

Raquel García Bouzas

Estudios
de historia conceptual
del pensamiento político

ESTUDIOS DE HISTORIA CONCEPTUAL
DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

Raquel García Bouzas

ESTUDIOS DE HISTORIA CONCEPTUAL
DEL PENSAMIENTO POLÍTICO



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



CSIC

bibliotecaplural

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria, en las temáticas respectivas. La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la csic, integrada por Luis Bértola, Carlos Demasi, Fernando Miranda y Liliana Carmona, ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2013.

© Raquel García Bouzas, 2013

© Universidad de la República, 2014

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)
Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Telefax: (+598) 2409 7720

Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>

<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/dpto_publicaciones.htm>

ISBN: 978-9974-0-1205-9

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, <i>Rodrigo Arocena</i>	9
INTRODUCCIÓN.	
LA HISTORIA CONCEPTUAL Y EL TRABAJO DE LOS HISTORIADORES DE LAS IDEAS.....	11
CAPÍTULO I.	
TEÓRICOS E HISTORIADORES. EL DEBATE ACADÉMICO ENTRE LOS PARTIDARIOS DE LA PROPUESTA HISTÓRICO-CONCEPTUAL Y LA HISTÓRICO-ANALÍTICA	17
Diez problemas que plantea la teoría historiográfica de la historia conceptual a los investigadores de las ideas	18
Conclusiones sobre las exigencias teórico-metodológicas de la historia de las ideas como historia conceptual.	
Posibilidades de superación de los problemas planteados.....	40
CAPÍTULO II.	
LA APLICACIÓN DEL MÉTODO DE LA HISTORIA CONCEPTUAL A LA OBRA DE LOS AUTORES CLÁSICOS DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS	49
El «fenómeno de la traducción diacrónica».....	49
Tres interpretaciones de Maquiavelo: Claude Lefort, J. G. A. Pocock, Quentin Skinner.....	50
Análisis conceptual de la obra de Thomas Hobbes.....	69
La lectura conceptual de la obra política de John Locke.....	80
Algunas conclusiones abiertas a la reflexión sobre el concepto de propiedad en Locke.....	85
Las controversias actuales en torno a los conceptos políticos de Locke.....	86
CAPÍTULO III.	
HISTORIA CONCEPTUAL Y ANÁLISIS DEL DISCURSO POLÍTICO. UN «MOMENTO CONCEPTUAL» EN EL URUGUAY: 1925.	
DE LA DOCTRINA AL PROGRAMA PARTIDARIO	89
El concepto de justicia distributiva y el debate batllista en la Convención del Partido Colorado	89
Lorenzo Carnelli y la influencia de los conceptos del «socialismo jurídico».....	107
El momento conceptual: 1925. Aspectos comparativos de los dos discursos políticos del reformismo.....	121
Cuando la nueva historia intelectual no es tan nueva. La obra de Arturo Ardao como pionero de la historia conceptual.	
Los «momentos conceptuales».....	122
EPÍLOGO	135
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	137
Fuentes.....	137
Bibliografía general	137

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La universidad promueve la investigación en todas las áreas del conocimiento. Esa investigación constituye una dimensión relevante de la creación cultural, un componente insoslayable de la enseñanza superior, un aporte potencialmente fundamental para la mejora de la calidad de vida individual y colectiva.

La enseñanza universitaria se define como educación en un ambiente de creación. Estudien con espíritu de investigación: ese es uno de los mejores consejos que los profesores podemos darles a los estudiantes, sobre todo si se refleja en nuestra labor docente cotidiana. Aprender es ante todo desarrollar las capacidades para resolver problemas, usando el conocimiento existente, adaptándolo y aun transformándolo. Para eso hay que estudiar en profundidad, cuestionando sin temor pero con rigor, sin olvidar que la transformación del saber solo tiene lugar cuando la crítica va acompañada de nuevas propuestas. Eso es lo propio de la investigación. Por eso la mayor revolución en la larga historia de la universidad fue la que se definió por el propósito de vincular enseñanza e investigación.

Dicha revolución no solo abrió caminos nuevos para la enseñanza activa sino que convirtió a las universidades en sedes mayores de la investigación, pues en ellas se multiplican los encuentros de investigadores eruditos y fogueados con jóvenes estudiosos e iconoclastas. Esa conjunción, tan conflictiva como creativa, signa la expansión de todas las áreas del conocimiento. Las capacidades para comprender y transformar el mundo suelen conocer avances mayores en los terrenos de encuentro entre disciplinas diferentes. Ello realza el papel en la investigación de la universidad, cuando es capaz de promover tanto la generación de conocimientos en todas las áreas como la colaboración creativa por encima de fronteras disciplinarias.

Así entendida, la investigación universitaria puede colaborar grandemente a otra revolución, por la que mucho se ha hecho pero que aún está lejos de triunfar: la que vincule estrechamente enseñanza, investigación y uso socialmente valioso del conocimiento, con atención prioritaria a los problemas de los sectores más postergados.

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye así a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto a la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es pues una de las grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

La universidad pública debe practicar una sistemática Rendición Social de Cuentas acerca de cómo usa sus recursos, para qué y con cuáles resultados. ¿Qué investiga y qué publica la Universidad de la República? Una de las varias respuestas la constituye la Colección Biblioteca Plural de la CSIC.

Rodrigo Arocena

La historia conceptual y el trabajo de los historiadores de las ideas

La Historia de las ideas y la Historia conceptual aparecen en América Latina en una amplia bibliografía, de origen inicialmente anglosajón, como formas de investigación opuestas en sus métodos y contenidos. La Historia conceptual, iniciada en la década de los sesenta del siglo pasado, en Alemania y en Gran Bretaña, pretende acabar con la «vieja Historia de las Ideas». La Historia de las Ideas en Latinoamérica, y específicamente en el Río de la Plata presenta por su parte las obras de algunos autores que nada tienen de viejas, de acuerdo a las «nuevas» pautas de trabajo de los historiadores conceptuales. Sin embargo, alguna de las polémicas latinoamericanas más interesantes en torno a la historia de los lenguajes políticos y a su novedad, como la protagonizada por Elías Palti y José Antonio Aguilar, retomada a su vez por otros autores como Rafael Rojas y Roberto Breña han producido debates en los que se parte de la convicción de «el tránsito epistemológico de la Historia de las ideas latinoamericana a la Historia intelectual y a la nueva Historia política». Para Palti el paradigma de la historia de las ideas era en la región el que correspondía a las obras de Gaos, Zea, Romero, Salazar Bondy y Roig. Este paradigma habría sido cuestionado por Charles Hale, Halperin Donghi y François Xavier Guerra, entre otros, a partir de los años setenta y ochenta, comenzando en esa época el choque entre ambas corrientes historiográficas. Para Palti «una verdadera revolución historiográfica», marcada claramente por el contexto en que aparece la obra de Quentin Skinner *Meaning and understanding in the History of Ideas* en 1969.

Este debate actual entre historiadores latinoamericanos ha dado por sentado que se debe a la historiografía de la Escuela de Cambridge y a la del historiador alemán Reinhart Koselleck la renovación de la historia intelectual, en el proceso y culminación de la sustitución de la vieja historia de las ideas por la nueva historia conceptual. Esta última se define a partir de la aclaración del nivel locutivo y la fuerza ilocutiva de los actos de habla. El contextualismo de Skinner requiere atención a las condiciones semánticas de producción de un texto, ya que las palabras no siempre expresan las intenciones de un autor. Para comentar históricamente ese texto hay que sobrepasar lo escrito y buscar el debate y los argumentos que lo hicieron posible y necesario en su temporalidad específica. En la otra vertiente de la nueva historia intelectual, Koselleck señala la capacidad del concepto de trascender más allá de su propio tiempo de origen.

Siguiendo a Palti, la combinación de los aportes de ambas escuelas, la anglosajona y la alemana, exige que al estudiar los lenguajes políticos las circunstancias del contexto sean parte integral del texto, destacando el carácter histórico de las formaciones discursivas y el cuestionamiento de la búsqueda de la verdad, en el diálogo transhistórico alrededor de las preguntas eternas. Cuando Palti describe la historia de las ideas latinoamericana, recorre algunas lecturas, como la de las obras de Leopoldo Zea, a quien atribuye la búsqueda de errores producidos al trasplantar los latinoamericanos ideas europeas, en una especie de guerra entre modernidad y tradición. Se trataría del esquema de modelos y desviaciones, «solo el tópico de las “ideas fuera de lugar” parece aún hoy poder conferir un sentido al estudio de la historia intelectual local» (Palti, 2005: 77). Señala la obra de 1993 de François Xavier Guerra *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* publicada en México, como la que introduce una historiografía centrada en los usos públicos del lenguaje. De esta forma Guerra

rescata a la historia intelectual de la postración a la que la había conducido el agotamiento de los esquemas interpretativos propios de la vieja escuela de la historia de «ideas» [...] El contexto deja de ser un escenario externo para el desenvolvimiento de las «ideas» y pasa a constituir un aspecto inherente a los discursos, determinando desde dentro la lógica de su articulación (Palti, 2005: 79).

Palti considera entonces que en la bibliografía latinoamericana, el giro hacia la nueva historia conceptual se sitúa tardíamente, en la década de los noventa. Lo anterior, es «vieja historia de las ideas». Por otra parte, el debate se ha centrado preferentemente en la interpretación de la historia de las ideas en México, y no ha mencionado siquiera en las argumentaciones de los diversos historiadores que participaron en él; al autor fundador de la historia de las ideas en el Uruguay, Arturo Ardao, ni se ha empeñado en hacer un análisis a fondo de la obra del argentino Arturo Roig, de la misma nacionalidad que Palti. Tal desconocimiento nos ha producido una gran sorpresa, aumentada por el hecho de que los contendientes de Palti en esta discusión ni cuestionan esa sustitución paradigmática de la historia de las ideas por la nueva historia intelectual latinoamericana ni mencionan tampoco a estos dos historiadores filósofos rioplatenses, que tempranamente, en el caso de Ardao contemporáneamente a la obra de los historiadores de Cambridge y a la tesis de Koselleck (década de los sesenta) produjeron una historia intelectual que es sin duda también historia conceptual. Por otra parte, la metodología historiográfica que se considera nueva es presentada como esencialmente reactiva al buscar un nuevo posicionamiento vincular entre la filosofía, la historia y la política.¹

La historia y la filosofía aparecen hoy radicalmente relacionadas en la historia conceptual, de un modo diferente de cualquier historia de la cultura o de la filosofía, percibiéndose una vinculación más fuerte con las ciencias humanas, más que con las ciencias sociales. Esto ha permitido que los historiadores de las

1 Ver por ejemplo Álvarez Solís, 2012.

ideas puedan no ser considerados *naïf* metodológicos o los filósofos acusados de caer en historicismos especulativos. Ambas vertientes, archivística y teórica, se enriquecen mutuamente en la historia conceptual.

Pero, aclaremos, ese relacionamiento tampoco es radicalmente nuevo, ni es el resultado de una revolución teórica. El caso de la obra de Ardao, en los sesenta, prueba lo contrario, con su visión interdisciplinaria de historiador filósofo que profundiza en el análisis textual de los discursos en el contexto temporal. No puede señalarse entonces un cambio reactivo contra la tradicional historia de las ideas que se produjera en los noventa en el Uruguay, sino la continuidad de la metodología de la historia conceptual desde los sesenta hasta la actualidad, en gran medida gracias a la difusión y recepción de la metodología de Ardao y de sus seguidores, entre los que nos colocamos. No hubo reacción en los noventa, ni una reconfiguración del objeto de estudio, y no, como pudiera sostener Palti, por pasar inadvertida la nueva bibliografía teórica, sino porque ya se había producido el cambio hacia la historia conceptual. Lo que pretendo discutir es si este cambio revolucionario de la historiografía rioplatense se debió al conocimiento de la obra de Guerra de 1993 o, más aún, si fue o no contemporáneo a las obras de los historiadores de Cambridge y de la *Begriffsgeschichte* alemana de Koselleck, o más radicalmente planteado el problema, si fue necesario que los historiadores uruguayos esperaran la obra de Skinner o la de Koselleck para escribir historia conceptual.²

Hemos participado en dos congresos internacionales de Historia de los conceptos y en ellos se hizo evidente que los historiadores latinoamericanistas desconocen estos orígenes de la disciplina en el Río de la Plata y en especial en el Uruguay, en encuentros que se destacan por la alta calidad de la mayoría de las comunicaciones. Hemos presentado en el último, de 2013, realizado en Bilbao, nuestra posición discrepante defendiendo la valoración de la obra de Ardao como historia conceptual.³

Este libro tiene entonces como propósito demostrar los problemas y dificultades que la historia conceptual presenta como desafíos interesantes y cuestionamientos válidos a la historiografía tradicional, demostrando además que el cruzamiento entre lenguaje, historia y política ha comenzado en algunos autores latinoamericanos por lo menos simultáneamente a las primeras obras de los fundadores europeos de esta corriente historiográfica, Reinhart Koselleck o

2 La obra de Guerra tuvo escasa difusión en nuestro país, y a esa altura de los acontecimientos académicos, la obra de Barrán y Nahum, *Batlle, los estancieros y el imperio británico*, de 1981, ya presentaba cambios metodológicos significativos en el sentido del rumbo marcado por Ardao. En esa obra hay un detenimiento específico en el concepto histórico de «reformismo», con un estudio de discursos del periodismo político y del debate parlamentario.

3 «Los “momentos” en el uso de los conceptos “liberal-liberalismo” y “latinoamericanismo” en la obra del historiador uruguayo Arturo Ardao», en *The 16th Conference on the History of Concepts*, 29-31 de agosto de 2013. Para una explicitación más amplia de estas polémicas sobre la evolución de la historia de las ideas en nuestra región, se puede ver García Bouzas, 2011: 23 a 31.

