre intelligence" (III, 9, 959); e più in là: "Tout ce qui branle ne tombe pas. La contexture d'un si grand corps tient à plus d'un clou. Il tient mesme par son antiquité: comme les vieux bastimens, ausquels l'aage a desrobé le pied, sans crouste et sans cyment, qui pourtant vivent et se soustiennt en leur propre poix" (III, 9, 960). Il solo fatto della lunga durata dà stabilità e consistenza, *peso*, alla "contexture" e alla normatività che nel processo istitutente della sua tessitura politica – e quindi nel "commerce du monde" (III, 5, 861) – è venuta producendosi. La forza della consuetudine è dunque multiforme, anch'essa "tient à plus d'un clou". I costumi, perciò, nel loro contenuto prescrittivo e disciplinante, ricavano la loro forza dal solo fatto che lo spirito vi si è *abituato*, che essi vanno da sé e imitano la natura nel momento stesso in cui la alterano, e ricavano un supplemento di forza dal consenso che vi si esprime. Ma la consuetudine non è mai individuale, essa è sempre collettiva, la sua forza è quella della pressione sociale. È tanto più potente quanto più è inoggettivabile: "Mais le principal effect de sa puissance, c'est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous r'avoir de sa prinse et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances" (I, 23, 115). La forza della consuetudine e delle sue "ordonnances" ci impedisce di metterla a distanza, di avvertirla in quanto consuetudine – ed è proprio questo che ne moltiplica il potere su di noi. La consuetudine dunque, per Montaigne, non appartiene propriamente all'ordine dell'*habitude*, nel senso che la *coutume* collettiva non procede dall'abitudine individuale, ma la precede e la forma. La consuetudine di cui parla Montaigne è innanzitutto una pratica sociale comune alla quale l'individuo si piega, alla quale deve "abituarsi" dato che essa non è al suo inizio abitudine. Per Montaigne, così, la consuetudine non

agisce dall'interno del soggetto umano, essa non è un principio con cui opera lo spirito o l'immaginazione del singolo, essa regola *da fuori* le credenze e le condotte, *effetti* dell'esteriorità che producono regolazione e, in questo senso, abitudine. Una vita che può esistere soltanto in altro da sé e attraverso altri corpi è definibile solo in termini modali e non sostanziali. Essa non ha a che fare con una presunta "natura" dell'uomo, ma è in relazione con la sua *condition*: le condotte, le maniere di vestirsi, le credenze religiose, le regole giuridiche, i riti sociali, le usanze. Insomma, l'*accoutumance*. Tutto un insieme di convenzioni, regole e *stili*, con i differenti livelli di normatività che comportano e che si traducono nel complesso delle relazioni che includono il soggetto, e dalle quali esso è costituito più che esserne il fondamento costituente, l'effetto sensibile più che la causa. Fino a ipotizzare che "l'accoustumance puisse joindre et establir l'effect de son impression sur noz sens".

5. *Accoutumance*

Nel 'momento cartesiano' dell'individuo moderno,³⁶ l'agente concepirà se stesso, nei suoi rapporti con gli altri e con la natura, come un centro decisionale detentore di un potere che non dipende né dall'affettività né dalla pura intelligenza: potere *sui generis*, di cui Cartesio giunge a dire che è infinito, in noi come in Dio,³⁷ perché, in contrasto con l'intelletto necessariamente limitato nelle creature, il potere della *volontà* non implica un più o un meno; come il "libero arbitrio" di cui è, per Cartesio, l'aspetto psicologico; dal momento in cui lo si possiede, lo si possiede integralmente. La volontà si presenta qui infatti come quel potere – che non potrebbe scindersi – di dire sì o di dire no, di acconsentire o di rifiutare. Questo potere si manifesta nella decisione. Dal momento in cui un individuo s'impegna in virtù di una scelta, *si decide*, e così si costituisce, qualunque sia il piano a cui si dispone la sua risoluzione, come agente, cioè come soggetto responsabile ed autonomo che si manifesta in e attraverso atti a lui imputabili. Non esiste azione volontaria senza un agente che ne sia il centro di imputazione e la fonte; non esiste agente senza un potere che ricollegi l'atto al soggetto che lo ha deciso e che ne assume nello stesso tempo la piena responsabilità. In Montaigne, invece, l'*accoutumance* gioca un ruolo nelle formazioni discorsive del nostro pensiero e della nostra stessa *conscience*, nell'intimità

36 Sul "momento cartesiano" della filosofia, si veda Michel Foucault. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 16-19.

37 Si veda Cartesio. *Meditazioni*. IV, in *Opere filosofiche*, Vol. 2, pp. 53-54.

dell'uso di sé: "Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coutume: chacun ayant en veneration interne les opinions et moeurs approuvées et receues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement" (I, 23, 115). La consuetudine, che è sempre per ciascuno un'esteriorità (*moeurs approuvées et receues autour de luy*), orienta i gesti, gli atti e i pensieri degli uomini, e in questo modo li lega a quel corpo – *un bastiment de diverses pieces jointes ensemble* – del quale essa governa i modi di vivere,³⁸ i movimenti ed anche i desideri, "cristallizzando" invenzione sociale e *liaison* nelle istituzioni che concorre a regolare nella sua *police* e a fissare in *loi reçue*. Trasformando così la nostra vita in *costume*, in qualcosa che ci definisce senza però appartenerci, in una continua contrazione del fuori e del dentro, nella circolazione degli *emprunts* che riceviamo dal "commerce du monde" (III, 5, 861).

Si può liberare, allora, il concetto di *coutume* dalla dimensione "negativa" in cui esso è rimasto durevolmente imprigionato solo se lo si pensa a partire da questa relazione con qualcosa che è, per se stesso, inappropriabile, un fuori che non può mai definitivamente esser fatto "proprio". Ne deriva che la consuetudine – sorta secondo Montaigne per imbrigliare e contenere la potenza erratica dell'*esprit* – fa sì che l'insensibile coincidere in essa, nel movimento della *accoutumance*, di vita e *usage* apra alla variazione la potenza del nostro essere. Se ci indebolisce per meglio costringerci, nello stesso tempo moltiplica per mezzo della sua *entremise* le nostre forze perché ce ne serviamo nella "pratique des hommes" (III, 3, 824), nella *contexture* in cui viviamo, grazie a un continuo lavoro di rielaborazione delle percezioni e dei pensieri. Si tratta di un punto di soglia nella storia del concetto di "consuetudine". È quello che si vede nel paradosso della mitridatizzazione: Mitridate, re del Ponto, assumendo il veleno a poco a poco, non muore, ma è rafforzato e non solo intossicato dall'abitudine, cioè dalla *accoutumance*, dall'accostumarsi a quella "nourriture".³⁹ È così che, diversamente da La Boétie, Montaigne legge il famoso *exemplum* sull'immunizzazione di Mitridate⁴⁰ e, all'inizio del capitolo 23 del libro I dei *Saggi*, ancora per illustrare la forza della consuetudine, racconta di quella ragazza di cui parla Alberto

38 Si veda Biancamaria Fontana. *Montaigne's Politics: Authority and Governance in the Essais*. Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 35.

39 "Et ce Roy qui, par son moyen, rengea son estomac à se nourrir de poison" (I, 23, 109).

40 "Mais certes la Coutume, qui a en toutes choses grand pouvoir sur nous, n'a en aucun endroit si grande vertu qu'en ceci, de nous enseigner à servir, comme l'on dit que Mithridate, qui se fit ordinaire à boire le poison pour nous apprendre à avaler et ne trouver point amer le venin de la servitude" (Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude*..., p. 35). Sull'immunizzazione di Mitridate al veleno, nelle fonti antiche, si vedano Appiano. *Historia romana*. XVI, § 11. 1 e Dione Cassio. *Historiae romanae*. XXXVII, 13.

Magno, la quale “recite s'estre accountumée à vivre d'araignées”, e poi la storia di quella donna che, essendosi abituata a portare in braccio un vitello, continuava “*par l'accountumance*” a portarlo “tout grand boeuf qu'il était” (I, 23, 108-109). Se, insensibilmente, “l'accountumance hebete nos sens”, essa agisce anche come moltiplicatore delle nostre forze e, dunque, come una potenza sociale nella quale queste forze si articolano con l'ambiente relativo presente potenziandosi a loro volta.⁴¹ Essa non ha altra consistenza e altro luogo che la relazione d'uso nella quale si compongono i due movimenti dell'appropriazione e dell'espropriazione – senza poter essere completamente separabili l'uno dall'altro, e in cui non vige altra ragione se non l’“usage du monde” (III, 11, 1026) e la “cousture” contingente che esso determina. Solo *dopo* essa si trasforma in legge *reçue*: “cette cousture fortuite se forme apres en loix”. Montaigne afferma così l'idea delle differenziazioni di un comune che si istituisce di continuo attraverso la cresta volatile delle contingenze. La *contexture* politica è intessuta di queste istituzioni, di una pluralità di regimi regolativi infra-legali immanenti alla connessione delle “diverses pieces” e alla loro composizione, alla densità storica di questa composizione, “des mœurs, en usage commun et reçu” (III, 9, 956).

Di questa “cousture” Montaigne ci dice che essa è *un bastiment de diverses pieces jointes ensemble*, e cioè una *police*⁴² che si effettua nella pluralità: “d'autant qu'une police, c'est comme un bastiment de diverses pieces jointes ensemble, d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en esbranler une, que tout le corps ne s'entasse” (I, 23, 119)⁴³. Eppure, l'accountumance che rende stabile *une telle liaison* è anche – con un paradossale rovesciamento – la forza capace di inclinarci al cambiamento e alla trasformazione. Proprio questo, anzi, è il più nobile e il più utile dei suoi insegnamenti:

41 “L'accountumance est une seconde nature, et non moins puissante. Ce qui manque à ma coutume je tiens qu'il me manque” (III, 10, 1010). Si veda André Tournon. *Route par ailleurs...*, p. 227.

42 Il concetto di *Police* nel lessico politico francese del secolo XVI riveste un carattere ambiguo, la sua etimologia è la stessa di “*politique*”, e rinvia a *politeia*: ordinamento, governo e buon ordine della *civitas*. In Montaigne indica la disposizione o l'ordine delle cose, non solo della comunità politica, ma anche del mondo stesso nel suo insieme (ad es. I, 12, 456). Su questo si veda Marie-Luce Demonet. “Le politique ‘nécessaire’ de Montaigne”, in Philippe Desan (ed.): *Montaigne politique....*, pp. 17-37. Abbiamo cercato di mostrare la centralità di questa nozione in Montaigne nel nostro Paolo Slongo. *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*. Milano, Angeli, 2010, pp. 155-202.

43 Commenta Claude Lévi-Strauss in una conferenza del 1992: “Et donc les coutumes d'un peuple forment un tout et ça ne sert à rien d'en critiquer une parce que si on en critique une, c'est tout le reste qui va s'effondrer et qu'à ce moment-là c'est donc l'effondrement d'une culture au lieu d'avoir son assiette et son évolution” (“Retour à Montaigne”, in *De Montaigne à Montaigne*. Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 63). Ci permettiamo, su questo, di rinviare al nostro “La composizione delle società selvagge. Lévi-Strauss lettore di Montaigne”, *Politica e Società* N°. 2, 2019, pp. 243-268.

Les gueux ont leurs magnificences et leurs voluptez, comme les riches, et, dict-on, leurs dignitez et ordres politiques. Ce sont effects de l'accoustumance. Elle nous peut duire non seulement à telle forme qu'il luy plaist [...], mais au changement aussi et à la variation, qui est le plus noble et le plus utile de ses apprentis-sages. (III, 13, 1082-1083)⁴⁴

Non sono i nostri ragionamenti astratti ("nos discours", diceva Montaigne nel capitolo sulla *Coutume*) a farci agire in modo conveniente nel flusso aleatorio ma reale delle cose e delle istituzioni che si stabiliscono, in qualche modo, sui loro sedimenti, ma l'*accoustumance* al mutamento e alla variazione. Quest'attitudine è il più utile dei suoi insegnamenti perché rende capaci anche di cambiare "les façons et formes reçues" (III, 3, 118), e di piegare così la modalità contingente della *contexture* leggi-costumi, che non può fissarsi in un unico modello di coerenza quando l'urgenza determinata dalle costrizioni di una situazione mutevole, dalle lotte e dai conflitti storici, dai "troubles" di una realtà politica in movimento,⁴⁵ dagli *accidens extraordinaires* delle "nostre guerre civili" (I, 26, 207),⁴⁶ sia così grande "che occorre che le leggi le facciano un po'di posto" (I, 23, 122). Se la vita è il luogo dell'articolarsi di questa contingenza e della "fortune" in cui si situa la stessa azione politica, l'*accoustumance* del filosofo "impremedité et fortuite" (II, 12, 546) è "il sapersi applicare a diversi usi" (III, 3, 819), accogliendo nel proprio *ethos* il movimento e la variazione che sono i caratteri del "branloire perenne". Così, la radice di ogni uso di sé è un distacco da sé: "È essere, ma non è vivere, tenersi attaccato e obbligato a un solo modo di vita (*à un seul train*). Le più belle anime sono quelle che hanno maggior varietà e duttilità (*plus de variété et de souplesse*)" (III, 3, 818). La capacità di usare di sé coincide qui con la capacità di mutare un certo *usage de la vie ordinaire* (III, 13, 1108), di dismettere abitudini con *nonchalance* ("Amo le brevi abitudini", dirà Nietzsche nel solco di Montaigne⁴⁷), di usare la vita in altri modi,

44 Il testo prosegue così: "La meilleure de mes complexions corporelles c'est d'estre flexible et peu opiniastre: j'ay des inclinations plus propres et ordinaires et plus agreables que d'autres; mais avec bien peu d'effort je m'en destourne, et me coule aisément à la façon contraire. Un jeune homme doit troubler ses regles pour esveiller sa vigueur, la garder de moisir et s'apoltorir. Et n'est train de vie si sot et si debile que celuy qui se conduit par ordonnance et discipline" (III, 13, 1083 [1449]; corsivo nostro). Sono esposti qui da Montaigne gli elementi di una singolare *epimeleia heautou*.

45 "La liaison et contexture de cette monarchie et de ce grand bastiment ayant esté desmis et dissout" (I, 23, 119).

46 Su questo, si veda Géralde Nakam. *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*. Paris, Nizet, 1984, in particolare pp. 183-196: "Nouvelletés" et *Coutume*.

47 E prosegue: "e le considero l'inestimabile mezzo per imparare a conoscere molte cose e situazioni" (Friedrich Nietzsche. *La gaia scienza*. § 295, in *Opere di Friedrich Nietzsche*. Milano, Adelphi, 1965, Vol. V, T. II, p. 171).

di farne qualcos’altro, di “variarla” secondo differenti maniere, attitudini, inclinazioni, *saggiandola* attraverso esperimenti ed esercizi.⁴⁸ E attraverso una continua comunicazione e produzione, che definisce uno *stile*: “La mia forma essenziale è propria alla comunicazione e all’espressione (*à la communication et à la production*), io sono tutto al di fuori (*tout au dehors*) e in evidenza, nato alla società e all’amicizia” (III, 3, 823). In questo *essayer* è all’opera una *pouissance* ancora inademposta, la vita come produttività, divenire, variazione, esercizio e *déplacement*,⁴⁹ la possibilità di dis-togliersi da sé e dalle proprie usanze, la potenza di mutare *accostumandosi* a “diversi usi”. Di qui, l’impossibilità di fissare o definire individui determinati una volta per tutte, assoggettati a un solo modo di vita, e l’emergere piuttosto di punti aleatori, per così dire, sui quali influiscono pratiche e sperimentazioni, *essais* differenti. In un passo decisivo dello stesso capitolo (“Di tre commerci”), Montaigne aggiunge: “La vita è un movimento ineguale, irregolare e multiforme. Non è essere amico di sé, e meno ancora padrone, è esserne schiavo, il seguire se stesso continuamente (*de se suivre incessamment*) ed essere così preso dalle proprie inclinazioni da non potersene mai distogliere (*quon n’en puisse fourvoyer*), da non poterle modificare (*quon ne les puisse tordre*)” (III, 3, 819).

48 “L’ame y a une continuelle exercitation, à remarquer les choses inconnues et nouvelles. Et je ne sache point meilleure escole, [...] à façonner la vie, que de lui proposer incessamment la diversité de tant d’autres vies, fantaisies, et usances: et lui faire goûter une si perpetuelle variété de formes de notre nature” (“De la vanité”, III, 9, 973-974).

49 Vi è in Montaigne un’indubbia presenza delle pratiche di sé dello stoicismo antico. Sul mettersi *alla prova* negli stoici, si vedano le osservazioni proposte da Michel Foucault in *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris, Gallimard/Seuil 2001, p. 413. Su questo punto, ci permettiamo di rinviare al nostro “Le réel de la philosophie”: Montaigne, Foucault et le gouvernement de la vie”, in Philippe Desan (ed.): *Les usages philosophiques de Montaigne, du XVI^e au XX^e siècle*. Paris, Éditions Hermann, 2018, pp. 391-406.

Bibliografia

- Brahami, Frédéric.** *Le scepticisme de Montaigne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
— *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
— "Montaigne et la politique", *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* N°. 33-34, 2004, pp. 15-37.
- Carnevali, Barbara.** "Mimesis littéraire et connaissance morale. La tradition de l"éthopée", *Annales HSS*, Vol. 65, N°. 2, 2010, pp. 291-322.
- Cartesio.** *Opere filosofiche*. 4 vols. Roma-Bari, Laterza, 1986.
- Cazeaux, Guillaume.** *Montaigne et la Coutume*. Milano, Mimesis, 2015.
- Conche, Marcel.** *Montaigne et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Cosandey, Fanny e Descimon, Robert.** *L'Absolutisme en France. Histoire et historiographie*. Paris, Seuil, 2002.
- Desan, Philippe.** *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*. Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008.
- Desan, Philippe (ed.).** *Montaigne politique. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005*. Paris, Honoré Champion, 2006.
— *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris, Honoré Champion, 2007.
- Empirico, Sesto.** *Schizzi pirroniani*. Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Fontana, Biancamaria.** *Montaigne's Politics: Authority and Governance in the Essais*. Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Foucault, Michel.** *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris, Gallimard/Seuil 2001.
— *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Milano, Feltrinelli, 2004.
— *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Milano, Feltrinelli, 2016.

Grossi, Paolo. *L'ordine giuridico medievale*. Roma-Bari, Laterza, 1995.

Koselleck, Reinhart. "Einleitung", in Brunner, Otto; Koselleck, Reinhart e Conze, Werner (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, Vol. 1, pp. XIII-XXVII.

— "Storia dei concetti e storia sociale", in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Bologna, CLUEB, 2007, pp. 91-109.

La Boétie, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris, Vrin 2002.

Langer, Ullrich. "Montaigne's Customs", *Montaigne Studies*, Vol. 4, Nº 1-2, 1992.

Lazzeri, Christian. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Leake, Roy E. *Concordance des Essais de Montaigne*. 2 vols. Genève, Droz, 1981.

Lévi-Strauss, Claude. *De Montaigne à Montaigne*. Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.

Mathias, Paul. *Montaigne, ou l'usage du monde*. Paris, Vrin, 2006.

Montaigne. *Saggi*. Milano, Adelphi, 1966.

— *Le Essais*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Montaleone, Carlo. *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*. Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, in Œuvres complètes. Vol. 2. Paris, Gallimard, 1951.

Nakam, Géralde. *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*. Paris, Nizet, 1984.

Nietzsche, Friedrich. *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*. Vol. V, T. II. Milano, Adelphi, 1965.

Pascal. *Pensées*, in Œuvres complètes. Paris, Gallimard, 1954.

Piano Mortari, Vincenzo. *Itinera juris. Studi di storia giuridica della età moderna.* Napoli, Jovene, 1991.

Piazza, Marco. *L'antagonista necessario. Il pensiero francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze.* Milano, Mimesis, 2015.

Romano, Santi. *Frammenti di un dizionario giuridico.* Milano, Giuffrè, 1947.

Schaefer, David Lewis. *The Political Philosophy of Montaigne.* Ithaca, Cornell University Press, 1990.

Schiera, Pierangelo. *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno.* Bologna, Il Mulino, 1999.

Slongo, Paolo. *Governo della vita e ordine politico in Montaigne.* Milano, Angeli, 2010.

— "Techne tou biou". Foucault dopo Montaigne", in Cesaroni, Pierpaolo e Chignola, Sandro (eds.): *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984).* Verona, Ombre Corte, 2013, pp. 71-101.

— "Montaigne et le problème de la constitution", *Montaigne Studies*, Vol. 28, N°. 1-2, 2016, pp. 49-64.

— "Genealogie della consuetudine nell'età delle guerre di religione in Francia", *Scienza & Politica*, Vol. 30, N°. 58, 2018, pp. 155-176.

— "Le réel de la philosophie": Montaigne, Foucault et le gouvernement de la vie", in Desan, Philippe (ed.): *Les usages philosophiques de Montaigne, du XVI^e au XXI^e siècle.* Paris, Éditions Hermann, 2018, pp. 391-406.

— "La composizione delle società selvagge. Lévi-Strauss lettore di Montaigne", *Politica e Società* N°. 2, 2019, pp. 243-268.

Sparrow, Tom e Hutchinson, Adam (eds.). *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu.* Langham, Lexington Books, 2013.

Tournon, André. *Montaigne. La Glose et l'Essai.* Paris, Honoré Champion, 2001.

— "Route par ailleurs". *Le "nouveau langage" des Essais.* Paris, Honoré Champion, 2006.

CONCEPTOS HISTÓRICOS

Morán, Sabrina y Rodríguez Rial, Gabriela. “El momento maquiaveliano y la teoría política: una propuesta de articulación”, *Conceptos Históricos*, Año 6, Nº. 9, pp. 136-169.

RESUMEN

La publicación del libro *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* de J. G. A. Pocock en 1975 se enmarca en la revalorización del republicanismo que en las últimas décadas impactó en la Historia (de las ideas y los procesos) y la Filosofía Política. Esta recuperación del republicanismo comenzó en la academia anglosajona y francesa, para proyectarse luego hacia otras latitudes. El presente artículo se propone analizar los sentidos del “momento maquiaveliano” a partir de su formulación en la obra de J. G. A. Pocock, desagregando sus acepciones, exemplificando sus usos y poniendo en consideración algunas de las principales críticas que ha recibido. Si bien la Historiografía y la Filosofía Política han receptado críticamente el legado del debate neo-republicano e identificado las potencialidades y dificultades del “momento maquiaveliano” como categoría analítica, la Teoría Política ha quedado al margen de esta problematización. Por ello, resulta pertinente indagar hasta qué punto el “momento maquiaveliano” es una herramienta heurística que contribuye a la comprensión de lo político y la política tanto en su persistencia como en su contingencia.

Palabras clave: *Momento maquiaveliano, Pocock, neorrepublicanismo, política, lenguajes.*

ABSTRACT

The publication of J. G. A. Pocock's *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition* in 1975 is framed in the rehabilitation of republican thought that, during the past decades, has had an impact on History (of ideas and processes) and Political Philosophy. This revival was inaugurated by the English-speaking and French academy, and then expanded to other places. The aim of this article is to analyze the senses of the “Machiavellian moment” since its formulation by Pocock, breaking down its meanings, exemplifying its uses and reconsidering some of the main critiques it has received. Although History and Political Philosophy have critically accepted the legacy of the neo-republican debate and have identified the potentialities and weaknesses of the “Machiavellian moment” as an analytical category, Political Theory has remained on the sidelines of this debate. Here lies the relevance of our asking to what extent the “Machiavellian moment” is indeed a heuristic tool that contributes to the understanding of the political and of politics both in their repetition and contingency.

Keywords: *Machiavellian moment, Pocock, Neo-republicanism, Politics, Languages.*

Recibido el 14 de junio de 2018

Aceptado el 21 de mayo de 2019

El momento maquiaveliano y la teoría política: una propuesta de articulación

Sabrina Morán

sbrnmoran@gmail.com

Instituto de Investigaciones Gino Germani / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Argentina

Gabriela Rodríguez Rial

rodriguezgabriela@conicet.gov.ar

Instituto de Investigaciones Gino Germani / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Argentina



1. Introducción

Contextos y textos en los que irrumpen el “momento maquiaveliano”

Las últimas décadas del siglo XX han sido testigo de un renovado interés por el término “república” y la tradición republicana en su historicidad y problemática filosófico-política. A partir de la revisión de las lecturas hegemónicas de la revolución americana en clave liberal, referentes de la historiografía, la historia intelectual y la filosofía política se han dedicado extensamente a rastrear la presencia de motivos republicanos en los orígenes de dicha revolución y en la constitución de los Estados Unidos como Estado-nación independiente. Posteriormente se han extendido esos análisis a otras latitudes, y el neorrepublicanismo se convirtió también, para muchos, en una ideología o una filosofía política normativa.¹ El neorrepublicanismo emergió entonces como una

1 Appleby distingue dos derivas del republicanismo a partir de los años sesenta del siglo XX: “I have noted that republicanism has actually had two careers, the first as a reference to certain ideas said to have reverberated through the eighteenth and early nineteenth centuries, and the second issuing from its close connection with another resonating concept, ideology. This has meant that two revisions have been progressing simultaneously: the one dealing with a new description of what men believed in the early modern Anglo-American world, and another involving a new explanation of how ideas enter into the making of events” (Joyce

corriente vigorosa –así denominada en virtud de su revalorización de numerosos elementos del republicanismo clásico– que ha subrayado la influencia y vigencia de dicha tradición frente a un liberalismo que, en su carácter hegemónico, parecía haber saldado toda discusión respecto de los fundamentos de los regímenes políticos modernos, y un socialismo que, a simple vista, aparecía desprovisto de herramientas para minar críticamente dicha hegemonía.²

Si bien el vocablo “república” no dejó jamás de ser evocado en el ámbito de la filosofía política y la historia de las ideas, encontramos pocos trabajos de investigación sistemática en torno al mismo y/o su tradición que se hayan desarrollado en las primeras décadas del siglo XX. Centralizado el debate en torno al eje liberalismo-marxismo, fueron autores ingleses, franceses y norteamericanos quienes retomaron el trabajo en torno al republicanismo y su ideario a partir de los años sesenta.³ Ante la constatación creciente de una serie de problemas afrontados por las democracias occidentales contemporáneas a partir del avance del neoliberalismo y la creciente crisis de representación política –tales como el crecimiento del individualismo y la desafección respecto de las responsabilidades colectivas y el bien común–, el republicanismo recobra vigor para aportar tanto reflexiones

Appleby. *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*. Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 278). Ver asimismo Roberto Gargarella, José Luis Martí y Félix Ovejero. *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*. Buenos Aires, Paidós, 2004.

2 En su artículo canónico “Republicanism: The Career of a Concept”, Rodgers realiza un recorrido minucioso por las lecturas liberales y marxistas que precedieron a la revalorización del republicanismo como clave de lectura de la revolución americana, que se extenderá al punto de convertirse en clave de inteligibilidad de múltiples fenómenos sociales tales como las cuestiones de género, el mundo del trabajo, entre otros. En este sentido, su trabajo se transformó en una referencia necesaria en la discusión no solo de las interpretaciones hegemónicas de la historia fundacional de los Estados Unidos, sino también respecto de los efectos que el descripto estiramiento conceptual tuvo sobre el paradigma republicano. En palabras de Rodgers: “The problem of the republicanism paradigm as it entered is last phase, however, was not simply that of a word passed through too many hands and made to do too many things –though that was manifest in republicanism’s career in the late 1980’s. The deeper, unnoticed problem was the unraveling sense of what kind of entity republicanism actually was. Was it an ideology, with the power to construct the imaginable possibilities of behavior? A language precluding rival languages? A paradigm of Kuhnian power? In the late 1980’s, as republicanism was catching up the imagination of more and more historians, explaining so much, it was quietly coming apart at its core” (Daniel Rodgers. “Republicanism: The Career of a Concept”, *The Journal of American History*, Vol. 79, N°. 1, 1992, pp. 11-38, aquí p. 34). Sobre este tema ver, además: Joyce Appleby. *Liberalism and Republicanism...*; Marco Geuna. “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali”, *Filosofia politica*, Vol. 12, N°. 1, 1998, pp. 101-134.

3 Ver Serge Audier. *Les Théories de la république*. París, La Découverte, 2004; Eric Gojoso. *Le concept de république en France (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Aix-en-Provence, Presses Universitaires Aix-Marseille, 1998; Thomas Maissen. “Repúblicas y republicanismo. Realidades, terminología y enfoques”, en Manuel Herrero Sánchez (coord.): *Repúblicas y republicanismo en la Europa moderna (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 93-126; Daniel Rodgers. “Republicanism...”; entre otros.

teórico-políticas e históricas como propuestas de reforma institucional y herramientas para el debate filosófico-político.⁴

La aparición de *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, de J. G. A. Pocock en 1975, se inscribe en este retorno del republicanismo como tradición de pensamiento y propone una revisión de la teoría clásica republicana desde un abordaje de los lenguajes políticos propio de la llamada Escuela de Cambridge.⁵ El mismo se orienta a situar los textos en su contexto de producción originaria y, a la vez, apuesta por un análisis en una clave más cercana a las teorías performativas del lenguaje que a la exégesis y hermenéutica más clásicas. En palabras de E. Palti, el proyecto de Skinner y Pocock busca “historizar el pensamiento político, establecer qué podía decirse (y qué no) en cada contexto particular de enunciación”.⁶ La obra que nos convoca aborda específicamente el discurrir del pensamiento de Maquiavelo en el momento de su emergencia, así como en los textos y discursos que lo transportaron entre los siglos XVI y XVIII. En este sentido, los autores de la comúnmente denominada Escuela de Cambridge⁷ realizan un abordaje sincrónico y diacrónico del término “república”, en consonancia –no explícita– con las precauciones de método propias de la historia conceptual alemana.⁸

4 Ver Serge Audier. *Les Théories de la république*, pp. 3-6.

5 Ver John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos, 2003, p. 663.

6 Elías Palti. “Las polémicas en el liberalismo argentino. Sobre virtud, republicanismo y lenguaje”, en José Antonio Aguilar y Javier Rojas (comps.): *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de Historia intelectual y política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 167-209, aquí p. 190.

7 La mayor parte de los estudiosos de esta particular corriente de la historia intelectual coinciden en que el rótulo “Escuela” resulta exagerado si se tiene en cuenta la impronta fuertemente individual de los trabajos de sus miembros. En términos de Skornicki y Tournadre, “L'école de Cambridge est d'abord un label; elle n'existe pas comme a pu exister l'école de Francfort (en philosophie et sociologie) ou les Annales (en histoire): ses représentants putatifs n'ont pas tous enseigné à Cambridge et ne formèrent jamais un groupe durablement organisé. On soulignera cependant que ces derniers menèrent leurs projets intellectuels respectifs dans les années 1960, qu'ils se sont lus mutuellement et ont depuis régulièrement échangé” (Arnault Skornicki y Jérôme Tournadre. *La nouvelle histoire des idées politiques*. Paris, La Découverte, 2015, p. 9). Para un análisis histórico intelectual de la Escuela de Cambridge ver: François Dosse. *La marcha de las ideas: historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia, Universitat de Valencia, 2007. En cuanto a una autorreflexión sobre esta etiqueta, ver John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico*..., pp. 663-664.

8 Ver Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Buenos Aires, Paidós, 1993. M. Richter se ha ocupado extensamente de vincular los desarrollos de la historia conceptual alemana y la llamada Escuela de Cambridge, esbozando una propuesta comparativa superadora del análisis de los conceptos en su complejidad. Al comparar ambas corrientes de análisis, resalta que el diseño del Diccionario de Conceptos Políticos y Sociales Modernos de la escuela alemana (*Geschichtliche Grundbegriffe*) presenta varias dimensiones en común con la escuela inglesa, entre ellas, la temporal. Ver Melvin

El presente artículo se propone analizar la construcción del concepto de “momento maquiaveliano” en la obra de J. G. A. Pocock desagregando sus acepciones, ejemplificando sus usos y poniendo en consideración algunas de las principales críticas que ha recibido. Si bien la historiografía y la filosofía política latinoamericanas¹⁰ han receptado críticamente el legado del debate neorreplicano e identificado las potencialidades y dificultades del “momento maquiaveliano” como categoría analítica,¹¹ la teoría política en cuanto subdisciplina de la ciencia política ha quedado al margen de esta problematización. La paradoja es que esta situación sucede en un contexto donde cada vez que se menciona los sentidos y usos de república como concepto y forma política se cita el clásico texto de Pocock. En este sentido, se procura resaltar la utilidad de esta herramienta heurística para rastrear las particularidades de la reemergencia del pensamiento republicano como clave interpretativa de las reflexiones modernas en torno a lo político,¹²

Richter. “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*”. *History and Theory*, Vol. 29, N°. 1, 1990, pp. 38-70.

9 Marcelo Barbuto sostiene que toda interpretación de la obra de Maquiavelo que no sea estrictamente literal y exceda el trabajo de crítica textual debe ser calificada de “maquiavélica” y no “maquiaveliana”, en tanto y en cuanto no se dé al primer adjetivo una connotación negativa. Hay toda una tradición interpretativa del pensador político florentino denominada maquiavelismo que rechaza sus concepciones de la política por considerarlas contrarias a la moral. Esto también es corroborado en los usos corrientes del término “maquiavélico”. Ver Marcelo Barbuto. “El momento maquiaveliano: propuesta de un nuevo vocablo para el Diccionario de la Lengua Española”, *Desafíos*, Vol. 25, N°. 2, 2013, pp. 15-33, especialmente la p. 29. Por ello se opta por el adjetivo “maquiaveliano”, que permite recuperar positivamente el legado de este padre fundador de la teoría y la práctica política moderna. Evidentemente, esto no implica que el constructo conceptual pocockiano refiera exclusivamente al pensador renacentista: en efecto, la obra de Pocock se inscribe, junto a la de Bailyn (*The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard, Harvard University Press, [1967] 2017) y Wood (*The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, [1969] 2011), entre tres de las obras canónicas que revisitan las lecturas historiográficas en torno a la revolución americana. Ver Daniel Rodgers, “Republicanism...”, pp. 15-16. Para un análisis de las obras, ver Joyce Appleby. *Liberalism and Republicanism...*

10 Ver Sergio Ortiz Leroux. *En defensa de la república. Lecciones de teoría política republicana*. México, Ediciones Coyoacán, 2014; Andrés Rosler. *Razones Públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*. Buenos Aires, Katz, 2016.

11 Ver Elías Palti. “Las polémicas en el liberalismo...”; Elías Palti. “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, *Prismas* N°. 9, 2005, pp. 19-34.

12 La crisis del marxismo condujo a una revalorización de la autonomía de lo político respecto de la dimensión económica o estructural a la cual se había visto supeditado durante muchas décadas. Así, se desarrollaron reinterpretaciones de su particular envergadura que, inspiradas muchas veces en motivos republicanos, se vinculan a la constitución simbólica de lo social, la institucionalidad política, la politicidad de la condición humana, entre otras perspectivas. En palabras de M. Abensour, “se perciben bastante bien los grandes ejes de esta nueva temática maquiaveliana: con Merleau-Ponty, la búsqueda, bajo el nombre de Maquiavelo, de una política que no sea ni la del entendimiento ni la de la razón: ‘la virtù sin ninguna resignación’ [...]. Con Lefort, la insistencia sobre la división originaria de lo social, que a la vez engloba y supera el conflicto de clase para reaparecer en toda ciudad humana bajo la forma de una oposición irreducible entre los grandes y el pueblo; el deseo de repensar

sin perder de vista sus limitaciones. Como señala M. Abensour, se trata de analizar el modo en que Pocock cuestiona la hegemonía del liberalismo en el pensamiento de la política y pone en valor otro modelo, “el paradigma humanista, cívico y republicano”.¹³

La hipótesis que guía este artículo es que “el momento maquiaveliano” opera como una herramienta heurística que permite identificar las relaciones conceptuales que dan cuenta de la semántica predominante en los procesos históricos políticos en que se fundan, se legitiman y se relegitiman las formas políticas que conocemos con el nombre de repúblicas. Con el objetivo de cotejar el valor de esta hipótesis, se procederá a precisar la naturaleza del “momento maquiaveliano” a partir de las definiciones del propio autor para, a continuación, dar cuenta de su relación con otras aproximaciones al pensamiento de Maquiavelo, así como de las principales críticas que ha recibido. Finalmente, se realizará un balance preliminar respecto de la utilidad heurística del constructo conceptual desarrollado por J. G. A. Pocock. Nuestro propósito es trascender la ambivalencia de Pocock respecto de la posibilidad de circunscribir o ampliar el uso del “momento maquiaveliano”¹⁴ y afirmar que se trata de un elemento que, más allá de los aportes específicos que suscitó para la historiografía y la filosofía política anglosajonas, permite a la teoría política reflexionar en torno a la república como concepto y experiencia política particular, teniendo en cuenta su existencia plural en el seno de diversos republicanismos en pugna.¹⁵ Consideramos que, como herramienta teórico-política interdisciplinaria, el “momento maquiaveliano” nos permite trasladar en el tiempo y el espacio múltiples elementos del republicanismo para pensar y afrontar el problema del orden político secular contemporáneo, siempre oscilante en su constitutiva contingencia.

enteramente lo político para remediar la laguna de Marx, definiendo la institución política de lo social como una cierta configuración de la coexistencia humana donde se pone en escena la cuestión del sentido [...]. Por fin, con H. Arendt, para retomar los términos de E. Tassin, una fenomenología de la acción, pensada en sus tres dimensiones –reveladora, instituyente y vinculante– y orientada hacia la constitución de un espacio público como espacio de apariencia/aparición/revelación” (Miguel Abensour. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires, Colihue, 1997, p. 122).

13 Miguel Abensour. *La democracia contra...,* p. 18.

14 Ver John G. A. Pocock. “Concetti e discorsi politici: differenze di ‘cultura’? A proposito di un intervento di Melvin Richter”, *Filosofia politica*, Vol. 11, N°. 3, 1997, pp. 371-382, y John G. A. Pocock. “The Atlantic Republican Tradition: The Republic of the Seven Provinces”, *Republics of Letters*, Vol. 2, N°. 1, 2010, pp. 1-10. Disponible en: https://arcade.stanford.edu/sites/default/files/article_pdfs/roflv02i01_Pocock_121510_0.pdf, acceso el 6 de febrero de 2019.

15 Ver Marco Geuna. “La tradizione repubblicana...”.

2. Discusión

2.1. El “momento maquiaveliano”: condensación de una historia de los lenguajes políticos

Apropiarse del “momento maquiaveliano” supone, en primer lugar, esclarecer la propuesta de su autor y definir a qué se hace referencia al hablar de este constructo. Para comenzar, cabe aclarar que si bien esta expresión, en forma evidente, remite a las nociones claves del pensamiento de Nicolás Maquiavelo –fortuna/virtud, innovación/preservación, ciudadanía activa/corrupción–, no se ciñe exclusivamente al momento histórico de su aparición. Este constructo tiene la propiedad de ofrecer un tratamiento sincrónico y diacrónico de la puesta en juego de estas interrelaciones ante la constatación de la finitud de las repúblicas y su enfrentamiento a la contingencia. Sintéticamente y en palabras del autor, “el momento maquiaveliano debe ser leído como la historia de una relación dialéctica entre la república y sus alternativas”.¹⁶

En la introducción original, Pocock señala que es pertinente comprender la expresión “momento maquiaveliano” en un doble sentido. En primer lugar, la misma sirve para denotar el momento y modo en que el pensamiento de Maquiavelo hizo irrupción en la historia. Para el autor, el florentino y sus contemporáneos se enfrentaron al problema de la “autocomprepción del hombre en la historia” a partir de la persistencia de ciertos motivos republicanos provenientes de la época clásica en la conciencia temporal de los europeos del medioevo y de principios de la era moderna. En segundo lugar, el momento refiere a la confrontación temporal entre virtud, fortuna y corrupción:

[el] momento se utiliza con el propósito de conceptualizar el tiempo en que la república se enfrentaba a su propia limitación temporal, intentando permanecer moral y políticamente estable frente a las embestidas de un flujo de acontecimientos irracionales concebidos como sustancialmente destructivos de todos los sistemas de estabilidad mundana.¹⁷

En el *Postscriptum* del año 2003, Pocock esboza una definición que sintetiza esta dualidad de sentido del “momento maquiaveliano”. Allí afirma que este término, sugerido a su tiempo por Q. Skinner, constituye

el momento histórico en que Maquiavelo apareció e impregnó la política con su pensamiento, y como tal comprende dos tiempos ideales señalados por el

16 John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico...*, p. 672.

17 John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico...*, p. 78.

florentino en sus escritos: el momento en que la formación o fundación de la “república” parece posible, y el momento en que su existencia se demuestra precaria y termina desencadenando una crisis en la historia a la que pertenece y de la que es parte integrante, [...] el momento en que la República se encontró envuelta en tensiones históricas o sumida en contradicciones por ella misma generadas o sobrevenidas. De ello extraigo que parte, pero no todo, del primer pensamiento político moderno, es resultado de la experiencia y de la articulación de este *Momento*.¹⁸

En palabras de Elías Palti,

el lenguaje “republicano”, para Pocock, a diferencia de los “tipos ideales”, no puede definirse según ningún conjunto de máximas o principios. El mismo consiste, básicamente, de la definición de un problema. El “momento maquiavélico” designa, en fin, una contradicción: el intento de realizar valores universales (trascendentales) por medios seculares finitos (la república), los cuales están sujetos, por lo tanto, a la corrupción. Para decirlo de otro modo, el mismo marca el momento de la irrupción de la temporalidad en el discurso político, el punto en que el pensamiento político enfrenta la evidencia de la contingencia de todo arreglo institucional secular.¹⁹

En efecto, Pocock afirma que la concepción del tiempo comprendía uno de los componentes fundamentales de la teoría republicana en sus orígenes. El esbozo de la idea de Historia sobre el que trabaja todo a lo largo de la primera parte de su *Momento maquiavélico* busca dar cuenta de las primeras construcciones de concatenaciones de acontecimientos y eventos particulares en un relato más extenso, donde la contingencia es el elemento preponderante.²⁰

La apuesta metodológica del autor de la obra que nos convoca resulta innovadora en la medida en que trasciende el ejercicio interpretativo exegético y pretende asir al republicanismo en tanto lenguaje, desde una perspectiva que retoma importantes elementos de la teoría de la acción comunicativa de Austin.²¹ En el trabajo de Pocock, el lenguaje ocupa la posición que venía atribuyéndose a la idea, a los supuestos precomprensivos y a las condiciones externas a la formación del argumento. En este sentido, el discurso nace de la realidad de la que es parte y a la cual, al mismo tiempo, reconfigura en forma permanente.²²

18 John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico...*, p. 664.

19 Elías Palti. “Temporalidad y refutabilidad...”, p. 27.

20 Ver John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico...*, p. 89.

21 Ver John Austin. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós, 1995.

22 Siguiendo a Richter, es posible establecer un paralelismo entre la imbricación que postula la Historia Conceptual entre conceptos e historia política y social, y el carácter co-constitutivo del lenguaje y la historia para la Escuela de Cambridge. Ver Melvin Richter. “Reconstructing the History...”.

En palabras de Gómez Canotilho:

En la obra de John Pocock, el discurso republicano termina siendo un gigantesco pretexto –no buscado ni ideado por el autor– para exponer el significado de otra forma de leer el pensamiento de los clásicos de ayer, que hace del lenguaje político el punto de referencia del conocimiento histórico del presente.²³

El propio Pocock define su trabajo como la indagación acerca del surgimiento, la transformación y la desaparición de los lenguajes políticos a través de la observación de la evolución de las tradiciones políticas, entendidas estas como el conjunto de lenguajes que una sociedad dada utiliza para debatir sobre política.²⁴ En sus palabras “Es el contexto, el universo lingüístico lo que hay que reconstruir históricamente”.²⁵ A estos fines, incluye entre sus herramientas de investigación principales la noción de “paradigma” –acuñada a su tiempo por T. Kuhn– y la resignifica²⁶ orientándola a la interpretación de las tradiciones del lenguaje. En términos del autor:

Un paradigma es una forma de estructurar un campo de investigación u otro tipo de acción intelectual que da prioridad a ciertas estructuras y actividades excluyendo otras. Alienta la presunción de que estamos situados en un entorno relativamente real en el que debemos actuar, hablar y pensar de determinada manera y no de otra. Ejerce la autoridad y la distribuye para favorecer ciertas formas de acción y a los que las realizan.²⁷

Este concepto le permite referirse a la relación entre discurso, lenguaje, texto y contexto sin caer en anacronismos y otros posibles errores de lectura.²⁸ En sus palabras:

Es importante que sepamos interpretar el pensamiento situándolo en el contexto de la tradición discursiva a la que pertenece, por dos razones. En primer lugar

23 José Joaquim Gómez Canotilho. “Estudio preliminar: Una propuesta de relectura del pensamiento político: John Pocock y el discurso republicano cívico”, en John G. A. Pocock: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos, 2003, pp. 9-73, aquí p. 17.

24 Ver John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal, 2011, p. 34.

25 John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*, p. 42.

26 Pocock señala en sus escritos metodológicos que T. Kuhn no se manifestó especialmente de acuerdo con esta utilización y nunca respondió a sus interrogaciones al respecto. Ver John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*

27 John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*, p. 86.

28 Pocock sostiene atenerse a las célebres precauciones de método desarrolladas por Skinner, al tiempo que este último atribuye su desarrollo a la influencia de Pocock y Laslett (Melvin Richter. “Reconstructing the History...”, p. 59). Ver John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*; Quentin Skinner. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, *Prismas N°. 4*, 2000, pp. 149-191.

nos permite hacer una lectura del pensamiento en tanto que conducta social, observar la relación de las mentes con su sociedad, a la tradición que la sustenta a los demás miembros que forman parte de ella. En segundo lugar, entender los conceptos que maneja el pensador, y el lenguaje en el que se comunica con el resto de sus compañeros, mejora nuestra comprensión del pensamiento político. Debemos intentar averiguar qué decía exactamente y qué entendían los demás que decía.²⁹

Es importante señalar, no obstante, que el distanciamiento respecto del sentido original de la idea de paradigma es progresivo en la obra de Pocock, en la medida en que se inclina hacia una lectura pluralista y liberal de los intercambios lingüísticos y las tradiciones discursivas.³⁰ El núcleo central de esta matriz interpretativa radica en la consideración de la coexistencia de múltiples paradigmas a la vez, de cuya contraposición permanente emergen los sentidos hegemónicos de los lenguajes políticos en un momento determinado de una sociedad asimismo específica.³¹ En otros términos, no existen en los ensayos metodológicos más recientes de Pocock, a diferencia de Kuhn, paradigmas universales que circunscriban lo que puede decirse y hacerse en un contexto y tiempo determinados, cuya transformación al calor de modificaciones contextuales o innovaciones sistémicas se produzca por *revoluciones*:

Para asumir el concepto de "paradigma" debemos modificarlo a efectos de que nos permita tener en cuenta la posibilidad de que una única comunidad, y de hecho, incluso un autor aislado, pueda responder a un número simultáneo de paradigmas activos que coexisten, se solapan e interactúan.³²

Desde el punto de vista de Geerken,³³ Pocock ofrece una interpretación estructuralista de la historia centrada en la oposición saussureana entre diacronía y sincronía. Lo que interesa no es tanto el sentido de los conceptos o el uso de lenguajes en contextos enunciativos específicos, sino el tipo de relación que se estructura entre ellos.³⁴ En síntesis, a lo que apunta el "momento maquiaveliano"

29 John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*, p. 33.

30 En sus palabras "En términos metodológicos, lo único que tengo que decir es que he estado escribiendo la historia de los debates que tuvieron lugar en una cultura en la que se solapaban e interactuaban paradigmas y otras estructuras de habla" (John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*, p. 93).

31 Ver John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*, pp. 10-11.

32 John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*, p. 93.

33 Ver John Geerken. "Pocock and Machiavelli: Structuralist Explanation in History", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 17, N°. 3, 1979, pp. 309-310.

34 Si bien Pocock habla de tensiones más que de relaciones contrarias (asimétricas o no), existe un parecido de familia que podría adjudicarse, aunque excede el tema de esta intervención, a la recepción que Koselleck realizó de la lingüística estructural de Saussure

no es a ofrecer una interpretación específica del pensamiento de Maquiavelo y sus contemporáneos derivado del marco de su contexto histórico único. Se trata de algo más amplio vinculado con el fenómeno republicano y su forma de comprender el tiempo, la política y la historia.³⁵ El “momento maquiaveliano” es una manera de conceptualizar el tiempo, una cosmovisión de sentido, donde la legitimidad se ha vuelto contingente.³⁶

En efecto, se han esbozado aplicaciones de esta herramienta heurística a coyunturas históricas y textos filosófico-políticos que exceden aquellos seleccionados y desarrollados por Pocock en su *Momento Maquiavélico*. M. Viroli,³⁷ por ejemplo, se sirve de “il Macchia”, para demostrar que el amor a la patria es el fundamento de toda república y su virtud cívica. M. Abensour,³⁸ por su parte, se interroga respecto de la posibilidad de identificar un “momento maquiaveliano” en el pensamiento del joven Marx, y L. Eiff³⁹ hace lo propio respecto de la obra de Merleau-Ponty. En lo que respecta a nuestras latitudes, S. Torres⁴⁰ ha hecho el importante ejercicio de interpretar el proceso independentista rioplatense a la luz del “momento maquiaveliano” y E. Palti⁴¹ ha él también incursionado en la aplicación del constructo a la hora de analizar el proceso revolucionario mexicano. Además, el libro pionero de José Antonio Aguilar Rivera y Rafael Rojas, *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*⁴² profundiza esta labor no solo en relación con el México del siglo XIX, sino también para gran parte de América Latina.⁴³

y de la pragmática de Pierce: “A pesar de lo dicho hay que insistir en un punto esencial: la *Begriffsgeschichte*, según Koselleck, si bien recupera la formulación del signo de la lingüística, se distingue de ella principalmente por el hecho de que construye conceptos “polémicos” (Alejandro Cheirif Wolosky, “La teoría y metodología de la historia conceptual en Reinhart Koselleck”, *Historiografías* N°. 7, 2014, pp. 85-100, aquí p. 89).

35 Ver John Geerken. “Pocock and Machiavelli...”, pp. 310-311.

36 Ver John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico...*, pp. 89-169.

37 Ver Maurizio Viroli. *Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*. Bari, Editori Laterza, 2001.

38 Ver Miguel Abensour. *La democracia contra...*

39 Ver Leonardo Eiff. “La historia y la irrupción política del conflicto. Merleau-Ponty y el ‘momento maquiaveliano’”, *RiHlumSo*, Vol. 1, N°. 3, 2013, pp. 55-73.

40 Ver Sebastián Torres. “Tiempo de violencia o violencia del tiempo: ¿el Momento Maquiavelano en el Río de la Plata? Una reflexión en torno al *Plan de Operaciones* atribuido a Mariano Moreno”. *Nombres* N°. 18, 2003, pp. 35-60.

41 Ver Elías Palti. “Temporalidad y refutabilidad...”.

42 Ver José Antonio Aguilar Rivera y Rafael Rojas. *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México, Fondo de Cultura Económica/CIDE, 2002.

43 Si bien cabe subrayar que todo el libro se sostiene sobre una discusión en torno al republicanismo y los aportes del “momento maquiaveliano” de Pocock al mismo, son en particular los capítulos del propio Aguilar Rivera, Erika Pani, Luis Barrón, Elías Palti, Rafael

De esta manera entendido y aplicado a coyunturas diversas, el “momento maquiaveliano” comprende –o en todo caso puede funcionar de este modo– una herramienta heurística que permite analizar las relaciones entre conceptos políticos cuando el orden político –o más precisamente, la república– se ve confrontado a su propia finitud temporal. En efecto, el “momento maquiaveliano” puede ser empleado como una herramienta heurística similar al momento conceptual tal y como este es definido por Capellán de Miguel:

Así cuando nos referimos a un momento conceptual de un concepto X (por ejemplo “el momento sociológico de la opinión pública”) estamos postulando un tipo ideal que nos permite comprender con más claridad un material empírico complejo al que asignamos perfiles definidos en la comparación con otras circunstancias anteriores o posteriores a la misma serie. [...] En principio, parece que el momento conceptual define la clase de todos los momentos conceptuales que como herramientas hermenéuticas que se utilizarán en la historia de los conceptos.⁴⁴

El momento conceptual combina una dimensión estructural que trasciende lo local y lo contingente y permite comparar sentidos en un plano diacrónico, sin perder la singularidad y la especificidad de cada caso.⁴⁵ Según Capellán de Miguel, el momento es un tipo ideal válido y útil para la historia conceptual:⁴⁶ válido, porque es un tipo ideal legítimo,⁴⁷ y útil, porque permite el seguimiento de los sentidos de un

Rojas e Israel Arroyo los que trabajan explícitamente los aportes del autor.

44 Gonzalo Capellán de Miguel. “Los momentos conceptuales. Una nueva herramienta para el estudio de la semántica histórica”, en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (comps.): *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*. Cantabria, Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, pp. 195-234, aquí p. 197.

45 Ejemplos de este uso hermenéutico se encuentran en el texto de Capellán de Miguel “Los ‘momentos conceptuales...’” donde se analiza el caso de la opinión pública o en la identificación de los momentos de la república en la Argentina entre 1810 y 2010 que se presenta en los capítulos III y IV de *Entre la iracundia retórica y el acuerdo: el difícil escenario político argentino*. Allí Pinto y Rodríguez Rial trabajan extensamente sobre la articulación entre historia conceptual, historia intelectual y la herramienta heurística del momento conceptual para abordar la historia político-conceptual de la república en Argentina. Allí Rodríguez Rial identifica cuatro momentos conceptuales de la república desde la Revolución de Mayo hasta el Bicentenario: un primer momento “revolucionario”, uno subsiguiente “cívico-institucional”, un tercero “antipopular”, y el más reciente “democrático-liberal”. Ver Julio Pinto y Gabriela Rodríguez Rial. *Entre la iracundia retórica y el acuerdo. El difícil escenario político argentino*. Buenos Aires, Eudeba, 2015, pp. 95-133.

46 Gonzalo Capellán de Miguel. “Los momentos conceptuales...”, p. 195.

47 Según Capellán de Miguel esta validez radica en que satisface los tres requisitos epistemológicos de Weber para un tipo ideal: “(i) nace de una selección de rasgos guiada por la pregunta del historiador de los conceptos; (ii) es coherente con nuestro saber nomológico –en sociología, economía o semiótica–, y (iii) es susceptible de confrontarse con los datos empíricos para testar su fecundidad interpretativa” (Gonzalo Capellán de Miguel. “Los momentos conceptuales...”, p. 197).

concepto a lo largo del tiempo.⁴⁸

Desde nuestra perspectiva el “momento maquiaveliano” opera analógicamente como un tipo ideal, válido y útil para identificar las rupturas y persistencias en el cambio que se pueden observar en la semántica de la “república” como un concepto político según el contexto enunciativo –discursivo y extradiscursivo porque incluye tradiciones y prácticas políticas– en el que se emplee. Por ello, por esa capacidad de albergar significados en el tiempo y, a la vez, trascenderlos, el “momento maquiaveliano” es una herramienta que sirve para analizar los diversos momentos conceptuales de la república en el pensamiento político occidental en general, y en el latinoamericano en particular. En tal sentido, el constructo pocockiano no es recuperado aquí como un concepto de la historia intelectual o un término teórico de la filosofía política republicana, sino como un prisma desde el cual se pueden identificar semánticas y relaciones conceptuales predominantes en los procesos de fundación de regímenes políticos que se reconocen como republicanos para compararlas y contrastarlas con otros momentos en los que la república aparece como un valor legitimador de la experiencia política.

No obstante, esta apuesta interpretativa ha suscitado reflexiones respecto de sus posibles limitaciones. A continuación, consideraremos algunas disquisiciones respecto de la particular lectura del pensamiento de Nicolás Maquiavelo propio de la Escuela de Cambridge, así como algunas críticas al “momento maquiaveliano”, a fines de acercarnos a una valorización equilibrada de su utilidad y actualidad.

2.2. Maquiavelo entre Skinner y Pocock. Diálogos al interior de la Escuela de Cambridge

Artífice del título de la obra que nos convoca y miembro de la misma escuela historiográfica⁴⁹ que Pocock, Q. Skinner es, entre sus contemporáneos, el principal interlocutor del autor del *Momento maquiavélico*. En particular, cabe destacar las diferencias que se presentan entre los autores al analizar los orígenes y desarrollo del discurso maquiaveliano, del cual Skinner se ocupa en su célebre *Foundations of Modern Political Thought*.⁵⁰ Pocock identifica una impronta aristotélica en el

48 Además de su canónico trabajo en torno a la opinión pública, en un texto más reciente Capellán de Miguel utiliza los momentos conceptuales para abordar el concepto de democracia en la larga duración (1789-1939). Ver Gonzalo Capellán de Miguel. “El concepto democracia: momentos, significados e imágenes en la ‘larga duración’ (una propuesta para repensar la historia conceptual en el mundo Iberoamericano)”, *Ariadna histórica* N°. 7, 2018, pp. 101-146. Disponible en: <https://www.ehu.eus/ojs/index.php/Ariadna/article/view/20177>, acceso el 6 de febrero de 2019.

49 Ver nota 5.

50 Pocock expone su propia lectura de *Foundations* en el *Postscriptum* del “Momento

pensamiento maquiaveliano,⁵¹ que se observa en la reivindicación de la igualdad política como fundamento de la virtud cívica. Según Geuna,

Pocock presentaba las ideas cardinales de la tradición republicana como reformulaciones de las ideas clave aristotélicas: el ciudadano de Maquiavelo y los republicanos ingleses no son otra cosa que la reencarnación del *zoon politikon* de la memoria aristotélica. Y esto significa no solo que la vida política es concebida como la plena realización del individuo, sino también que existe una noción compartida del bien común. El republicanismo, por tanto, como forma de aristotelismo político.⁵²

Skinner, por su parte, delineó un Maquiavelo más bien ciceroniano al encontrar elementos propios del humanismo cívico florentino en el estoicismo romano, cuya influencia visibiliza desde el siglo XIII.⁵³ Según M. Geuna, Skinner “destaca cómo se desarrolló una ideología de autogobierno ciudadano, utilizando esencialmente fuentes romanas, las obras filosóficas de Cicerón y los ensayos históricos de Salustio”.⁵⁴ El autor de *Visions of Politics* ve en el florentino una figura ambivalente que permite la valorización del republicanismo y la defensa de la *virtù* principesca con la mirada anclada en el pasado romano: gran parte de

maquiaveliano”. Ver John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico...*, p. 666.

51 Así pues, Pocock es uno de los neorrepublicanos –en el sentido en que se explicitó en la Introducción– menos neorromano. Cuando Urbinati critica la idealización del modelo político de la república romana en detrimento de la experiencia política ateniense que impacta en las concepciones de la democracia y de la libertad que tienen los pensadores políticos del nuevo republicanismo, no se dirige especialmente a Pocock. Para Urbinati el problema del neorrepiblicanismo es que dice referirse a la antigüedad en general, pero remite casi exclusivamente a la experiencia romana. La autora, que en su valorización del republicanismo vuelve su mirada hacia la antigua Grecia, se ubica más cerca del aristotelismo de Pocock. Ver Nadia Urbinati. “Republicanism: Democratic or Popular?”, *Good Society*, Vol. 2, N°. 20, 2011, pp. 157-169.

52 Marco Geuna. “La tradizione repubblicana...”, p. 102.

53 “There can be no doubt that the revival of Aristotelianism and the rise of Florentine humanism were both of vital importance in the evolution of republican thought. But its misleading to suggest that it was only with the emergence of these intellectual movements that an ideology of self-governing republicanism began to be formulated. The articulation of such an ideology can in fact be traced to a period scarcely later than the creation of the communes themselves. Although the writers of this pre-humanist era had no access to Greek philosophy, they were able to draw on a number of Roman moralists and historians who had written with scarcely less eloquence about the ideals of freedom and citizenship. By basing themselves on these authorities, and in particular on Sallust and Cicero, they were able to construct a full-scale defense of the special virtues of republican rule” (Quentin Skinner, Machiavelli’s *Discorsi* and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas”, en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli [comps.]: *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 121-141, aquí p. 122). Ver Marco Geuna. “Skinner, Pre-humanist Rhetorical Culture and Machiavelli”, en Annabel Brett, James Tully y Holly Hamilton-Bleakley (eds.): *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 50-72.