Quentin Skinner, como es el caso de Arturo Ardao en nuestro país. No se trata solo de descubrir alguna falacia en esa afirmación de los orígenes de este género historiográfico, ya sabemos que el peor riesgo de un historiador es decir cuándo comenzó o culminó una idea, dada la migración y capacidad de resurgimiento de los conceptos. También se trata de una polémica que abarca todas las ciencias humanas, con un trasfondo epistemológico y filosófico que desborda en muchas dimensiones a la academia de los historiadores. La historia de los conceptos se confunde igualmente con otros géneros de la investigación y de la narración, como la corriente de la crítica del discurso. De todas formas, las perspectivas son tan amplias que dan lugar a una renovación y fortalecimiento de todas las variables del pensamiento político. Filosofía política, historia política, sociología política, encuentros y desencuentros en las preguntas que los investigadores se formulan con respecto a la validez del conocimiento sobre las ideas. ¿Son tan importantes los problemas debatidos como los conocimientos generados? ¿Qué relación se puede percibir entre teoría y realidades históricas fácticas?

Este trabajo presenta en el primer capítulo un análisis general de los problemas que plantea a los historiadores esta historiografía conceptual y una reflexión sobre las posibilidades de superarlos.

En el segundo capítulo se presentan los aportes que los historiadores conceptuales y también algunos autores que no se definen como tales realizaron, aplicando un método de análisis conceptual, al afrontar la compleja tarea de lo que llamamos la «traducción diacrónica» de los autores clásicos.

En el tercer capítulo elegimos un «momento conceptual» en la historia nacional, el de la república conservadora, ubicando dos textos de 1925, el de la Convención del Partido Colorado Batllista y el del discurso de Lorenzo Carnelli al presentarse el programa del Radicalismo Blanco. El concepto de justicia social, su relación con otros conceptos políticos, la forma de su uso y la presentación de conceptos contrarios ha sido el objetivo analítico, junto con la búsqueda del origen intelectual de los argumentos presentados. Completamos este estudio sobre algunos momentos conceptuales en nuestra Historia de las Ideas, recogiendo los señalados por la obra de Arturo Ardao, adentrándonos en el debate sobre las viejas y nuevas formas de la Historia de las Ideas latinoamericana, tal como aparece en las Redes de la Historia Conceptual.

Con este libro continuamos la tarea comenzada con *La justicia de los doctores* de 2001, *Justicia y derecho* de 2007 y *La república solidaria* de 2011. En todos estos trabajos hemos aplicado el método de análisis de conceptos históricos políticos y jurídicos.

Hacemos una última aclaración sobre el tipo de escritura que presentamos en este libro. Intentamos que fuera clara, y en caso necesario, reiterativa sobre algunos aspectos básicos para la comprensión. Esto por dos motivos: el primero, que la discusión teórica, necesaria siempre para saber los supuestos epistemológicos y metodológicos de los cuales se parte en la investigación, ha llegado a ser más incomprensible cuanto más se ha ahondado en la polémica,

sin tener una relación proporcional con el producto de la investigación, desde el punto de vista del conocimiento histórico generado. El segundo, que la historia conceptual tiene también una expresión desvalorizada desde siempre, no sé si por desconocida o por despreciada, en la enseñanza de la disciplina Historia de las ideas. En nuestro país, esta disciplina forma parte del currículo de varias carreras del Área social y de la Humanística de la Universidad de la República en diversas asignaturas y también en la de formación de profesores secundarios, en el Instituto de Profesores Artigas. Tiene una historia de enseñanza terciaria de por lo menos cuatro décadas y cumple desde el punto de vista formativo la función de promover el juicio crítico autónomo sobre el pensamiento político. Y ha sucedido que la prioridad del lenguaje, la búsqueda de debates históricos y de sus conceptos centrales forma parte de los objetivos explícitos de los programas de estas materias curriculares, sin ser en general la de ideas eternas prescindentes del contexto, llámese la asignatura historia de las ideas, historia del pensamiento, historia de la educación, etcétera. También la didáctica orientada a la enseñanza de conceptos sociales y políticos tiene trayectoria y vigencia actual y por tanto la historia conceptual no aparece como una «revolución» ni tiene su fuerza en una posición «reactiva» contra la forma de presentar la historia política o la historia de las ideas. Continuamos entonces valorando y cuestionando la historia conceptual en sus aspectos teóricos y prácticos, incluyendo una praxis ausente en los debates, la práctica de la enseñanza. Estos dos motivos explican también que este libro pretenda acercar a los docentes y a los estudiantes la historia conceptual en sus versiones más actuales por medio de una escritura didáctica que presente las variadas vertientes de la historiografía conceptual para su aplicación a los cursos universitarios.

Teóricos e historiadores. El debate académico entre los partidarios de la propuesta histórico-conceptual y la histórico-analítica

Hace ya décadas que se ha planteado un debate en el ambiente académico europeo y de Estados Unidos, ampliado luego a otros ámbitos universitarios como los latinoamericanos, sobre la renovación de la teoría y la metodología de la disciplina que tradicionalmente se venía llamando Historia de las Ideas. Esta discusión se extendió más allá del campo de los historiadores, penetrando en el terreno de la epistemología, la sociología, la filosofía política y la semiótica. Los contenidos teóricos a que se refirieron los protagonistas del debate se ordenaron en torno a la justificación de la necesidad de la superación, desde el punto de vista epistemológico, de lo que en las universidades de Estados Unidos venía produciéndose como una disciplina histórica, la historia de las ideas, cuyo fundamento se atribuía a Arthur Lavejoy, quien fuera pionero en la investigación de la materia, y cuyo fin sería trazar la morfología de alguna idea dada «a lo largo de todas las provincias de la historia en la que aparece». El punto de partida era seguir una idea determinada, como libertad, igualdad, progreso, a lo largo de la historia, como si fuera un organismo en desarrollo. Se trata ahora, en cambio, de pasar a un nuevo concepto, la «nueva Historia intelectual», o la «nueva Historia política», cuya teoría y metodología se describe como «Historia conceptual», y se concentra en la crítica a la «vieja Historia de las ideas», señalando los errores que habían cometido los historiadores de esa disciplina y las revisiones necesarias para cambiar el viejo paradigma por medio del «giro lingüístico» y del «giro contextual». Los discursos, los lenguajes y los conceptos pasaron a ser los nuevos objetos de estudio, en el marco del contexto social. Estos últimos entendidos como concentrados de muchos significados y como relación entre una palabra y una situación histórica, permitieron ver que la relación entre el lenguaje y la realidad debía concebirse como construcción significativa, más que como representación, centrando el análisis ya no exclusivamente en las pruebas documentales, sino en la forma de interpretarlas, por lo que la investigación histórica terminó *priorizando académicamente la conceptualización teórica*.

La Historia fortaleció su capacidad de ser argumento crítico para las preguntas y las interpretaciones filosóficas, ampliando a la vez el campo de la historia de las ideas por medio del estudio de sus diferentes usos y de las intenciones que

las produjeron, demostrando así la complejidad de las relaciones entre historia, lenguaje y política en la lógica diacrónica y sincrónica de pasado-presente. El giro lingüístico tiene su historia, que no comienza solo con la presentación de la obra de los historiadores conceptuales, sino también con la difusión del llamado Coloquio de Cornell de 1980, por medio de un manifiesto en que se pretendía la defensa de una nueva historia intelectual, influida por Barthes, Derrida y Foucault, en contraposición con la escuela francesa de los *Annales*. Hayden White fue el referente de esta corriente en los Estados Unidos, divulgando la crítica estructuralista y hermenéutica y pretendiendo la condición obsoleta de la historia social. Así aparece el enfrentamiento entre los teóricos y los historiadores, situación que da origen a una abundante bibliografía, en la que los primeros se ubican criticando desde la filosofía, la antropología o la epistemología, mientras los segundos trabajan reclusos fundamentalmente en el ámbito del archivo.

Se trata en realidad de una doble confrontación: por un lado, la crítica a la historia y a sus fundamentos científicos y antropológicos, enfrentando a sociólogos, filósofos y antropólogos con los historiadores; por otro, los nuevos historiadores conceptuales oponiéndose a los «viejos historiadores de las ideas». Cualquiera de estas posiciones en el debate académico conduce, finalmente, a una acción de defensa de los historiadores, que no admiten más ser considerados como «naïf epistemológicos» y reaccionan desde el campo de la historia conceptual, aunque considerándola ahora como una corriente historiográfica, resaltando los aportes de Koselleck y de Skinner.

El giro lingüístico fue superado simultáneamente por los historiadores conceptuales. La presentación de los trabajos de Koselleck de 1979 sirvió para demostrar que la historia conceptual podía basarse tanto en la lingüística como en la historia social, por lo que no era lo mismo que la historia de los partidarios del giro lingüístico. No se trataba solo del giro lingüístico. Para Koselleck no es lo mismo palabras que conceptos. Los conceptos cambian su significado interactuando en el tiempo histórico, son factores de la realidad histórica, no solo indicadores. También Skinner, más que Pocock, en la escuela de Cambridge, da especial atención a los contextos lingüísticos, separándose del giro lingüístico al dar impulso al estudio de la intencionalidad del autor de los textos documentales y al restituir la matriz social e intelectual de su época.

Diez problemas que plantea la teoría historiográfica de la historia conceptual a los investigadores de las ideas

Nos orientamos al objetivo de evaluar las posibilidades de incorporación de esta nueva historiografía a la historia de las ideas como disciplina académica del mundo universitario, tanto desde el punto de vista de los nuevos enfoques teórico-metodológicos como de su proyección hacia la enseñanza en las carreras humanísticas de grado y posgrado. Evitando reiterar uno de los tantos resúmenes de las diversas versiones de la historia conceptual y de las de sus críticos,

preferimos ordenar el trabajo en torno a los problemas que deben resolverse para aplicar la nueva metodología, ya que tenemos nuestras razones para suponer que no todo lo que lleva el rótulo de la historia conceptual responde cabalmente a sus presupuestos teóricos, los cuales contienen las afirmaciones que enumeramos seguidamente y que presentamos centrando los aspectos más exigentes para el investigador. Presentamos así las propuestas teóricas de la historia conceptual, como *problemas*, ya que debemos sortear las dificultades que presentan, para lograr una relación entre teoría y praxis sin contradicciones significativas que puedan invalidar el enfoque conceptual.

Primer problema. Qué son las ideas en el tiempo. Relación presente-pasado

El historiador, ubicado en el presente, es el que hace las preguntas. Esas preguntas se refieren a intereses de conocimiento del presente, de los cuales provienen los temas y enfoques de los trabajos de la disciplina. Desde hace mucho tiempo los historiadores han reconocido que por ese motivo la objetividad de la información sobre el pasado deja de ser una condición inexcusable del conocimiento histórico, penetrado desde varios puntos de vista por elementos provenientes de la subjetividad del que investiga. Ello no implica que se descarte el valor de la prueba documental, que siempre debe tenerse en cuenta, sino que es el método el que debe pasar la prueba de validez, y en el caso de la historia de las ideas se trata de cómo interpretar los textos del pasado, admitiéndose un perspectivismo amplio que admite la variedad de enfoques. Para Koselleck toda traducción al propio presente implica una historia conceptual, ya que es una característica del tiempo histórico la constante reproducción de la tensión entre la sociedad y su transformación y acondicionamiento y la elaboración lingüística. Toda historia se alimenta de esta tensión. El entrelazamiento entre las acciones lingüísticas y los acontecimientos abarca desde los comportamientos individuales hasta las redes sociales mediante las que los acontecimientos se insertan en sus contextos. Las palabras y las acciones se influyen y se potencian mutuamente.

[...] las relaciones sociales, los conflictos y sus soluciones así como sus cambiantes requisitos nunca son idénticos a las articulaciones lingüísticas, mediante las cuales las sociedades actúan, se comprenden e interpretan a sí mismas, se modifican y adquieren una forma nueva. Probaré esta tesis desde dos perspectivas distintas. Por un lado, desde la perspectiva de la historia que sucede *in actu* y, por otro lado, desde lo sucedido, la historia pasada (Koselleck, 2012: 13).

Las novedades históricas conceptuales son posibles solo en determinadas precondiciones hermenéuticas. Esta es una afirmación sostenida por todos los autores de esta corriente. Solo se puede comunicar aquello que puede entenderse, lo que indica una relación entre la estructura repetitiva de significados previos y la innovación. Cualquier investigación empírica exige una teoría del tiempo que trabaje en varios estratos ya que hay distintas velocidades de transformación. Los tiempos son múltiples también según la historia que se escribe,

la historia que registra o la historia que se reescribe. Según se coloque la prioridad en el pasado, el presente o el futuro el orden del tiempo histórico cambia. En relación con el futuro, «son los futuros del pasado los que reinstalan sus posibles incumplidos en nuestro presente».⁴ El tradicional historiador de la política o de la sociedad no se interesa en el futuro, acostumbrado a un método que lo lleva a buscar en el pasado las vinculaciones causales que explican el presente. El historiador de las ideas, en cambio, incluye las expectativas del futuro en sus conclusiones, a la vez que reconoce la tensión que en él mismo existe entre el campo de experiencia que llega del pasado al presente, y el horizonte de expectativa, que lo impulsa hacia el futuro.⁵

De repente se está ante un *novum*, es decir, ante un mínimo temporal que se genera entre el antes y el después. El continuo que une la experiencia anterior y la expectativa de lo que vendrá se rompe y debe constituirse nuevamente. Es este mínimo temporal del antes y el después irreversibles el que introduce las sorpresas entre nosotros. Por eso intentamos una y otra vez interpretarlas. El gremio de los historiadores no pregunta solo por lo que ocurrió en su unicidad, sino también cómo pudo suceder. En esta medida busca motivos, cuya fuerza probatoria reside en su repetibilidad. La unicidad solo puede hacerse plausible por motivos cuando estos se repiten (Koselleck, 2001: 39).