54 Marco Geuna. “La tradizione repubblicana...”, p. 107.

los prehumanistas a los que Skinner vincula con el pensamiento de Maquiavelo priorizan la paz interior de la comunidad política y están dispuestos a sostener la guerra contra el exterior con tal de mantenerla, tal como Maquiavelo lo expone en sus discursos. A su tiempo, Pocock traza su recorrido a partir de los seis modelos clásicos de gobierno de Aristóteles y resalta la persistencia en el tiempo de la concepción del hombre como animal político y su especial vigencia en el pensamiento de Maquiavelo siguiendo los lineamientos analíticos de H. Baron,⁵⁵ con quien Skinner⁵⁶ discute explícitamente.

Si bien es cierto que Pocock y Skinner coinciden en que la forma más alta de la existencia del ser humano en este mundo era –en la Antigüedad y en el Renacimiento– la del ciudadano participante en la vida política de una ciudad libre, discrepan en la caracterización de dicha participación. Para Skinner la participación remite a la deliberación pública y el posicionamiento del bien común por sobre el individual. Para Pocock, este ideal, originalmente expresado por Aristóteles, implicaba además que para alcanzar la ciudadanía como realización de la vida humana era necesario tomar las armas por la causa pública. Y que este fin, aunque universal y por lo tanto fuera del tiempo, debía ser logrado *en el tiempo*, dominando las contingencias particulares que atentaran contra su realización.⁵⁷ Según Pocock, el Cicerón de Skinner era un hombre de letras y un filósofo además de un ciudadano, y tenía el tiempo de disfrutar los bienes sociales, económicos y culturales que ofrecía la ciudad. El “momento maquiaveliano” apunta a un perfil distinto de ciudadano: un ciudadano activo, guerreiro, y con él, los problemas que suscita estudiarlo.⁵⁸

Skinner y Pocock se distinguen además por sus disimiles aproximaciones a la noción de libertad, que hacen a la reinterpretación del republicanismo clásico en cada caso, al tiempo que dan cuenta de sus posicionamientos filosóficos y, fundamentalmente, políticos. Partiendo de la célebre distinción de I. Berlin⁵⁹ entre libertad negativa y positiva, puede decirse que Pocock entiende la libertad en términos positivos, como la autodeterminación de la comunidad política en la puesta en acto

55 Ver James Hankins (ed.). *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

56 Ver Quentin Skinner. *Vision of Politics 2: Renaissance Virtues*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 64-65.

57 Ver John G. A. Pocock. “From *The Ancient Constitution* to *Barbarism and Religion*; *The Machiavellian Moment*, the History of Political Thought and the History of Historiography”, *History of European Ideas*, Vol. 43, N°, 2, 2017, pp. 129-146, particularmente la p. 133.

58 Ver John G. A. Pocock. “From *The Ancient Constitution*...”.

59 Ver Isaiah Berlin. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid, Alianza, [1958] 2001.

de su virtud cívica.⁶⁰ Skinner, en cambio, procura demostrar que esta distinción entre libertad positiva y negativa es tanto insuficiente como falsa y acuña el término de libertad “neorromana”:⁶¹ esta implica que la libertad comúnmente conocida como individual o negativa de los hombres y mujeres solo puede ser tal en la medida en que estos habiten en una comunidad política o Estado asimismo libre.⁶² En este sentido, ambas son parte de un mismo giro histórico conceptual cuya expresión paradigmática Skinner encuentra en los *Discorsi* de Maquiavelo.⁶³ No obstante, el autor admite que fue un éxito “hobbesiano”⁶⁴ haber logrado instalar la idea de la libertad moderna como sinónimo de la no interferencia, esto es, la comúnmente denominada “libertad negativa”. Pero este hecho no debe obturar otra verdad histórico-conceptual: si el republicanismo no hubiese entendido la libertad como la autonomía de las comunidades políticas respecto de la constricción de otras, y del pueblo respecto de las ambiciones de dominación de los grupos dirigentes, no hubiese surgido el concepto moderno liberal de derechos inalienables de los individuos.

Para finalizar este contrapunto, valga aclarar que más allá de estas importantes diferencias interpretativas ambos representantes de la Escuela de Cambridge coinciden ampliamente en sus consideraciones metodológicas y sus procedimientos para llevar a cabo una historia de los lenguajes políticos con eje en el pensamiento maquiaveliano. Siguiendo las precauciones de método plasmadas en el célebre “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, Skinner y Pocock advierten, respectivamente, la importancia de trascender tanto

60 “Una vez que entendemos el pensamiento republicano como una defensa de la libertad antigua cuya supervivencia tiene que ser asegurada bajo condiciones ‘modernas’, podemos considerarlo una filosofía de la historia comprometida en una dialéctica: una crítica de la historia contenida en la historia que es criticada” (John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico...*, p. 685).

61 Ver Quentin Skinner. *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2010, p. 9.

62 “La esencia de la tesis republicana es que, a no ser que se mantenga una organización política ‘en un estado de libertad’ (en el sentido negativo corriente de hallarse libre de toda constrictión para actuar de acuerdo con la propia voluntad) los miembros de tal cuerpo político se verán despojados de su libertad personal (una vez más en el sentido negativo corriente de perder la libertad de perseguir los propios fines). Los fundamentos de esta conclusión son que, tan pronto como un cuerpo político pierde su capacidad de actuar de acuerdo con su voluntad general y pasa a estar sometida a la voluntad de sus propios *grandi* ambiciosos o a los de alguna comunidad vecina ambiciosa, sus ciudadanos se verán tratados como medios al servicio de los fines de sus dominadores y perderán por tanto la libertad de perseguir sus propios objetivos” (Quentin Skinner. “La idea de libertad negativa perspectivas filosóficas e históricas”, en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (comps.): *La filosofía en la historia. Ensayos de la historiografía de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1990, pp. 227-259, aquí p. 250).

63 Ver Quentin Skinner. “La idea de libertad negativa...”, p. 240.

64 Ver Quentin Skinner. *Hobbes y la libertad...*, p. 172.

el textualismo como el contextualismo extremo y llegar a pensar las ideas en contexto en términos de *lenguajes políticos*.⁶⁵

¿Cuáles son las implicancias de esta propuesta? Se trata, para Skinner, de pensar los usos del lenguaje como respuestas o reacciones a problemas específicos en momentos específicos, y atender a esta particularidad teniendo en cuenta la trama lingüística que los rodea para evitar caer en anacronismos, doctrinarismos, localismos y otros posibles vicios del lector.⁶⁶ En este sentido, el contexto es para Skinner crucial: “un conocimiento del contexto social de un texto dado parece por lo menos brindar una ayuda considerable para evitar las mitologías anacrónicas que traté de anatomizar”.⁶⁷ No obstante, no es el único elemento que debemos tener en cuenta; el contexto nos permite explicar, pero no comprender el texto. Para hacerlo cabalmente, habría que llegar a conocer las intenciones del autor, qué pretendía decir o hacer al momento de escribir el material en cuestión,⁶⁸ cuáles eran los principales significados circulantes de los conceptos en aquel entonces, con

65 Skinner ha rectificado el rumbo de sus investigaciones en términos de método inclinándose hacia un “giro retórico” después de hacer propios los grandes lineamientos del giro lingüístico. En sus últimos escritos se traslitera su posicionamiento político, en función del cual prima el trabajo a partir de los conceptos evaluativos descriptivos (ver Quentin Skinner. “Principios morales y cambio social”, en *Lenguaje, política e historia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 249-268), no obstante lo cual ratifica sus críticas a las “mitologías”. Skinner se aferraría a su propuesta original, introduciendo en ella algunas precisiones y desarrollando una serie de distinciones, las cuales le permitirían preservar la centralidad de la dimensión intencional en la definición de los actos de *habla* (aun cuando, como admite, en este punto deberá apartarse de Austin, de quien tomó su teoría de los actos de habla). [...] Skinner acepta que la intención del autor no basta para brindar una explicación de la obra en cuestión, pero distingue entre *motivo* (afán de poder, deseo de fama, etc.), el cual es externo y contingente con relación a ella, *intencionalidad* (qué buscó el autor en la propia composición de la obra), que le es interna e inherente: el designio con que fue compuesta una obra se encuentra grabado en su propio diseño, y esto no puede comprenderse separado de aquél” (Elias Palti. “La revolución teórica de Skinner, y sus límites”, *Revista Internacional de Filosofía Política* N°. 34, 2010, pp. 251-265, aquí p. 261). Ver John G. A. Pocock. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-37.

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

67 Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 180. Para Perreau-Saussine, el contextualismo de Skinner presenta un carácter subsidiario en los ejercicios de aplicación de sus precauciones de método (la obra de Maquiavelo resultaría un ejemplo paradigmático). Según el citado autor, se vislumbran, progresivamente en los escritos de nuestro autor, sus propias doctrinas políticas: “His methodology, like all methodologies, is not a philosophically or morally neutral doctrine, but the reflection of a particular philosophical position” (Émile Perreau-Saussine. “Quentin Skinner in Context”, *The Review of Politics* N°. 69, 2007, pp. 106-122, aquí p. 119). Desde una perspectiva diversa, Burke, quien se ocupa minuciosamente de la historia del concepto de contexto, resalta la centralidad diferencial que este posee en el pensamiento de Skinner y Pocock. Ver Peter Burke. “Context in Context”, *Common Knowledge*, Vol. 8, N°. 1, 2002, pp.152-177, particularmente la p. 165.

68 Ver Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 188.

quiénes podía estar discutiendo el autor y en qué términos.⁶⁹

Pocock, por su parte, afirma que “a los historiadores de la Escuela a la que pertenecemos Skinner y yo mismo (entre otros), nos parece evidente que el elemento primario del contexto es el lenguaje”.⁷⁰ Como detallamos en el apartado anterior, el trabajo propuesto por el autor del *Momento maquiavélico* se enmarca en las precauciones de método de Skinner y hace énfasis tanto en la influencia del contexto lingüístico como en las formaciones conceptuales que se disputan permanentemente la hegemonía discursiva, y en su inscripción en tradiciones sociales de largo alcance.⁷¹ No obstante, como señala Richter,⁷² aunque Pocock pone el acento en la relación entre lenguaje e historia,⁷³ es ecléctico y versátil en el delineamiento de sus herramientas metodológicas. Así como adapta la noción kuhniana de paradigma a sus intereses epistemológicos, también toma elementos procedentes de diversas teorías del lenguaje sin adherir completamente a ninguna. En este sentido, resulta mucho más pragmático que Skinner en lo que respecta al devenir de sus disquisiciones de método.⁷⁴

Por último, es posible rastrear en sus propuestas metodológicas la apuesta por un tipo de interpretación específica de la política como tal. En el caso de Skinner, la comprensión de las ideologías circundantes más allá de los textos canónicos de una época es lo que haría posible un acercamiento real a los fenómenos políticos de la misma.⁷⁵ En cuanto a Pocock, su concepción pluralista y liberal de la autoridad política⁷⁶ se plasma en la apuesta por aprehender los juegos del lenguaje como relaciones de poder en las que todos los implicados tienen la posibilidad de revertir su posición, que se complementa con el principio según el cual coexisten diversos paradigmas en

69 En palabras de Palti: “El propio Skinner terminaría admitiendo, en escritos posteriores a ‘Significado y comprensión’, que su postura había sido entonces algo ingenua; que, en efecto, los autores no se encuentran en completa posesión de sus obras, ni alcanzan a tener perfecta conciencia de su sentido, en tanto que *actos de habla*” (Elias Palti. “La revolución teórica...”, p. 257). Sobre críticas al intencionalismo de Skinner ver James Tully. *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Princeton, Princeton University Press, 1988.

70 John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*, p. 122.

71 Ver John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*, p. 33.

72 Ver Melvin Richter. “Reconstructing the History...”, p. 57.

73 “The history of political thought becomes a history of speech and discourse, of the interactions of *langue* and *parole*; the claim is made not only that its history is one of discourse, but that it has a history by virtue of becoming discourse” (John G. A. Pocock. *Virtue, Commerce, and History...*, p. 5).

74 Ver John G. A. Pocock. “El concepto de lenguaje y el *métier d'historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”, en *Pensamiento político e historia...*, pp. 101-118.

75 Ver Quentin Skinner. *Vision of Politics...*, pp. 9-10.

76 Ver John G. A. Pocock. *Pensamiento político e historia...*, p. 93.

pugna por la hegemonía en el seno de una sociedad determinada. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* y *Foundations of Modern Political Thought*⁷⁷ comprenden los ensayos más acabados de aplicación de estas precauciones epistemológicas y políticas.

2.3. Limitaciones y potencialidades del “momento maquiaveliano”

El “momento maquiaveliano” ha recibido tres tipos de críticas que deben tenerse en cuenta a la hora de preguntarse respecto de su vigencia como herramienta conceptual y las potencialidades de aplicarlo a interpretaciones de ordenes políticos distintos a la Italia renacentista y las revoluciones atlánticas.

La primera de las observaciones versa sobre la forma en que la particular interpretación que Pocock hace de Maquiavelo puede llegar a impactar sobre el “momento maquiaveliano” como constructo conceptual. Desde la filosofía y la teoría política se ha responsabilizado a Pocock de haber empobrecido a Maquiavelo como pensador, encorsetándolo en un republicanismo oscilante entre la fortuna y la *virtù* de los líderes, las virtudes ciudadanas y las instituciones moderadoras del conflicto político. Según McCormick,⁷⁸ la forma en que Pocock interpreta y pone en juego el pensamiento del florentino obtura la comprensión de la importancia que tiene lo popular en las instituciones y en la política maquiaveliana. Para el autor de *Reading Machiavelli*⁷⁹ los neorrepUBLICANOS en general y Pocock en particular, por el lugar destacado que le dan a las *Historias florentinas* en el corpus maquiaveliano, han instalado una interpretación aristocrática de la virtud y las instituciones repubликanas que no se condicen con su lectura, más “populista” o “plebeya” de la teoría política de Maquiavelo. Esta lectura no solamente reconoce al pueblo como un actor político central en la concepción maquiaveliana de la política, sino que recupera un conjunto de instituciones del gobierno popular donde el pueblo no solo tiene la capacidad de aceptar o rechazar las propuestas de los líderes (príncipes) o los grandes (nobles), sino que hace política por sí mismo a través de los tribunales populares

77 Al respecto, consultar la reflexión en perspectiva comparada de estas obras realizada por el propio Pocock en “Foundations and Moments”, en Annabel Brett, James Tully y Holly Hamilton-Bleakley (eds.): *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 37-49.

78 Ver John McCormick. “Machiavelli Against Republicanism: On Cambridge School’s Guicciardini Moments”. *Political Theory*, Vol. 35, N°. 4, 2003, pp. 618-623.

79 Ver John McCormick. *Reading Machiavelli: Scandalous Books, Suspect Engagements, and the Virtue of Populist Politics*. New Jersey, Princeton University Press, 2018.

o el tribuno de la plebe.⁸⁰ Desde una perspectiva diferente, Corina Yturbe⁸¹ evidencia cómo una interpretación republicana moralizante de Maquiavelo eclipsó lo más políticamente revolucionario de su pensamiento: proponer una filosofía concreta basada en los hombres reales que deben fundar regímenes políticos. Ciertamente Yturbe⁸² no focaliza su crítica a la transformación de Maquiavelo en Pocock en particular, pero lo incluye junto con Skinner, Pettit y Viroli entre los responsables de haber domesticado al autor de *El Príncipe*.

No obstante, ni McCormick ni Yturbe cuestionan al “momento maquiaveliano” como herramienta heurística. En el caso de McCormick son los presupuestos elitistas del republicanismo de Pocock lo que lo llevan a preferir al Maquiavelo crítico del gobierno popular florentino antes que al defensor de la racionalidad política del *populus romanus*. Por ello, es factible reivindicar la relación de mutua complementariedad entre los líderes y el pueblo como lo hace McCormick desde una matriz teórico política informada por el momento maquiaveliano. Y este es el abordaje que caracteriza la lectura de Eugenia Mattei del problema del liderazgo y las instituciones en Maquiavelo que, al igual que el autor de *Machiavellian Democracy*,⁸³ nunca abandona el campo disciplinar de la teoría política y el método exegético.⁸⁴ En conclusión, lo que permiten ver estas dos críticas teórico y filosófico políticas son los deslizamientos normativos e interpretativos respecto del canon del pensamiento político que pueden observarse cuando Pocock utiliza el “momento maquiaveliano” como un concepto, no exento de ambigüedad, que opera más bien como un nombre o título con el cual identificar un período de la historia intelectual y política del Renacimiento, de la Inglaterra entre los siglos XVII y XVIII y los Estados Unidos en el nacimiento de la república.⁸⁵ Aunque no identifiquen problemas estrictamente metodológicos del “momento maquiaveliano”, estas dos miradas teóricas y filosófico

80 Ver Gabriela Rodríguez Rial y Eugenia Mattei. “La búsqueda de la felicidad en la república moderna: Alexander Hamilton y Thomas Jefferson en conflicto por Maquiavelo”. *Anacronismo e irrupción*, Vol. 3, N°. 4, 2013, pp. 139-140.

81 Ver Corina Yturbe. “Los usos políticos de *El Príncipe* de Maquiavelo”, en Gabriela Rodríguez Rial (comp.): *República y republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, pp. 97-116.

82 Ver Corina Yturbe. “Los usos políticos...”, p. 111.

83 Ver John McCormick. *Machiavellian Democracy*. New York, Cambridge University Press, 2011.

84 Ver Eugenia Mattei. “L'esecutore privilegiato di Dio: la figura de Moisés en la obra de Nicolás Maquiavelo”, *Ánálisis filosófico*, Vol. 36, N°. 1, 2016, pp. 103-131. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.ox?id=340050077005>, acceso 6 de febrero de 2019.

85 Ver Edmund Morgan. *The Birth of the Republic, 1763-1789*. Chicago, The Chicago University Press, 2012.

políticas advierten acerca de la importancia de separar la herramienta heurística del modo en que Pocock ha reivindicado una tradición republicana por sobre otros republicanismos. Y es justamente este aspecto el que se aborda en el segundo tipo de crítica que hemos podido identificar.

Segundo, desde la historia del republicanismo como tradición política, la aplicación del “momento maquiaveliano” al contexto de la fundación de los Estados Unidos realizada por Pocock⁸⁶ ha resultado en una lectura maniquea que opone a dos padres fundadores: Thomas Jefferson y Alexander Hamilton. La misma no responde a una limitación epistemológica o metodológica del “momento maquiaveliano”, sino a la elección hermenéutica del autor de *Virtue, Commerce and History*. Este aspecto de la lectura de Pocock ha sido criticado por Gordon Wood,⁸⁷ pionero de la interpretación republicana de la revolución estadounidense, y por Paul Rahe,⁸⁸ entre otros.

Para Wood, a pesar de que los padres fundadores se caracterizaban por un aristocratismo que les dificultaba aceptar el hecho democrático de que su destino dependía de la opinión y el voto de personas comunes e irreflexivas, la revolución americana no estuvo exenta de radicalismo.⁸⁹ En términos de Wood⁹⁰ Jefferson era un liberal –en eso no se distinguía de Hamilton, *whig* convencido y defensor de la Constitución inglesa, que sentía un particular apego por los hábitos y virtudes antiguos– que navegaba entre Maquiavelo y Locke: tenía el miedo republicano clásico a la corrupción de la virtud y reivindicaba la protección de los derechos individuales frente al poder de los gobiernos.⁹¹ Sin embargo, Wood, aunque no lo postule en los mismos términos, acuerda parcialmente con Rahe en el postulado de que aquello que unía a los padres fundadores era un republicanismo liberal

86 Ver John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico...*, pp. 611-661.

87 Ver Gordon Wood. *The Creation... y The Radicalism of the American Revolution*. New York, Alfred A. Knopf, 1992.

88 Ver Paul Rahe. “Thomas Jefferson’s Machiavellian Political Science” en Paul Rahe (ed.): *Machiavelli’s Liberal Republican Legacy*. New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 208-228.

89 Ver Gordon Wood. *The Radicalism..., pp. 262 y 367.*

90 Ver Gordon Wood. *The Creation..., p. 610.*

91 En este punto, Wood se distingue de Pettit (ver Philip Pettit. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 100, 164, 202 y 266) para quien Locke es el enemigo del republicanismo, interpretación, que con algunos matices, Pocock (*El momento maquiavélico...*, pp. 79 y 512) también parecería compartir. Wood, si bien sostiene en la línea de Pocock que Jefferson es antimonoráquico y en tal sentido es republicano, también afirma que Hamilton reconocía los amplios sentidos en que podía entenderse el republicanismo y que tanto los ciudadanos de las repúblicas como los de las monarquías estaban guiados por el autointerés. Ver Gordon Wood. *The Radicalism..., pp. 95, 97, 163 y 253.*

que no estaba exento de referencias clásicas como Tito Livio, Plutarco y, por ende, no era del todo moderno.⁹² Sin embargo, esta base común no debe opacar las diferencias entre Jefferson y Hamilton que Rahe encuentra en la confianza del primero en las cualidades del pueblo para proteger la república de la corrupción.⁹³ Hamilton, según Rahe, con su convicción de que unos pocos patriotas podía hacer temblar una administración política, era menos popular que el virginiano quien a su vez, como Maquiavelo, defendía la idea de una república tumultuosa como un factor decisivo para que una vez institucionalizadas en leyes las virtudes ciudadanas mantuvieran su vigor. La preocupación más maquiaveliana de Jefferson es, para Rahe, que los grandes actúen como lobos que transformen a los muchos en sumisos corderos.⁹⁴ Desde la lectura de Walling, para Hamilton la *virtù* de un gobierno vigoroso y responsable es más importante para generar virtudes cívicas que la existencia de ciudadanos vigilantes que controlen a quienes ejercen el poder, posición que Jefferson compartía con otros antifederalistas. Tanto para Maquiavelo como para Hamilton la virtud republicana transforma en positivas, pasiones como los celos y la ambición, que suelen considerarse como vicios. Pero, sobre todo, la virtud republicana combina la devoción por la patria y el espíritu público con el arrojo de los líderes (*virtù*) sin el cual la fortuna no puede ser dominada.⁹⁵ Por ello Walling califica a Hamilton como un hombre de Estado maquiaveliano.

Un trabajo reciente⁹⁶ muestra que es posible plantear una narrativa histórica y una lectura teórico-política diferente sobre la fundación de los Estados Unidos, más centrada en la lucha de partidos y facciones que en la oposición entre un liberalismo modernizante y un republicanismo clásicamente antiguo. La misma también se sirve del “momento

92 Ver Gordon Wood. *The Creation...*, p. 210. Ver también Karl F Walling. “Was Alexander Hamilton a Machiavellian Statesman?”, en Paul Rahe (ed.): *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*. New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 254-278, particularmente la p. 255.

93 Ver Paul Rahe. “Thomas Jefferson's...”, pp. 218-219 y 226-227.

94 Ver Paul Rahe. “Thomas Jefferson's...”, pp. 212, 218-219, 221,226-228..

95 Ver Karl F. Walling. “Was Alexander Hamilton...”, pp. 258, 263-264. Es interesante señalar que el tema del liderazgo principesco asociado a un ejecutivo unitario que le valió Hamilton la acusación de promonárquico por su admiración del gobierno inglés no es aceptada acríticamente ni por Wood (*The Radicalism...*, pp. 261, 300) ni por Walling (“Was Alexander Hamilton...”, pp. 254-255). Rahe (“Thomas Jefferson's...”, p. 217), por su parte, identifica con sutileza las contradicciones de Jefferson respecto del poder ejecutivo centralizado y concentrado al que denostó durante la mayor parte de su carrera política, pero al que recurrió sin moderación cuando fue presidente y tomó decisiones inconsultas como la compra de Luisiana. Pocock reconoce este hecho, pero no lo problematiza teóricamente.

96 Ver Gabriela Rodríguez Rial. “La fundación de la república moderna en los Estados Unidos de América. Más allá de la disputa entre federalistas y republicanos”, en Gabriela Rodríguez Rial (ed.): *República y republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, pp. 169-190.

maquiaveliano” como herramienta heurística, pero arriba a una conclusión muy distinta de la de Pocock: no es que Thomas Jefferson y Alexander Hamilton encarnen cada uno de los polos que estructuran la relación conceptual del momento maquiaveliano, sino que sus respectivas apropiaciones del lenguaje político republicano están habitadas por la tensión entre virtud/fortuna, liderazgo/instituciones, innovación/consolidación, elitismo/populismo.⁹⁷ La diferencia específica de este aporte respecto de los textos de Wood, Rahe y Walling es que se realiza empleando al momento maquiaveliano como herramienta heurística. Estrictamente hablando en “La fundación de la república moderna en Estados Unidos de América. Más allá de la disputa entre federalistas y republicanos”, el “momento maquiaveliano” y los contrarios que estructuran su semántica conceptual no son utilizados para identificar los rasgos que definen a Jefferson como un republicano clásico, defensor de la república agraria, horrorizado por la *virtù* principesca de un ejecutivo vigoroso y que lo oponen a Hamilton, un liberal moderno, imperialista, presidencialista y que pone al comercio y al interés bien entendido por encima de las virtudes cívicas orientadas por el espíritu público. Contrariamente, las contradicciones y tensiones que distinguen al “momento maquiaveliano” como un momento conceptual de la república en la etapa fundacional de los Estados Unidos se aplican a distintos personajes que intervienen en el debate público y en la institucionalización del proceso político de la revolución americana, entre los que se destacan, por cierto, el autor de la Declaración de la Independencia, Thomas Jefferson, y quien escribió la mayoría de los artículos que componen *El Federalista*, Alexander Hamilton.

Tercero, “el momento maquiaveliano” ha sido calificado como una categoría demasiado abstracta o formal. De acuerdo con los lineamientos de la nueva historia intelectual,⁹⁸ el recurso excesivo al concepto de republicanismo por parte de los autores que han revalorizado la tradición republicana desde los años sesenta conlleva un vaciamiento de contenido en pos de su antagonización con el concepto de liberalismo y, al mismo tiempo, el surgimiento de subtipos de republicanismo de tendencia creciente. En otras palabras, la utilización excesiva de este vocablo conduce, por un lado, a una universalización y/o ahistorización del mismo que lo vacía de contenido. Y por otro, lo carga de contenido ideológico, en virtud de la tendencia normativista que tendría el neorrepublicanismo en su pretensión originaria de intervenir en el debate político contemporáneo

97 Ver Gabriela Rodríguez Rial. “La fundación de la república…”, pp-178-186.

98 Ver Elías Palti. “Las polémicas en el liberalismo…”.

—y no simplemente teórico-político—.⁹⁹ En este sentido, para Palti el normativismo de la Escuela de Cambridge demanda al lenguaje contenidos ideológicos y tendencias valorativas determinadas que solo se ponen de manifiesto en la confrontación dinámica entre diferentes estructuras discursivas.¹⁰⁰ Es justamente la relativización de la importancia de la noción de paradigma, central en escritos metodológicos previos de Pocock, lo que lo conduce a poner el acento en la performatividad del lenguaje para pensar su proceso de transformación en uso y dejar de lado la cuestión de las estructuras discursivas al interior de las cuales tendría lugar la relación dinámica de intercambio y mutación de los discursos políticos.¹⁰¹ Este giro metodológico en el trabajo de Pocock resulta especialmente problemático para Palti, en la medida en que, desde su punto de vista, es el abandono de la noción de paradigma lo que hace perder coherencia y estructuración a esa dinámica de “transformación en uso” del lenguaje que Pocock busca identificar en el *Momento maquiavélico*, por ejemplo. Este abandono habilita la proliferación de sentidos en torno al término “republicanismo”, que deja de ser un lenguaje o una tradición para pasar a ser un tópico o meramente una palabra que aparece en los más diversos contextos discursivos. De esta manera, la historia del pensamiento recae en la perennidad de las ideas que tanto le critica a la Historia de las Ideas, al tiempo que habilita otra posible crítica metodológica, que para Palti sería la inversión de la “mitología de la prolepsis”¹⁰² de Skinner.¹⁰³

99 En palabras del propio Pocock: “Una vez que entendemos el pensamiento republicano como una defensa de la ‘libertad antigua’ cuya supervivencia tiene que ser asegurada bajo condiciones ‘modernas’, podemos considerarlo una filosofía de la historia comprometida en una dialéctica: una crítica de la historia contenida en la historia que es criticada” (John G. A. Pocock. *El momento maquiavélico...*, p. 685).

100 “Los fundamentos en que se sostiene un lenguaje determinado no pueden descubrirse analizando ninguna corriente de pensamiento particular, sino que solo se nos revelan en su mutua confrontación, en la serie de supuestos que les subtiende y, en última instancia, hace posible su oposición” (Elías Palti. “Las polémicas en el liberalismo...”, pp. 195-196).

101 Ver Elías Palti. “Las polémicas en el liberalismo...”, pp. 197-198.

102 “Tales confusiones surgen muy rápidamente, desde luego, cuando el historiador está más interesado —como es lícito que lo esté— en la significación retrospectiva de una obra o acción históricas dadas que en su significado para el propio agente” (Quentin Skinner. “Significado y comprensión...”, p. 166).

103 De hecho, entre sus precauciones de método no aparece un principio de irreversibilidad temporal. Existe entre las críticas metodológicas de Skinner una mitología de la prolepsis, pero no una mitología de la retrolepsis: “la posibilidad de que podamos volver atrás en la historia intelectual y traer sin más al presente conceptos y categorías pertenecientes al lenguaje del pasado” (Elías Palti. “Las polémicas en el liberalismo...”, p. 200). En síntesis, para Palti: “Si las categorías políticas genéricas (es decir, que atraviesan los diversos lenguajes, como ‘virtud’, ‘soberanía’, etc.) resultan siempre indeterminadas desde el punto de vista de sus contenidos proposicionales (aceptando diversidad de significados) es porque solo

A pesar de sus críticas a las derivas metodológicas de Pocock, Palti subraya la importancia del “momento maquiaveliano” como aporte fundamental de la Escuela de Cambridge a la historia del pensamiento.¹⁰⁴ En sus palabras:

La aplicación de dicho concepto al caso latinoamericano ayuda a comprender mejor las vicisitudes por las que atravesó el pensamiento local del siglo XIX. Inversamente, el análisis del caso local suscita inevitablemente problemas e interrogante relativos a aspectos metodológicos más generales que permiten reformular o enriquecer dicho modelo analítico.¹⁰⁵

En efecto, el historiador intelectual argentino propone a partir de sus análisis profundizar en una historia de los lenguajes políticos que permita dar cuenta del modo en que los contextos son inmanentes a los textos.¹⁰⁶ En otras palabras, la recreación de uno o diversos lenguajes políticos implica para él “traspasar el plano semántico de los discursos, a fin de acceder al dispositivo formal que les subyace, tratando de reconstruir contextos de debate, rastreando en los propios discursos las huellas lingüísticas de sus condiciones de enunciación”.¹⁰⁷ Y, no menos importante, comprender el modo en que la temporalidad irrumpe en la dinámica conceptual para dar cuenta de su carácter inherentemente frágil y aporético –que no es más que el fundamento de su carácter de concepto político–. El programa de Palti procura combinar la semántica histórica de la historia conceptual koselleckiana, la pragmática de la Escuela de Cambridge y la sintáctica de la nueva escuela francesa de historia conceptual.¹⁰⁸

3. Conclusiones. Actualidad teórico-política del Momento maquiaveliano

El presente artículo se ha propuesto analizar el modo en el que *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic*

sirven, en su misma plurivocidad, como indicadores de problemas inherentes a todo régimen institucional una vez que ha perdido toda garantía trascendente” (Elías Palti. “Las polémicas en el liberalismo...”, p. 194).