El lenguaje es tanto receptivo como productivo, por eso el concepto debe considerarse desde enfoques semánticos y onomasiológicos a la vez. Según uno de los investigadores de la escuela de Cambridge J. G. A. Pocock, el historiador debe demostrar que no ha inventado el lenguaje histórico al que hace referencia. Para ello debe dar los siguientes pasos:

1. debe demostrar que distintos autores realizaron distintos actos de habla en el mismo lenguaje, debatiendo entre sí en su seno y utilizándolo como medio y como modalidad discursiva;
2. puede demostrar que se debatió en torno a su uso y se crearon lenguajes de segundo orden para criticarlo;
3. puede predecir implicaciones, indicios, efectos paradigmáticos, problemas, que planteará el uso del lenguaje dado, en situaciones específicas, y demostrar que esos pronósticos se cumplieron o se falsearon.
4. experimenta sorpresa y placer al encontrar el lenguaje familiar en lugares en donde no lo esperaba; y
5. no atiende a lenguajes que no estuvieran a disposición de los autores analizados. A partir de estos supuestos, para Pocock el historiador es un especialista que puede sacar a luz la diversidad de lenguajes en los que escribió y leyó un texto, reconocer los lenguajes utilizados e identificar

4 La expresión está contenida en el «Prefacio» de Delacroix, Dosse y García, 2010.

5 Para Koselleck esta consideración de la visión prospectiva urgida por la aceleración del tiempo histórico es indiscutible y permitiría la vuelta a la idea de la historia *magistra vitae*.

aquellos en los que nunca se pudo haber escrito o leído en una época concreta. Supone que es capaz de demostrar también que todo texto se preparó y realizó en una gran variedad de idiomas, cada uno de los cuales constituyó una forma de expresión convencional y tuvo la fuerza de un paradigma. «Aprende un lenguaje para “reconstruir el pensamiento de otra persona”, pero el lenguaje en el que expresa los resultados de sus reflexiones no será otro que el suyo propio» (Pocock, 2009: 108).

Si suponemos que toda historia tiene que ver con el tiempo presente —lo que ningún historiador discutirá— entonces cabe decir, de acuerdo con la convención del lenguaje, al hablar de historia del tiempo presente nos referimos a la historia de nuestro propio tiempo, a la «crónica del presente» [...] En primer lugar, el «presente» puede indicar aquel punto de intersección en el que el futuro se convierte en pasado, la intersección de tres dimensiones del tiempo, donde el presente está condenado a la desaparición. Sería entonces un punto cero imaginario sobre un eje temporal imaginario. El hombre es siempre pasado en la medida en que no tiene un futuro ante sí. Y cuando ha dejado de ser tanto pasado como futuro, entonces está muerto. La actualidad se convierte en una nada pensada que siempre nos indica nuestra pertenencia tanto al pasado como al futuro (Koselleck, 2001: 116).

De acuerdo con uno de los comentaristas de Koselleck, Joaquín Abellán, el estudio de los cambios conceptuales se convierte en objeto central de la «historia de los conceptos», pues esta tendrá que averiguar precisamente si los cambios lingüísticos y conceptuales son indicadores o factores de las transformaciones de la realidad social extralingüística y tendrá que poner al descubierto los distintos estratos de significado de tiempos distintos existentes en los conceptos (Abellán, 2007: 224). Para Skinner la prioridad metodológica reside en prevenirse de la aplicación inconsciente de los paradigmas actuales, cuya familiaridad para el historiador disfraza una falta de aplicación esencial al pasado. El peligro especial de la biografía intelectual es el del anacronismo, presentando por ejemplo anticipaciones de posteriores doctrinas, como es el caso cuando a Montesquieu se le atribuye que anticipa las ideas del pleno empleo y del Estado de bienestar, o cuando se busca el origen de una idea unitaria y se la sigue en el tiempo hasta que sus enunciados sean completos. Esta es para Skinner «la mitología de las doctrinas», que critica en «Significado y comprensión en la Historia de las ideas» publicado por primera vez en 1969 en la revista *History and Theory*, por ejemplo en el caso de Leo Strauss cuando califica de inmoral e irreligiosa a la obra de Maquiavelo, determinando con su propio paradigma inicial toda la dirección de la investigación histórica. Otra manifestación del anacronismo se percibe cuando se busca la coherencia de una doctrina o de un autor, aplicando el aparato analítico del presente y destacando las omisiones, las fallas o las inconsistencias de su pensamiento, o, por el contrario, buscando demostrar la coherencia de

un sistema cerrado cuando esta no ha sido la preocupación específica del autor comentado.

La segunda consideración metodológica que exige Skinner a los historiadores de las ideas es que es necesario entender no solo lo que dice el autor, sino lo que está haciendo cuando lo dice, qué quería significar cuando lo dijo. Skinner, igual que Koselleck, afirma que no existe la historia de la idea que se tenga que escribir, solo existe la historia de sus diferentes usos y de la variedad de intenciones con las que se utilizó.⁶ Recurriendo al lenguaje de los filósofos del lenguaje, Skinner llama la atención sobre la fuerza ilocucionaria de una emisión, equivalente a comprender lo que el hablante estaba haciendo cuando la emitió.

Es necesario que nos centremos no solamente en el texto particular que nos interesa, sino en las convenciones prevalecientes que gobiernan el tratamiento de los problemas o de los temas que trata el texto. Esta implicación gana su fuerza cuando se considera que todo escritor formará parte de un acto intencional de comunicación. Lo que necesitamos, en suma, es estar preparados para asumir como nuestro dominio, ni más ni menos, todo lo que Cornelius Castoriadis ha descrito como la imaginaria social, el abanico completo de los símbolos y representaciones heredadas del pasado, que constituyen la subjetividad de una época (Skinner, 2007a: 124).

Las convenciones, consideradas como prácticas prevalecientes en una situación histórica concreta y como significados asumidos tácitamente, forman el contexto presupuesto cuando se lleva a cabo el acto ilocucionario, en sus diferentes niveles de intención, para que tengan la fuerza ilocucionaria necesaria para una audiencia entendida. Por ello se enfoca primariamente en las intenciones del agente al actuar.⁷ El historiador y sus investigaciones están situados, como ya adelantamos, entre el campo de experiencia y el horizonte de expectativas. Estas dos categorías metahistóricas que Koselleck utiliza se arraigan en el presente. La experiencia nos conduce al pasado y al presente, la expectativa al futuro desde el presente. La experiencia y sus cambios generan historias, estas historias están vinculadas al hecho de que los hombres hacen experiencias únicas y que articulan sus experiencias generacionalmente. La propia temporalización de la historia produce un nuevo concepto de historia, como proceso y autocomprensión del tiempo. Los hechos no solo suceden en el tiempo, también suceden por el tiempo, en la tensión entre experiencias realizadas y expectativas por

6 No vamos a desarrollar aquí la controversia que estas afirmaciones de Skinner provocó ni los argumentos de los autores que consideran que los motivos y las intenciones no se pueden recuperar. Estamos hablando de los métodos de la historia conceptual y de sus posibilidades de aplicación para los historiadores.

7 Skinner separa sus posiciones de las de Austin con la distinción entre las fuerzas ilocucionarias y los actos ilocucionarios. Los últimos son identificados como actos voluntarios, por nuestras intenciones. Las primeras, conducidas por nuestras maneras de hablar están principalmente determinadas por su sentido y contexto. Ver Skinner, 2007, «Interpretation and the understanding of speech acts», en *Vision of Politics*, I: 109.

cumplir. Además, los estratos del tiempo contienen «momentos», que combinan los cambios semánticos dominantes de un concepto con los períodos temporales que los delimitan y los contextos en que se producen.

El término *momento* ha sido utilizado por Rosanvallon y por Pocock, en obras dedicadas respectivamente a Guizot y a Maquiavelo. La categoría «momento conceptual» ha sido presentada por Gonzalo Capellán de Miguel como un modelo de análisis ajustado al de «tipo ideal» de Weber, y tiene las características señaladas por los autores de la historia conceptual, en nuestro país especialmente por Arturo Ardao: es una instancia temporal puntual en que un concepto cambia su semántica. Se produce entonces una aceleración del tiempo histórico que deriva en una disputa con respecto al significado de dicho concepto (Capellán de Miguel, 2011: 114).

Para Pierre Rosanvallon hay que identificar los «nudos históricos»:

La meta de la historia conceptual de lo político es 1) hacer la historia de la manera como una época, un país o unos grupos sociales procuran construir respuestas a lo que perciben más o menos confusamente como un *problema*, y 2) hacer la historia del *trabajo* efectuado por la interacción permanente entre la realidad y su representación, definiendo campos histórico-problemáticos. Su objeto así, es identificar los «nudos históricos» en torno a los cuales se organizan nuevas racionalidades políticas y sociales y se modifican las representaciones de lo político en relación con la transformación de las instituciones, las técnicas de gestión y las formas de relación social (Rosanvallon, 2003: 128).

Diacronía y sincronía

«Diacronía, sincronía e historia» es un título que en nuestro medio tuvo amplia difusión por medio de los trabajos de Eugenio Coseriu cuando era docente en el Uruguay en la Universidad de la República y en el Instituto de Profesores Artigas, en los que se establecían las correlaciones entre ambos conceptos y el cambio lingüístico. Ambas dimensiones del tiempo histórico se reflejan una sobre otra en forma dinámica. Coseriu criticó la antinomia presentada por Saussure, la oposición absoluta entre el punto de vista sincrónico y el diacrónico y afirmó que esa diferenciación es puramente metodológica, ya que la lengua es por esencia un objeto histórico, siempre cambiante.

Desde la perspectiva sociohistórica se investiga la relación entre los acontecimientos sincrónicos y las estructuras diacrónicas. Todos los acontecimientos dependen, porque manifiestan un sentido, de la estructura. Para la historia conceptual se trata de una relación análoga a la que se da entre el discurso hablado, sincrónico, y el lenguaje ya existente, diacrónico, que ejerce una influencia constante sobre el primero. Cuando el historiador profundiza en los aspectos sincrónicos, la historia se transforma en un espacio de conciencia que contiene todas las dimensiones temporales, mientras que si se trata de la diacronía, no hay una presencia activa del ser humano en un espacio histórico.

Aun cuando en el corte sincrónico, que es una abstracción, la acción y la articulación lingüística están entretreídas, la transformación diacrónica, que es un constructo teórico, no tiene lugar en la «historia real» y en la conceptual en el mismo orden cronológico o ritmo temporal. La realidad pudo cambiar antes que esa transformación se plasmase en un concepto, y es posible que algunos conceptos se creasen posibilitando nuevas realidades (Koselleck, 2012: 25).

Para Koselleck es necesaria la integración de las perspectivas sincrónica y diacrónica, ya que como dice Saussure, la potencia diacrónica de toda lengua está presente en la situación sincrónica del habla.

Es necesaria la integración de las perspectivas sincrónica y diacrónica, hay que tener siempre en cuenta ambos planos. No se pueden dividir, y es el propio Saussure, en su análisis del lenguaje, quien afirma que la potencia diacrónica de toda lengua está presente en la situación sincrónica del habla. Yo creo que ya no es cuestión de oposición sincronía/diacronía, sino que lo que es preciso analizar es cuánta capacidad de innovación hay en una lengua que puede tener siglos de antigüedad y cómo se produce esa innovación, por ejemplo, a consecuencia del cambio técnico (Koselleck en Fernández Sebastián y Fuentes, 2005: 4).

La historia conceptual rompe con el predominio del análisis sincrónico, característicos de la lingüística y de la semántica, exigiendo la doble perspectiva por considerarla complementaria, aplicada en formas alternadas, con el objetivo de tener en cuenta inicialmente el momento del cambio conceptual y luego la relación con su uso en la larga duración temporal.

Algunos historiadores han presentado la noción de *régimen de historicidad*, más o menos identificable con *el sentido de la diacronía*, propia de la línea de los *Annales* en los años ochenta y a la preocupación por la prioridad de la historicidad y las tematizaciones del tiempo que condujeron un desplazamiento conceptual de los investigadores de las ciencias sociales hacia esta temática (el giro histórico). Se destacan en esta línea los trabajos de François Hartog, quien insistió en que se trata solo de una noción heurística, no vinculable a un renacer de la filosofía de la historia. Se trata de una herramienta y también de un objeto de estudio.

La noción de régimen de historicidad es el pasaje de las experiencias individuales y plurales del tiempo a una elaboración de estas últimas [...]. Si el futuro es la categoría preponderante, de esto se sigue que de buena gana se escriben historias llevadas por formas diversas de teleología; a la inversa, si uno se encuentra en un régimen de historicidad donde predomina la categoría del pasado, el modelo de la *historia magistra* es más bien el que prevalece. De ahí la pregunta: si entramos en un régimen «presentista», ¿qué tipo de historia ya no se puede hacer, y, al mismo tiempo, qué historia podría hacerse? (Hartog, 2010: 153-154).

Esta crítica de Hartog al *presentismo* plantea uno de los problemas relacionados con la diacronía y cómo la conciben los historiadores. Esta crítica se expresa con claridad en el siguiente fragmento sobre el «presente omnipresente»:

[...] ¿es un modo inédito de experiencia del tiempo, que haría que uno entre —en virtud de la tiranía cortoplacista del mercado, de la revolución informática, de la globalización...— en un nuevo régimen de historicidad en el cual, en forma duradera, es realmente la categoría del presente la que tiende a ocupar el puesto de mando? (Hartog, 2010: 158).

Segundo problema. El giro lingüístico

El giro lingüístico se manifiesta con fuerza en el ambiente intelectual desde la década de los sesenta del siglo xx, como consecuencia del éxito del paradigma estructuralista y de su versión universitaria en los Estados Unidos. La retórica y el análisis del discurso toman mayor envergadura con la obra de Hayden White y con la de Paul Ricoeur, recuperando la narración y dando a entender que los hechos son realidades lingüísticas, a diferencia de los acontecimientos. El tema que atrae ahora en el estudio de las ideas es el de los diversos usos e interpretaciones de las formaciones discursivas estudiadas en su dinámica histórica. Palabras, conceptos y discursos. El campo semántico se transforma en un objeto de investigación histórica, con el fin de ubicar un espacio de vocabulario en el tiempo determinado en el que se produjo el discurso que contiene los conceptos políticos a estudiar por el historiador. Sin que se considere disminuido el interés por el giro lingüístico y las polémicas académicas que ha impulsado, es necesario aclarar que para los autores historiadores conceptuales más importantes por su influencia actual el giro lingüístico no es el centro de todas las reflexiones epistemológicas y metodológicas. Tanto Koselleck como Skinner se separan del fundamento exclusivamente lingüístico de sus teorías, y comienzan determinando las diferencias entre palabra y concepto, por ejemplo. Su enfoque no es lingüístico, sino historiográfico. La historia conceptual no encuentra su fundamento en la lingüística, más bien se vale del estudio de la lengua con propósitos heurísticos y hermenéuticos a la vez. La diferencia entre palabra y concepto para Koselleck, en el escrito programático del Diccionario de 1967 era la siguiente:

El significado está adherido a una palabra, pero se alimenta asimismo del contexto hablado o escrito, brotando de la situación a la que se está refiriendo. Una palabra se convierte en concepto cuando esta relación en la que se usa y para la que se utiliza la palabra, desemboca en la palabra. Un concepto reúne un montón de significados; siempre es, por tanto, a diferencia de la palabra, polisémico. En la historia de un concepto no solo se desplaza el significado de una palabra, sino que cambia la composición y las referencias de todo el contexto entero que ha ido a parar a la palabra (cit. por Abellán, 2007: 3).

El concepto aparece como *indicador* y como *factor* de los cambios sociopolíticos proyectados en el plano temporal de la historia. La dimensión de factor tiende a la toma de posición y como indicador tiende a la objetividad. «Los conceptos son estudiados por el valor de uso que poseen en el espacio intermedio entre teoría y praxis. En este espacio se produce la significación.» (Chignola, 2003: 43). Skinner presenta así la diferencia entre la palabra y el concepto en su ensayo sobre «La idea de un léxico cultural»:

El signo más seguro de que un grupo o sociedad ha entrado de manera autoconsciente en posesión de un nuevo concepto es que se desarrollará el vocabulario correspondiente, un vocabulario que después se puede utilizar para distinguir y discutir el concepto en cuestión con cierta consistencia [...] Estar en posesión de un concepto se entiende de manera general como ser capaz de comprender el significado del término correspondiente (y ser capaz en consecuencia de pensar sobre el concepto cuando no haya instancias y reconocerlo cuando están presentes) (Skinner, 2007a: 163).

Para Skinner, Koselleck se ocupa de las palabras, y no de los conceptos, que para él describen cosas distintas:

[...] me parece equívoco hablar de Koselleck como alguien que ha escrito sobre la historia de los conceptos. Esto no es lo que hizo: su tema fue la historia de las palabras. Dudo que este sea el mejor enfoque que puede adoptar un historiador. [...] Una historia de la paradiástole debería ser por lo tanto, una historia de la discusión de la técnica retórica en cuestión, no una historia del término mediante el cual el concepto acabó siendo expresado (Skinner, en Fernández Sebastián, 2007, 249).⁸

No es un tema menor esta controversia entre Koselleck y Skinner sobre el concepto de concepto. Para el primero, el término encierra el concepto, mientras que para el segundo, no es un asunto referido solo al término, sino a su contexto, al debate que gira en su torno y que puede expresarse en diversidad de términos. Estos dos puntos de vista son recogidos por los historiadores conceptuales, aunque en general predomina la versión de Koselleck.

Tercer problema. Distintos niveles de abstracción y generalización

Pocock ha relacionado la tendencia a elevar los niveles de abstracción en el relato de los historiadores de las ideas con un proceso que tiene por resultado que la historia del pensamiento político se transforma en filosofía, lo que la convierte a su vez en la historia de sus presupuestos, de las consecuencias que se dedujeron de ellos, de las diversas actitudes que se adoptaron ante ellos y de las formas en que se modificaron. Es un método que solo permite explicar

8 Skinner ha trabajado con el concepto de paradiástole al estudiar la obra de Hobbes, la idea de que se puede reescribir ciertos vicios como virtudes. Esta cita corresponde a la entrevista que le realizó Javier Fernández Sebastián en marzo de 2006 para la *Revista Historia y Política*, 16.

el pensamiento político cuando lo convierte en una teoría o filosofía política coherente, solo inteligible históricamente como una secuencia de modelos de pensamiento que intercambian teóricos políticos y filósofos. Pero, al historiador le preocupa la relación existente entre experiencia y pensamiento, entre la tradición que fija las normas de conducta en una sociedad dada y el proceso de abstracción de conceptos que se realiza para intentar entenderla e influir sobre ella.

Nos encontramos en una situación en que la historiografía debe buscar la forma de analizar cualquier relación que pudiera existir entre la teoría, la experiencia y la acción [...] Podemos escribir la historia de las ideas en términos abstractos a cualquier nivel de generalidad, siempre y cuando seamos capaces de verificar, de forma independiente, que las abstracciones que usamos se empleaban en los ámbitos relevantes para nuestro estudio, en la época que analizamos, y por parte de pensadores que forman parte de nuestro relato [...] Elegimos un nivel de abstracción, que tenderá a ser alto y a elevarse cada vez más, movidos por la necesidad de dar explicaciones racionales con la mayor exhaustividad posible [...]. Lo que más interesa al historiador de las ideas es la forma que adopta el pensamiento ante la presión de los sucesos inmediatos, pero no es lo único. Tendemos a trabajar con los conceptos estables, es decir, con aquellos que se utilizan recurrentemente en el seno de determinada tradición de pensamiento y en sociedades relativamente estables (Pocock, 2011: 23, 28).

En relación con el problema que venimos tratando, sobre los mayores niveles de abstracción, hay que tener en cuenta las diversas posiciones que los historiadores y los filósofos han sostenido. Si bien la historia conceptual es un asunto de historiadores, dada su fidelidad a las condicionantes del contexto temporal y espacial, en el ámbito internacional se notan dos corrientes que siendo historiográficas por sus objetos de estudio, separan en lo relacionado con el método de análisis y las conclusiones teóricas a ambas comunidades de investigadores. Hay quien piensa que se puede trabajar como filósofo sobre autores o ideas del pasado, y eso es hacer una historia no historicista de la filosofía política, como Yves Zarka, quien parte de las posiciones de Lévi-Strauss (Zarka, 1997: 19-21).

Esto no implica que la filosofía política tenga que ser absolutamente indiferente a la historia en general y a su propia historia en particular, estas solamente tienen el papel subordinado de preliminares o de auxiliares exteriores. No son partes integrantes de la filosofía política (Zarka, 1997: 21).

Lucien Jaume sostiene que los debates sobre el método descansan en última instancia en elecciones filosóficas, por lo que es posible un acercamiento entre historiadores y filósofos.

Me propongo, por tanto, desarrollar estas premisas teóricas y metodológicas, a modo de tesis metateóricas, desde luego controvertibles, asumidas como tales, y, que, en último análisis, implican elecciones filosóficas. Pero antes debemos señalar que el núcleo de la cuestión,

aunque arranca de estas premisas, no se reduce a ellas. La clave radica, efectivamente, en determinar por vía de interpretación «el efecto de sentido» del texto de intervención política.[...] El efecto de sentido del texto de intervención política marca la *praxis* del agente político en su relación con los destinatarios y en la contribución que aporta al pensamiento de la sociedad. Desde ese punto de vista, el estudio del concepto, tomado en forma aislada, sería insuficiente, pero lo que debe tenerse en cuenta es el conjunto y el movimiento de la actuación política de tal o cual agente en un cierto momento (Jaume, 2004: 113-114).

Otros, como Fernández Sebastián, piensan que ambas partes disciplinares salen ganando en un diálogo en común, pero que siendo las dos aproximaciones complementarias, se trata de un diálogo difícil, y si el debate tiene lugar como interno al investigador, «el riesgo de esquizofrenia metodológica es probablemente muy alto».

Concedamos, asimismo, que las dos aproximaciones pueden resultar «complementarias» y que, sin duda, «ambas partes salen ganando con el diálogo con el otro». Aun así, sigue siendo cierto que se trata de un diálogo difícil, en el que a menudo uno se enfrenta a dilemas y disyuntivas incompatibles, y que si ese debate tiene lugar en el interior del mismo individuo el riesgo de una esquizofrenia metodológica es probablemente muy alto (Fernández Sebastián, 2004: 142).

Cuarto problema. El entrecruzamiento de la historicidad objetiva y la conciencia histórica. La tradición y la interacción entre *parole* y *langue*

En todos los actos históricos hay siempre elementos extralingüísticos, prelingüísticos y poslingüísticos. Aunque no apareciera el discurso, seguirá estando el preconocimiento lingüístico, característico de la humanidad. Por otra parte, el discurso hablado o el texto escrito y el hecho a que dan lugar no pueden separarse más que para su interpretación analítica. Melvin Richter ha afirmado que ningún escritor puede crear algo nuevo sin servirse de un corpus lingüístico establecido, remontándose hasta aquellos recursos lingüísticos creados diacrónicamente en el pasado remoto o próximo, y compartidos por todos los hablantes y oyentes. Entender o ser entendido presupone tal conocimiento previo de cómo ha sido empleado el lenguaje. Debido a que pueden reciclarse, los conceptos básicos del vocabulario político o social son aquellos que se han convertido en indispensables como objetivo para quienes compiten por el poder político o la preponderancia intelectual. Para añadirle un nuevo significado es necesario vencer una fuerza de inercia diacrónica. Pocock, a su vez, relaciona este proceso con el oficio del historiador:

El historiador puede ir de la *langue* a la *parole*, del aprendizaje del lenguaje a la constatación de que se han realizado ciertos actos de habla en su seno. Después puede preguntarse por los efectos que pudieron haber generado estos actos sobre las circunstancias y

conductas de otros agentes que usaban estos lenguajes o estaban expuestos a ellos, sobre todo al lenguaje en el que se realizó el acto. De lo anterior podemos deducir que la historia que escriba será marcadamente *événementielle* porque lo que le interesan son los actos realizados así como los contextos en los que tuvieron lugar y que se intentaron modificar. El contexto lingüístico se mueve casi siempre, aunque no exclusivamente, en la *moyenne durée*. La *longue durée* solo interesa al historiador cuando verbaliza, invadiendo el terreno de la *moyenne durée* [...] Podemos pensar que la *parole* es una respuesta a la presión que ejercen sobre el autor las *paroles* de los demás. Pero si queremos escribir la historia de la interacción entre *parole* y *langue* es importante que imaginemos que la *parole* es una respuesta a las convenciones de la *langue* utilizadas más o menos conscientemente (Pocock, 2011: 114).

Dentro de la corriente de la Historia conceptual, la relación *langue-parole* tiene un rol preponderante, ya que la innovación de los nuevos significados de un concepto radican en la *parole*, en situación bélica contra las formas tradicionales de la *langue*. El acto de habla, como acontecimiento, en el proceso del cambio histórico, es el objeto privilegiado del estudio de estos historiadores.

Quinto problema. Selección de los conceptos fundamentales.

Tipos de conceptos. Los conceptos de movimiento

Koselleck habla de *conceptos fundamentales* para distinguir aquellos que en combinación con varias decenas de otros conceptos de similar importancia, dirigen e informan por entero el contenido político y social de una lengua. No solo todos los conceptos fundamentales son insustituibles, y por eso mismo polémicos, sino que también poseen una estructura temporal interna. Contienen elementos de significados pasados en estratos situados a distinta profundidad y expectativas de futuro de distinta importancia. Algunos pueden ser considerados como conceptos de movimiento, como el de liberalismo, socialismo, republicanismo.

Estos conceptos generan, en cierta forma en un proceso inmanente al lenguaje, un potencial de movimiento y de modificación temporal con independencia de su contenido de realidad. Los conceptos formados con el sufijo -ismo son representativos de los términos con una gran carga de innovación (Koselleck, 2012: 37-38).

También existen lo que Koselleck llama contraconceptos asimétricos, y los conceptos sucesivos. En el primer caso, se trata por ejemplo de la oposición entre el concepto «griego» y el de «bárbaro», en la historia que relata Tucídides, o del de «progreso» y «retroceso» en las obras más modernas. En el segundo caso, se pueden tomar por ejemplos el de «ascenso» y «decadencia», tan frecuentes en la obra de los historiadores clásicos. En la Antigüedad progreso y decadencia eran conceptos sucesivos, en la Edad Media conceptos correlativos. En la Edad Moderna todo retroceso se contabilizaba a favor de la idea de progreso,

la relación se volvió asimétrica entre conceptos, a favor del de progreso, ya que toda decadencia anunciaba progresos más rápidos. Finalmente, el concepto de progreso se vinculó con la necesidad de la evaluación moral, dando lugar a la discrepancia entre el progreso material y técnico y el comportamiento moral. Al politizarse los conceptos y aplicarse la crítica de ideología aparecen las relaciones entre discurso y acción:

Todo el afán moderno de crítica de la ideología para escribir también nuestra historia está contenido en el presupuesto antropológico de que el lenguaje y la historia, el discurso y la acción, no coinciden plenamente. Todo texto dice al mismo tiempo más y menos, en todo caso algo distinto, de lo que pudo haber sido efectivamente el caso. En esta incoincidencia descansa la pluralidad de justificaciones posibles [...] Todos estos conceptos de movimiento y de acción compartían la ausencia de experiencias acumuladas en el momento de su acuñación, a excepción de la disposición psíquica de sus usuarios. Solo en el transcurso de las luchas políticas se hicieron realidad, con distinto éxito, los diversos programas. Por consiguiente, puede establecerse una regla para los conceptos de movimiento de la modernidad: cuanto menores son las experiencias contenidas, mayores son las expectativas [...] Una palabra pierde su capacidad de representar a un concepto fundamental cuando ya no es capaz de aglutinar lo suficiente las nuevas experiencias y de plasmarlas en un concepto común junto con las expectativas por cumplir (Koselleck, 2001: 75).