104 Ver Elías Palti. “Las polémicas en el liberalismo...”, pp. 204-205.

105 Ver Elías Palti. “Temporalidad y refutabilidad...”, p. 27.

106 Ver Elías Palti. “La revolución teórica...”.

107 Ver Elías Palti. “Temporalidad y refutabilidad...”, p. 34.

108 Ver Elías Palti. “Temporalidad y refutabilidad...”, p. 33. Ver Jacques Guilhaumou. *Discours et évènement. L'histoire langagière des concepts*. Paris, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006.

Republican Tradition de J. G. A. Pocock se inserta en una disputa teórico-política que emergió durante la segunda mitad del siglo XX, en un contexto en el que, frente a la crisis del liberalismo y el marxismo como paradigmas hegemónicos, el republicanismo recobró centralidad. A partir de relecturas como la de Pocock, Wood, Bailyn, Skinner, Appleby, Rodgers, numerosos elementos del republicanismo clásico fueron puestos en valor por esta corriente que, denominada “neorrepublicanismo”, echó luz sobre la república y el republicanismo como conceptos centrales de una tradición política que se encuentra a la base de los fundamentos de la organización política de nuestras sociedades, disputando así al liberalismo su carácter hegemónico.

La obra de Pocock concentra la aplicación de una serie de desarrollos teórico-metodológicos de la Escuela de Cambridge, que propone pensar la historia del pensamiento en términos de lenguajes políticos en el seno de tradiciones –en términos de Pocock– o ideologías –en palabras de Skinner– que vehiculizan una serie de problemas específicos, usos del lenguaje particulares, así como disputas políticas históricamente situadas que se revelan más cabalmente si las interpretamos en clave de usos del lenguaje, alejándonos de lecturas canónicas y de la supuesta perennidad de las ideas. Esta propuesta contiene no solo una postura innovadora respecto del trabajo textual, sino que esboza además el posicionamiento político de los autores respecto de las democracias contemporáneas. Si para Palti el normativismo de sus lecturas es un problema, los miembros de la Escuela de Cambridge –al igual que buena parte de los llamados “neorrepublicanos” entre quienes se cuentan– consideran que el valor de sus lecturas radica no solo en mejorar la forma en que abordamos el pensamiento político sino, fundamentalmente, aportar ideas que nos permitan problematizar la historia y el presente de la política también en sus dimensiones prácticas.

En este sentido, el “momento maquiaveliano” de Pocock, entiendo ya no como el nombre de un teórico aplicado a un tiempo político específico, sino como herramienta heurística que puede aplicarse para rastrear las persistencias, continuidades y discontinuidades del pensamiento de Nicolás Maquiavelo a lo largo de la modernidad, posee una performatividad intrínseca. Como se señaló en la introducción, Pocock cuestiona la hegemonía del liberalismo en el pensamiento de la política y pone en valor el paradigma humanista cívico y republicano. El “momento maquiaveliano” no es un concepto cuyo significado depende del contexto en el que surge o se recepta, ni una categoría analítica que viaja en el tiempo y en el espacio y conserva, como las ideas, cierto sentido trascendente, sino una herramienta conceptual que permite identificar relaciones estructurales y comparar los sentidos predominantes

de la república en experiencias históricas diferentes. El “momento maquiaveliano” hace posible tanto la exploración de la historia de la filosofía política republicana como el análisis de las instituciones republicanas de una comunidad política, comparándolas con otras sociedades que las precedieron o sucedieron.

En tal sentido, el desafío de la teoría política es dejar de disociar en el estudio de la política lo material de lo simbólico, ya sea sustituyendo las pasiones, lo orgánico y la estructura social por el lenguaje, ya sea olvidando que hasta la historia de las ideas conforma el mundo material de los seres humanos como plantea en el nuevo materialismo. Así, el “momento maquiaveliano” resulta de superlativa utilidad a la hora de dar cuenta de la semántica predominante en los procesos históricos políticos en que se fundan, se legitiman y se relegitiman las formas políticas que conocemos con el nombre de repúblicas. Inscribiéndose en el ya iniciado ejercicio de aplicación de esta herramienta conceptual al análisis de experiencias políticas y latitudes diversas a las circumscripciones por Pocock en su obra,¹⁰⁹ y más allá de su posicionamiento ambiguo respecto de la posibilidad de circunscribir o ampliar el uso del “momento maquiaveliano”,¹¹⁰ la teoría política puede asir esta herramienta conceptual para profundizar en el análisis de estas características y fortalecer la interdisciplinariedad del análisis político.

De esta manera, “momento maquiaveliano” nos permite ubicar la historia intelectual y política de América Latina en el contexto del pensamiento político occidental y las revoluciones atlánticas. Enmarca las semánticas conceptuales y las retóricas políticas que distinguen en los procesos políticos debates propios de la filosofía política republicana y neorrepublicana. Asimismo, permite comparar, gracias a su estructuralismo, republicanismos y formas políticas distantes en el tiempo y el espacio, a partir de las relaciones conceptuales que se ponen en evidencia en cada uno de ellos, y estudiar sus transformaciones. En este

109 “The historiography of the United States is not much covered in the *Journal of Modern History*; but it is the central contention of *The Machiavellian Moment* that a certain relationship may be traced between the history of political thought in Florence, England (Scotland may be added) and America. A ‘language’ is uncovered in sixteenth-century Florence and shown becoming first Puritan, then Whig, then American” (John G. A. Pocock. “The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology”, *The Journal of Modern History*, Vol. 53, N° 1, 1981, pp. 49-72, aquí p. 71).

110 “It may be worth repeating the only relevant claim which my historical technique entails: that in civilizations employing complex literary traditions, patterns of language and thought outlive the authors who utter them in specific texts, and reappear in successive texts and contexts; that they are modified by the authors who use them and the contexts in which they are used, but are not simply malleable or instrumental; that they consist, in part, of kinetic and paradigmatic structures, which act upon the intention using them and the consciousness which they express, and modify the world just as the world modifies them” (John G. A. Pocock. “The Machiavellian Moment...”, p. 52).

punto, extendiendo el problema a las latitudes que nos implican más directamente, es decir Hispanoamérica, podría concluirse que el interés por el republicanismo no debería implicar negar “su compatibilidad profunda” con el liberalismo en términos ideológicos, institucionales y constitucionales, a comienzos, y en diferentes momentos del siglo XIX.

Como observa el propio Pocock en una relectura del *Momento maquiavélico* publicada en 2016, aunque resulte tentador, ante el escenario político del presente, pensar que ha desaparecido todo vestigio del republicanismo clásico, podemos conservar el “momento maquiaveliano” como una protesta permanente contra la historia que intenta acabar con él. Su actualidad radica, entonces, en su carácter de herramienta indispensable para rastrear los orígenes de los desafíos que enfrentan los ordenamientos políticos contemporáneos, analizar críticamente su evolución al presente y poner en valor la ciudadanía activa y la vida en común como dimensiones centrales en la revalorización del republicanismo, ante la persistencia de los problemas de la modernidad política.

Bibliografía

- Abensour, Miguel.** *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires, Colihue, 1997.
- Appleby, Joyce.** *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.
- Audier, Serge.** *Les Théories de la république*. Paris, La Découverte, 2004.
- Austin, John.** *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós, 1995.
- Aguilar Rivera, José Antonio y Rafael Rojas.** *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México, Fondo de Cultura Económica/CIDE, 2002.
- Bailyn, Bernard.** *The Ideological Origins of the American Revolution*. Harvard, Harvard University Press, [1967] 2017.
- Barbuto, Marcelo.** “El momento maquiaveliano: propuesta de un nuevo vocablo para el Diccionario de la Lengua Española”, *Desafíos*, Vol. 25, Nº. 2, 2013, pp. 15-33.
- Berlin, Isaiah.** *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid, Alianza, [1958] 2001.
- Brett, Annabel; James y Hamilton-Bleakley, Holly (eds.).** *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Burke, Peter.** “Context in Context”, *Common Knowledge*, Vol. 8, Nº. 1, 2002, pp. 152-177.
- Capellán de Miguel, Gonzalo.** “Los momentos conceptuales. Una nueva herramienta para el estudio de la semántica histórica”, en Fernández Sebastián, Javier y Capellán de Miguel, Gonzalo (comps.): *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*. Cantabria, Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, pp. 195-234.
— “El concepto democracia: momentos, significados e imágenes en la ‘larga duración’(una propuesta para repensar la Historia Conceptual en el mundo Iberoamericano)”, *Ariadna histórica* N°. 7, 2018, pp. 101-146. Disponible en: <https://www.ehu.eus/ojs/index.php/Ariadna/article/>

view/20177, acceso el 6 de febrero de 2019.

Cheirif Wolosky, Alejandro. “La teoría y metodología de la historia conceptual en Reinhart Koselleck”, *Historiografías* N°. 7, 2014, pp. 85-100.

Dosse, François. *La marcha de las ideas Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia, Universitat de Valencia, 2007.

Eiff, Leonardo. “La historia y la irrupción política del conflicto. Merleau-Ponty y el ‘momento maquiaveliano’”, *RiHumSo*, Vol. 1, N°. 3, 2013, pp. 55-73.

Fernández Sebastián, Javier y Capellán de Miguel, Gonzalo (eds.). *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de Historia Conceptual*. Chile, El Globo, 2011.

Gargarella, Roberto; Martí, José Luis y Ovejero, Félix. *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*. Buenos Aires, Paidós, 2004.

Geerken, John. “Pocock and Machiavelli: Structuralist Explanation in History”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 17, N°. 3, 1979, pp. 309-318.

Geuna, Marco. “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali”, *Filosofia politica*, Vol. 12, N°. 1, 1998, pp. 101-134.

— “Skinner, Pre-humanist Rhetorical Culture and Machiavelli”, en Brett, Annabel; Tully, James y Hamilton-Bleakley, Holly (eds.): *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 50-72.

Gojoso, Eric. *Le concept de république en France (XVIe-XVIIIe siècles)*. Aix-en-Provence, Presses Universitaires Aix-Marseille, 1998.

Gómez Canotilho, José Joaquim. “Estudio preliminar: Una propuesta de relectura del pensamiento político: John Pocock y el discurso republicano cívico”, en Pocock, John G. A.: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos, 2003, pp. 9-73.

Guilhaumou, Jacques. *Discours et évènement. L'histoire langagière des concepts*. Paris, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006.

Hankins, James (ed.). *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Buenos Aires, Paidós, 1993.

Maißen, Thomas. “Repúblicas y republicanismo. Realidades, terminología y enfoques”, en Herrero Sánchez, Manuel (coord.): *Repúblicas y republicanismo en la Europa moderna (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 93-126.

Mattei, Eugenia. “L'esecutore privilegiato di Dio: la figura de Moisés en la obra de Nicolás Maquiavelo”, *Ánalisis filosófico*, Vol. 36, N°. 1, 2016, pp. 103-131. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=340050077005>, acceso 6 de febrero de 2019.

McCormick, John. “Machiavelli Against Republicanism: On Cambridge School’s Guicciardini Moments”, *Political Theory*, Vol. 35, N°. 4, 2003, pp. 615-643.

— *Machiavellian Democracy*. New York, Cambridge University Press, 2011.

— *Reading Machiavelli: Scandalous Books, Suspect Engagements, and the Virtue of Populist Politics*. New Jersey, Princeton University Press, 2018.

Morgan, Edmund. *The Birth of the Republic, 1763-1789*. Chicago, The Chicago University Press, 2012.

Ortiz Leroux, Sergio. *En defensa de la república. Lecciones de Teoría Política republicana*. México, Ediciones Coyoacán, 2014.

Palti, Elías. “Las polémicas en el liberalismo argentino. Sobre virtud, republicanismo y lenguaje”, en Aguilar, José Antonio y Rojas, Javier (comps.): *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de Historia intelectual y política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 167-209.

— “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, *Prismas* N°. 9, 2005, pp. 19-34.

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

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

Perreau-Saussine, Émile. “Quentin Skinner in Context”, *The Review of Politics* N°. 69, 2007, pp. 106-122.

Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

Pinto, Julio y Rodríguez Rial, Gabriela. *Entre la iracundia retórica y el acuerdo. El difícil escenario político argentino*. Buenos Aires, Eudeba, 2015.

Pocock, John G. A. “The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology”, *The Journal of Modern History*, Vol. 53, N°. 1, 1981, pp. 49-72.

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

— “Concetti e discorsi politici: differenze di ‘cultura’? A proposito di un intervento di Melvin Richter”, *Filosofia política*, Vol. II, N°. 3, 1997, pp. 371-382.

— *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos, 2003.

— “Foundations and Moments”, en Brett, Annabel; Tully, James y Hamilton-Bleakley, Holly (eds.): *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 37-49.

— “The Atlantic Republican Tradition: The Republic of the Seven Provinces”, *Republics of Letters*, Vol. 2, N°. 1, 2010, pp. 1-10. Disponible en: https://arcade.stanford.edu/sites/default/files/article_pdfs/roflvo2io1_Pocock_121510_0.pdf, acceso el 6 de febrero de 2019.

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

— *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press, 2016.

— “Afterword: *The Machiavellian Moment*: A Very Short Retrospect and Re-introduction”, *History of European Ideas*, Vol. 43, N°. 2, 2017, pp. 215-221.

— “From *The Ancient Constitution to Barbarism and Religion: The Machiavellian Moment*, the History of Political Thought and the History of Historiography”, *History of European Ideas*, Vol. 43, N°. 2, 2017, pp. 129-146.

Rahe, Paul. “Thomas Jefferson’s Machiavellian Political Science” en Rahe, Paul (ed.): *Machiavelli’s Liberal Republican Legacy*. New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 208-228.

Richter, Melvin. “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *History and Theory*, Vol. 29, N°. 1, 1990, pp. 38-70.

Rodgers, Daniel. “Republicanism: The Career of a Concept”, *The Journal of American History*, Vol. 79, N°. 1, 1992, pp. 11-38.

Rodríguez Rial, Gabriela. “La fundación de la república moderna en los Estados Unidos de América. Más allá de la disputa entre federalistas y republicanos”, en Rodríguez Rial, Gabriela (ed.): *República y republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, pp. 169-190.

Rodríguez Rial, Gabriela y Mattei, Eugenia. “La búsqueda de la felicidad en la república moderna: Alexander Hamilton y Thomas Jefferson en conflicto por Maquiavelo”, *Anacronismo e irrupción*, Vol. 3, N°. 4, 2013, pp. 128-160.

Rosler, Andrés. *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*. Buenos Aires, Katz, 2016.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

— *Vision of Politics 2: Renaissance Virtues*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

— “La idea de libertad negativa perspectivas filosóficas e históricas”, en Rorty, Richard; Schneewind, Jerome B. y Skinner, Quentin (comps.): *La Filosofía en la historia. Ensayos de la historiografía de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1990, pp. 227-259.

— “Machiavelli’s *Discorsi* and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas”, en Bock, Gisela; Skinner, Quentin y Viroli, Maurizio (comps.): *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 121-141.

— “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, *Prismas* N°. 4, 2000, pp. 149-191.

— “Principios morales y cambio social”, en *Lenguaje, política e historia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 249-268.

— *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2010.

Skornicki, Arnault y Tournadre, Jérôme. *La nouvelle histoire des idées politiques*. Paris, La Découverte, 2015.

Torres, Sebastian. “Tiempo de violencia o violencia del tiempo: ¿el Momento Maquiaveliano en el Río de la Plata? Una reflexión en torno al *Plan de Operaciones* atribuido a Mariano Moreno”, *Nombres* N°. 18, 2003, pp. 35-60.

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

Urbinati, Nadia. “Republicanism: Democratic or Popular?”, *Good Society*, Vol. 2, N°. 20, 2011, pp. 157-169.

Viroli, Maurizio. *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*. Bari, Editori Laterza, 2001.

Walling, Karl F. “Was Alexander Hamilton a Machiavellian Statesman?”, en Rahe, Paul (ed.): *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*. New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 254-278.

Wood, Gordon. *The Radicalism of the American Revolution*. New York, Alfred A. Knopf, 1992.

— *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, [1969] 2011.

Yturbe, Corina. “Los usos políticos de *El Príncipe* de Maquiavelo”, en Rodríguez Rial, Gabriela (comp.): *República y republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, pp. 97-116.

Pastorini, Laura. "Educación y política. El lugar de lo educativo en la experiencia de institucionalización de la modernidad política en Argentina", *Conceptos Históricos*, Año 6, Nº. 9, pp. 170-198.

RESUMEN

En este trabajo, argumentamos la importancia central de la escuela para el desarrollo de la modernidad política en Argentina. Se destaca no solo el carácter fuertemente represivo y excluyente del Sistema de Instrucción Pública Centralizado Estatal (SIPCE), que cristalizó en la Escuela de la Disciplina y operó sobre los grupos sociales considerados exponentes de la barbarie, sino, sobre todo, su carácter productor de nuevos sujetos. La escuela se convierte en la institución creadora de ciudadanía por excelencia: es a partir de su profunda incidencia que los hombres y mujeres se reconocen como ciudadanos argentinos, portadores de derechos universales. Sin embargo, estas incursiones educativas insertas en el proyecto político liberal, encontraron resistencias desde el inicio de su intervención sistemática: hubo agentes y grupos que entendieron la educación como un lugar potente para construir una socialización que, en vez de matar la propia historia, la tomara en cuenta para transmitirla y resignificarla. En las expectativas de los sectores populares, fuertemente relacionadas a la formación vinculada con el trabajo, pueden encontrarse otras experiencias y sentidos respecto de lo educativo. La tentativa de la Comisión Nacional de Aprendizajes y Orientación Profesional, extendida a partir de 1944, muestra el momento en que aquellas expectativas lograron desplegarse en instituciones estatales.

Palabras clave: *Sistema de Instrucción Pública Centralizado Estatal, educación, modernidad política, Escuela de la Disciplina, integración social.*

ABSTRACT

In this paper, we emphasize the central importance of the school for the development of political modernity in Argentina. The strongly repressive and exclusionary nature of the State Centralized Public Education System (SIPCE, by its initials in Spanish) is not only highlighted regarding its role in the creation of the School of Discipline -which operated on social groups considered exponents of barbarism-, but, above all, regarding its role as the producer of new subjects. The school became the most typical institution for creating citizenship: men and women recognize themselves as Argentine citizens and holders of universal rights because of its deep influence. However, these educational forays into the liberal political project faced resistance from the very beginning of their systematic implementation: there were agents and groups that understood education as a powerful tool to build a socialization that took history into account for transferring and giving a new meaning to it, instead of killing it. Concerning the educational, there are other experiences and meanings to be found in the expectations of the popular sectors, strongly linked to work-related education. The attempts implemented from 1944 onwards by the National Commission for Apprenticeships and Professional Guidance express the moment in which those expectations were able to settle into state institutions.

Keywords: *State Centralized Public Education System, Education, Political Modernity, School of Discipline, Social Integration.*

Recibido el 1º de julio de 2019

Aceptado el 8 de agosto de 2019

Educación y política

El lugar de lo educativo en la experiencia de institucionalización de la modernidad política en Argentina

Laura Pastorini

pastorinilaura81@gmail.com

Universidad Nacional de San Martín, Argentina



En las páginas que siguen intentaremos dar cuenta de los avatares del proceso de institucionalización de la modernidad política en Argentina centrándonos nuestra atención en el ámbito educativo. Motiva esta indagación nuestra convicción acerca del lugar fundamental de lo educativo en la producción del sistema político moderno.

Consideramos que en la implementación de la República tres fueron los órdenes fundamentales que debieron establecerse para hacer realidad aquella idea. El primero fue el Estado, amparado en una Constitución [*Konstitution*] que legitimó su novedad y abrió el camino a su capacidad operativa y desestructurante de la constitución [*Verfassung*] de los grupos sociales que sufrieron su irrupción. En segundo lugar, la opinión pública produjo el contenido lingüístico necesario para armar la nueva configuración de poder. No es casualidad que, en nuestro país, en los años cruciales de la modernización, los hombres clave de la política fueran miembros de la élite letrada y tuvieron un despliegue teórico cuyo efecto fue semejante al de los “profetas filosóficos” franceses, como Sieyès o Condorcet. Por último, pero no menos importante, lo educativo en su formato escolar fue el zócalo que permitió el resto del montaje de la modernidad política. A partir de la novedosa jerarquía del saber por ella impuesta, en la que la ciencia política, la historia (de la humanidad y el Estado) y las matemáticas fueron las materias centrales de la enseñanza, la escuela se configuró como

el bastión que aseguraba la perpetuación de esta nueva organización de la vida común, que limitaba el despliegue de la política en nombre de los derechos universales del hombre.

Aquellas intervenciones amparadas en la abstracción teórica de los hombres modernos, que buscaron remplazar los órdenes de prácticas existentes por la imposición de nuevos formatos políticos aunque lo-graron, en buena medida, articular nuevas experiencias que transformaron el horizonte de expectativas existentes, se encontraron también con la imposibilidad de clausurar los sentidos sociales: tuvieron que lidiar con la emergencia del resto. Veamos:

Para prevenir inconductas estudiantiles [...] a lo largo del corriente ciclo lectivo las autoridades escolares han procurado en todo momento llamar la atención sobre la necesidad impostergable de convertir la escuela en verdadero lugar de trabajo, con *disciplina* justa que atienda a los ingredientes psicológicos de todas las situaciones, pero que resulte positiva para la formación del clima de labor que debe caracterizar a todas las casas de estudio [...]. Por lo tanto, las autoridades escolares necesitan perseverar en la *exigencia de conductas correctas* en los alumnos hasta el último instante del período escolar.¹

Dos ideas, una explícita y la otra no, organizan el fragmento anterior: disciplina y vigilancia. La vigilancia, operador decisivo para las mecánicas de los dispositivos de la disciplina, aparece como constitutiva de la organización sistemática y masiva de la transmisión de saberes en sus orígenes institucionales argentinos. Así, la enseñanza propiamente dicha, el aprendizaje por el ejercicio mismo de la actividad pedagógica y la observación disciplinante, recíproca y jerarquizada, se imbrican necesariamente en la constitución de la escuela. Y continúan funcionando en ella hasta las últimas décadas del siglo XX como pone de manifiesto aquella referencia reglamentaria.

1. La disciplina en contra de la barbarie

Adriana Puiggrós nos da la clave para entender el sentido político de la articulación de la escuela disciplinaria, tal como se realizó en nuestro país.² Hacia fines del siglo XIX, principios del siglo XX, en Argentina, en el contexto de lo que la autora llama “la fundación del debate

1 Dirección Nacional de Educación Media y Superior. *Terminación de clases y comportamiento*. Buenos Aires, 1976, p. 1. Los subrayados son nuestros.

2 Ver Adriana Puiggrós. *Qué pasó en la educación argentina. Desde la conquista hasta el menemismo*. Buenos Aires, Kapelusz, 1996.

pedagógico”,³ se debatían dos proyectos. El primero, el de los “tradicionalistas”, perseguía un objetivo reducido para el sistema educativo: el de formar ciudadanos evadiendo la pregunta de cómo responder a la necesidad de la reproducción ampliada de la sociedad. El objetivo de este grupo era el de construir la escuela para el *orden social*, aquella que satisficiera las demandas de los intereses dominantes agrario-exportadores, libre-empresistas, que no obstante entendían a la perfección la necesidad de contar con instituciones específicas que difundieran masivamente la cultura del progreso, desestimando por completo, como ya lo había hecho la evangelización, los conocimientos que los aprendices traían de sus comunidades de origen o de sus experiencias previas.

Como en Europa, la burguesía necesitaba que los cambios producto de la modernización se sostuvieran y expandieran:

Hacía falta que la gente incorporara una nueva forma de interpretar la realidad y de vincularse con ella; la educación pública tenía un rol central en ese proceso. La generación de lo público requería de un espacio y tiempo específicos. Era necesario institucionalizar las experiencias de enseñanza-aprendizaje que formaban a los ciudadanos sobre la base de las categorías centrales de la ideología moderna: individuo, razón y progreso.⁴

El otro grupo, que compartía con el primero aquella necesidad básica de transformar las creencias y costumbres de la población a partir de los valores de la modernidad política europea, proponía, además, el desarrollo de una formación para el trabajo en consonancia con una perspectiva económica industrialista. El arco de quienes pretendían este modelo escolar se nutría con los distintos motivos de amplios y variados sectores de la sociedad. Las demandas de movilidad social de los trabajadores rurales, los inmigrantes, los artesanos de las ciudades, las pujantes clases medias y el reciente proletariado industrial se entrelazaban con el anhelo de otro sector de la oligarquía cuyo proyecto modernizante imaginaba un país de gente industriosa con crecientes y diversificadas fuentes de trabajo.

Los representantes de este último sector de la oligarquía criticaban el carácter enciclopédico y humanista de la escuela mitrista,⁵ ajeno a la

3 En esta sintética obra que describe de manera breve y aguda los senderos recorridos por la educación argentina en su proceso de institucionalización, las tradiciones que la impregnaron, las posibilidades aprovechadas, las que no y los dilemas irresueltos, la autora le da el título de “La fundación del debate pedagógico” al capítulo en el que describe el momento en el que el Sistema de Instrucción Pública Centralizado Estatal (SIPCE) logra institucionalizarse.

4 Adriana Puiggrós. *Qué pasó en la educación argentina...*, p. 30.

5 Hablar de la escuela “mitrista” es hacer referencia, necesariamente, a la educación secundaria o “general”. Aquella que, en la tradición rioplatense y luego argentina, se encargaba de formar a los jóvenes que serían futuros dirigentes. Bartolomé Mitre, fundador

necesidad de capacitar recursos humanos. En el nivel secundario, esa disputa entre educación concebida solo como mediación política para los miembros de una élite y educación vinculada además con el aparato productivo y dirigida a la preparación de grupos sociales más amplios se resolvió sin dudas en la hegemonía de la primera orientación. Sin embargo, lo que ambos proyectos oligárquicos tenían en común era la certeza de que su razón más profunda, el objetivo primordial del sistema educativo escolarizado, debía ser la lucha contra la barbarie.

El término barbarie se fue constituyendo como receptáculo de una manera de ser, un estilo de vida, una cultura política que aglutinaba a los sectores populares nativos en principio y luego a los inmigrantes *reales*: a los que efectivamente llegaron. Su origen puede rastrearse en la misma sociedad colonial, aquella que desde el principio había manifestado un profundo interés por la transmisión cultural masiva en la forma de la evangelización. Esta implicaba el establecimiento de “un sistema bifurcado que llevó a la educación la diferencia entre salvajes y civilizados”.⁶ Negando por principio cualquier aporte que pudiera provenir de aquel primer grupo, la evangelización desarrolló un claro y abierto vínculo de dominación. A partir de los aportes de los hombres de la Generación del ’37, cuyas ideas ilustradas estaban impregnadas de un renovado racismo, la palabra “barbarie” ocupó un lugar destacado en el lenguaje pedagógico formando parte de imaginarios que aún hoy operan en los ámbitos escolares. Dentro de su campo semántico se elaboraron especificaciones muy precisas que permitieron distinguir y clasificar a los sujetos sociales que transitaban por la maquinaria escolar, y diseñar también los posibles caminos de salida y proyección futuros. En la época de consolidación y expansión del formato escolar sarmientino, fueron bárbaros todos aquellos que no pertenecían a la “raza caucásica” y no revestían los modales y gestos propios de un buen ciudadano; es decir, grupos originarios, criollos del interior, inmigrantes reales, obreros y sectores populares, cuyas expresiones políticas distaran de incorporar las expectativas y mandatos de las élites letradas que planificaban la grandeza de la nación.

Aquella lucha contra la barbarie había asumido, hasta 1880, la forma de la guerra; una vez consolidado el nuevo Estado nacional, debía adquirir los ropajes de la educación y así convertir a esta en la

del Colegio Nacional de Buenos Aires en 1863 y continuador de la línea de Bernardino Rivadavia, centraba su preocupación educativa en la formación de una minoría esclarecida y culta –en los parámetros de la cultura europea, francesa sobre todo– que se ocupara de conducir los destinos de la patria. Su perspectiva de la formación de la población en general no iba más allá de ciertas competencias básicas que permitieran el orden social.

6 Adriana Puiggrós. *Qué pasó en la educación argentina...*, p. 20.

continuación de aquella por otros medios.⁷ La afirmación de que la educación era ahora la guerra por otros medios, que desprendemos del análisis de Puiggrós, nos provoca una necesidad de aclaración.⁸ Entendemos que a partir de esta expresión la autora busca enfatizar la violencia simbólica que el sistema educativo ejerció sobre los sujetos y grupos sociales que transitaron por él. Dicha afirmación puede comprenderse mejor en sus propias consideraciones acerca de los planteos de Alberdi y Sarmiento, dos de los ideólogos fundamentales para el proceso de institucionalización política de la República Argentina.