Uno de los temas de análisis preferidos por los autores de esta corriente conceptual es la relación de los conceptos de movimiento con las categorías de campo de experiencia y horizonte de expectativa. Posiblemente sea una de las influencias más visibles, en los conocimientos producidos por las nuevas investigaciones, de la teoría de la historia de Koselleck.

Sexto problema. Los conceptos se politizan.

La historia conceptual argumentada en lenguaje bélico

Pierre Rosanvallon afirma que el objeto de la historia conceptual de lo político es comprender la formación y evolución de las tradicionalidades políticas, de los sistemas de representación que gobiernan el modo en que una época, un país o unos grupos sociales conducen su acción e imaginan su porvenir. Luego de explicar cómo transcurrieron en el tiempo las relaciones entre la filosofía política y la historia, desde la década de los ochenta del siglo pasado, cuando se reconocía a la primera de estas disciplinas «una nueva vía regia de acceso a lo político», afirma que el hecho intelectualmente más interesante de la década de los noventa fue el acercamiento gradual de las problemáticas del análisis político propias de los especialistas salidos de disciplinas diferentes. Para Pocock la historia es memoria del Estado y la historia es política del pasado y la política historia del presente. Así se establecen las correlaciones de los contenidos de la historia conceptual y la teoría política en la búsqueda de la autoconciencia

crítica de una época. La importancia del debate y de las pruebas de su existencia es uno de los objetivos de la historia conceptual de la política, tanto para Pocock como para Skinner. Este objetivo señala las pautas metodológicas. Es así que según Pocock, el historiador de los discursos políticos ha de demostrar que hubo una interpretación que dio lugar al lenguaje que se hablaba en la época que estudia. Tendrá que aportar la mayor cantidad de pruebas empíricas y en principio refutables, de modo que si puede demostrar que el modelo de discurso que analiza se empleó, que el lenguaje a que se refiere se habló por más de una persona de la época y que se usaba para debatir públicamente, que hubo controversias y se modificaron premisas, términos y usos, llegando a la autoconciencia crítica, su posición como historiador será mucho más fuerte que si solo pretende convencernos heurísticamente dando por supuesto este lenguaje.

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. Existía un debate porque había comunicación entre los distintos «lenguajes» y los grupos o individuos que usaban estos lenguajes. [...] He procurado trascender el término «lenguaje» para dar un papel más importante al término «debate» (Pocock, 2011: 93).

En el caso de Skinner, las teorías y las interpretaciones son argumentos (desde el punto de vista retórico) en controversias específicas. Por eso es importante identificar aquellas controversias a las cuales contribuyen intencionalmente estas teorías e interpretaciones explicando las formas retóricas que usan. Al usar la perspectiva performativa para acercarse al lenguaje de los actores históricos en realidad se politiza este lenguaje, buscando sus efectos perlocucionarios. Podemos considerar cualquier ejemplo del pensamiento político desde el punto de vista de la persuasión política o como un incidente más en la búsqueda de sentido. Deberíamos distinguir entre las diversas funciones que pueda estar desempeñando el pensamiento político. Para ello tendremos que dedicarnos, de acuerdo a la propuesta de Skinner, a la innovación conceptual e innovación ideológica. Hay palabras que sirven un propósito descriptivo y a la vez evaluativo. Aunque sean usadas para escribir acciones, sin embargo, producen el efecto de evaluarlas, al mismo tiempo. Al describir, pueden ser usadas para aprobar o rechazar, alabar o criticar. Ellas forman parte del modo de hablar de los «innovadores ideológicos» que presenta Skinner en «Moral principles and social change» en el volumen I de *Visions of Politics*; los innovadores ideológicos aspiran a producir efectos perlocucionarios para incitar, persuadir y convencer a sus oyentes o lectores de adaptar algún punto de vista nuevo. Cómo lo hacen, dice Skinner, no es un asunto de lingüistas, sino de historiadores. Los innovadores ideológicos realizan una tarea retórica, entrando con ella a la batalla. Uno de los procedimientos es el usar el vocabulario evaluativo de sus oponentes para demostrar que

lo que estos admiran puede ser aplicado a legitimar su propia conducta que ha sido criticada.⁹

Séptimo problema. Por qué los conceptos jurídicos.

Temporalidades históricas y jurídicas. Su relacionamiento recíproco

El pensamiento jurídico, más que cualquier otro, tiende a trabajar con conceptos estables, en base a la tradición contextualizada. El jurista es consciente de un pasado entendido como una secuencia continua de decisiones normativas que autorizan y dirigen a las siguientes, transmitiéndoles su autoridad para resolver la cuestión. Algunas naciones occidentales establecieron un vínculo con el pasado a partir de sus propios sistemas jurídicos según la forma en que se entienda que debe ordenarse y transmitirse el derecho, derecho consuetudinario, ley escrita, jurisdicción de la corona, etcétera. Pocock presenta el ejemplo de los juristas humanistas del Renacimiento, que utilizaban técnicas filológicas. Basándose en sus conocimientos del vocabulario de la literatura clásica en general, intentaron determinar el significado exacto de cada palabra que tuvieron en mente los usuarios originales de los documentos legales. Con ayuda del derecho, elaboraron un cuadro muy detallado de las costumbres, instituciones e ideas de la sociedad romana tardía. A continuación, interpretaron los textos jurídicos de acuerdo con esa imagen procurando devolverles su sentido original. De hecho, al reconstruir el contexto del derecho romano, reelaboraron el contexto histórico y social. Pocock llega así a la conclusión de que el vínculo con el pasado y su naturaleza varía con la forma en que deba ordenarse y transmitirse el derecho. Como el pensamiento inglés partía de un derecho consuetudinario unificado fue tradicionalista más tiempo que el pensamiento francés que partía de una pluralidad de sistemas jurídicos. Han circulado trabajos académicos en los que comienza a aplicarse el método de historia conceptual, buscando la historia acumulada en conceptos jurídicos fundamentales. En alguno de ellos, además de este seguimiento temporal del concepto, aparece el enfoque crítico que permite formular algunas novedades, como qué sucede cuando los conceptos se convierten en textos tomados a su vez como fuentes.¹⁰ Otro de los conceptos interpretados desde la historia conceptual ha sido el de «legislación», desdoblado en la idea de ciencia reformadora de la sociedad, actividad de producción normativa o conjunto de leyes que rigen un Estado.¹¹ La historia del constitucionalismo es la rama del derecho que más ha avanzado en la aplicación del método de la historia conceptual, colocando el acento, según los casos, en las características del ambiente

9 El ejemplo que Skinner presenta en este punto es el de *The protestant ethic and the spirit of capitalism* de Max Weber. Demuestra que algunas palabras, inicialmente de sentido religioso, como providencia, pasan a tomar el sentido de «previsión», para justificar el valor de una virtud relacionada con el comercio, mostrando un contexto en que se asimila el servicio individual a Dios a la importancia de la tarea de servicio y devoción al trabajo personal. Este sentido se generaliza cuando la máxima *laborare et orare se transforma en laborare est orare*.

10 Por ejemplo, en el caso del concepto de *código*. Ver Petit, s/f.

11 Ver Agüero, 2007: 135-144.

político o en el contexto científico e intelectual. Dentro de las doctrinas constitucionales interesa examinar los conceptos que se formulan como un conjunto de ideas sobre el concepto de estado. Esos conceptos son precisos y concretos, se reflejan en un término o palabra que es formulado por una variada gama de protagonistas, como los miembros del gobierno, en especial los parlamentarios, la jurisprudencia de los tribunales, la prensa y los manuales académicos. Pueden tener mayor o menor contenido jurídico, lo que da también diferencias entre los países anglosajones en los que los jueces son creadores de derecho, y los continentales europeos, en los que el rol de los científicos fue fundamental. Esta metodología exige:

[...] que se tenga presente al estudiar las doctrinas y conceptos constitucionales que su objeto fundamental es explicar su génesis y desarrollo, cómo y para qué se crearon, de qué forma se interpretaron, en estrecha conexión con el contexto político, social e intelectual en el que surgieron y sin perder de vista las conexiones con otras doctrinas y conceptos anteriores y coetáneos, tanto nacionales como extranjeros, así como el impacto normativo, institucional e intelectual que tuvieron en su época y después (Varela Suanzes, 2007: 14).¹²

La historiografía constitucional intenta recrear contextos jurídicos y sociales difícilmente conciliables por la autonomía de los sistemas conceptuales respectivos, el del derecho y el de la historia social, buscando su traducibilidad. El concepto de Constitución, por ejemplo, puede ser desdoblado como concepto racional-normativo, como concepto histórico y como concepto sociológico. Cada uno de ellos responde a sentidos diversos. En el caso racional-normativo, se trata de un sistema de normas derivado de una voluntad que se dirige a crear órganos estatales, competencias y relaciones recíprocas; la decisión constituyente está en el origen del sistema constitucional y responde en la historia a los momentos revolucionarios y en la teoría culmina en el sistema lógico-formal kelseniano. En cambio, como concepto histórico, contrario al modelo racional-normativo, la Constitución sería el resultado de un proceso de larga duración, tradicional, como podría ejemplificarse en el caso inglés. El tercer concepto, el sociológico, se refiere también a una reacción contra el concepto racional-normativo y ve en la Constitución la forma por medio de la cual la voluntad plural del pueblo estructurado orgánicamente se transforma en voluntad estatal, incorporando a ella la realidad sociopolítica existente en cada situación histórica.¹³ También Koselleck se ha referido a la importancia de los conceptos jurídicos. Para él, el dominio del derecho aparece como un conector privilegiado para pensar juntas las transformaciones de los conceptos y del universo social en la medida en que el derecho le sirve de indicador de la modernidad creciente. El derecho sobresale en vivir del uso iterativo (repetitivo) que se hace de él. Su aplicación, su sustitución por disposiciones ad hoc en el curso del reemplazo de

12 Seguimos en este tema a Varela Suanzes, 2007.

13 Ver por ejemplo la presentación Fernández Sarasola y Varela Suanzes, 2010.

la costumbre por el código, y luego del código por la medida administrativa, son tanto indicadores como factores del cambio social, como un criterio del estado de la sociedad. Una diferencia entre el trabajo de los historiadores conceptuales del derecho y los historiadores sociales es que los primeros tienden a dar a los textos una posición intransferible, aunque en general el historiador los usa solo como testimonios.

Octavo problema. Formas de interpretar los textos.

Texto-contexto. Las intencionalidades del autor en los significados contextuales

El lenguaje en tanto que contexto

Los textos parecen ser sucesos y hacer historia en dos sentidos. En primer lugar, se trata de acciones realizadas en contextos de lenguaje que las posibilitan, condicionan y limitan y que el acto modifica a su vez. Los textos actúan, individual y acumulativamente, sobre los lenguajes en los que se expresan. Al realizar un acto de habla se introducen nuevas palabras, datos, percepciones y reglas del juego. La matriz se modifica, gradualmente o de forma catastrofista, en el mismo momento en que se realiza un acto en su seno. Un texto es un actor en su propia historia y un texto polivalente afecta a una multiplicidad de historias concurrentes (Pocock, 2011: 93).

Para Skinner si bien el contexto social sirve para explicar los textos, ello no es lo mismo que entenderlos. El contexto no es en este sentido determinante, sino que es como un horizonte de lo posible, en determinada sociedad, para reconocer los significados convencionales que permitirían la comunicación. Por eso, los contextos también forman parte de los textos, están implícitos en ellos. Las dimensiones de las convenciones y de las intenciones están siempre presentes en el texto, y el primer paso del historiador es el de encontrarlos, así como el segundo es traerlos al presente, «traduciéndolos» para hacerlos inteligibles para nosotros, al mismo tiempo que intenta dar con las explicaciones no causales, que conducen a interpretaciones siempre hipotéticas.

[...] cualquier texto, de cualquier complejidad, contendrá más significados que los que el más vigilante e imaginativo autor posiblemente pudo intentar. [...] Conocer los motivos y las intenciones es conocer la relación en la que se encuentra un escritor con respecto a lo que ha escrito. Conocer sus intenciones es saber aquella clase de hechos tales como si el autor está hablando en broma o en serio, o está siendo irónico, o en términos generales qué actos de habla ha estado haciendo al escribir lo que escribió. Saber sus motivos es saber qué es lo que le llevó a realizar ese acto particular de habla, con independencia del carácter y del valor de verdad de su emisión (Skinner, 2007a: 140).

Recuperar las intenciones del autor es para Skinner estar en disposición de caracterizar lo que el escritor estaba haciendo, de lo que debió de haber tenido

la intención de decir, atacar o defender un argumento, criticar o contribuir a determinado discurso:

De esta manera la equivalencia entre las intenciones que se tienen al escribir y el significado de lo que se escribe queda establecida. Porque, como ya he indicado, saber lo que un escritor quiso decir al escribir su obra es conocer las intenciones primarias que tuvo al escribirla [...] cualquier cosa que un autor haya estado haciendo al escribir lo que escribió debe ser relevante para la interpretación, y por consiguiente, entre las tareas del intérprete debe de estar la de recuperar las intenciones del autor al escribir lo que escribió (Skinner, 2007a: 122-123).

Mi propuesta, en esencia es que deberíamos de empezar por elucidar el significado, es decir, el contenido de aquellas emisiones en las que estamos interesados y después volver al contexto de argumentación en donde ocurren con el objeto de determinar exactamente la manera en que se conectan, o se relacionan con otras emisiones que tratan también de la misma materia. Si somos capaces de identificar este contexto con la suficiente precisión, podremos eventualmente esperar entresacar qué era lo que el hablante o el escritor que tratamos estaba haciendo al decir lo que dijo (Skinner, 2007a: 143).

Skinner explica la importancia de este planteo, al afirmar que el resultado de utilizar este enfoque es el de desafiar cualquier distinción categórica entre los textos y los contextos.