La autora, que a lo largo de los distintos momentos de su obra expresa su profunda preocupación intelectual por la imposibilidad de las instituciones políticas argentinas de resolver la relación entre las necesidades de la comunidad nacional y el sistema educativo, valora el legado “alberdiano” en cuanto a su interés por el fomento de la prosperidad socioeconómica. En este sentido, a partir de polemizar con la posición descontextualizada y estetizante de Rivadavia y sus seguidores, Alberdi consideraba que la educación debía subordinarse a la economía centrando su perspectiva en cuestiones de formación práctica vinculadas con las necesidades de la sociedad civil.⁹ La preocupación del autor de las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* era clara: no bastaba con alfabetizar, había que educar para la prosperidad y el trabajo.¹⁰ Su aporte, sin embargo, tuvo un límite conocido y no por ello poco lacerante: “Solo concibió a los sujetos pedagógicos como una proyección de la cultura francesa, de la laboriosidad inglesa, de la eficiencia norteamericana. Igual que Sarmiento, borró al sujeto social real y volvió abstracta su propuesta educativa”.¹¹

El propio Sarmiento, sin dudas el intelectual cuya obra teórica y práctica produjo las huellas más profundas en los cimientos de nuestro sistema educativo, legó una perspectiva bifronte. Considerada profundamente democrática por las formas de enseñanza y participación popular que desplegaba, su propuesta pedagógica partía de la exclusión

7 Sin embargo, consideramos que el sistema educativo institucional no solo ejerció violencia sobre los sujetos en quienes desplegó sus efectos. También, en distinta medida, de acuerdo con el contexto político y con singularidades imposibles de asir desde esta perspectiva general, tendió puentes e integró a muchas personas a la sociedad.

8 Ver Adriana Puiggrós (dir.). *Historia de la educación argentina I: Sujetos, disciplina y currículo en los orígenes del sistema educativo argentino (1885-1916)*. Buenos Aires, Galerna, 1990.

9 Fue fundamental en este sentido su alegato a favor de la formación religiosa práctica que desplazó a la clásica educación verbalista propia del catolicismo académico.

10 Ver Juan Bautista Alberdi. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivados de la ley que preside al desarrollo de la civilización en la América del Sud*. Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1852.

11 Adriana Puiggrós. *Qué pasó en la educación argentina...*, p. 46.

de los sectores populares “ineducables” por su barbarie. Leamos directamente a Sarmiento para comprender el tenor racista de sus furibundas críticas a la población originaria de la América hispánica y al modo en que esta desarrollaba su vida, así como para captar su justificación del exterminio militar de esas poblaciones, del que era contemporáneo y protagonista:

Si este procedimiento terrible de la civilización es bárbaro y cruel a los ojos de la justicia y de la razón, es, como la guerra misma, como la conquista, uno de los medios de que la providencia ha armado a las diversas razas humanas y entre estas a las más poderosas y adelantadas, para sustituirse en lugar de aquellas que por su debilidad orgánica o su atraso en la carrera de la civilización, no pueden alcanzar los grandes destinos del hombre en la tierra. Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que estén en posesión de un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia, la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra.¹²

Es claro que para las convicciones ideológicas de este hombre político los sectores populares provenientes de los pueblos originarios o criollos eran incapaces de progreso, por lo que ni siquiera eran educables. Así, el sujeto pedagógico del imaginario sarmientino era uno abstracto, que no existía en la realidad social cuyos esfuerzos dedicaba a organizar. Es esta la contracara de aquel “artificialismo” que, como lo ha destacado Louis Dumont en consonancia con las lecciones de la historia conceptual en su crítica de la política moderna, caracteriza el proyecto europeo de matriz liberal.¹³ A la luz de su implementación en Argentina, se vislumbra que los conceptos abstractos de la ideología moderna se convirtieron en otras tantas armas de lucha, cargándose de un sentido ulterior cuya naturaleza ideológica parece difícil de eludir: los derechos del hombre transmutaron, en efecto, en los deberes de la raza caucásica; la paz de la República Universal (o de la “República Verdadera”) en la guerra local en contra de los pueblos originarios.

El optimismo progresista de Sarmiento lo llevó así a querer construir, en una dialéctica de la Ilustración conscientemente asumida hasta los límites de lo absurdo, “un sistema educativo capaz de operar sobre la sociedad cambiándola y controlándola”, imponiendo “una forma de ser, de sentir y de hablar a quienes escapaban de la categoría

12 Domingo Faustino Sarmiento. *Obras Completas*. Vol. 2. Buenos Aires, Luz del Día, 1949, p. 218.

13 Ver Louis Dumont. *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid, Alianza, 1987.

de bárbaros”, puesto que con ellos no podía imaginarse otra forma de relación que no fuese la eliminación física.¹⁴ Con la experiencia de los Estados Unidos como brújula, Sarmiento entendió la necesidad del sistema de contar con maestros profesionales y laicos a fin de garantizar que la educación estatal fuese independiente de las influencias de la Iglesia y cumpliese con los grandes requerimientos de transformación social que competían a este sistema educacional.

Como lo destaca Solari, la Escuela representaba, para Sarmiento, el “centro de la verdadera democracia” y el “baluarte contra la barbarie”; se trataba de “la organización definitiva encontrada por las sociedades modernas para los intereses morales, materiales, industriales y políticos, pues, de ella parten y a ella vuelven todos los resortes”.¹⁵ Lejos de presuponerla de entrada, la referencia al Estado surge así desde el interior de la Escuela, en tanto ha sido pensada, según una perspectiva que se encuentra ya en el corazón de la Ilustración francesa, como la piedra angular de todo el edificio político-jurídico basado en las libertades individuales. Para transmitir los saberes que el sistema escolar necesitaba, desde la mirada de sus ideólogos, no bastaba entonces con poseer conocimientos científicos en alto grado. Era fundamental poseer el arte de enseñar que facilitaba y aseguraba el éxito de una tarea de carácter ético-político, si no religioso. El maestro no podía ser improvisado porque era el alma de la escuela.

De acuerdo con el influjo francés, y sobre todo norteamericano, y por la acción decidida de Sarmiento, la formación de los maestros se organizó a partir de los Colegios Normales. En ellos, la influencia pestalozziana y los valores de la república liberal cobraron centralidad e hicieron del método el motivo más fuerte de la formación docente. Así se comprende el gran impulso que el sanjuanino dio al normalismo, corriente educacional que dejaría una profunda huella en nuestras instituciones educativas.

Parece difícil contestar por la importancia del legado de la Generación del ‘37. Sus ideas fueron el germen del sistema educacional masivo que décadas después se desarrolló en nuestro país. No podemos dejar de marcar, en este sentido, que la tensión surgida de la disociación entre el pueblo real y el pueblo deseado, producto de aquella ideología cuyos orígenes se remontan a los conceptos forjados por la ciencia política moderna en Europa, caló profundamente en la estructura del sistema educativo argentino, lo que obstaculizó con fuerza

14 Adriana Puiggrós. *Qué pasó en la educación argentina...*, p. 49.

15 Manuel Horacio Solari. *Historia de la educación argentina*. Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 151.

la integración social consensuada y justificó la afirmación de Puiggrós por la cual la educación se convirtió en la guerra por otros medios.¹⁶

El creciente poder político de los pedagogos normalizadores durante la transición entre los siglos XIX y XX, encontraba el fundamento en su pretensión -y capacidad- de reemplazar la violencia física de las guerras intestinas, mонтонeras y populares, por la violencia simbólica que sacaría del salvajismo, el abandono y la ignorancia tanto a las poblaciones originarias como a los recientemente llegados inmigrantes, que no provenían en su mayoría de los países anglosajones como lo hubieran esperado los hombres del '37. Los normalizadores, intelectuales orgánicos de la república liberal oligárquica, construyeron una escuela cuyo centro era un *maestro redentor*,¹⁷ promotor de una revolución pacífica, agente privilegiado de la formación republicana y aplicador del mandato sarmientino. La República Argentina debía construirse incorporando a los inmigrantes, pero no ya como educadores, ejemplo de ciudadanía y civilización, sino como educandos portadores ellos también de alguna especie de barbarie asociada en buena medida a su latinismo.

El sistema escolar moderno que se estableció se convirtió en uno de los pilares de la construcción del Estado nacional y su intención fue la de erigirse en creador de un nuevo sujeto social que se constituyera en referencia explícita a las ideas-valores del orden y el progreso. La escuela no se posicionaba como una institución que acompañaba y reforzaba un proceso de desarrollo social que se estaba desplegando, sino que su mandato era el de la transformación y hasta el de la constitución de los sujetos mismos de la República. Debía ella ocuparse de fundar la civilización que generara sujetos distintos a los que la propia sociedad había gestado y recibido.

Así, según Puiggrós, lo que caracterizó la política educativa llevada adelante por la élite conservadora fue su incapacidad para diseñar alguna estrategia distinta de la de erradicar todo vestigio político y cultural de los valores y costumbres propios de nativos e inmigrantes *reales*.¹⁸ La elección del camino de la represión física y simbólica, signo de

16 Ver Adriana Puiggrós (dir.), *Historia de la educación argentina I...* No obstante, creemos conveniente hacer hincapié en la segunda parte de aquella frase "la guerra por otros medios". Otros medios. Si otros fueron los medios, otros también fueron los resultados. La escuela argentina, cuyo cometido civilizatorio fue sin duda exitoso en gran medida, no logró sin embargo exterminar los valores, costumbres, expectativas, anhelos, prácticas, en fin, la idiosincrasia de las poblaciones originarias y criollas.

17 No escapa a este trabajo la connotación religiosa que contiene la palabra "redentor". Este término podría leerse como una huella discursiva del aspecto sagrado de ciertos conceptos políticos.

18 Ver Adriana Puiggrós (dir.), *Historia de la educación argentina I...*

inmadurez política según la historiadora, no permitió el logro de una integración consensuada de los sectores populares al aparato estatal.¹⁹

Sin embargo, quisieramos enfatizar –siguiendo con la lógica de la argumentación hasta aquí desplegada– que la constitución de un nuevo horizonte de posibilidades para la acción política, propio del liberalismo ilustrado y de su escuela, utilizaba la represión solo en el momento en que su iniciativa de transformar las reglas del juego fallaba. Si el foco de nuestra explicación se dirige predominantemente hacia el aspecto represivo del proceso político que se estaba jugando en el momento de constitución de la república liberal, caemos en el riesgo de minimizar los efectos *productores (técnicos)* de ese proceso de constitución estatal, que estaba concretando en la realidad de nuestra historia sociopolítica lo que antes había sido tan solo un puñado de ideas de origen foráneo;²⁰ ideas que al plasmarse provocaban, a la vez, una novedad en las relaciones sociales y la exclusión de formas de vida, de sentires, de expresiones culturales, de solidaridades, al límite de su desaparición. Dicho proceso tornaba posible lo que antes era impensable. La tarea de la escuela, por excelencia, era la de generar –y luego reforzar– las condiciones ideológicas para transformar a los hombres en ciudadanos; para desplazar la política de los grupos o “facciones” por el lenguaje de los derechos y la representación unitaria en el Estado.

Aquella transformación, surgida de la misma lógica de la modernización política tal como se dio en nuestro país, puede reconocerse

19 La autora construye su mirada sobre la historia de nuestro sistema educativo con base en la idea de que en Argentina sucedió “al revés de lo que había pasado en aquellas sociedades que sirvieron de modelo al programa de Sarmiento”, asumiendo que en ellas la integración social de las poblaciones autóctonas sí había sido posible a través de la transformación producida por los sistemas respectivos de instrucción pública. Escapa con creces a la posibilidad de este trabajo asumir una postura sobre dicha diferenciación; no obstante, quisieramos dejar la pregunta acerca de si realmente en las naciones francesa y norteamericana la institución escolar moderna pudo armarse a partir de conseguir la integración consensuada de las poblaciones que se constituyeron en su sujeto. En otros términos, ¿es posible pensar en el despliegue y la ampliación de la modernidad política como proceso general, y en la escuela como su institución fundamental, sin el ejercicio de cierta violencia simbólica sobre las poblaciones que protagonizaron aquel proceso histórico?

20 El reconocimiento de que las ideas políticas que dieron forma al Estado nacional argentino eran originalmente extranjeras no implica la negación del profundo trabajo de reelaboración conceptual que hicieron los intelectuales que las articularon en estas tierras. En este sentido, siguiendo lo expresado por Halperín Donghi: “La excepcionalidad argentina radica en que solo allí iba a aparecer realizada una aspiración muy compartida y muy constantemente frustrada en el resto de Hispanoamérica: el progreso argentino es la encarnación en el cuerpo de la nación de lo que comenzó por ser un proyecto formulado en los escritos de algunos argentinos cuya arma política era su superior clarividencia. No es sorprendente no hallar paralelo fuera de la Argentina al debate en que Sarmiento y Alberdi [...] se disputan la paternidad de la etapa de historia que se abre en 1852” (Tulio Halperín Donghi. *Proyecto y construcción de una nación (Argentina, 1846-1880)*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, pp. XI-XII).

como una de las preocupaciones fundamentales de los hombres políticos más influyentes –que no por casualidad pertenecieron a la élite letrada– en las tres décadas transcurridas entre Caseros y la presidencia de Julio Argentino Roca, en las que se definió la impronta peculiar de la institucionalidad de la República Argentina.

Dice Halperín Donghi respecto de las pretensiones de representación política novedosas que se adjudicaba el Partido de la Libertad, fundado por Mitre en el vacío de poder difícil de ocupar que dejara Caseros:

El liberalismo que nacía (o renacía) se fijaba por tarea introducir innovaciones muy hondas en la vida colectiva; por eso mismo no aspiraba a presentarse como representación política de la entera sociedad, tal como estaba conformada antes de esas renovaciones radicales que el partido postulaba. Sin dudas, ese liberalismo no admitía a su lado otras fuerzas políticas dotadas de legitimidad comparables a las que se adjudicaba a sí mismo, pero su superioridad en este aspecto no derivaba de ninguna pretensión de reflejar fielmente en el campo político una realidad que juzgaba deplorable sino, por el contrario, de la pretensión de identificarse con un sistema de ideas válidas, frente a las caducas de rivales a los que reconocía de buen grado representantes de una realidad también caduca.²¹

En este nuevo horizonte de expectativas, que se ampliaba tras la derrota de Rosas y encontraba en el Partido de la Libertad una fragua potente y efectiva, el pueblo realmente existente, sus expresiones políticas “facciosas” y sus expresiones culturales habituales eran consideradas caducas, exponentes de la ausencia del progreso necesario y anhelado.

Al margen de las discusiones que se dieron sobre la forma y el contenido de la escuela, así como sobre quiénes debían ser los sujetos y grupos a los que iban a dirigirse los distintos niveles del sistema educativo, la élite dirigente tenía un acuerdo mínimo: la necesidad de instrucción de la población, la necesidad de conformación de una nación cuyo fundamento fueran los ciudadanos. Ese cometido, como ya hemos referido, era el principal objetivo de la escuela que instituyera la Ley N°. 1420.

Ahora bien, ¿cuáles fueron las vertientes discursivas sobre las que se articuló la política educativa de esa escuela normalizadora? Asumiendo el riesgo de una respuesta esquemática, podemos enumerar tres grandes fuentes de ideas que constituyeron el discurso dominante que organizó la estructura del sistema escolar argentino.

En primer lugar, el *discurso médico-escolar*. Introducido en la escuela como parte de la liturgia que la constituyó y con ella, a los sujetos

21 Tulio Halperín Donghi. *Proyecto y construcción de una nación...*, pp. LXXXV-LXXXVI Los subrayados son nuestros.

escolares, penetró tan profundamente que apareció en el lenguaje cotidiano y en la trama curricular. Sus efectos fueron lo suficientemente profundos como para confundir entre sus afirmaciones prescripciones de orden sanitario y normativas de carácter ético-morales que, en general, asociaban las “malas costumbres”, como el alcoholismo y la promiscuidad sexual, a los sectores populares y obreros. Así, las enfermedades aparecían como resultado de malas acciones, y la explicación más fuerte acerca de sus orígenes estaba vinculada menos a causas biológicas o sociales –como la transmisión de microbios o la mala alimentación y las condiciones de hacinamiento– que al desarrollo de conductas equivocadas. El efecto más represivo y disciplinario de este discurso médico fue justamente que su autoridad abrevió en la defensa de la salud y la vida, ámbito al que era difícil oponerse.

En segundo lugar, *el discurso nacionalista y republicano*. Por supuesto, debemos tener mucha precaución cuando interpretamos cualquier referencia que se titule con la palabra “nacionalismo”, ya que de por sí no nos dice de qué “nación” se está hablando. También en el ámbito escolar. Muchas incursiones de política educativa se hicieron bajo ese principio, y en algunos casos, grupos enfrentados expresaron sus ideales pedagógicos en su nombre. En este caso, el discurso nacionalista, reenviando al modelo republicano francés, buscó homogeneizar políticamente, a partir de los ideales de libertad e igualdad, las profundas heterogeneidades sociales de la Argentina naciente y en abierto crecimiento de fines del siglo XIX. La Escuela fue pensada como el espacio por excelencia para formar a *los verdaderos argentinos*: el contenido de su mandato fue aquel de la modernidad política europea, expresada por ejemplo en los escritos de Sarmiento. La inculcación de *este* sentimiento nacional, tópico privilegiado del ritualismo escolar, tuvo como finalidad la prevención del desorden social y la corrección de posibles tendencias divergentes en materia política, así como la homogeneidad de valores y prácticas culturales.

Por último, *el discurso clasificatorio de la psicología social positivista*. Uno de los exponentes de este discurso fue Rodolfo Senet, quien aplicó a la vida escolar la antinomia adaptado/delincuente. Asoció al primer término las nociones de buena conducta, capacidad de adaptación y salud; mientras que al segundo le adjudicó las características de indisciplina, delincuencia y enfermedad. En sus explicaciones desarrolló algunas consideraciones de orden biológico como también otras provenientes de la psicología social. La necesidad de la educación como guía y acompañamiento se combinaba con una certeza en la importancia de la herencia y de la evolución. Fueron múltiples los intentos clasificatorios de la población escolar, tanto locales como foráneos, influenciados

por el darwinismo y la psicología social, que sirvieron al desarrollo de la “normalidad” escolar argentina entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX. La creciente preocupación por la inversión del lugar social de los inmigrantes –que habían ocupado la función de educadores en las expectativas de los ideólogos de la República, y eran vistos como multitudes peligrosas a las que había que contener en la perspectiva de los normalistas– favorecía que los intelectuales argentinos buscaran explicaciones y mecanismos de contención en las ideas de Gustave Le Bon así como en los desarrollos que la biología hacía sobre lo social y que favorecían su taxonomía.

Estas tres fuentes ideológicas sirvieron a los fines de una dirigencia que, apurada por construir el “orden social” de la República y desconfiada de las experiencias masivas de nativos, inmigrantes y obreros, desarrolló un sistema educativo determinado por la tentativa de formar una hegemonía basada en la eliminación misma de las diferentes clases y sectores sociales. El sujeto pedagógico argentino caía así en una tragedia cuyo desenlace podía darse por sumisión, es decir, adaptación a los valores dominantes o “normalización”; o lisa y llanamente por la exclusión de aquellos que portaban la cultura popular, justificada en su “anormalidad”.

En un extenso abanico de consideraciones que abrevaba en la biología, la medicina, la psicología social o el nacionalismo, fuertemente ancladas en las determinaciones de origen algunas, más optimistas del acto educativo otras, lo que estaba en disputa en esos años de construcción del sistema escolar argentino era el umbral entre la *normalidad* “normalizable” y la “anormalidad”. Dicho en otros términos, esta cuestión, que cobró cuerpo en otros espacios latinoamericanos en donde por estas épocas también se definía *un* proyecto de Estado nación, no era otra que la de establecer, primero, los límites entre quiénes eran los educables y quiénes no, y segundo, la forma en que ese proceso educativo iba a llevarse a cabo.

Es fundamental destacar que la transición entre el siglo XIX y el XX encontró a la intelectualidad pedagógica argentina sumida en un profundo debate acerca de aquellas definiciones. No podemos aquí detallar cuáles fueron las luchas con las que debió enfrentarse el modelo educativo que surgió de las posiciones de la oligarquía. Sin embargo, quisieramos resaltar que los cánones educativos dominantes, caracterizados por la escuela como instrumento de un Estado conservador o, mejor dicho, de una república expulsiva de la sociedad “real”, debieron enfrentarse a muchos agentes del sistema que consideraban la educación como un espacio de articulación posible entre los discursos y prácticas sociales existentes, “como el lugar de socialización que no

matara la propia historia; como el espacio y el tiempo del aprendizaje de la vida democrática".²² Así, por ejemplo, las figuras de Carlos el Loco Vergara y José Zubiaur, entre otros tantos, desarrollaron posiciones que marcaban distancias respecto del normalismo hegemónico, cuya burocracia los persiguió. Sin embargo, aun habiendo dejado huellas que pudieron ser retomadas más adelante por distintas vertientes de la pedagogía argentina, no tuvieron la fuerza para torcer la dirección disciplinaria y excluyente que terminó consolidándose para durar casi cien años.²³

La estructura educativa argentina sufrió algunas transformaciones incorporando, por ejemplo, nuevas modalidades a la educación secundaria, cuya génesis estatal puede situarse en la fundación del Colegio Nacional de Buenos Aires en 1863. Basada en un currículo humanista, enciclopedista y eurocéntrico, cuya finalidad era la de la formación propedéutica de las élites, esta educación se diversificó hacia los últimos años del siglo XIX. Aparecieron los colegios de comercio, los técnico-agropecuarios y los normales.²⁴ Sin embargo, seguían siendo sectores sociales privilegiados, o quienes aspiraban a formar parte de ellos, los que accedían a ese nivel educativo cuyo espíritu respondía, en todos los casos, a una organización verticalista, centralizada, jerárquizante, ritualizada, autoritaria y *excluyente*.

Las décadas que fueron escenario del debate fundacional sobre el sistema educativo argentino se cerraban con el desarrollo del primer gobierno radical, y la sociedad no lograba consensos sobre un problema tan crucial como la relación entre educación y trabajo. Algunas propuestas del ala conservadora contemplaban la necesidad de diversificar el sistema, ofrecer nuevas opciones, capacitar a la población para una diversidad de tareas. Estas propuestas, teñidas por la lógica misma de los conceptos fundamentales que articulaban su discurso, irradiaban un interés represivo y limitativo de los sectores medios e inmigrantes que, pese a sus anhelos, no encontraban en la educación, la vía masiva hacia la integración social y la mejora en su calidad de vida. Desde una mirada historiográfica atenta a lo social, puede visualizarse que, a pesar de

22 Adriana Puiggrós (dir.). *Historia de la educación argentina II: Sociedad civil y Estado en los orígenes del sistema educativo argentino*. Buenos Aires, Galerna, 1991, p. 9.

23 Debería hacerse la salvedad, que detailaremos más adelante, sobre la existencia de algún período histórico en el que aquella impronta excluyente quedó parcialmente suspendida por la aparición de un proyecto político-pedagógico que encarnó otros valores y que dio lugar a los requerimientos de los sectores populares.

24 Es importante destacar que en los colegios secundarios normales se producía la articulación del sistema, ya que allí se formaban los maestros que luego se desempeñarían en las escuelas primarias, llevando consigo de una manera muy marcada la impronta de su formación normalista.

no haber logrado incorporar sus demandas al proyecto educativo hegemónico en los niveles primario y secundario²⁵ del sistema, los sectores inmigrantes, medios y trabajadores eran portadores de una vocación integradora que buscaba en la educación el camino para incorporarse plenamente a la vida laboral y social:

Quedó registrado en informes de inspectores y rectores de colegios y de Escuelas Normales, así como en la producción pedagógica de revistas y libros publicados en la época, el profundo interés de esos sectores por obtener una educación menos abstracta, más actualizada, práctica y vinculada con el mundo del trabajo.²⁶

2. La educación peronista y el intento refundacional de lo político

Lo más destacado del período peronista es, indudablemente, el proceso de ampliación de la enseñanza técnica oficial y la creación de nuevas posibilidades de formación ligadas al mundo del trabajo. Es en esta esfera del sistema educativo en la que se tejieron las novedades más importantes y duraderas a través de la Comisión Nacional de Aprendizaje y Orientación Profesional (CNAOP) creada en 1944, dentro de la esfera de influencia de la Secretaría de Trabajo y Previsión. La CNAOP, entonces, fue un organismo dedicado a la educación dependiente del Ministerio de Trabajo, que funcionó en paralelo a aquellos que, como la Dirección General de Educación Técnica (DGET), dependían del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. La novedad que imprimió la CNAOP fue la de crear una oferta de formación articulada gradualmente, desde el Estado, para aquellos sujetos que no necesariamente hubieran seguido el trayecto ofrecido por el sistema de instrucción tradicional.

En los considerandos del decreto de creación de la CNAOP de junio de 1944, se decía que uno de los medios más eficaces para propender al mejoramiento moral y material de los trabajadores era el de establecer la enseñanza del trabajo “pues solo si el obrero aumenta su nivel cultural y técnico podrá esperar y pretender un lógico acrecentamiento de su capacidad de producción y en consecuencia salarios más altos y una mejor ubicación en los cuadros sociales”.²⁷

25 No podemos olvidarnos del reformismo universitario que funcionó como guía para otras tantas experiencias en Latinoamérica y que, sin duda, condensó muchas de las ideas pedagógicas democráticas desarrolladas por educadores dentro del sistema educativo y en otros niveles, en experiencias previas.

26 Adriana Puiggrós. *Qué pasó en la educación argentina...*, p. 70.

27 Decreto N°. 14.538 (3/6/1944), citado en Claudio Panella. “Una aproximación a la

Retomando las clasificaciones propuestas por Adriana Puiggrós,²⁸ la experiencia peronista en materia educativa logró articular dentro del SIPCE algunos saberes y prácticas que venían desplegándose de manera prodigiosa en el ámbito de lo que la autora caracterizó como sociedades populares de educación (SPE): bibliotecas barriales, escuelas populares, prácticas educativas de grupos de inmigrantes, asociaciones vecinales, clubes de niños, organizaciones obreras, organizaciones de caridad vinculadas a la iglesia, etcétera.

A pesar de la vigencia y la vigorosidad con que esas iniciativas populares se habían gestado y crecido en la trama de la sociedad argentina hasta la década de 1940 y de que las élites gobernantes ya se habían preguntado por la formación para el trabajo en ocasiones anteriores, hasta aquí, el SIPCE resistía con vehemencia el ingreso de los *saberes del pobre*.²⁹ Más explícitamente, la formación oficial luego de la escuela primaria seguía predominantemente aquel currículo humanista descripto más arriba y las orientaciones técnicas estaban relegadas tanto en la matrícula como en las asignaciones presupuestarias.

Pese a la resistencia de la enseñanza oficial para incorporar en la cultura escolar de manera privilegiada a la ciencia aplicada y a la técnica, la sociedad argentina de las décadas previas al peronismo había puesto en circulación saberes técnicos sobre química, ingeniería, metalúrgica, electricidad, que se articulaban a las expectativas de logros económicos vinculados a un desarrollo industrial que desde fines de la década de 1920 se encontraba en crecimiento.

Los grupos sociales que encarnaban esos saberes técnicos, o *saberes del pobre*, habían comenzado desde la década de 1930 a hacer confluir sus necesidades y demandas hacia el Estado tendiendo a abandonar el terreno de la autonomía. Esas demandas no se expresaban de manera lineal y sin conflictos. Si tomamos el campo de enseñanza de la ingeniería, por ejemplo, es interesante destacar la existencia de una divergencia entre dos grupos acerca de cómo debía desarrollarse ese espacio y a qué fines debía servir la formación de los ingenieros. Los graduados de la Universidad de Buenos Aires eran exponentes de una formación generalista que pretendía que los ingenieros fueran potenciales dirigentes, por lo que, además de tener habilidades como para construir un puente o desarrollar la infraestructura urbana, debían también conducir personas,

enseñanza secundaria durante los primeros gobiernos peronistas (1946-1955)", *Anuario del Instituto de Historia Argentina* N°. 3, 2003, pp. 139-157, cita en la p. 149.

28 Ver Adriana Puiggrós. (dir.) *Historia de la educación argentina I...*

29 Ver Sarlo Beatriz. *La imaginación técnica. Sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.

ser *cultos*. No podían, por tanto, recibirse de ingenieros sino a partir de haber obtenido una educación con perspectiva amplia y humanista, una educación que les proveyera cultura. O sea, aquello que “en el hombre queda si todo conocimiento concreto pudiera haber sido borrado”³⁰.

Del Mazo, viejo dirigente reformista que representaba la posición adversa a la creación de la Universidad Obrera Nacional (UON) que se discutía en el Parlamento en 1948, sostenía que no podía ser legítima una universidad que se corriera de la pretensión de universalidad en cuanto a los contenidos y a los educandos. Educar solamente obreros y establecer una formación fragmentaria que se corriera del “generalismo” para dar paso a las especificidades surgidas directamente de las necesidades de la producción, como argumentaban los defensores de esta nueva propuesta universitaria, solo desvirtuaba el sentido originario que debía tener la formación de los ingenieros. Para los defensores del *status quo*, la salida a las nuevas demandas de formación de la sociedad no podía encontrarse en la creación de una nueva universidad que cambiara las pretensiones con respecto al perfil de los ingresantes y egresados. La tarea pendiente consistía en incluir a los trabajadores en los formatos universitarios existentes. Para quienes defendían la universidad tradicional, la UON significaba la renuncia a una oferta de formación integral ocupada de la cultura general, sin distinción de extracción social de los estudiantes, en pos de una educación movilizada solo por fines utilitarios cuyo efecto seguro iba a ser el de la fragmentación del sistema educativo, que proveería así una amplia perspectiva del mundo a los pudentes y una concepción estrecha a los obreros.³¹

Por su parte, aquellos que encarnaban la posición “especializante”, como Pezzano,³² entendían que la necesidad de los tiempos era la de ofrecer una oportunidad de formación a los que provenían de sectores sociales que nunca antes habían accedido a la educación secundaria y

30 Gabriel del Mazo. *Universidad Obrera. Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados de la Nación*. Buenos Aires, 1948. Citado en Vanesa Jall. “La Universidad Obrera Nacional. Una experiencia de Educación Popular”, en *Actas de las XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. San Carlos de Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, 2009, p. 8.

31 “Se agrava la aberración social de tener dos tipos de vida educativa: una de cultura general, suficiente para unos, y otra de cultura parcial insuficiente para otros. Esta diferencia será ahora acentuada con dos universidades, una para pudentes, y otra para obreros” (Gabriel del Mazo. *Universidad Obrera...*).