[...] es una consecuencia de mi enfoque que nuestra atención principal no tenga que recaer en los autores individuales sino en el discurso más general de su época. [...] el tipo de historiador que estoy describiendo es alguien que estudie principalmente lo que J. G. A. Pocock llama los «lenguajes» de debate, y solo de manera secundaria las relaciones entre las contribuciones individuales a esos lenguajes y el rango de discurso entendido como un todo (Skinner, 2007a: 145-146).

Aunque nos vamos a referir a la teoría crítica del discurso en el siguiente apartado, adelantamos aquí la forma en que van Dijk encara la relación discurso-contexto. Para este autor, el contexto no es la situación social que influye (o es influida por) el discurso, sino la forma en que los participantes *definen* esa situación. Los contextos no son por lo tanto un tipo de condición objetiva o causa directa, sino más bien (inter) construcciones subjetivas. Si los contextos fueran condiciones sociales objetivas todo el mundo en la misma situación hablaría de la misma forma. La teoría debe evitar el positivismo social, el realismo y el determinismo, simultáneamente. Los contextos son constructos de los participantes, que controlan el discurso y los habilitan para adaptar sus discursos o sus interpretaciones a la situación comunicativa, son el vínculo faltante entre discurso y sociedad, entre lo social y lo personal. «La influencia del contexto es a menudo sutil, indirecta, compleja, confusa y contradictoria, con resultados lejanos a los efectos de las variables sociales independientes» (van Dijk, 2010).

La definición que van Dijk da de los contextos no depende del tipo de situación social en que los discursos son producidos, sino de una representación mental o modelo construido por los interlocutores que participan en ella. Esos constructos no son solamente entre participantes, que funcionan como modelos mentales subjetivos y únicos, no están afuera del discurso, sino adentro, y son estructuras dinámicas, continuamente reelaboradas.

Noveno problema. Análisis conceptual y teoría crítica del discurso

Los estudios críticos del discurso pueden ser útiles para el trabajo de los historiadores conceptuales. Conceptos que fueron considerados fundamentales para autores como Teun van Dijk, tales como acción, contexto, poder, ideología, al proponer el objetivo de fundamentar la idea de discurso como una forma de interacción social, favorecen la reflexión sobre las prácticas de investigación conceptual. A pesar de que la mayoría de los autores de la corriente de la historia conceptual se aplican a la interpretación de las palabras-conceptos, hay algunos que como Pocock, prefieren remitirse a los discursos. Estos, por otra parte, están constituidos por conceptos vinculados entre sí, en y fuera del texto, de modo que hay planos de análisis que pueden ser compartidos entre ambos grupos de investigadores. La dimensión temporal, que pudiera estar disminuida en los enfoques críticos del discurso por su prescindencia de la diacronía, aparece estrechamente vinculada al contexto sincrónico. Nos interesan particularmente algunas afirmaciones teóricas y metodológicas de la teoría crítica del discurso, que resumiremos seguidamente.

El discurso puede estar constituido por una compleja jerarquía de diferentes actos en distintos niveles de abstracción y generalidad, por lo cual hacemos X mediante o mientras hacemos Y... Estos ejemplos muestran que el estudio del discurso como acción puede concentrarse en los detalles interactivos del habla (o del texto escrito), pero además puede adoptar una perspectiva más amplia y poner en evidencia las funciones sociales, políticas o culturales del discurso dentro de las instituciones, los grupos o la sociedad y la cultura en general. Como en el caso de las jerarquías de acción, podemos aquí hablar también de una jerarquía de las funciones: una aserción puede funcionar como veredicto cuando la realiza, en un momento apropiado, un jurado en los tribunales, o un fallo en el caso de un juez, y ese veredicto o fallo puede a su vez funcionar como una forma de impartir justicia (o injusticia) en un sistema legal específico (van Dijk, 2008: 25).

Se define al discurso como acción, pero hay que responder a la pregunta ¿qué es exactamente la acción y qué hace que los discursos sean una forma de interacción social? En primer lugar, van Dijk sostiene la intencionalidad de la acción. Las actividades (o el contenerse de hacer algo), de los seres humanos, tienden a llamarse actos solo si son interpretados como intencionales. La mayoría de las acciones son ejecutadas intencionalmente para realizar o producir

alguna otra cosa, esto es, otras acciones, sucesos, estados mentales situaciones, es decir las acciones tienen metas y esto hace que sean significativas o tengan un «sentido», lo que a su vez hace que sus actores parezcan tener algún propósito. En la situación del receptor, lo que cuenta es lo que se dice y sus consecuencias sociales, o sea, lo que escuchan o interpretan como acción intencional. «En esta clase de análisis, lo que prevalece suele ser la perspectiva y la interpretación del otro: la actividad discursiva se vuelve socialmente “real” si tiene consecuencias sociales reales.» (van Dijk, 2008: 30)

Para van Dijk la intencionalidad tiene algunos matices, podría haber algún nivel de acciones básicas por debajo del cual la actividad lingüística o mental ya no es intencional sino más bien automática y por debajo de nuestro control.

La responsabilidad de la acción discursiva puede involucrar normas y valores acerca de cuán «reflexivos» deberíamos ser. Las intenciones y propósitos que se atribuyen al discurso pueden tener un alcance variable: algunas consecuencias de los textos escritos y el habla son concreta e inherentemente (entendidas como) intencionales, con un propósito y bajo el control del hablante, mientras que otras lo son menos (van Dijk, 2008: 30).

La siguiente pregunta a la teoría crítica del discurso se refiere al término «contexto», del que ya adelantamos algunos aspectos. El análisis social del discurso lo estudia en el contexto como interfaz entre el discurso como acción y las situaciones y estructuras sociales. Entonces, ¿qué es el contexto? El autor que estamos comentando, van Dijk, lo define partiendo de su uso cotidiano. Intuitivamente, el contexto parece implicar algún tipo de entorno o circunstancias para un suceso, acción o discurso. Algo que funciona como trasfondo, marco, ambiente, condiciones o consecuencias. «Para el estudio del discurso como acción o interacción, el contexto es crucial. La distinción principal entre el análisis abstracto del discurso y el análisis social del mismo es que el segundo toma en cuenta al contexto». Para este autor, en esto se fundamenta su definición: «Por lo tanto, se interpreta que el análisis social del discurso define el texto y el habla como situados: describe el discurso como algo que ocurre o se realiza en una situación social» (van Dijk, 2008: x-xi). Por ello, los participantes, su género, edad, profesión, clase social, educación, posición, son relevantes.

Las personas adaptan lo que dicen —cómo lo dicen y cómo interpretan lo que otros dicen— a algunos de sus roles e identidades y a los papeles de otros participantes. Este es precisamente el sentido del análisis del contexto: las estructuras del discurso varían en función de las estructuras del contexto y pueden, al mismo tiempo, explicarse en términos de estas últimas estructuras. En el mismo sentido, los contextos pueden estar determinados y ser modificados en función de las estructuras del discurso (van Dijk, 2008: 33).

Para van Dijk los contextos desde una perspectiva más cognitiva son construcciones mentales o modelos en la memoria. Como el significado y otras

propiedades del discurso también se manejan mentalmente, esto explica el vínculo fundamental entre el discurso y el contexto: en tanto representaciones subjetivas, los modelos mentales pueden así supervisar directamente la producción y la comprensión del habla y el texto. El contexto mismo no es lo que se relaciona con el discurso, sino más bien los modelos que los participantes construyen del contexto comunicativo o de interacción. Solo podemos describir y explicar adecuadamente el discurso político cuando damos cuenta detalladamente de la interfaz sociocognitiva que lo relaciona con representaciones sociales compartidas que controlan las acciones, los procesos y los sistemas políticos. Cuando presenta el concepto de *poder*, van Dijk sostiene que este tiene efecto sobre el texto y sobre el habla, y que la ideología es su contraparte cognitiva. Las *ideologías* supervisan cómo los usuarios del lenguaje emplean el discurso en tanto miembros de grupos u organizaciones (dominantes, dominados o competidores) y de ese modo también tratan de resolver los conflictos sociales. Al mismo tiempo, el discurso es necesario para reproducir las *ideologías* de un grupo. Si bien este autor concentra su atención sustancialmente hacia el tipo de *poder social*, caracterizándolo como relación específica entre grupos sociales o instituciones, define el *poder* con otro concepto explicativo, que es el de *control*. Controlamos a los otros si podemos hacer que actúen como deseamos o impedir que actúen en contra nuestra. Este objetivo se logra tanto por el poder coercitivo como por el poder mental. Los medios esenciales utilizados para influir sobre la mente de otras personas de forma que actúen como queremos son el texto escrito y el habla. Para este autor, en el ejercicio de este tipo de poder discursivo, necesitamos tres elementos: discurso, acción y cognición (intención, propósito, motivación, etcétera). Un discurso (por ejemplo una orden) se interpreta de un modo que lleva a los actores a producir una intención de actuar como nosotros queremos y es sobre esa intención que actuamos. Reiterado con estas afirmaciones de van Dijk el contenido intencional del acto discursivo, algunos autores de la teoría crítica del discurso valoran especialmente la noción de actos de habla, proveniente de la concepción del lenguaje como acción y de la superación de la presentación del lenguaje y la acción como entidades separadas. En esta interpretación, es fundamental la posición del hablante como narrador y mensajero autorizado y como actor decisivo. A la idea del lenguaje como acción intencional y a la de la importancia del contexto se agrega el objetivo de penetrar en los usos del poder, para dejar a la vista la dominación.

[...] los ECD se interesan más en el análisis crítico del abuso de poder de los políticos que en el ejercicio legítimo del poder, más en cómo desinforman los medios que en lo que informan o en cómo abusan de su conocimiento los profesionales y los más instruidos para hostigar a los estudiantes, los pacientes, los clientes o a otros ciudadanos en lugar de educarlos, curarlos o asesorarlos. Llamo a estas formas de abuso *poder de dominación*, una noción que implica la dimensión negativa de «abuso» y también la dimensión de desigualdades, injusticia

e inequidad, es decir, todas las formas de acciones y situaciones ilegítimas. La dominación engloba asimismo los diversos tipos de abuso de poder comunicativo, de particular interés para el análisis crítico del discurso, tales como la manipulación, el adoctrinamiento o la desinformación (van Dijk, 2009: 41).

Aclaremos aquí que los historiadores, hasta el momento y en los trabajos que se han divulgado en las redes de investigadores, no han hecho referencias a una vinculación con las propuestas de la corriente crítica del discurso.

Décimo problema.

Discernimiento de los problemas

filosófico-epistemológicos de los metodológicos

Para Koselleck, si aceptamos la separación semántica entre los acontecimientos, por una parte, y las historiografías, por otra, el influjo de lo que lo uno ejerce sobre lo otro puede formularse comenzando por cualquiera de los dos. Se ofrecen dos posibilidades de analizar autónomamente, desde una perspectiva temporal, el cambio de experiencias o el de los métodos, considerando a uno u otro como el factor primario de los cambios. El historiador generalmente concede la primacía al cambio de la experiencia, y se define como narrador. Pero no hay duda de que la experiencia de una historia metodológicamente encauzada se convierte en un factor independiente que actúa con grandes consecuencias. También puede suceder que el cambio de experiencia, de los hechos acontecidos provoque un cambio de método, y el cambio de método produzca nuevas investigaciones. Lo que de hecho cambia es mucho menos de lo que las sorpresas subjetivas de los afectados habilita suponer. Son los métodos los que permiten repetir las experiencias realizadas en otro momento y es el cambio de método el que elabora las nuevas experiencias y las traduce. Hay estructuras duraderas de largo plazo en las que están contenidas las condiciones de posibilidad de las historias particulares.¹⁴

Se intentará más bien —mediante diferenciaciones antropológicas en el concepto de experiencia y en el concepto de método— posibilitar la articulación entre ambos, establecer correlaciones que se apoyan en la premisa de que historia e historiografía, la realidad y su procesamiento consciente, están siempre coimplicados, se justifican recíprocamente, sin ser absolutamente derivable uno de otro (Koselleck, 2001: 48).

El largo plazo, la historia de larga duración, no puede percibirse sin la aplicación de métodos historiográficos.

El pasado inmediato se ofrece tanto para explicar la peculiaridad del presente como para extraer la diferencia específica de la historia anterior. Desde el punto de vista antropológico se trata en ambos casos de la incorporación de experiencias ajenas al dispositivo de

14 Koselleck vincula el término experiencia con el de investigación.

experiencias propias. Un cambio de sistema semejante, recogido años en experiencias míticas, solo puede ser captado mediante determinadas técnicas de investigación histórica. [...] los métodos que utiliza el historiador para traducir las experiencias históricas en narraciones y en ciencia son siempre actuales, aunque el asunto que se ha de transmitir quede en el pasado. De ahí el sentido de plantearse la estructura temporal de la experiencia propia de algunos métodos. [...] Si se observan las estructuras temporales de la experiencia histórica de acuerdo con los modos de su narración, su representación escrita y su elaboración metodológica, pueden registrarse —sin detrimento de las teorías de los géneros— tres tipos: registrar, continuar y reescribir la historia. Registrar es un acto único, continuar acumula los tiempos y reescribir corrige a ambos para hacer surgir retrospectivamente una nueva historia (Koselleck, 2001: 56-57).

Skinner, por su parte, considera que la consistencia exegética y la histórica no pueden simplemente ser vistas como asuntos separados.

Conclusiones sobre las exigencias teórico-metodológicas de la historia de las ideas como historia conceptual. Posibilidades de superación de los problemas planteados

Hemos enunciado los diez asuntos metodológicos, presentados como problemas abiertos a la reflexión historiográfica, a los que debemos responder, señalando posibilidades y dificultades concretas en el proceso de la investigación de la historia de las ideas políticas y jurídicas. Vamos a plantear ahora nuestras conclusiones en cada uno de esos asuntos relacionados a la metodología aplicable en la historia actual de esas ideas, teniendo en cuenta las diferencias teóricas entre las diversas escuelas de esta corriente de la historia conceptual y las elecciones que hemos hecho con el objetivo de la aplicación a nuestra práctica de la investigación histórica.

El primero se refiere a lo que son las ideas en el tiempo, en la relación pasado-presente-futuro. El documento estudiado por la historia de las ideas, ya sea el texto escrito o el lenguaje hablado, es el objeto que sitúa en el espacio y el tiempo histórico todas las reflexiones que provocan las informaciones contenidas en él. Esos contenidos reúnen en un mismo objeto palabras, relatos informativos y evaluaciones valorativas contenidas en discursos emitidos por los intelectuales. Para la teoría que estamos aplicando, se trata de conceptos descriptivos y de conceptos normativos, incorporados como innovaciones en el lenguaje del discurso político. Estas innovaciones pueden ser reconocidas como cambios sociales profundos, ya sea si se toman como factores que impulsan las transformaciones o como indicios de su existencia. Nuestro problema es ver cómo pueden los historiadores encontrar esos conceptos y relacionarlos con el tiempo histórico, en relaciones sincrónicas y diacrónicas a la vez y cuáles son los problemas que pueden dificultar y hasta invalidar este trabajo. En primer

lugar, se trata de trabajar con varios «estratos» del tiempo, en períodos de, por lo menos, mediana duración, aunque se toma generalmente un período de una longitud de un siglo. En segundo lugar, hay que elegir el «momento», la ruptura, el quiebre que indica el surgimiento de nuevos conceptos y el abandono de los antiguos, ubicando su tiempo y espacio. Para quien quiera estudiar un asunto de este tipo, se hace necesario el conocimiento de las fuentes primarias en una perspectiva que permita caracterizar a la tradición cultural en la que está inserto el texto, en lo que Koselleck describió como la estructura repetitiva de los significados previos, buscando la innovación lingüística en sus diversas velocidades de transformación. De acuerdo al tipo de historia que queramos producir, la prioridad estará en la presentación del pasado, del presente o del futuro. Supongamos que damos la prioridad al pasado, y entonces solo ambicionamos una historia que registra los hechos acontecidos; nos quedaremos en el registro de la crónica, que puede ser historia conceptual si cumple con el propósito de trasladar fielmente el vocabulario de la época. Si, en cambio, damos prioridad al presente, usaremos la vía explicativa del cambio desarrollado en el tiempo y compararemos los vocabularios de las épocas anteriores con los del presente. Finalmente, si hemos elegido la prioridad del futuro, iremos a la revisión de la historia tradicional para encarar una visión prospectiva. En todas estas opciones el historiador deberá trabajar con los tres tiempos históricos, aunque obviamente sus fuentes primarias sean provenientes solo del pasado.

Si hablamos de períodos de aproximadamente un siglo, solamente algunos historiadores podrían dominar todas estas posibles opciones, ya que sería necesario dedicar décadas de vida al estudio de una situación histórica, por medio del acceso a las fuentes primarias, y no solo a los textos escritos, sino también al clima social e intelectual de la época a estudiar. Una salida a esta dificultad ha sido alcanzada con frecuencia por aquellos historiadores de las ideas que, basándose en la historiografía tradicional, y sin recurrir inicialmente a las fuentes primarias del contexto social y político, rastrean en las grandes obras los debates y enfrentamientos ideológicos y luego recurren directamente a los textos de los intelectuales. También sucede que algunas veces la lectura de esos textos conduce con facilidad a la identificación de los momentos en que se producen los cambios conceptuales. De todas formas, si bien esto facilita algo el trabajo, teniendo en cuenta las condiciones que planteaba Pocock, el investigador tiene que demostrar que ha encontrado el lenguaje de una época, lo que le obliga a recorrer la producción lingüística en distintos niveles, desde el libro «clásico», hasta las obras menores o la prensa, para demostrar cuáles fueron los diversos lenguajes, de primer o de segundo orden, de defensa de la tradición o de crítica, y ceñirse solo a ellos en sus interpretaciones. Esto quiere decir que buscando los textos irá hacia su pasado ubicándose simultáneamente en el presente de estos, cada vez que quiera demostrar expresiones convencionales desplazadas o paradigmas innovadores, porque de lo contrario no podría responder a la pregunta de cómo pudo suceder el cambio. La precaución de ir a buscar las convenciones

lingüísticas de la época estudiada ayuda a prevenir la aplicación inconsciente de los paradigmas actuales, como advertía Skinner. Pero resulta una tarea sumamente difícil eso de reconstruir el pensamiento de otra persona a partir de un vocabulario que pertenece al pasado, más aún si no hay otra manera de expresar esa reconstrucción que usando el lenguaje actual.

Aún hay otro problema que debe resolver el historiador de las ideas con respecto a su trabajo con las ideas en el tiempo: si como hemos adelantado, no puede dejar de incluir las expectativas de futuro en sus conclusiones, existe siempre un mínimo de acción prospectiva en sus interpretaciones previas, y esto es lo mismo que admitir que la ideología las infiltra siempre, aludiendo tanto a las experiencias acumuladas como al horizonte de expectativas para la transformación del futuro. Cuando, como lo proponía Rosanvallon, es importante descubrir los problemas en debate, vinculando la realidad fáctica con su representación, con el objetivo de encontrar los «nudos históricos» en cuya instancia aparecen nuevas racionalidades, las pruebas documentales y su forma de interpretación histórica deben quedar a la vista, aunque no exista preocupación por revivir ninguna forma de positivismo historiográfico. Para los autores de la historia conceptual, la presentación teórico-metodológica de sus investigaciones debe anteceder a las conclusiones, encarando en forma específica una teoría del tiempo histórico. El peligro en que se puede incurrir, en este sentido, es un exceso de explicación teórica en relación con el conocimiento histórico presentado como producto final de las investigaciones.

Pasemos ahora a la consideración del problema del tratamiento del tiempo histórico desde las perspectivas diacrónicas y sincrónicas. Para muchos de los historiadores conceptuales, la diacronía tiene prioridad sobre la sincronía y siguiendo a Koselleck afirman que los cambios conceptuales solo pueden ser percibidos si se atiende a distintas épocas en forma comparativa, teniendo en cuenta todas las dimensiones temporales en un espacio dado. El corte exclusivamente sincrónico, que permite un trabajo más acotado en relación con las fuentes documentales, es preferido por Skinner para la primera etapa de la investigación y luego puede agregarse la perspectiva diacrónica de media o larga duración. El problema planteado por estas definiciones metodológicas solo puede ser resuelto manteniendo la pluralidad de enfoques. Unos historiadores podrán realizar el seguimiento diacrónico del uso de un concepto y otros situarse en un momento temporal para recuperar todas las relaciones posibles entre la creación lingüística y el cambio social. Difícilmente puedan encararse ambas propuestas, salvo que se trate de alguno de estos grandes historiadores que como Koselleck o Skinner han dedicado la mayor parte de su actividad a ese propósito.

El problema planteado por la aplicación del «giro lingüístico» ha sido en parte superado por las posiciones teóricas que han manifestado tanto Koselleck como Skinner al aclarar que no se trata exclusivamente del estudio del lenguaje en tanto que palabras, sino de los conceptos, que son inseparables del estudio historiográfico. Si lo que interesa al historiador es su valor de uso entre teoría y praxis,

para poder dar cuenta de su significación, que es casi siempre polisémica, según la pluralidad de lenguajes, el dominio del contexto debe abarcar mucho más que la lengua, debe relacionarse con los hechos. Esta es la tarea del historiador y explica la importancia del archivo en este caso. Cuando se recurre a las convenciones lingüísticas para recuperar el contexto originario de la primera emisión, se entiende que ellas no son simplemente palabras, sino que reflejan la subjetividad de una época. Tampoco bastan las convenciones lingüísticas, es necesario hacer dialogar a unos textos con otros, en un trabajo intertextual que permitirá encontrar el debate y centrarlo en algunos conceptos fundamentales.

Uno de los métodos que Skinner introduce en forma innovadora es el estudio de la retórica, que consiste en dejar a la vista el uso de técnicas utilizadas por los autores para convencer al público mediante el uso de un término valorativo nuevo, para invalidar o negar una acción que era considerada válida. Aplicando expresiones lingüísticas, enfrentando argumentos, redefiniendo términos (al hablar a favor o en contra) se legitiman formas de conducta antes rechazadas. Siguiendo este método, el historiador puede lograr un panorama amplio de las controversias ideológicas de las que el texto estudiado forma parte. Intentar su aplicación puede dar buenos resultados para disminuir el problema de la complejidad o inabarcabilidad del estudio del lenguaje en los tiempos históricos.

El siguiente problema al que vamos a dedicar nuestra atención, es el de los niveles de abstracción y generalización. Los historiadores de las ideas han absorbido el lenguaje académico de la filosofía política y su narrativa se distingue de la de otros historiadores por recurrir a altos niveles de abstracción y por encarar sus trabajos teóricos casi siempre como modalidades de la filosofía analítica. Parten más de la filosofía que de la historia, ya que proceden aclarando inicialmente los presupuestos epistemológicos y continúan deduciendo sus consecuencias y aplicaciones a los textos estudiados. La historia de las ideas se vuelve así excesivamente teórica y recurre escasamente a los hechos. Esta situación es muy visible en algunos autores que continúan polemizando sobre la teoría de la historia conceptual, y cuyas obras contienen menos información histórica que argumentaciones teórico-críticas, y cuya narrativa, de escasos relatos, presenta una escritura de complicada lectura, muy alejada de la que caracteriza a los grandes autores conceptuales, que usan un vocabulario casi cotidiano y que explican cada uno de los términos que introducen como categorías explicativas.

Este problema se resuelve volviendo al lenguaje de los historiadores y bajando lo más posible el nivel de abstracción (teniéndose en cuenta que su objeto de estudio son las ideas, abstractas por definición), que no pudo subir más que alejándose de la realidad de los hechos. La historicidad objetiva y su relación con la conciencia histórica aparece en muchos autores conceptuales como el entrecruzamiento de la *langue* con la *parole*. Cada uno de estos términos requiere una explicación. La lengua acumula los recursos creados históricamente por muchas generaciones anteriores al hablante, por lo tanto, el historiador debe partir del reconocimiento de que las novedades lingüísticas aparecen sobre una

construcción diacrónica muy anterior, siendo su oportunidad encontrar el nuevo significado capaz de vencer a la fuerza diacrónica que se le opuso y a la que hemos aludido anteriormente, en la relación tradición-cambio. La conciencia histórica retiene el contenido de las conceptualizaciones pasadas y no coincide necesariamente con la historicidad objetiva de los acontecimientos. Si el trabajo del historiador consiste en ir de la *langue* a la *parole*, como no se trata de un estudio lingüístico, debe recorrer en mediana duración los acontecimientos y vincularlos con los cambios del lenguaje, las palabras que aparecen y se enfrentan a las palabras de otros, un diálogo entre la pluralidad conceptual del pasado con la del presente.

Continuamos nuestras reflexiones con la atención al problema que consiste en elegir el tipo de concepto que será objeto de la investigación. Pueden aplicarse para ello varios criterios. De acuerdo con Koselleck, se debería dar prioridad a aquellos que fueran fundamentales, teniéndose en cuenta su capacidad de informar por entero el contenido político y social de una lengua en una época. Para saber cuáles son es necesario estudiar los textos y descubrir en ellos aquellos términos que concentran la disputa ideológica, y buscar también el momento del cambio, lo que es más incierto aún. Koselleck propone un avance hipotético fuertemente teórico, marcando el período en que se transforma el léxico político alemán entre 1750 y 1850, anticipando así su tesis, cuya comprobación posterior correría por cuenta de la investigación sobre la historia social.

Los historiadores conceptuales actuales seleccionan los conceptos que van a estudiar con criterios muy generales, de acuerdo a su especialidad, por ejemplo conceptos jurídicos, conceptos sociológicos o conceptos filosóficos, tomados casi siempre todos ellos como conceptos políticos, y presentando a menudo un cambio de clasificación, por el diferente sentido que toman los conceptos en el tiempo. Pero se trata siempre de vocablos con un contenido muy polisémico que permite abordarlos desde la semasiología, por los múltiples significados de un solo término, y desde la onomasiología, por las múltiples denominaciones de estados de cosas aparentemente idénticas: un vocablo con muchas interpretaciones posibles y varios vocablos para la misma realidad. Es bastante notorio que los conceptos seleccionados por la mayoría de los historiadores son del tipo de libertad, Estado, república, revolución, nación, etcétera, lo que asegura al investigador un campo de trabajo muy extenso tanto en el tiempo como en el espacio histórico. De todas formas, consideramos que también es útil trabajar con conceptos más vinculados a la historia regional y local, al vocabulario referido al género, al de la educación, etcétera. Como ya hemos adelantado, en nuestro caso personal la elección se orienta a los conceptos políticos y a los jurídicos, entendidos también estos como políticos.

En el proceso de nuestras investigaciones sobre la historia intelectual en el Uruguay, ha sido muy interesante la búsqueda de lo que Koselleck llama *conceptos asimétricos* y *conceptos sucesivos*. Los primeros ayudan a centrar los debates en términos de argumentos opuestos, señalando las posiciones de los

protagonistas. La mayoría de los autores se autocalifican mediante el uso de estos conceptos, muchos de los cuales son altamente normativos. Debe tenerse en cuenta también que como los conceptos son polisémicos, estas oposiciones dependen del texto estudiado y de su contexto. Piénsese, por ejemplo, en la oposición democracia-totalitarismo, tan frecuente en los autores latinoamericanos. Los conceptos sucesivos marcan etapas de una explicación genética y suelen incluirse en argumentaciones causales; siendo más comunes, su aplicación puede ser ingenua, buscando relaciones excesivamente directas.