32 Pascual Pezzano fue el primer vicerrector de la UON, ingeniero con gran ascendiente sobre las primeras camadas de estudiantes de esa universidad. Era el ideólogo de este modelo *especializante* de enseñanza de la ingeniería y quien contaba con el saber académico en la Universidad, ya que el rector, de acuerdo con el propio estatuto de la Universidad, debía ser un obrero argentino egresado de la Escuela Sindical dependiente de la Confederación General del Trabajo. Fue quien condujo la novedad que institucionalizó la UON en la relación entre educación y trabajo, con fuertes influencias escolanovistas.

universitaria en Argentina. El objetivo, consecuente con la estrategia de desarrollo social que encarnaban quienes habían tomado el Estado a partir de 1943, era el de formar a los trabajadores que quisieran especializarse con habilidades para convertirse en jefes de emprendimientos industriales. Se promovía así una nueva autoridad profesional cimentada no tanto en los honores de un título prestigioso y en saberes abstractos, “enciclopedistas”, sino en el profundo conocimiento técnico de la labor que tenían que organizar y dirigir. En esta perspectiva pedagógica, “especialización e industrialización eran casi sinónimos”.³³ Sus promotores no despreciaban el trabajo intelectual, aunque entendían que la cultura humanista, desligada como tal de las necesidades concretas de la industria, no colaboraba en la formación de profesionales capacitados para los requerimientos de la época.

La contienda en torno a la creación de la UON es una sencilla síntesis de cómo se dio la confrontación política en el ámbito educativo durante el peronismo. Las diferencias de posiciones que allí se expresaron y el intercambio de ideas que trajo aparejado, del que participó efusivamente el mismísimo Perón, son muestra de una profunda polémica acerca de las características deseables para el sistema educativo argentino; polémica que no era nueva en sus contenidos fundamentales, aunque se actualizaba en su apariencia, en su vigorosidad y en los resultados novedosos que surgían de la particular combinación de elementos que se pusieron en juego.

Los contenidos fundamentales de la disputa giraban en torno a la pregunta por el lugar que el sistema educativo nacional debía hacer a la formación para el trabajo, y con esto a las demandas de formación de los sectores populares. Como hemos visto, desde el origen de la organización institucional del sistema escolar en Argentina, los intelectuales orgánicos de la república liberal y –con intermitencia y variada fuerza– otros grupos de la sociedad confrontaron al respecto. Así el proyecto de los “tradicionalistas” se concentraba en el clásico mandato ilustrado: la formación de ciudadanos. Habían entendido la profunda necesidad de la maquinaria de la política moderna, que solo funcionaba a partir de individuos convencidos de la soberanía de los derechos naturales.³⁴

33 Inés Dussel y Pablo Pineau. “De cuando la clase obrera entró al paraíso: la educación técnica estatal en el primer peronismo”, en Adriana Puiggros (dir.): *Historia de la educación en Argentina VI: Discursos pedagógicos e imaginario social durante el primer peronismo (1945-1955)*. Buenos Aires, Galerna, 1995, pp. 107-173, aquí p. 117.

34 Hacemos referencia así al interés y la capacidad de la educación pública de aculturar y socializar en los valores políticos de la Argentina moderna a la población de orígenes étnicos y culturales diversos que la escuela recibía.

El otro grupo, que tenía en Joaquín V. González³⁵ a uno de sus más lúcidos referentes, destacaba la necesidad de que el sistema se ocupara de ofrecer, además de una formación cultural espiritualista y regionalista, capacitación para el trabajo. Este planteo maridaba, como en épocas del peronismo, con una perspectiva interesada en el desarrollo de las actividades productivas en el país y en la atención de las características e idiosincrasias de cada una de sus regiones.

En los orígenes del sistema entonces, el dilema entre un proyecto que ponía el énfasis en la educación escolar como formación para la vida republicana y aquel otro que destacaba la necesidad de educar teniendo en cuenta los requerimientos del medio local y del mundo productivo se clausuró a favor del primero. La propuesta educativa del peronismo, en cambio, actualizaba, como repetición, un futuro pasado ofreciendo la novedad en la apertura de alternativas para el despliegue de otra vida social que destinaba un lugar de reconocimiento e integración a los sectores populares.

Quisiéramos aquí retomar a Reinhart Koselleck cuando refiere que

lo que se da una y otra vez se repite en cada caso particular y sin embargo, el caso particular no se agota en la repetibilidad que lo condiciona y ocasiona [...] Las personas [...] y lo que les sucede, los acontecimientos y los conflictos en los que están envueltas, así como la forma en que estos se resuelven [...], son y permanecen únicos e irrepetibles en el carril temporal de los acontecimientos. Pero todo ello está, al mismo tiempo, inscripto o contenido en premisas que se repiten, sin ser jamás por completo idéntico a ellas.³⁶

El historiador y filósofo alemán propone a continuación que, siguiendo la lógica de ese razonamiento, sería posible detectar las estructuras duraderas que revelan y caracterizan todas las historias humanas, con independencia de las épocas y los ámbitos culturales en los que se despliegan, para volver luego a analizar y distinguir la singularidad histórica de cada caso. El problema general al que se refiere, entonces,

35 Proponía la necesidad de una idea directiva que cohesionara, en todos sus niveles y en las distintas regiones, la educación del país. Ello no suponía la centralización absorbente de los organismos educacionales, sino la existencia de una idea directriz de amor a la patria que pudiera contener y adaptarse a las distintas características del medio en que se plasmara. Esa *unidad espiritual*, en la Argentina del siglo XX, solo podría venir de las *ciencias positivas*, con la complementación de las artes, las letras y la filosofía. Otro aspecto interesante de sus ideales educativos es su incitación al trabajo, entendiendo aquí por trabajo no solo a la actividad física o manual, sino también artística, científica o técnica (ver Diego F. Pró. Joaquín V. González. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 1965). La preocupación política que dirigió los mayores esfuerzos de González hacia el ámbito educativo fue la de garantizar la cohesión social ante los riesgos que implicaba la modernización.

36 Reinhart Koselleck. "Estructuras de repetición en el lenguaje y la historia", en *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires, Hydra, 2013, pp. 125-161, aquí pp. 127-128.

es el siguiente: preguntarse por aquello que es característico de *todos* los seres humanos, de *solo algunos* seres humanos o incluso *tan solo de un ser humano* en particular. Esta perspectiva para pensar la vinculación entre tiempo e historia, que se corre de los cánones cronológicos de la historiografía hegemónica, permite detectar las repeticiones y habilita entonces la posibilidad de aprehender el verdadero acontecimiento en tanto pretende encarnar una novedad.

La preocupación que orienta nuestro escrito no llega al grado de generalidad que propone aquella reflexión; escapa a las intenciones y las posibilidades de esta indagación el objetivo de construir una epistemología de la historia. No obstante, creemos que situándonos en el nivel de las instituciones educativas argentinas y entendiendo a partir del legado de Koselleck que “las estructuras de repetición apuntan a condiciones permanentemente posibles y diversamente actualizables en los acontecimientos particulares y sus consecuencias, las cuales solo retornan en función de determinadas situaciones”,³⁷ podemos echar luz sobre una problemática profunda e irresuelta, inscripta en la historia de la educación argentina, que encontró en la experiencia peronista, al mismo tiempo, la repetición y el acontecimiento.

Tal vez esta situación haya sido posible por las características propias del fenómeno peronista que, por tumultuoso, abrupto y sorpresivo –al menos para la gran mayoría de sus contemporáneos–, desorganizó el horizonte de expectativas de la sociedad argentina que había estado dominado, con pocas fisuras, por una élite europeizante negadora de los rasgos populares.

“Alpargatas sí, libros no” fue la frase que se multiplicó y que expresaba con simpleza y profundidad que los sectores populares venían a ocupar un lugar de importancia en esta sociedad que quebraba su hegemonía tradicional. Los protagonistas del mundo del trabajo se incorporaban a la trama social como sujetos políticos, situación novedosa y transformadora que encontraba su correlato necesario en los ámbitos de la cultura y la educación. Aquellos que se sentían representados por “los libros” utilizaron sus espacios institucionales para desplegar una feroz resistencia.

Las pujas sobre los modelos de organización social se manifiestan con agudeza a través de los conflictos que definen las características del sistema educativo de un país.³⁸ Así, detrás de la discusión *generalismo/*

37 Reinhart Koselleck. “Estructuras de repetición...”, p. 133.

38 Sin embargo, “lo que ocurre dentro de los establecimientos educativos y en la trama profunda de los discursos pedagógicos no es un simple reflejo de la formación económico social, ni de las luchas políticas, sino que constituidos por los discursos correspondientes a tales órdenes, se reconoce en ellos una especificidad” (Adriana Puiggrós [dir.]. *Historia de la educación argentina II...*, p. 8).

especialización que tuvo lugar en el campo de la ingeniería y que se desplegó en el escenario legislativo montado en torno a la creación de la UON, se encontraba la cuestión más estructural acerca de cómo reorganizar la sociedad, la política y la economía argentinas, en ese contexto de incertidumbre signado por las consecuencias de la posguerra en un mundo que cambiaba sustancialmente sus coordenadas.

Desde su constitución como espacio con cierta autonomía dentro del Estado a fines del siglo XIX, lo educativo mostró con mayor o menor claridad el dilema emergente de la institucionalización de la modernidad política en Argentina: al mismo tiempo que las instituciones tomaron la forma ilustrada y enciclopédica que tuvo en la prédica republicana y liberal su razón de ser, los sectores populares, deseosos de incorporarse a esa sociedad que crecía y cambiaba sus hábitos, fueron aceptados dentro del SIPCE solo en la misma medida en que desconocían sus prácticas, sus valores y sus costumbres para asumir los de “la civilización europea”. Sin embargo, de manera constante aunque sin mucha fuerza, existieron agentes críticos que actuaron dentro del sistema, que no aceptaron aquellas reglas de juego y entendieron que el discurso escolar debía comprender y contener las idiosincrasias de los grupos sociales que eran sus protagonistas. Hasta aquí la repetición histórica.

El grupo que encabezaba Perón,³⁹ que consideraba que el despegue de la industria local era un elemento imprescindible para la defensa nacional, trabajó consecuentemente desde los años de entreguerras para propagar la necesidad de diversificar la producción y la riqueza argentinas que hasta el momento provenían, según ellos, casi en exclusiva del sector agropecuario. En la perspectiva integral que organizaba el pensamiento estratégico de quienes conducían el país desde 1943, la guerra era la continuación indefectible de la política: Argentina debía estar preparada para la inminencia de tal suceso. El desarrollo de la industria, y del sector pesado en particular, se mostraba así no como un camino posible, sino como una necesidad en pos de la autonomía política y el reaseguro de la paz.

39 Perón no fue la máxima figura que surgió del Grupo de Oficiales Unidos (GOU) sino hasta muy entrado el proceso político que se originó con el golpe de 1943, sin embargo, es necesario destacar con Bernetti y Puiggrós que “esta concepción de la Defensa Nacional que Perón tiene diseñada (ya) en la Escuela Superior de Guerra y expone como ministro de la arma en 1944 en la Universidad Nacional de La Plata, forma parte de una concepción del ejército. Es muy difícil entender cómo ese profesor de una unidad de altos estudios militares, secretario del ministro de Guerra y luego oficial destacado enviado a Europa a perfeccionarse, pudiera discurrir por caminos contradictorios a los de sus superiores y ascender por ellos, sin que existiera un alineamiento fundamental entre su concepción y la de sus mandos” (Jorge Luis Bernetti y Adriana Puiggrós. “De la guerra a la pedagogía (1943-1949)”, en Adriana Puiggrós [dir.]: *Peronismo: cultura política y educación (1945-1955)*. Buenos Aires, Galerna, 1993, pp. 15-70, aquí p. 51).

En el encuentro con fuertes demandas de una sociedad que se industrializaba, aquella trama ideológica fortalecía el desarrollo de una enseñanza técnica ligada a la especialización. Esa situación configuraba el escenario para el acontecer de una batalla que, más por la fuerza que producía la incorporación de los sectores populares que por la novedad del contenido, se libraría entre quienes defendían el lugar común de la educación institucionalizada y quienes aspiraban a que el trabajo se convirtiera en el eje organizador de esa formación.

La definición del proyecto educativo del peronismo como *educación popular* nutrió su especificidad en el intento de acercamiento entre el tradicional SIPCE y algunas de las demandas y propuestas surgidas de las SPE. La estrategia, liderada por la CNAOP, fue la de hacer lugar a las demandas de aquellos a quienes Hugo del Campo llamó los “convidados de piedra”.⁴⁰ El gesto con el que se sostuvo implicó asumir la “necesidad de una educación diferenciada para sectores sociales diferenciados en vistas de su promoción social”.⁴¹ La novedad residía en que por primera vez en la historia de la educación argentina, se lograba incorporar al SIPCE el objetivo, una y otra vez ocluido, de capacitar a los futuros trabajadores para que lograsen desempeñarse con idoneidad en sus puestos de trabajo, sin dejar de lado la preocupación por extender el acceso de estos sectores al conocimiento de sus derechos y al disfrute de la cultura.

No obstante, ese intento por ampliar las posibilidades educativas de vastos sectores de la población que nunca antes habían ingresado al sistema implicaba un gesto de humildad o la asunción de una pérdida. La pretensión moderna originaria de “para todos, todo” o “lo mismo para cualquiera” se dejaba de lado explícitamente. Como ya hemos destacado, en la perspectiva tradicional encarnada por Alberdi, Sarmiento y sus seguidores, el límite a la educabilidad de los sujetos estaba dado por la capacidad de estos para adaptarse a los valores “universales” de la modernidad política: libertad, razón e igualdad eran los ejes sobre los que se estructuraban las prácticas de enseñanza. El gesto novedoso del peronismo consistía en la comprensión de que aquellos valores suponían un corsé para que la mayoría de los grupos de la sociedad argentina ingresara al sistema. Entonces, desarrollaron instituciones basadas en otra jerarquía de ideas-valores que tuvieron en cuenta las necesidades de los sectores ligados al mundo del trabajo y diversificaron la oferta educativa. No obstante, la estructura educativa tradicional se mantuvo sin profundas transformaciones.

40 Ver Hugo del Campo. *Sindicalismo y peronismo: los comienzos de un vínculo perdurable*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1983.

41 Inés Dussel y Pablo Pineau. “De cuando la clase obrera entró al paraíso...”, p. 128.

Esta apuesta requería asumir la diversificación de objetivos dentro de la educación común: la formación humanista y universal, con profundo desarrollo de los saberes de la filosofía, la historia, la matemática pura, las lenguas clásicas y modernas, no debía ser el trayecto obligado para todos los educandos; algunos podrían desviar un poco su esfuerzo cognitivo en pos de adquirir saberes “menos cultos”, pero más necesarios –de acuerdo con los dirigentes que impulsaban las reformas-. Así, los saberes técnicos y tecnológicos, pero también los saberes políticos vinculados a la condición de obreros –como la historia del gremialismo y el derecho laboral– sumados a contenidos de corte moral, como el orgullo por la condición de obrero argentino, aparecían en la agenda pedagógica que impulsaba la ampliación de la oferta educativa estatal. Esta novedad, para las pretensiones de quienes encarnaban el legado de los fundadores del sistema, era vivida como una afrenta, tendiente a la demagogia y a la subestimación de los humildes.

El antagonismo quedó claramente corporizado en dos grupos: el peronismo y todos sus exponentes, por un lado, que fueron asociados vulgarmente a una actitud de desprecio por el conocimiento *culto*, y la universidad tradicional y aquellos que aproximadamente treinta años antes habían abrazado las banderas del reformismo educativo, por el otro.

Estas posiciones que se consolidaron en la esfera educativa fueron vinculadas con otros significantes que ordenaron la discusión política por aquellos días y dieron sustancia a la polémica. Así, visto desde quienes dirigían el Estado e impulsaban la novedad *educación popular*, el peronismo encarnaba la siguiente serie de valores: antíperialismo, democracia, pueblo, descamisados, saber hacer; mientras tanto, el otro grupo, conformado por académicos reformistas, radicales y dirigentes de la Federación Universitaria Argentina (FUA), condensaba el elitismo, la oligarquía, el mundo docto y el (inútil) saber decir.⁴²

42 Escapa a las posibilidades de este trabajo desarrollar los conceptos utilizados por el otro grupo que protagonizó la disputa política (antiperonismo). Sabemos, además, que los discursos que se hacían en su nombre no pueden aprehenderse de manera unívoca y homogénea, ya que no hubo un único antiperonismo. Sin embargo, la confrontación peronismo/antiperonismo no necesariamente estuvo cimentada en la utilización de distintos conceptos: la democracia fue un valor compartido. Para Azzolini, la contienda política residía menos en las diferencias profundas contenidas en los sentidos de los conceptos que en quiénes eran los protagonistas de los lugares de enunciación de la legitimidad política. Ver Nicolás Azzolini. *Los tiempos de la democracia. Conceptos, identidades y debates políticos durante el primer peronismo (1943-1955)*. Villa María, Eduvim, 2018.

3. La insistencia de lo inolvidable

Daniel James, historiador norteamericano especialista en los estudios sobre el peronismo, expresa así el núcleo político de la disputa, que en este trabajo analizamos desde la esfera educativa:

Mientras que la oligarquía representaba un modelo político basado en la democracia liberal, en la que los sujetos eran interpelados en tanto individuos asociados que se constituían en el acto electoral, el peronismo estableció una democracia sectorial, en la que los individuos estaban representados como integrantes de grupos sociales previos y constituyentes.⁴³

En el razonamiento del autor hay claramente dos democracias: la *democracia liberal*, exponente de los valores de la oligarquía que organizó el orden institucional⁴⁴ de nuestro país y de sus seguidores a partir del modelo europeo, por un lado, y la *democracia sectorial*, manifestación de los valores y necesidades de los grupos sociales que ya existían en la sociedad, pero que en tanto tales fueron tomados en cuenta por el Estado por primera vez bajo el peronismo. Ahora bien, si atendemos con cuidado esta afirmación de Daniel James, vemos que en la diferencia entre esas dos democracias se manifiesta con profundidad cuál es la potencial novedad del peronismo. No se trata, en efecto, de una simple “disputa”, puesto que lo que está en cuestión es el sentido mismo de la “democracia”. De un lado y del otro de la frontera, los conceptos fundamentales cambian de manera tan radical que lo que los primeros consideran “democracia” aparece para los otros como una “oligarquía”, mientras que su propia reivindicación de una verdadera “democracia” es percibida, a la luz de la valoración liberal de los individuos, en contra de los grupos y sus líderes, como la premisa de una nueva forma de “tiranía”.

La novedad del peronismo descansa en la producción misma de este “desacuerdo”, ya que surge a partir de un cuestionamiento radical de los presupuestos mismos del liberalismo y conduce a un desplazamiento de los conceptos fundamentales que ordenan el sentido común de los modernos. Por limitada que pueda parecer en cuestiones de orden puramente técnico-administrativo, la creación del circuito de

43 Daniel James, citado en Inés Dussel y Pablo Pineau. “De cuando la clase obrera entró al paraíso...”, pp. 128-129.

44 El orden institucional moderno se instituye, necesariamente, a partir de un mecanismo político que en aras de la libertad y asumiendo que el sujeto de la representación política es el ciudadano individual, pretende desarmar el orden socialmente instituido en forma previa [*Politeia*]. Ver al respecto Giuseppe Duso. *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2015.

formación técnica dirigido por la CNAOP fue, en este marco, “uno de los aspectos en los que el peronismo cuestionó con mayor fuerza el orden simbólico que estructuró al sistema educativo moderno”.⁴⁵ Frente a la fuerza con que la modernidad política europea había desembarcado en el espacio educativo argentino, el peronismo expresaba una alternativa que recogía desde *otra lógica*, radicalmente distinta de la del liberalismo y por eso fuente de malentendidos igualmente radicales, las voces colectivas y las necesidades históricas de los grupos mayoritarios de la población. La respuesta que les ofrecía, en forma de instituciones educativas que abrían espacios de formación para los trabajadores, estructuraba el sentido de la enseñanza a partir de la condición de trabajadores de los grupos a los que apuntaba. Frente a un discurso hegemónico que había hecho de la Escuela la piedra angular para realizar el orden de los derechos naturales de los ciudadanos individuales, cuyas voluntades se manifestaban bajo la forma unitaria de un pueblo destinado a desaparecer en el mismo acto de su representación por el cuerpo político, el peronismo planteó una alternativa contrahegemónica, en la cual la Escuela participaba en el proceso de constitución de *otro* pueblo, compuesto por los grupos que articulaban la Nación *real*, desde un Estado reconducido a su función de porta voz de la voluntad general.

Así, si seguimos el desarrollo de la contradicción ineludible que se esconde bajo el uso de una misma palabra, “democracia”, podemos afirmar que la novedad que propuso el peronismo, al menos en lo que atañe al espacio de la educación institucionalizada, implicó un profundo cuestionamiento de la forma y del fondo de la república liberal, pues no habiendo desarmado aún las instituciones de enseñanza que respondían a ella, ofreció un sistema alternativo perfectamente articulado que recorría todos los niveles del sistema, cuyo fundamento fue radicalmente otro: en el esquema desarrollado por la CNAOP el sujeto pedagógico “ciudadanos argentinos” fue desplazado por el de “trabajadores argentinos”. Aún más, si desplegáramos las implicancias conceptuales asociadas a cada uno de los calificativos que acompañan las dos democracias descriptas por James –liberal y sectorial–, nos encontrariamos con que la diferencia entre ambas no manifiesta un matiz, sino una distinción radical entre modelos de organización política.

Para cerrar este artículo, y con el fin de sistematizar esta convergencia interna entre educación y política en el terreno de un “desacuerdo” sobre los fundamentos y los objetivos de la modernidad, podemos valernos de los aportes histórico-conceptuales de Giuseppe Duso. En su libro titulado *La representación política*, el filósofo italiano fundador de

45 Inés Dussel y Pablo Pineau: “De cuando la clase obrera entró al paraíso...”, p. 162.

la Escuela de Padua, echa luz sobre la lógica del proceso histórico por el que se constituyó el orden político-jurídico de la modernidad europea: la Revolución francesa. Esta experiencia fue la que informó al resto de las constituciones modernas, a la argentina sin ir más lejos. Retomando un planteo de Sieyès, Duso devela los presupuestos del “artificialismo” moderno, en su intención de traducir en el “ámbito práctico” la *verdad racional* de la ciencia política: “En un primer momento se la enfrenta y se la rechaza como abstracta, y después termina por formar parte de las ideas comunes y se convierte en el sentido común”.⁴⁶

Así, las ideas de que Francia requería una constitución, de que el poder legislativo pertenecía a la nación y no al rey, de que los diputados debían ser verdaderos representantes, de que había que distinguir un poder constituyente de uno constituido, de que los ciudadanos debían ser iguales y depositarios de iguales derechos, se habían formulado primero teóricamente para luego convertirse en lugares comunes efectivamente existentes. En el proceso de constitución de la Argentina había sucedido algo parecido, con la excepción de la diferencia significativa implicada por la asimetría entre centro y periferia, cuyas consecuencias hemos analizado más arriba con el programa de exterminación de los pueblos originarios propugnado por Sarmiento. Teniendo en cuenta que el pasado por erradicar no era el mismo, en ambos casos el sistema educativo había sido pensado, sin embargo, como el instrumento por excelencia para precipitar el futuro en el presente haciendo que los planteos teóricos, racionales y abstractos, sintetizados en los derechos del hombre, cobraran cuerpo en la realidad nacional así creada.

Una misma lógica de inclusión/exclusión conecta así a Francia y Argentina, en la medida en que las élites han intentado realizar, en condiciones harto diferentes, un mismo proyecto político-jurídico, el de la república liberal:

En un momento clave para la historia de las constituciones modernas, en la base de la formación de una sociedad determinada, que, como tal, comporta procesos de inclusión y de exclusión, y entonces, límites precisos, se encuentra una dimensión de pensamiento que busca la universalidad, que pretende valer para la naturaleza humana más allá de toda sociedad particular. La tensión teórica entre el señalamiento de derechos universales, propios del hombre en cuanto tal y, por ende, de todos los hombres, y la determinación de una constitución particular, que necesariamente comporta exclusión, marcará la historia sucesiva de las constituciones y seguirá siendo un nudo problemático e irresuelto.⁴⁷

46 Giuseppe Duso. “Génesis y lógica de la representación política moderna”, en *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2015, pp. 59-125, aquí p. 59.

47 Giuseppe Duso. “Génesis y lógica de la representación...”, p. 60. Los subrayados son nuestros.

Como respuesta al vacío generado por el pensamiento político moderno de origen europeo, el gesto transformador del peronismo supuso revisar la lógica de la exclusión que había resultado del proceso de constitución del Estado en nuestro país ofreciendo alternativas de integración para aquellos que “se habían quedado afuera” de las bonanzas de la institucionalidad política sostenida por los valores universales y abstractos de libertad e igualdad. El movimiento político, por espontáneo que pudo parecer, traía entonces aparejada la mostración en acto y la denuncia en palabras de aquel nudo problemático e irresuelto sobre el que se había erigido la república liberal. Mostración insoprible para aquellos defensores acérrimos de los valores ilustrados, pero imposible de eludir si se tiene en cuenta la contradicción originaria de su discurso.

Más allá de la década de 1950, esa conexión estrecha entre el SIPCE y las necesidades y demandas del mundo del trabajo se fue perdiendo. Las instituciones educativas argentinas volvieron a *normalizarse* y a estrechar lazos nuevamente con los valores abstractos de la modernidad política y sus requerimientos formativos del “puro intelecto”. Sin embargo, la experiencia que hemos estudiado dejó su huella triunfal. Las nuevas polémicas se expresarían como queja –por la escasa formación que el SIPCE brindaba para el trabajo– o, en el mejor de los casos, como nueva demanda –hay que ampliar la escolaridad para favorecer la inserción laboral–; pero la relación entre educación y trabajo se había pronunciado como necesidad del pueblo. Era a partir de entonces imposible de olvidar, incluso por aquellos que la querían borrar de la historia. La huella del peronismo se sitúa acá, en su efecto retroactivo sobre la comprensión misma del pasado. Ha reconfigurado hasta tal punto el sentido político de la educación, que los esfuerzos para eliminarlo no hacen más que traerlo a la memoria, aunque solo sea en la forma de un estigma del cual se tiene vergüenza. El desacuerdo se ha instalado en el corazón del sistema educativo, en el lugar clave en donde, a través de la formación de los sujetos, se anuda el destino de la política.

Bibliografía

Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivados de la ley que preside al desarrollo de la civilización en la América del Sud.* Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1852.

Azzolini, Nicolás. *Los tiempos de la democracia. Conceptos, identidades y debates políticos durante el primer peronismo (1943-1955).* Villa María, Eduvim, 2018.

Bernetti, Jorge Luis y Puiggrós, Adriana. “De la guerra a la pedagogía (1943-1949)”, en Puiggrós, Adriana (dir.): *Peronismo: cultura política y educación (1945-1955)*. Buenos Aires, Galerna, 1993, pp. 15-70.

Carli, Sandra. “El campo de la niñez: entre el discurso de la minoridad y el discurso de la educación nueva. 1916-1945”, en Puiggrós, Adriana (dir.): *Historia de la educación argentina III: Escuela, democracia y orden*. Buenos Aires, Galerna, 1992.

Del Campo, Hugo. *Sindicalismo y peronismo: los comienzos de un vínculo perdurable.* Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1983.

Dirección General de Informaciones, Biblioteca y Estadística. *Boletín del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública de la Nación Argentina N°. 90*, 1947.

Dirección Nacional de Educación Media y Superior (Dinem). *Terminación de clases y comportamiento.* Buenos Aires, 1976.

Dumont, Louis. *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna.* Madrid, Alianza, 1987.

Duso, Giuseppe. *La representación política. Génesis y crisis de un concepto.* Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2015.

Dussel, Inés. *Curriculum, humanismo y democracia en la enseñanza media (1863-1920).* Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1997.

Dussel, Inés. *Iguales pero Diferentes. “Historias de la Escuela (no tan) común”.* Film. Capítulo 4. 2003. Disponible en https://youtu.be/039sjCKE_mk, acceso el 30 de junio de 2019.

Dussel, Inés y Pineau, Pablo. “De cuando la clase obrera entró al paraíso: la

educación técnica estatal en el primer peronismo”, en Puiggrós, Adriana (dir.): *Historia de la educación argentina IV: Discursos pedagógicos e imaginario social durante el primer peronismo (1945-1955)*. Buenos Aires, Galerna, 1995, pp. 107-173.

Halperín Donghi, Túlio. *Proyecto y construcción de una nación (Argentina, 1846-1880)*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Jalil, Vanesa. “La Universidad Obrera Nacional. Una experiencia de Educación Popular”, en *Actas de las XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. San Carlos de Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, 2009.

Koselleck, Reinhart. “Estructuras de repetición en el lenguaje y la historia”, en *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires, Hydra, 2013, pp. 125-161.

Panella, Claudio. “Una aproximación a la enseñanza secundaria durante los primeros gobiernos peronistas (1946-1955)”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina* Nº. 3, 2003, pp. 139-157.

Puiggrós, Adriana. *Qué pasó en la educación argentina. Desde la conquista hasta el menemismo*. Buenos Aires, Kapelusz, 1996.

—(dir.). *Historia de la educación argentina I: Sujetos, Disciplina y currículo en los orígenes del sistema educativo argentino (1885-1916)*. Buenos Aires, Galerna, 1990.

—(dir.). *Historia de la educación argentina II: Sociedad civil y Estado en los orígenes del sistema educativo argentino*. Buenos Aires, Galerna, 1991.

Pró, Diego F. Joaquín V. González. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 1965.

Sarlo, Beatriz. *La imaginación técnica. Sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Obras Completas*. Vol. 2. Buenos Aires, Luz del Día, 1949.

Solari, Manuel Horacio. *Historia de la educación argentina*. Buenos Aires, Paidós, 2000.

Chignola, Sandro. "Global Spaces/Global Times: Reconsidering the History of Political Concepts", *Conceptos Históricos*, Año 6, Nº. 9, pp. 200-221.

RESUMEN

Este trabajo intenta desarrollar nuevos marcos teóricos para la rigurosa práctica de la historia de los conceptos políticos en los tiempos globales. Expandiendo la elaboración de Reinhart Koselleck sobre la construcción de los fundamentos metodológicos de la historia conceptual –lo que implica el reconocimiento por parte del historiador del carácter localizado del punto de vista por el cual la noción misma de “historia” se ha establecido como el efecto autorreflexivo de la experiencia moderna de la temporalidad–, este ensayo aspira a radicalizar los alcances de la *Begriffsgeschichte* frente a las transformaciones definitivas de la composición conceptual que ha determinado los límites de la modernidad europea. La categoría de “límite” es, de hecho, crucial para la comprensión de lo que está en juego en una historia conceptual global: en la medida en que los límites temporales, geopolíticos, económicos y también lingüísticos se encuentran habitados cada vez más por tensiones recíprocas que siempre están sujetas a ser politicizadas o despolitizadas, es la tarea del historiador conceptual el cruzarlos y objetarlos con el propósito de rastrear su origen en la conflictiva naturaleza de su genealogía global. Una práctica de este tipo requiere, ante todo, problematizar el privilegio atlántico que continúa caracterizando el escrutinio historiográfico de los conceptos políticos y descolonizarlos del sesgo teórico del Estado moderno europeo.

Palabras clave: *Historia de los conceptos políticos, Koselleck, Chladenius, historia global.*

ABSTRACT

This paper aims to develop new theoretical frameworks for the rigorous practice of a history of political concepts in global times. By further elaborating on Reinhart Koselleck's construction of the methodological foundations of conceptual history – which imply the historian's awareness of the situated character of the standpoint whereby the very notion of “history” has been established as the self-reflective effect of the modern experience of temporality –, this essay aspires to radicalize the scopes of *Begriffsgeschichte* vis-à-vis the definitive transformations of the conceptual arrangements that have determined the boundaries of European modernity. The category of “boundary” is indeed crucial as to the comprehension of the stakes of a global conceptual history: as far as temporal, geopolitical, economic as well as linguistic borders are increasingly inhabited by reciprocal tensions that are always liable to be politicized or de-politicized, it is the task of the historian of concepts to cross or challenge them in order to trace them back to the conflictual nature of their global genealogy. Such a practice requires first and foremost problematizing the Atlantic privilege that continues to characterize the historiographic scrutiny of political concepts and de-colonizing them from the theoretical bias of the modern European state.

Keywords: *History of Political Concepts, Koselleck, Chladenius, Global History.*

Recibido el 6 de mayo de 2020

Aceptado el 4 de junio de 2020

Global Spaces/Global Times: Reconsidering the History of Political Concepts

Sandro Chignola

sandro.chignola@unipd.it
Università di Padova, Italia



1

In one of the most important essays contained in *Vergangene Zukunft* [= VZ],¹ “Standortbindung und Zeitlichkeit”, Reinhart Koselleck posits, from an angle that I am interested in assuming as a starting point for the observations that will follow, the complex relationship that ties objectivity and stance in the definition of the science of history.² Any historical knowledge is conditioned by its standpoint and hence, so to speak, relative. Only such a situated and, at least apparently, relative knowledge is what allows us to critically handle history and to make, therefore, truthful allegations about it.

It took centuries for such a development to be possible. In ancient historiography, the dominant metaphor to state the reliability of a story is that of “bare truth” and its immediate assumption in the discourse that relates it. Letting the truth of a story speak by itself is the ideal the historian points at. In order to do this – and it is a task of minimization that historicism will take on as a methodological premise when Leopold von Ranke will claim the possibility and the necessity to show

1 See Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979. The author warmly thanks Lorenzo Rustighi.

2 See Reinhart Koselleck. “Perspective and Temporality: A Contribution to the Historiographical Exposure of the Historical World”, in *Future Past: On the Semantics of Historical Time*. New York, Columbia University Press, 2004, pp. 128-151.

“how things really went”³ –, it is essential for the historian to give up any possible stance. In order to call himself a historian, he must be, like Lucian of Samosata, “a stranger” [*xénos*] with respect to his own work, “without a homeland, autonomous and not subject to any sovereign” [*apolis, autónomos, abasileutos*].⁴ This ideal of objectivity – i.e. the historian as a pure mirror of the events he recounts – persists for a long time in the reflection about history and only in the modern age it surrenders to the consciousness of its impossibility.

It is Johann Martin Chladenius (1710-1759), whose *Allgemeine Geschichtswissenschaft* Koselleck will repeatedly define unsurpassed as to the matter at issue, who marks the point of no return with respect to the postulate of the historian’s abstention from judgment or political neutrality. For Chladenius, history can only be established prospectively. Of course, he still walks the path of vision. *Histor*, in Greek, is after all the eyewitness. Yet here history, even in the primary sources in which it is stored, is immediately conditioned by the particular “Sehepunkt” that retells it.⁵ The same facts may be differently represented depending on the viewer’s point of view, which Chladenius assumes to be inevitably situated in moral, social and material terms.⁶ “Der Sehepunkt”, as Chladenius defines it, although he conventionally acknowledges the relationship between the present and those who experience and witness it as a constitutive one, “ist der innerliche und äußerliche Zustand eines Zuschauer, in so ferne daraus eine gewisse und besondere Art, die vor kommende Dinge anzuschauen und zu betrachten”.⁷ A story as such can only be conceived of as being free from contradictions, but every account of this story will be determined by – which means refracted, reflected, subdivided into – the particular prospect that attests to it from a specific point of view, of which it is permitted to sketch a provisional classification. It becomes an inescapable presupposition for the scientist of history to take it for granted that the “fact”, in which a “Sehepunkt” is objectified, is told by an “interested” person or by a “stranger”, by a “friend” or by an “enemy”, by a “learned” or by an “illiterate”, by a “bourgeois” or by a “peasant”, by a “melancholic” or by a “joyful”, by someone “who is above” or by someone “who is below”, by a “rebellious” or by a “loyal subject”.⁸

3 Leopold von Ranke. *Geschichten der römischen und germanischen Völker*. Leipzig, Dunker & Humblot, 1885, p. VII.

4 Lucian of Samosata. *Quomodo historia conscribenda sit*. Oxonii, 1776, XLI, p. 55.

5 Johann Martin Chladenius. *Allgemeine Geschichtswissenschaft, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in aller Arten der Gelahrtheit gelegt wird*. Leipzig, 1752, II, § 17.

6 See Johann Martin Chladenius. *Allgemeine Geschichtswissenschaft...*, V, § 11.

7 Johann Martin Chladenius. *Allgemeine Geschichtswissenschaft...*, V, § 12.

8 See Johann Martin Chladenius. *Allgemeine Geschichtswissenschaft...*, V, §§ 17-23.

Chladenius draws two conclusions from this framework. The first one is that patently any intuitive judgment can only be dealt with as unilateral and relative. "Ein Zuschauer erlangt keine vollständiger Geschichte", he writes.⁹ There can be different accounts of the same story, each of them claiming to be true. The second, which derives from the same analysis that "subjectivates" the standpoints of the evidences assumed as historiographic sources, is that historiography itself, as far as it is the representation that subsumes and uses them, cannot be said to be but perspectival (VZ: 185–186). The original image of a story ("Urbild") is transformed and altered ("geändert werde") throughout its conversion into "Erzählung", into the tale which repeats it.¹⁰

Nevertheless, the fabrication of perspectivism – Koselleck ascribes this, even before Chladenius, in whose work it is a principle of the method, to the metaphor of the historical telescope used by Comenius – is not limited to such a twofold premise, which turns the source into a situated testimony and the narrative into a representation resulting from a point of view. Here is an authentic "Akt der Befreiung" for the historian, who finally gains the position that allows him to freely "build up" history by making connections, by changing the start- or end-point of a story, or by drawing interpretive hypotheses from the specific valorization of certain elements highlighted by the sources, rather than others (VZ: 187). Much more radically, however, this same perspectivism functions as a principle of temporalization of history itself. If, by means of it, it is possible to assume the spatial relativity of the standpoints and to push this assumption up to the position occupied by the historian, who thus emancipates himself from the impossible commitment to the neutral statement of facts, it is also possible to fluidify chronology and to achieve a specific quality of duration. The storytelling retrospectively affects the past and allows it to be seen in a new way.

In the theoretical debate that took place in mid-18th century Germany – Gatterer, Schlözer, Büsch, among others and, in any case, beside Chladenius – this approach acquires a quite decisive relevance. It allows to deconstruct the position held by direct testimony with respect to an idea of chronology according to which history, always contemporary to the source that relates it, gradually builds up its accumulation. Instead, it is now the prospectively farther "Sehepunkt" that proves able to filter events by judging their relevance depending on the problems or priorities that place it in the most recent point in history, while at the same time opening its depths. The keynote of historiography is no longer the

⁹ Johann Martin Chladenius. *Allgemeine Geschichtswissenschaft...*, V, § 26.

¹⁰ See Johann Martin Chladenius. *Allgemeine Geschichtswissenschaft...*, V, § 12.

vanished present, whose veracity is guaranteed by the direct testimony, but a past thoroughly temporalized by the present that constructs it and represents it as its own antecedent. Historical science investigates the past the same way it becomes aware of its own temporal placement (VZ: 191-192).

There are two more significant consequences here. The first one marks out the modern solution to the paradox we started from, where truth-telling and taking a stance seemed to be contradictory. Truth and prospect, in fact, are in no way separable. This awareness grows in the context of the reflection on the science of history in the second half of the Eighteenth century, far before Nietzsche. The second consequence is equally decisive and is determined in particular by the sudden acceleration of individual and collective experience brought about by the French Revolution. The “Sehepunkt” is itself mobile in the framework of an irreducible temporalization of the spaces of experience. The prospect that historicizes history by choosing the point of view that can instruct and critically evaluate, it in the light of what progress only makes available (knowledge, skills, technicalities unavailable in the past), must in turn submit to reflection, since the point of view changes contextually all along the historical movement. Not only does the present overtake the past (and thus the very past present of the sources), but the present itself will soon be overcome by the future that turns it into the past. The vortex of temporalization overwhelms history and radically resemanticizes its concept, its content and its practices.

Hence, the last step I am interested in. Along with such a radical temporalization of history, a few other decisive consequences follow. The first one concerns the problem of judgment. If 18th-century historiography already builds up its own perspectivism, as an effect of the observer's irrevocable stance, the present of the French Revolution, around which revolves the most drastic break between past and future, now compels, as a further supplement, to take sides. The past, as well as the transformation of the present into the past, on the one hand, and into the future, on the other, demands that the historian justify his own position within a single line of temporality that subsumes all possible stories. The Revolution marks the threshold that aligns in a single set individual or collective experiences that may then be judged as progressive, regressive or reactionary with respect to one and the same process.

In German, the singular “Geschichte”, history in itself, wipes out the parataxis of the histories that had for centuries corroborated the motto “historia magistra vitae”, along with the idea of repeatability of experience that had validated its consistency (“Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont der neuzeitlich bewegter

Geschichte”, VZ: 37–66).¹¹ Now, when it comes to history, it is all about a unique development related to modernity understood as a project. Even the facts, which are unreachable in objective terms, are from now on inevitably conditioned by judgment. The historical question to be answered is, as exemplified by Koselleck through Friedrich von Gentz’s words, if Louis XVI was murdered (as it is the case for reactionary historiography), executed (as in revolutionary historiography), or punished (as for liberal historiography); not the “fact” that a guillotine of a certain weight detached his head from the trunk (VZ: 203). Louis must be judged by History and by the historian, for whom there is no possible shelter: his story must judge, since it is only by (re)building the sense of that affair that he can redeem the meaninglessness of the empty flow of time and accomplish his own ministry. An event exists only when it converges with its scientific representation and the story as a set of actions resolves itself into its own knowledge. This is the landing place of the path imposed by the modern science of history.

We now have all the elements that are necessary to move further. The difficult balance that the science of history has to preserve, once assumed as unescapable the premise that historically establishes it as a form of knowledge, is between the discourse that lays down in the sources (lexicon, categories, concepts) and the interpretation that approaches it. For Koselleck, a story is never identical to the sources that document it. And this is obvious, since otherwise every single source would already be the story that we want to know. This is a problem Koselleck states on several occasions, for example against Otto Brunner, by highlighting the necessity to get out of the naivest of historicisms. A story is never identical to the sources that document it because, though exercising a “Vetorecht” against the historian who mobilizes them (VZ: 206), which means defining the limit that the interpretation cannot overcome, yet, in order to be organized and tell their story, the sources a theory which makes them speak.

We are dealing with a vigorous *anticipation*. Historical knowledge, and that is what we have learned from the development leading to the foundation of the science of history, is always about something more than what we find in the sources. Not only are our problems transforming something into a source, but every source rallied by interpretation points back to something different – something more or something less – with respect to the source considered in itself (VZ: 204). The practice of historiography needs theory. Only the hypotheses that the historian

¹¹ See Reinhart Koselleck. “Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process”, in *Future Past...*, pp. 26–42.

anticipates build up the documentary series that allow us, without forcing them, and, indeed, respecting their specificity, to incorporate the sources into the discourse of history.

A source can never tell us what we should say. However, it will always prevent us from making statements that it is not legitimate to do. The sources exercise their veto-power by making it impossible to venture interpretations that prove to be unreliable with respect to them. Koselleck recovers here the balance between the “truth” of the sources and perspectivism: stance and objectivity intertwine in the field of tension formed by both the process of exegesis of the sources, to which we shall return right away, and the process of construction of theory. This is the only way the apparent paradox we started from can find a solution (VZ: 207).

2

The reflection that Koselleck develops with reference to the “Begriffsgeschichte” – a lexicographic practice whose inauguration dates back to the 19th century – can only be understood if we take on what we have just come up with. A history of political and juridical concepts can only be written from the point of view of a theory that posits the problem of the “the dissolution of the old world and the emergence of the new”, that is, by assuming the decisive fracture between the past and the future produced by a philosophy of history which opens up the gap between the “space of experience” and the “horizon of expectation”. Through what Koselleck calls the “Sattelzeit”, that is, the temporal threshold between mid-18th and mid-19th century, the historical process accelerates towards the future, the only possible thing to say about it being that it will be by all means different from the past. This same future, which acts as a whirlpool with respect to individual and collective experience, forces us to take a stance in order to give sense to the present that anticipates it.

This leads to a radical resemanticization of traditional political and social concepts. Concepts that had hitherto expressed and retained a certain content, undergo a quadruple process of *democratization* (since they are used in contexts that are no longer exclusive to the academic debate), *ideologization* (they convey opposing political projects), *politicization* (they determine processes of conflictual identification), and *temporalization* (they are modulated as vectors of different ideas of the future), which provides them with a semantic value irreducible to that expressed previously, when, between the antiquity and the Middle Ages, the dominant experience was that of repeatability of time. Studying the

history of concepts means for Koselleck to be able to take on a privileged perspective in order to describe the process of emergence of the contemporary age and thereby to valorize historical sources according to a criterion of significance that encodes them as integrated in the project of emergence of the world we belong to – although we will see that this hypothesis is somewhat problematic (“*Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*”, VZ: 107–129).¹²

Koselleck's model, especially thanks to the applications testified by the *Lexikon der geschichtlichen Grundbegriffe*, has become the reference for conceptual history in several countries and in different linguistic areas, both European and non-European. In particular, the attempt to create a synthesis between social history, constitutional history and intellectual history has been appreciated for its evident potential for innovation with respect to the history of ideas (which, even in its most accredited international models, uncritically assumes the semantic scaffolding as uniquely defined in its content and as a permanent substrate throughout its modifications) or legal history (which usually does not contextualize its own categories and tends to reproduce them in the continuity of the history of institutions).¹³

For Koselleck, political and social concepts, considered as *indicators*, as concrete *factors* of historical development, have no history in themselves. Yet they contain history. This further assumption, which is decisive in order to reconstruct the different experiences of time stratified in the apparently univocal significance of a concept, is what allows Koselleck to articulate the relationship between conceptual history and social history.

Let us take a concept like that of freedom. The history that can be reconstructed is made by the radical modification of its meaning in the transit beyond the “Sattelzeit”, in which it becomes the singular collective leading to the depletion of the plural and differentiated *libertates* of the world of estates (with reference to the exemptions and privileges pertaining to the system of common law that encodes them).

12 See Reinhart Koselleck. “*Begriffsgeschichte* and Social History”, in *Future Past...*, pp. 75–92.

13 See Melvin Richter. “Conceptual History (*Begriffsgeschichte*) and Political Theory”, *Political Theory*, Vol. 14, N°. 4, 1986, pp. 604–637; “*Begriffsgeschichte* and the History of Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, N°. 2, 1987, pp. 247–263; *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*. New York, Oxford University Press, 1995; “*Begriffsgeschichte* in Theory and Practice: Reconstructing the History of Political Concepts and Language”, in William Melching and Wyger Velema (eds.): *Main Trends in Cultural History: Ten Essays*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 1994, pp. 121–149; Keith Tribe. “The *Geschichtliche Grundbegriffe* Project: From History of Ideas to Conceptual History”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 31, N°. 1, 1989, pp. 180–184.

But it is also made by the anchorage to expressive areas that, although *contemporary* to one another because they are present within the concept's scope of significance at a given moment, nevertheless belong to *non-contemporary* series of historical experience. At the end of the 19th century, freedom can still have radically different meanings for a farmer of the Bavarian Alps, for a nostalgic of the estates, or for a revolutionary militant, all of whom live in the same glimpse of history. In this sense, Koselleck's idea of "Zeitschichten" can be mobilized to describe structures of significance that give decisive relevance to social history compared with an otherwise truly simplified image of the progressive flow of temporality. Harry Harootunian has made it the key to a problematization of capitalism's global process as well as to a postmarxist reading of Marx.¹⁴

With this, however, a certain amount of issues remains unresolved. Not only the standpoint that is needed in order to interrogate the sources and to trace the history of concepts is that of a "Sattelzeit" which is relevant, certainly, yet drastically Eurocentric or at least Atlantic, if by Atlantic we mean the prospect that by the time of the Cold War spread in historiography to indicate the process of market formation, its institutions and the liberal model corresponding to them.¹⁵ Furthermore, such a standpoint is lined up to an idea of modernization which tends to elide the problems that cut across it, especially if it is observed from the perspective of its depletion, that is, from the point of view of the closing of the temporal gap of the "horizons of expectation" in the globalized world to which we now definitely belong.

In other words, the history of political concepts operating from Koselleck onward, although referred to the often overlooked problem of the genesis and transformation of the basic concepts of the German language, never problematizes the standpoint from which it summons the sources and makes them speak, though respecting the "Vetorecht" of their objectivity, and does not care whether the "modern world", whose genesis it wants to trace, might actually be filled with contradictions, streaks, and heterogeneities which blow up its ideal type. Moreover: it assumes this ideal type as fully determined by European constitutional history and its heading toward the State.

Hence, a series of problems I think I have to highlight. The first and most relevant issue, in our current perspective, is the one related to the

14 See Harry Harootunian. *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. New York, Columbia University Press, 2015.

15 See Bernard Baylin. *Atlantic History: Concepts and Contours*. Cambridge, Harvard University Press, 2005; Jürgen Osterhammel. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München, Beck, 2009.

Atlantic world. While it is true that Koselleck's "Sattelzeit" is also the threshold that imposes a new impetus to colonization, which is now different from the imperial forms of the 15th and 16th centuries, because what is being formed here by virtue of technical acceleration is indeed a single world traversed by the definition of hierarchies, imbalances and gaps meant to persist as long as they are able to organize institutions and dimensions of governmentality that go far beyond mere robbery, yet keeping that kind of "Sattelzeit" as a model of general temporalization of history would obviously mean arranging global history under the auspices of one and the same paradigm of modernization. The whole history would be subsumed by a point of precipitation that functions, even where attempts were made to multiply and differentiate the "Sattelzeiten", as a fundamental catalyst in determining the standpoint that qualifies political history in terms of legal, national or European history, as far as it is completely bound to the western model of political and social relationships.¹⁶ Paul Gilroy, as everybody knows, has worked out a radically different idea of what it means to develop an "Atlantic" prospect.¹⁷

A second problem seems to me just as important. We need a theory in order for the sources to start speaking: in this statement, Koselleck sums up a centuries-old process of formation of the science of history. Not only, however, does such a theory assume the process of formation of the European State as an ideal type, by charging it with the task of defining what the "basic concepts" of politics are – the effect it produces is to round up all historical sources, including the oldest ones, irreducible to the modern experience of the State, by reading them in the light of the centrality of concepts that will only be such, that is, "basic", within the framework of the modern juridification of the political in European constitutional history. It also lines up in one single process, defined in the shadow of the State, asymmetric or heterogeneous series that only acquire their meaning with reference to the dialectical relationship that modern law, in Carl Schmitt's terms, aims at mediating.¹⁸ The alien, the

16 See Jörn Leonhard. "Erfahrungsgeschichten der Moderne: von der komparativen Semantik zur Temporalisierung europäischer Sattelzeiten", in Hans Joas and Peter Vogt (eds.): *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, pp. 423-448; Javier Fernández Sebastián. "Tradiciones Electivas. Cambio, continuidad y ruptura en historia intelectual", *Almanack Guarhulos* N°. 7, 2014, pp. 5-26; Ulrike Kirchberger. "Multiple Sattelzeiten. Zeitkulturen in der atlantischen Welt", *Historische Zeitschrift*, Vol. 393, N°. 3, 2016, pp. 671-704.

17 See Paul Gilroy. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, Verso, 1993.

18 See Gennaro Imbriano. *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*. Roma, Derive Approdi, 2016; *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2018; Sandro Chignola. "La politica, il Politico e il suo concetto. Koselleck, Schmitt, la Begriffsgeschichte", *Filosofia politica*, Vol. 30, N°. 2, 2016, pp. 233-256.

enemy, the barbarian, the heathen or the Jew are thus recovered into a single form of juridification of political relations, whose “concept” is derived from European modernity, and entirely embedded in its process (“Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe”, VZ, 211-259).¹⁹ The theory that mobilizes the sources by virtue of the dictate which makes them meaningful “for us” – here Koselleck directly enacts Max Weber’s methodological prescription²⁰ – engenders an effect of colonization by western and modern categories that works on the history of political thought both “vertically” (the antique being filtered by the legal and political lexicon of the State) and “horizontally” (by leveling, homogenizing, and compatibilizing *other* experiences of history and politics with the European one, thus tracing them back to its model, albeit by difference).

Finally, there is a third decisive matter. A history of concepts based on Koselleck’s model is not able to work on itself retrospectively, namely to historicize the idea of contemporaneity it operates with. Working on the terminology of politics – I have emphasized it on other occasions – means *de-termining* the experience of the State as much backward as forward.²¹ *Terminus* is the Latin god of borders. I intend to argue that if the discontinuity imposed by modernity is caused by the irruption of the State and coincides with the history of the State – an irruption that implies the catastrophe of the ancient and medieval idea of politics as well as the imposition of a logic, that of sovereignty, which marginalizes, when it does not fully obliterate, even in the Western world, other modalities (republican, federalist, communitarian or communist) of the individual and collective experience of history – then for the last few decades we have been able to say that this history has somehow come to an end. The State exists, of course, and it exists in the same national layout it has been endowing itself with over the last three centuries. Yet its existence – overwhelmed by globalization,²² by the migrations over which it claims to take control,²³ by the rise of post-statual forms of

19 See Reinhart Koselleck. “The Historical-Political Semantic of Asymmetric Counterconcepts”, in *Future Past...*, pp. 155-191.

20 See Max Weber. *Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, Mohr, 1922, p. 170.

21 See Sandro Chignola and Giuseppe Duso. *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, Franco Angeli, 2008; Sandro Chignola. “History of Political Thought and the History of Political Concepts. Koselleck’s Proposal and Italian Research”, *History of Political Thought*, Vol. 23, N° 3, 2002, pp. 517-541.

22 See Saskia Sassen. *Territory, Authority and Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton, Princeton University Press, 2006.

23 See Sandro Mezzadra and Brett Neilson. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham, Duke University Press, 2013.

spatiality²⁴ and *governance*,²⁵ by the financialization of capitalism – has become, so to speak, *ghostly*.

De-termining the experience of the State by its own “terms”, understood as its basic concepts, means identifying the point of their breakthrough, their operational logic, the resonance effect that they produce in the organization of the modern political form (an irresistible sovereignty that cordons the territory of validity of its own law; a formulation of the bond that leaves the citizens free because it is conceived as the expression of their equality and general will; the monopoly of violence exercised by the sovereign as a guarantee of the integral incorporation of the latter into the whole of the Nation: from Hobbes up to modern western democracies nothing disrupts this device), in order to highlight its stopping point; the appearance of an epoch that discloses the standpoint from which we are allowed to historicize the very modern experience of the State. There is no trace of all this in Koselleck.

3

Christian Geulen was maybe the first to hazard an attempt to historicize 20th-century concepts by proposing a set of categories able to define the “threshold” of escape from contemporaneity, understood as the age of national revolutions assumed by Koselleck as a “point of view” for the reconstruction of western constitutional history.²⁶ Not only does the fall of the Berlin Wall close the horizon of expectation opened up by the 18th-century philosophy of history, but the media-based present we belong to – the post-ideological and disenchanted present that marks the point of access to an “era without expectations” – is crisscrossed by the multiplication of experiences and by their arduous processability, considering that in many cases they depend on second-rate observations (media, fashion, marketing) that do not represent the world as it is but rather strengthen and extend the way we perceive it.²⁷

24 See Carlo Galli. *Political Spaces and Global War*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

25 See Wendy Brown. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York, Zone Books, 2015.

26 See Christian Geulen. “Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffen des 20. Jahrhunderts”, *Zeithistorischen Forschungen/Studies in Contemporary History* N°. 7, 2010, pp. 79-97.

27 See Niklas Luhmann. *Beobachtungen der Moderne*. Opladen, Westdeutsche Verlag, 1992.

The precarization of labor, the impossibility of medium or long-term investments, the difficulty in maintaining consumer standards in the neoliberal hyper-competitiveness and in the absence of the welfare guarantees achieved over the 20th-century, erode the chances of temporalization of experience. Expectation is no longer tied to the idea of the future, but spatializes itself in the present it strives to prolong, thus saturating it with anticipations fueled by the market supply. If modernity is characterized by a drastic experience of acceleration compared to the traditional perception of time, now this same acceleration – hyper-acceleration determined by technological developments, connectivity and pressures that produce intolerable rhythms of life – engenders some sort of fibrillation, a sort of stasis traversed by an extremely fast oscillation, which immediately dismisses the reliability of experiences and expectations and contracts the time spans we can call the “present”. Hartmut Rosa elaborates this point precisely with reference to Koselleck.²⁸

Geulen, in turn, derives from here a radical problematization of the categories of experience and expectation working in Koselleck's definition of “Sattelzeit”. It is no longer a matter of anticipating an open and different future, which is able to eradicate the traditional areas of experience by hurling them into the unknown. The present seizes the future and detemporalizes it. This means therefore overthrowing the scheme that makes it possible for Koselleck – who assumes the Kantian precept that there is neither experience without concept nor concept without experience – to determine the concepts of the modern experience of temporality. The present we live in, on our leave from the short 20th-century, cannot be categorized as the gap between a “space of experience” [*Erfahrungsraum*] and a “horizon of expectation” [*Erwartungshorizont*], but rather as a drastic reversal into a “space of expectation” [*Erwartungsraum*] and a “horizon of experience” [*Erfahrungshorizont*], precisely in its folding in on itself and in its indefinite dilation as a field of anticipations devoid of any possible futurization.

It follows that, if Koselleck assumes as the indicators of the transformation of concepts the processes that *ideologize*, *politicize*, *temporalize*, and *democratize* their power of signification with reference to a future experienced as a field of possibilities, we should find other indicators in order to visualize the structures by means of which the closure of the horizons of expectation fuels the self-reflexive cycle of contemporary society. Geulen proposes those of “scientification” [*Verwissenschaftlichung*],

28 See Hartmut Rosa. *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Aarhus, NSU Press, 2010.

“popularization” [*Popularisierung*], “liquefaction” [*Verflüssigung*], and “spatialization” [*Verräumlichung*].

By the first one he refers to the transfer of concepts, ideas, and categories of single scientific disciplines into others, thus settling in areas of knowledge that do not coincide with either of them. Concepts of biology or natural history such as “evolution” or “development”, for example – but Geulen also makes reference to some technical concepts of psychoanalysis – are generalized in their use and become forms of self-description of the social systems. “Popularization”, which he opposes to the category of “democratization” employed by Koselleck, is not related to the vulgarization or simplification of the meaning of concepts, but to their appropriation and dissemination in the info-sphere. By “liquefaction”, Geulen means the process by which previously rigid semantic structures change through their borrowing from or transferring to other areas, thus unexpectedly hybridizing their content. Many of the concepts recurring in the decline of the 20th-century present such features: for example, “population”, “body”, “information”, “network”, “interaction”, among others.

However, it seems to me that the category of *spatialization* is the one that gives us more prompts for reflection. By means of it, I argue, Geulen refers to what we might call the experience of the becoming-world of capital, if by this we intend to grasp the discontinuity introduced – compared to the previous imperial forms of accumulation – by the algorithms that mark the contemporary financialization of value. Geulen points at the saturation effect produced on the one hand by the conclusion of the cycle of “discovery” and colonial domination of the world, and on the other by the rise of a global market that entraps the whole space in its own process, thus subordinating it to a different use of temporality. This is not a matter of acceleration, but a matter of “räumliche Weltverdichtung”, that is, a compression of space and time in the networks of data circulation and mining, in the algorithms of logistics and transport, in the movements of mass migration, which of course do not abolish time but rather accelerate it, so to speak, “on the spot”.²⁹ The present is an oscillatory one, made of constant fibrillations, filled up with exchanges, but in fact devoid of prospects, or possibilities, of futurization.

Geulen does not take it that far. He employs the category of spatialization in order to point out how the 20th-century, which represents the target of his historicization, is marked by experiences of territorialization that are left behind by the crisis of the notions of progress and

²⁹ Christian Geulen. “Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffen...”, p. 89.

history pertaining, instead, to the philosophies of history Koselleck assumes as the indicators of the “Sattelzeit” between the 18th and the 19th centuries. From communism as a prospect of liberation to “socialism in one country”; from Darwin’s evolutionism to the Nazi racial fixism, along with the resulting “Daseinskampf” in the fierce competition for the “living space”; from the predominance of concepts of movement (“civilization”, “enlightenment”, “modernization”) to the predominance of geographical or national characterizations that mark the appropriation and consequent segmental irradiance of tendencies (“americanization”, “sovietization”, “germanization”, “balcanization”).

If we are interested in discussing the possible coordinates of a history of concepts in a global perspective, however, the category of “spatialization” seems to provide further incentives.

The first point brings us back to the becoming-world of capital. It seems to me that we should assume not a form but rather an operational logic of connection, hierarchization, and valorization of heterogeneous spaces, where flows of living beings, productive processes, and data are territorialized by virtue of synchronizations, imbalances or disjunctions of times. Contrary to an image that has long been predominant in the debate on globalization, which duplicates, even though by reversing it, the debate about the end of history, we do not live in a smooth and post-historical present.

By analyzing the keynotes of a “spatial turn” in global history, Matthias Middell and Katja Naumann, have pointed out that the flows of data, living and goods, travelling the world with no more easily recognizable starting points nor strictly fixed paths, are the object of *assemblages* that involve trajectories of both deterritorialization and reterritorialization of global dimensions.³⁰ The historian who wants to raise the question of globalization – as I have pointed out earlier, it is a process that cannot be assumed in continuity with the formation of the world-system, but rather marks a profound discontinuity with respect to the categories employed to study it³¹ – has to focus on at least two things: on the one hand, the objective situation we are facing, and on the other the series of political projects, heterogeneous to such an extent that they are mutually conflicting, which aim at redefining by the term

30 See Matthias Middell and Katja Naumann. “Global History and the Spatial Turn: From the Impact of Area Studies to the History of Critical Junctures of Globalization”, *Journal of Global History*, Vol. 5, N°. 1, 2010, pp. 149-170.

31 See Immanuel Wallerstein. *The Modern World-System*. 3 vols. New York, Academic Press, 1974-1989; *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, Duke University Press, 2004; Giovanni Arrighi and Beverly J. Silver. *Chaos and Governance in the Modern World System*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

“globalization” the very meaning of the modern notions of sovereignty and interdependence. I say *political* projects because, as I argue, just to give an example, both the subjectivity expressed by the migration processes and the global legal-administrative devices meant to seize and govern them are *political*.

The dissolution of the national sovereign State’s hierarchical spatial order; the multiplication of the actors involved in global interactions; the heterogeneity of the spatial dimensions condensed in the *assemblages* that define the knots (or, better, the *entanglements*) of the legal, political and social networks spread out all over the globe. All these things provide us with the signature, the “Auszeichnung”, to use a Kantian word, of the time we belong to. This also radically changes the “standpoint” from which we are allowed to build the genealogical perspective through which contemporaneity can be historicized and evaluated all along the transformation of its conceptual components.

Matthias Middel and Katja Naumann have proposed three new hermeneutic categories for the “spatial turn” of global history:³² “portals of globalization”, “regimes of territorialization”, and “critical junctures of globalization”.³³ By these notions, which I mention here as a second point worthy of attention, they refer to the need to question the relationship between space and time determined by the decentralization of the national State, both on the side that deprives it of the monopoly on its own history (which, if we assume a global perspective, mostly took place *outside of it*, involving trade relationships, internal and external migration processes, colonization), and on the side that multiplies it in a series of spaces streaked by the combination of cross-border relations and by specific processes of territorialization or regionalization, which pinpoint heterogeneous dimensions of social, economic, and political spatiality, along with the complicated tangle of histories that traverse them.

Furthermore, these same dimensions of space also fix – and this is the third thing I want to point out – the points of negotiation or conflict between the flowing streams and the structures that control them. History is made of multiple levels, layers, flaps, sliding plans or blocks that must be accounted for in their heterogeneity in order for an archeology of the spaces and times of the political to be possible. If concepts emerge from experience and in turn experience, in order to be such, demands conceptualization, then a history of concepts can only originate from

³² See Jörg Döring and Tristan Thielmann (eds.). *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld, Transcript Verlag, 2008; Barney Warf and Santa Arias (eds.). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. London, Routledge, 2008.

³³ Matthias Middel and Katja Naumann. “Global History and the Spatial Turn...”, p. 153.

the recovery, the recognition and the tracking of the different times and spaces involved in the complex stratigraphy of global history.

Reinhart Koselleck has employed the category of “contemporaneity of the non-contemporaneous” with reference to the layers of time mounting up as a specific form of historical experience. The extended present, in which it shrinks because of the erosion of the spaces of expectation, generalizes its possibilities of application³⁴ and suggests the suitability of combining Koselleck’s notion of “Zeitschichten” with that of “Raumschichten”.³⁵ Assuming both of them means not only snatching history from the national and sovereignty-based mortgage weighing on it due to the Eurocentric paradigm of development that ties it to the State – in other words, conceiving history in a multilingual, multi-temporal and heterogeneous way – but also radicalizing the notion of “space of experience” or “horizon of expectation” by looking at the different fields and places where differentiated forms of the relationship between historical actors and their opportunities of action have emerged.

Stratified spaces are the multilevel spaces of experience where subjects uprooted from the frameworks of national citizenship or from the affiliations that identify them in administrative or policing terms interact or have historically interacted in times and moments as much differentiated compared to the unilinear development retrospectively projected by modernity as *one's own* history. Historical actors pursue interests or bring desires into play; they shape their own experience and, so to speak, *conceptualize* it in historically multilateral and multi-temporal contexts. They mold spaces and times, which therefore become historical, by moving through them.³⁶

A history of concepts in a global perspective should therefore assume as its center of gravity the fabric of conflicts, tensions and contradictions that, once torn apart the linear idea of temporality, come to the surface as the heterogeneous assemblage of spaces and times in a history that is once and for all released from the nation, from sovereignty, and from its purported Eurocentric balancing.

34 See Helge Jordheim. “‘Unzählbar viele Zeiten’. Die Sattelzeit im Spiegel der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen”, in Hans Joas and Peter Vogt (eds.): *Begriffene Geschichte...*, pp. 449-480.

35 See Hagen Schulz-Forberg. “The Spatial and Temporal Layers of Global History: A Reflection on Global Conceptual History through Expanding Reinhart Koselleck’s Zeitschichten into Global Spaces”, *Historical Social Research*, Vol. 38, N°. 3, 2013, pp. 40-58. Available in <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-387039>, accessed 30 April 2020.

36 See Michel de Certeau. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press, 1984.

4

It seems to me that a few conclusions can be drawn from all this. The first one could be stated as follows. Raising the problem of a history of political concepts in a global perspective means, I argue, at least two things. On the one hand, it means asking the question of what a “global perspective” is, both in relation to its being a “standpoint” (i.e., an opportunity of historicization with reference to the Eurocentric, sovereignty-based and national premises implicitly operating in the modern science of history), and in relation to its being, indeed, “global” (a concept whose history ought to be traced, by taking into account its break, or its points of irreducible tension, with respect to the concept of “world”). On the other hand, it means maintaining the “subjective” point of view, so to speak, that allows us to build the history we are interested in by staying focused on the instruction and isolation of *problems*, without yielding to the temptation of “the global petition of reality as a whole to be portrayed”, to say it with Michel Foucault, to which historians usually surrender.³⁷

A second conclusion, which I think can be drawn, concerns the idea of “contemporaneity”. It seems to me that it should be thought of both as a threshold for the transformation of modern concepts (the era we belong to is very different from the Fordist, sovereign, national, “constitutional” 20th-century) and as a quite specific form of composition – i.e., a tangle of tensions, a compound of stories, a twist of issues – between heterogeneous spaces and times. It obliges us to deal with conceptual history both synchronically (as much in the present we live in as in the different “historical” presents that have intertwined across the evolution of its process) and diachronically (by making a genealogy of contemporaneity), while staying aware of the multilaterality of the access points of its history and of the multi-stratification of the experiences that traverse it. Space and time – the cornerstones of the historiogenesis of concepts – must be considered as thoroughly denaturalized as well as materially organized and innervated by subjective, institutional, and “political” practices.

I would like to spell out a third and final conclusion. Concepts are not just *indicators*, but also concrete *factors* of the historical process, as Koselleck reminds us. The practices I have been pointing at contribute to configuring them. This means that, even in what modern history regards as its own “margins”, experiences of hybridization with

37 See Michel Foucault. “The Dust and the Cloud”, in Maurice Aymard and Harbans Mukhia (eds.): *French Studies in History*. Vol. 2. New Delhi, Orient Longman, 1990, pp. 323-233.

the western vocabulary are processed (appropriations, translations, twists) that overthrow its meanings and uses. A history of concepts in a global perspective does not know subalternity nor subalterns, because it deals with spaces and times regardless of their hierarchization – this is a premise that I think should be assumed as operative – thus radically decentralizing the “standpoint” that (historically) organizes such a hierarchy. At this height, the “veto-power” of the sources also gets immediately available as political *agency*. Moreover, and foremost, it becomes a direct expression of subjectivity. And this in turn implies that the very selection of the sources to be dealt with is problematic: provincializing Europe here – to resume Chakrabarty’s worthwhile exhortation³⁸ – also means provincializing philosophy, its authorial series, the teleology of significance in which its history is epitomized, in order to handle knowledge, along with the concepts and generative grammars that produce them, by assuming the relevance that suits them. The history of political concepts is not the history of the Political. It is rather the history of the imaginaries and of the institutional projects that, by means of it, have neutralized politics. That very same politics which, in the becoming-world of capital, raises immediate expectations – here and now – of freedom and equality.

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

References

- Arrighi, Giovanni and Silver, Beverly J.** *Chaos and Governance in the Modern World System*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- Baylin, Bernard.** *Atlantic History: Concepts and Contours*. Cambridge, Harvard University Press, 2005.
- Brown, Wendy.** *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York, Zone Books, 2015.
- Chakrabarty, Dipesh.** *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Chignola, Sandro.** "History of Political Thought and the History of Political Concepts. Koselleck's Proposal and Italian Research", *History of Political Thought*, Vol. 23, N°. 3, 2002, pp. 517-541.
— "La politica, il Politico e il suo concetto. Koselleck, Schmitt, la *Begriffsgeschichte*", *Filosofia politica*, Vol. 30, N°. 2, 2016, pp. 233-256.
- Chignola, Sandro and Duso, Giuseppe.** *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, Franco Angeli, 2008.
- Chladenius, Johann Martin.** *Allgemeine Geschichtswissenschaft, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in aller Arten der Gelahrheit gelegt wird*. Leipzig, 1752.
- De Certeau, Michel.** *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press, 1984.
- Döring, Jörg and Thielmann, Tristan (eds.).** *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld, Transcript Verlag, 2008.
- Fernández Sebastián, Javier.** "Tradiciones Electivas. Cambio, continuidad y ruptura en historia intelectual", *Almanack Guarhulos* N°. 7, 2014, pp. 5-26.
- Foucault, Michel.** "The Dust and the Cloud", in Aymard, Maurice and Mukhia, Harbans (eds.): *French Studies in History*. Vol. 2. New Delhi, Orient Longman, 1990, pp. 323-233.

Galli, Carlo. *Political Spaces and Global War*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

Gennaro, Imbriano. *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*. Roma, Derive Approdi, 2016.

— *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2018.

Geulen, Christian. “Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffen des 20. Jahrhunderts”, *Zeithistorischen Forschungen/Studies in Contemporary History* N°. 7, 2010, pp. 79-97.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, Verso, 1993.

Harootunian, Harry. *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. New York, Columbia University Press, 2015.

Joas, Hans and Vogt, Peter (eds.). *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011.

Kirchberger, Ulrike. “Multiple Sattelzeiten. Zeitkulturen in der atlantischen Welt”, *Historische Zeitschrift*, Vol. 393, N°. 3, 2016, pp. 671-704.

Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main., Suhrkamp, 1979.

— *Future Past: On the Semantics of Historical Time*. New York, Columbia University Press, 2004.

Luhmann, Niklas. *Beobachtungen der Moderne*. Opladen, Westdeutsche Verlag, 1992.

Mezzadra, Sandro and Neilson, Brett. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham, Duke University Press, 2013

Middell, Matthias and Naumann, Katja. “Global History and the Spatial Turn: From the Impact of Area Studies to the History of Critical Junctures of Globalization”, *Journal of Global History*, Vol. 5, N°. 1, 2010, pp. 149-170.

Osterhammel, Jürgen. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München, Beck, 2009.

Ranke, Leopold von. *Geschichten der römischen und germanischen Völker.* Leipzig, Dunker & Humblot, 1885.

Richter, Melvin. "Conceptual History (*Begriffsgeschichte*) and Political Theory", *Political Theory*, Vol. 14, N°. 4, 1986, pp. 604-637.

— "Begriffsgeschichte and the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, N°. 2, 1987, pp. 247-263.

— *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*. New York, Oxford University Press, 1995.

— "Begriffsgeschichte in Theory and Practice: Reconstructing the History of Political Concepts and Language", in Melching, William and Vellema, Wyger (eds.): *Main Trends in Cultural History: Ten Essays*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 1994, pp. 121-149.

Rosa, Hartmut. *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Aarhus, NSU Press, 2010.

Samosata, Lucian of. *Quomodo historia conscribenda sit*. Oxonii, 1776.

Sassen, Saskia. *Territory, Authority and Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton, Princeton University Press, 2006

Schulz-Forberg, Hagen. "The Spatial and Temporal Layers of Global History: A Reflection on Global Conceptual History through Expanding Reinhart Koselleck's Zeitschichten into Global Spaces", *Historical Social Research*, Vol. 38, N°. 3, 2013, pp. 40-58. Available in <http://nbn-re-solving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-387039>, accessed 30 April 2020.

Tribe, Keith. "The Geschichtliche Grundbegriffe Project: From History of Ideas to Conceptual History", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 31, N°. 1, 1989, pp. 180-184.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System*. 3 vols. New York, Academic Press, 1974-1989.

— *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, Duke University Press, 2004.

Warf, Barney and Arias, Santa (eds.). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. London, Routledge, 2008.

Weber, Max. *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, Mohr, 1922.

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
RESEÑAS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Rosanovich, Damián J. “*Clamate theologi in mundo alienato!* La correspondencia entre Reinhart Koselleck y Carl Schmitt”, *Conceptos Históricos*, Año 6, Nº. 9, pp. 224-231.

Clamate theologi in mundo alienato!

**La correspondencia entre
Reinhart Koselleck y Carl Schmitt**

Damián J. Rosanovich

drosanovich@gmail.com

Universidad Nacional de San Martín/ Universidad Pedagógica Nacional, Argentina

Der Briefwechsel (1953-1983)
de Reinhart Koselleck y Carl Schmitt.
Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019, 459 pp.



La correspondencia entre Reinhart Koselleck (1923-2006) y Carl Schmitt (1888-1985) constituye un valioso testimonio no solamente para pensar el itinerario intelectual de dos figuras de relevancia del pensamiento político del siglo XX, sino para apreciar los derroteros del campo intelectual alemán y europeo de la posguerra. El actual volumen contiene la correspondencia que abarca 119 cartas entre los años 1953 a 1983, y agrega algunas epístolas vinculadas con otros interlocutores, bocetos, imágenes y una entrevista de Claus Peppel a Koselleck sobre Schmitt, de 1994, relevantes para comprender el vínculo entre estos dos intelectuales. La edición del Dr. Jan Eike Dunkhase es profusa en notas biográficas e intelectuales de ambos pensadores. Mientras que esta publicación constituye el primer epistolario publicado del autor de *Futuro pasado* (1979), con relación al jurista de Plettenberg, el actual ejemplar se suma ya a la docena de volúmenes ya aparecidos, entre los cuales cabe destacar el intercambio con Ernst Jünger (1999),¹ con Hans Blumenberg (2007)² o con Ernst Rudolf Huber (2014),³ entre otros.

1 Ver Ernst Jünger y Carl Schmitt. *Briefwechsel (1930-1983)*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1999.

2 Ver Hans Blumenberg y Carl Schmitt. *Briefwechsel (1971-1978)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.

3 Ver Ernst Rudolf Huber y Carl Schmitt. *Briefwechsel (1926-1981)*. Berlin, Duncker & Humblot, 2014.

Como lo señala en la citada entrevista, Koselleck conoce personalmente a Schmitt en 1950, en ocasión de la elaboración de su tesis doctoral. No sería exagerado decir que este vínculo habría de estar marcado en reiteradas ocasiones por la figura de Thomas Hobbes, sus lecturas y apropiaciones. En efecto, el primer encuentro gira en torno a las traducciones de Hobbes que él mismo estaba haciendo para su tesis. Durante treinta años compartirán una comunicación epistolar articulada con visitas que, una o dos veces al año, realizaría Koselleck a Schmitt en Plettenberg. Por el lado de Koselleck, es preciso tener presente la gravitación de la figura de Hobbes en torno a su comprensión de la modernidad política, desde *Crítica y crisis* (1959) hasta “Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz [La Ilustración y los límites de su tolerancia]” (1982), pasando por la compilación del volumen *Hobbes Forschungen* (1968). En el caso de Schmitt, si bien son conocidas sus reflexiones en torno al filósofo de Malmesbury, podemos referirnos a varios textos del período de posguerra en los cuales el filósofo inglés tiene una presencia decisiva: la interpretación del *Leviathan* en el debate con Peterson y Blumenberg en *Teología política II* (1970), su comprensión de la estatalidad hobbesiana en relación con la Reforma en “Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen [La Reforma consumada. Comentarios y observaciones sobre las nuevas interpretaciones del Leviatán]” (1965) o el influjo hobbesiano en sus artículos “Clausewitz als Politischer Denker” (1967) y en “Die legale Weltrevolution” (1978).⁴

Entre los elementos que es posible destacar, se halla el carácter marcadamente intelectual del intercambio: la crítica de libros es particularmente llamativa, no solo por el juicio de cada uno, sino por el hecho de relevar bibliografía sobre historia, filosofía, ciencia jurídica y política, sociología y literatura, todos horizontes de reflexión centrales para sus temas de interés (los conceptos de utopía, aceleración, secularización, autoridad, Estado). Entre los libros citados se encuentran algunos que claramente se convertirían en clásicos: *The New Science of Politics* (1952), de Eric Voegelin; *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (1952), de Étienne Gilson; o *The Conservative Mind: From Burke to Elliot* (1953), de Russell Kirk. Con todo, también existen valiosas referencias de textos menos conocidos, como *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes* (1955), de Michael Mourre; *Advance to Barbarism: The Development of Total Warfare from Sarajevo to Hiroshima* (1953), de F. J. P. Veale; *Christentum und*

4 Hay traducciones al español de estos últimos dos trabajos: “Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia”, *Revista de Estudios Políticos*, N°. 163, 1969, pp. 5-30; y *La revolución legal mundial*. Buenos Aires, Hydra, 2015.

Kultur (1919-1963), de Franz Overbeck; o *Erewhon or Over the Range* (1872), de Samuel Butler.⁵ Luego, es preciso mencionar las referencias a publicaciones relevantes de colegas o discípulos del mismo Schmitt, como *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg* (1959), de Hanno Kesting; la compilación *Probleme des Konstitutionalismus im XIX Jahrhunderts* (1975), de Ernst-Wolfgang Böckenförde; y por último, las menciones críticas a los primeros volúmenes de los *Geschichtliche Grundbegriffe* (el primer tomo es de 1972 y el segundo, de 1975).

De igual modo, ambos autores expresan comentarios críticos sobre sus propios textos. Por empezar, el celebérrimo *Critica y crisis*, publicación reescrita de su tesis doctoral, aparecida en 1959, es producto de al menos diez años de trabajo. Schmitt ya le había hecho críticas a Koselleck en los borradores, antes de la defensa (21 de enero de 1954, en la Universidad de Heidelberg).⁶ Asimismo, entre 1954 y 1958 hay varias cartas que refieren a la reescritura de este texto. No obstante, cuando Schmitt escribe una reseña del libro ya editado, vuelve a objetar aspectos fundamentales, en especial, sobre la personalidad o impersonalidad del proceso portador de un capital político proveniente de la utopía que se consuma en la Revolución francesa.

Es indudable que Schmitt ejerció una profunda influencia sobre Koselleck a lo largo de los años 1950 y 1960.⁷ De hecho, varios de sus artículos aparecidos en la década de 1970, y particularmente, en *Futuro pasado*, tienen su origen en primeras versiones de aquellos años, y ocasionalmente en conversaciones con el jurista de Plettenberg. Entre ellos se encuentran “Futuro pasado del comienzo de la modernidad” (1966), “Historia magistra vitae” (1968) o “El concepto moderno de revolución

5 Hay traducciones al español de algunos de estos textos: Eric Voegelin. *Una nueva ciencia de la política*. Buenos Aires, Katz, 2006; Étienne Gilson. *La metamorfosis de la ciudad de Dios*. Madrid, Rialp, 1965; Frederick John Partington Veale. *El crimen de Nuremberg*. Barcelona, Ahr, 1954; Samuel Butler. *Erewhon o al otro lado de las montañas*. Madrid, Akal, 2012.

6 La tesis fue dirigida por Johannes Kühn y el jurado estuvo compuesto por Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith y Ernst Forsthoff. No recibió la máxima calificación, sino *magna cum laude*. El editor agrega el dictamen de Löwith: “La totalidad del trabajo adolece, como todos los textos sociológicos de este tipo, de dos elementos: por un lado, falta una formación histórica para sus siempre interesantes pero también no concluyentes análisis + construcciones y, por otra parte, falta una fundamentación filosófica suficientemente meditada. Pero la riqueza de conocimientos + el gran nivel de su muy experta exposición no justifican, a mi entender, la más alta calificación, y por tanto encuentro más justa la nota *magna cum laude*” (Reinhart Koselleck y Carl Schmitt. *Der Briefwechsel*, p. 64).

7 Sobre este tema pueden consultarse dos textos de Reinhard Mehring: “Koselleck y Schmitt en torno a una teoría política de los conceptos”, en Reinhart Koselleck. *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires, Hydra, 2013, pp. 163-169; y “Begriffsgeschichte mit Carl Schmitt”, en Hans Joas y Peter Vogt (eds.): *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, pp. 138-168.

como categoría histórica” (1969). Asimismo, por el lado de Schmitt, existen menos referencias a los textos aparecidos en este período. Probablemente, de manera excepcional, haya que mencionar la *Teología política II*, publicada en 1970 primero en una compilación de homenaje a Hans Barion y, luego por separado, en la editorial Duncker & Humblot. Aquí tiene lugar una situación particular, en virtud del vínculo de Kelsen con Hans Blumenberg a través del grupo de investigación interdisciplinario “Poética y Hermenéutica”. Como una ampliación de una conferencia de 1962,⁸ Blumenberg había publicado en 1966 un voluminoso tratado titulado *La legitimidad de la edad moderna*,⁹ en cuya primera parte objetaba fuertemente el teorema de la secularización, en especial, en la formulación acuñada por Schmitt en *Teología política I* (“Todos los conceptos fundamentales de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”). Este texto motivó numerosas objeciones (Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer publicaron reseñas fuertemente críticas en 1968)¹⁰ y un epílogo de quince páginas de Schmitt dedicado a responder a las críticas de Blumenberg. Asimismo, esto originó un epistolario entre el ya octogenario jurista y el, desde 1970, profesor de Münster. De este intercambio es resultado la reescritura de los capítulos dedicados a Schmitt en la segunda edición de *La legitimidad de la edad moderna*, en 1974. Si bien no es posible reseñar aquí los argumentos en cuestión, es preciso señalar que Blumenberg rechaza la teología política precisamente en virtud de considerar el concepto de secularización como una categoría de “ilegitimidad histórica”. Según su tesis, este concepto presupondría siempre una identidad –no demostrada– entre sustancias teológicas y políticas cuyos atributos serían inmanentizados en la modernidad. Así, lo que en principio aparecería como un paralelismo o un conjunto de conceptos con atributos semejantes, terminaría por ser expuesto por un concepto que presupondría una explicación nunca explícitada (¿quién seculariza? ¿qué se seculariza? ¿cómo se seculariza?).¹¹ Frente al teorema de la secularización, Blumenberg opone el concepto

8 Ver Hans Blumenberg. “‘Säkularisation’. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität”, en Helmut Kuhn y Franz Wiedmann (eds.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München, Anton Pustet, 1964, pp. 240-265.

9 Ver Hans Blumenberg. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2008.

10 Ver *Philosophische Rundschau*, Vol. 15, N°. 3, 1968, pp. 195-209.

11 En una nota a pie de página en *Teología política II*, Schmitt aclara que la célebre formulación del teorema de la secularización no buscaba más que señalar una “afinidad estructural sistemática entre conceptos teológicos y jurídicos que se impone [drängt sich auf] en la teoría y práctica jurídicas” (Carl Schmitt. *Politischer Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot, [1970] 2017, p. 79). Sobre este tópico, ver Jean-Claude Monod. *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Buenos Aires, Amorrortu, 2015.

de *reocupación* [*Umbesetzung*] a los efectos de sostener que el tránsito del pensamiento medieval al moderno se daría por la reformulación de preguntas que no podían ser respondidas por el medioevo en términos de una centralidad del ser humano que, frente a la menesterosidad epistémica del nominalismo y de la realidad entendida como una manifestación de la *potentia dei absoluta*, se autoafirmaría en el despliegue de su propia capacidad para dar cuenta de respuestas posibles a tales cuestionamientos. En este sentido, no habría una *transformación* [*Umsetzung*] de una sustancia teológica en una sustancia política, sino una *reocupación* [*Umbesetzung*] de interrogantes fundamentales que operarían funcionalmente como gozne en el tránsito del medioevo a la modernidad.

En el año 2000, Koselleck publica “Acortamiento del tiempo y aceleración: un estudio sobre la secularización”,¹² un artículo sobre el concepto de secularización, en donde critica la tesis de Blumenberg y defiende el teorema de la secularización en la versión de Karl Löwith.¹³ Sin embargo, en ocasión de la publicación del citado texto de Schmitt, Koselleck le había escrito al jurista alemán una carta el 2 de agosto de 1971:

En mi opinión, [Blumenberg] es el último historicista [*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 antiteologíca y el método 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.¹⁴

12 Ver Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 37-71. Este texto es la reelaboración de una conferencia ofrecida en 1989.

13 Koselleck afirma: “Esta transposición de una meta extrahistórica a una intrahistórica es –a pesar de la crítica de Hans Blumenberg– un proceso incontrovertible, que Karl Löwith ha demostrado en *Weltgeschichte und Heilgeschehen*” (*Aceleración, prognosis y secularización*, p. 60, nota 30.) El texto de Löwith en cuestión es *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz, [1953] 2007. Sobre este tema, ver Hans Joas. “Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks”, en Hans Joas y Peter Vogt (eds.): *Begriffene Geschichte...*, pp. 319-338.

14 Reinhart Koselleck y Carl Schmitt. *Der Briefwechsel*, pp. 237-238.

La carta de Koselleck es interesante por el hecho de dirigirse al centro del asunto en cuestión –el quehacer histórico y sus condiciones de posibilidad– y no extraviarse en la teoría de la metaforología.¹⁵ Lo paradójico del tratado de Blumenberg sería que su gran virtud podría ser, simultáneamente, su gran debilidad. Ciertamente, las fuertes críticas dirigidas al teorema de la secularización podrían ser dirigidas al teorema de la “reocupación”.¹⁶ El elogio de Koselleck a su compañero de “Poética y Hermenéutica” intentaría mostrar una luz de compatibilidad en la declarada incompatibilidad de la controversia con Schmitt. ¿Son conciliables la teología política de Schmitt y la crítica de Blumenberg al teorema de la secularización? Koselleck parecería sugerir aquí una interpretación *trascendental* a una genuina controversia filosófica en torno a la comprensión de la modernidad, la metafísica y los límites del conocimiento del ser humano.

Como una suerte de respuesta diferida, en una carta de comienzos de 1973,¹⁷ la siguiente a la del citado pasaje, en la parte delantera de la carta, Schmitt escribe:

1600: “Silete theologi in munere alieno” [Callad teólogos en asuntos ajenos]
1970: Clamate theologi in mundo alienato! [¡Clamad teólogos en el mundo alienado!]

¿Cómo interpretar el vínculo entre el llamado a silencio de los teólogos en los albores de la modernidad frente a su convocatoria, en el ocaso de un siglo XX en el cual, poco a poco, desaparecen las formas de la estatalidad defendidas por Schmitt? ¿Cuáles son los límites que establecen una interrupción al acto a través del cual el ser humano se interroga por el pasado, por lo absoluto, por aquello que por definición es *inderivable*

15 Blumenberg se había hecho conocido fundamentalmente a partir de la publicación de *Paradigmas para una metaforología* (Madrid, Trotta, [1960] 2003).

16 En efecto, el mismo Blumenberg le reconoce este problema a Schmitt en una de sus primeras cartas. El 24 de marzo de 1971 escribe: “Lo extraño, casi paradojal, es que en la reformulación de la implicación de la ilegitimidad (que se conecta con la categoría de secularización) yo haya llegado a la conceptualidad de la *reocupación*, la cual es compatible con el concepto opuesto de ‘legitimidad’, cuando uno puede pensara en el sentido de un procedimiento ‘legal’. Esta problemática no ha sido solucionada de manera satisfactoria en el libro [*La legitimidad...*]. En esta dirección, he intentado nuevamente ofrecer una alternativa a través del concepto de ‘autoconservación’ [*Selbsterhaltung*], 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 reocupación” (Hans Blumenberg y Carl Schmitt. *Der Briefwechsel*, pp. 105-106.) El nuevo texto referido es Hans Blumenberg. “Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität”, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klassen*, N°. 11, 1970, pp. 333-383.

17 Reinhart Koselleck y Carl Schmitt. *Der Briefwechsel*, pp. 242-243.

de una fuente histórica? ¿Qué alcance tienen las tesis sobre la historia de la filosofía, de la teología y de la ciencia cuando nos referimos a la historia social? ¿Qué precio tiene que pagar la historia que presupone un rechazo de la trascendencia como punto de partida para pensar el pasado? ¿Qué tipo de justificación es exigible para poder fundamentar una comprensión secularizada de la historia? Sería nuestro máximo deseo poder prometer respuestas a estos interrogantes en la correspondencia aquí presentada. Si bien no es posible asumir tal compromiso, al menos podemos recordar la importancia del género epistolar en las humanidades como una alternativa provisional a la *via regia* de las ciencias para pensar en conjunto acerca de los problemas que constituyen nuestro horizonte de reflexión.

Los cuarenta años que nos separan del fin de esta correspondencia dan cuenta de un derrotero singular para las ideas puestas en juego. En este tiempo el último defensor del *ius publicum europaeum* ha sido leído desde las más diversas tradiciones y la gravitación de su obra weimariana, y desde la segunda posguerra no ha dejado de crecer en la reflexión teórica sobre el Estado. Por su parte, los trabajos del historiador conceptual inmediatamente posteriores a este vínculo muestran cierto distanciamiento con el pensador de lo político, para retornar a él en la producción de sus últimos años bajo la idea del nexo entre historia y antropología. Con diferencias tangibles respecto de los contextos en los cuales se desarrollaron estas teorías, la vigencia de estas ideas sigue interrogando nuestro presente.