Los siguientes problemas que trataremos de aclarar se refieren a la politización de los conceptos y a la relación entre historia conceptual y teoría política. Es difícil encarar estos asuntos sin discutir el tema de la politización de la labor historiográfica. Descartada la discusión hoy superada en torno a la objetividad del historiador, en el seno de la comunidad académica que trabaja en la historia conceptual, los dos autores «insignia», Koselleck y Skinner, responden de forma opuesta a esta preocupación. Para Skinner, la objetividad depende del respeto por el contexto lingüístico del autor, al que no puede hacerse decir lo que no quiso o no podía anticipar en su época. Esto no impide que el mismo Skinner tome posición (en su caso, a favor de la teoría republicana, o neorromana) contra la opinión de otros autores, y que esa opinión sea claramente ideológica. Para Koselleck, en cambio, el historiador no debería trabajar en defensa o en ataque a conceptos normativos, él prefiere los descriptivos.

Así, por ejemplo, podemos centrar nuestra atención en el marco normativo del liberalismo, como me ha parecido entender en el caso del lexicon español. Yo, sin embargo, no incorporaría un marco normativo de ese tipo, sea el que fuere, porque mi experiencia con colegas teóricos del derecho, juristas y teólogos es que muchos de ellos eran incapaces de concebir una historia descriptiva de los conceptos, aproximación que en algunos de ellos parece despertar grandes reticencias de carácter dogmático (Koselleck en Fernández Sebastián, 2007: 5).

Para otros autores, como Pocock, la historia es política del pasado y la política historia del presente, por lo que su opinión categórica va en el sentido de la fuerte relación entre historia de las ideas y la teoría política. Al asumir esta propuesta, los historiadores deben cuidar la diferencia entre una historia de los conceptos políticos y una historia de la teoría política; aunque sus investigaciones promuevan nuevas visiones de la teoría, el objeto de estudio es el cambio conceptual, que no siempre está totalmente contenido en las teorías o doctrinas, y que, por otra parte, no exige condiciones de coherencia textual.

Pasaremos ahora a otro de los problemas planteados. Para quien haya leído una buena parte de la bibliografía de la actual historia conceptual, resulta visible que esta corriente se preocupa y ocupa de los conceptos jurídicos. Muchos de los conceptos fundamentales de Koselleck son jurídicos, empezando por el concepto de Estado. Esta temática relacionada con el tipo de vocabulario técnico

especializado, que en el caso de algunos conceptos se ha extendido al lenguaje común, provoca un problema de interpretación; el lenguaje de los juristas y el lenguaje de la política responden a paradigmas distintos. Este problema se agrava por el distanciamiento actual entre la historia del derecho y la historia social. La historia del derecho, una disciplina bastante abandonada en la academia jurídica, presenta generalmente un relato de los cambios en las instituciones, descritas sin un relacionamiento contextual con la realidad social y sobre todo con los debates que se fueron desarrollando, en los que los juristas fueron protagonistas muy importantes. Estos protagonistas aparecen también como produciendo nuevas palabras para designar contenidos específicos de la doctrina, o dando nombres nuevos a realidades jurídicas modernas, pero no se advierte en los medios académicos cómo esos vocablos pasan al lenguaje común con sentidos diferentes, generalmente normativos, cargados de valoraciones subjetivas (legal-legítimo, por ejemplo, o constitucionalismo).¹⁵ El positivismo jurídico usa los conceptos de acuerdo a un vocabulario que responde a una teoría autorreferente. Sin embargo, muchos de los conceptos jurídicos no pueden ser interpretados por la historia conceptual sin vincularlos a las temporalidades históricas y a los debates sobre el orden social que se han producido. En este asunto radica la mayor dificultad para el estudio conceptual de los términos jurídicos.

Intentaremos ahora la consideración de los problemas involucrados en la relación texto-contexto y en la búsqueda de la intencionalidad del autor. Como decíamos más arriba, este es un punto en el que convergen las críticas a la historia conceptual, derivadas tanto de la definición de contexto como de la certidumbre sobre las intenciones o los motivos que hicieron que el autor escribiera su obra. Esta crítica no es solo contra esta corriente historiográfica, sino contra el conocimiento histórico considerado como científico. Toda la crítica posmoderna plantea un abanico confuso y complejo de imposibilidades para la acción del investigador. El asunto de la imposibilidad de conocer las intenciones del autor solo puede tomarse como una señal del carácter hipotético de toda la historiografía; de lo contrario, solo cabría la posibilidad de la crónica positivista. La forma en que Skinner contesta a la objeción de sus críticos es perfectamente aceptable para quien produce información histórica: para algo los autores han dicho de lo que dijeron, por algo lo han hecho. Para saberlo hay que tener en cuenta a quiénes se dirigía, contra quiénes escribía, cuál era la situación sincrónica y cómo se diferenciaba de otras en la perspectiva diacrónica. Por eso no se debe separar el texto del contexto y por eso es necesario descubrir los lenguajes del debate intelectual de la época. Mediante el estudio del contexto se puede

15 *Legal* y *legítimo* son conceptos que en el vocabulario cotidiano pueden significar tanto lo que está de acuerdo con la ley como lo que está de acuerdo con la justicia como valor, dependiendo de qué tipo de ley se trate. Constitucionalismo se refiere, desde el punto de vista jurídico, al movimiento filosófico-político dirigido a limitar el ejercicio del poder estatal, y en el vocabulario político a la convicción, como deber, de que se debe respetar la constitución aun cuando no se la considere adecuada a la realidad.

arriesgar el tipo de motivos que impulsaron al autor. Esto es todo lo que el historiador puede averiguar y considerar válido sobre la intencionalidad, aunque esté sujeto a otras interpretaciones posibles.

Finalmente, la consideración del aporte de la teoría crítica del discurso a la investigación conceptual nos merece la opinión de que su constante preocupación por las relaciones de poder entre los protagonistas del discurso intelectual y la concepción del discurso como interacción social obliga a los historiadores a tener en cuenta la ubicación sociopolítica de los protagonistas del debate. Otros aportes como la tendencia a valorizar los aspectos cognitivos y emocionales de las emisiones, junto con la idea de que las intenciones pueden estar vinculadas a construcciones mentales y ser en algunos sentidos automáticas y bajo un control social, debería enriquecer la interpretación histórica tradicional de la historia de las ideas, que, por otra parte, la Teoría Crítica del Discurso no contradice, sino que más bien complementa.

La aplicación del método de la historia conceptual a la obra de los autores clásicos de la historia de las ideas políticas

El «fenómeno de la traducción diacrónica»

El estudio conceptual de las grandes obras de la historia del pensamiento político nos coloca por delante el centro de la discusión académica sobre para qué leemos esos libros. Algunos podemos hacerlo para encontrar reflexiones del autor sobre los problemas de la sociedad en que vivía, cómo eran planteados críticamente esos problemas, a quiénes los presentaba, cuáles eran sus expectativas de futuro, de qué lado de los bandos en pugna estaba el autor, quiénes eran sus enemigos. Otros pueden buscar cuáles eran las soluciones que proponía y si son transferibles al presente, estableciendo un diálogo autor-lector. El análisis textual puede ser, como hemos adelantado, histórico-conceptual o analítico-textual. Estas grandes líneas de la interpretación de los clásicos produjeron una enorme bibliografía sobre lo que dijeron, o sobre lo que dicen, y sobre el sentido de las obras en diversos contextos temporales. Por eso hablábamos de una traducción diacrónica, ya que cada época difunde ciertas interpretaciones de esas grandes obras, de acuerdo a las tendencias historiográficas o filosóficas que están de moda en distintas coyunturas sincrónicas, muchas de ellas altamente ideologizadas.

También han abundado los estudios comparativos entre autores, en un supuesto diálogo intertextual, fuera de toda sincronía, en que uno «le contesta al otro». Así, por ejemplo, Locke le contesta a Hobbes, o Rousseau a Locke. Como venimos explicando desde los puntos de vista de la historia conceptual, se ha hecho ya evidente que algunas de estas formas de presentar las obras de los autores clásicos no se considerarán adecuadas. Nos manifestamos a favor de un análisis histórico-conceptual, en que los textos puedan ser estudiados analíticamente, pero evitando toda forma de anacronismo. Primero, que querían decir los autores a sus contemporáneos, en qué conflictividad se encontraban comprometidos, luego, qué argumentos presentaban para defender sus posiciones y cómo trabajaban con los conceptos, no las palabras, para convencer a los lectores. La visión desde nuestro presente está, como hemos explicado, siempre implícita en nuestra lectura interpretativa.

Tres interpretaciones de Maquiavelo: Claude Lefort, J. G. A. Pocock, Quentin Skinner

Cómo lee J. G. A. Pocock a Maquiavelo
en *The Machiavellian Moment. Virtú, Fortuna, República*¹⁶

En el capítulo II «The problem and its modes» Pocock, bajo el subtítulo «Providence, Fortune and Virtue», se dedica a historiar el origen del concepto fortuna y su relacionamiento con Providencia, desde el punto de vista de la vinculación entre historia sagrada e historia secular. En el caso de esta segunda, la vida política es una exposición permanente a los desequilibrios de los sistemas de poder humanos, y Boecio llamó a esto «fortuna», la circunstancial inseguridad de la vida política. En el capítulo VI del libro *The medicean restoration*, el autor comienza caracterizando a *El Príncipe* como una obra peculiar, ya que no siendo un trabajo sobre ideología —no se identifica con el punto de vista de ningún grupo de la sociedad— es más bien un estudio analítico de la innovación y sus consecuencias, que va directamente al problema de la innovación y al de la decadencia de la ciudadanía, vinculados ambos con la idea de que si la política es el arte de tratar con los acontecimientos contingentes, es también el arte de tratar con la *fortuna* como una fuerza que dirige estos eventos y que por lo tanto simboliza la pura, incontrolada e ilegítima contingencia.

Fortuna y virtud. El tratamiento que Maquiavelo hace del «nuevo príncipe» —en el rol de innovador— aísla a este de los deseos de los *ottimati* y lo coloca actuando en soledad en su relación con la *fortuna*. Por otra parte, el problema de la fortuna es un problema sobre la virtud. El humanismo cívico, identificando al buen hombre con el ciudadano, politiza a la virtud y la coloca en dependencia con respecto a la virtud de los otros. Para Pocock, si la virtud solo puede existir en donde los ciudadanos están asociados para la construcción de una república, entonces la política o constitución deviene en algo prácticamente idéntico a la virtud misma. Lo que Maquiavelo está haciendo, en los pasajes más notorios de *El Príncipe*, es volver hacia el problema de saber si hay alguna *virtú* mediante la cual el innovador, auto-aislado de la moral social, pueda imponerse sobre su fortuna, y si hay alguna cualidad moral en tal forma de *virtú* o en las consecuencias políticas que pudieran imaginarse relacionadas con ella. En Roma, la virtud de los ciudadanos fue la estabilidad de la *politeia*, y viceversa, política y moralmente. El *vivere civile* fue la única defensa contra el ascenso de la *fortuna*, y el prerrequisito necesario de virtud también en lo individual.

En el caso del príncipe nuevo, en la situación histórica en que vive Maquiavelo, se requieren cualidades excepcionales y extraordinarias, más allá de lo normal en un príncipe por naturaleza, ya que la exposición a la fortuna que presenta el innovador es asimismo extraordinaria. Esta fortuna no lleva a un caos

16 Esta obra de Pocock es de 1975. Usamos la edición inglesa de Princeton University Press de 2003.

uniforme, tiene variaciones estratégicas que se corresponden con otras variaciones que puede adoptar la *virtú*, de modo que a pesar de que siempre la *virtú* aparece como la forma de controlar a la fortuna, tiene también el sentido del instrumento por el cual la innovación expone al príncipe a la fortuna. La *virtú* se desdobra así en dos sentidos: los instrumentos del poder, como las armas, y las cualidades personales necesarias para valerse de esas armas.

Cuanto más la innovación lleve al príncipe a depender de las circunstancias, mayor será su exposición de este a la fortuna y sus necesidades de *virtú* para emanciparse de ella. En el capítulo VI y siguientes Maquiavelo entra, según Pocock, a una ambigüedad que lo lleva a definir a la *virtú* como una fuerza innovadora. Ya no es simplemente aquella mediante la cual los hombres controlan sus fortunas, en un mundo deslegitimizado, sino que puede ser también aquella por medio de la cual los hombres innovan y deslegitiman sus mundos:

la única asociación semántica constante es ahora entre *virtú* e innovación, la última siendo considerada menos como acto que como un hecho cumplido previamente y *virtú* predominantemente como aquella por medio de la cual el individuo vuelve a destacarse en el contexto de innovación y en el rol de innovador. Dado que la innovación continúa provocando problemas éticos, este uso de la palabra *virtú* no niega su asociación con la ética, pero emplea la palabra para definir situaciones dentro de las cuales el problema ético aparece (Pocock, 2003: 167).

La relación entre *virtú* y fortuna no es solo y simplemente antitética. Por un lado, *virtú* es aquello por medio de lo cual innovamos, y por eso libera secuencias de contingencia más allá de nuestra predicción o control, dejándonos a merced de la fortuna, y por otro lado, *virtú* es algo interno a nosotros por medio de lo cual resistimos a la fortuna y le imponemos modelos de orden, que pueden volverse modelos de orden moral. Esto nos hace reconocer la ambigüedad de Maquiavelo cuando explica por qué la innovación es extremadamente difícil, ya que es formalmente autodestructiva y explica también por qué hay incompatibilidad entre la acción y el orden moral. La politización de la virtud ha llegado al descubrimiento de una especie de versión política del pecado original, concluye Pocock.

Cuanto más el individuo confía en su *virtú* menos necesita confiar en su fortuna. Pero si bien la virtud permite adquirir poder, el tipo ideal individual es el que la adquirió por sus cualidades personales y no por contingencias o circunstancias exteriores a él. Cuanto más pensemos en el innovador como subvirtiendo y reemplazando la antigua estructura de costumbre y legitimidad, mayor será su exposición a la fortuna; para alcanzar el tipo ideal, por lo tanto, se debería suponer una situación en que el asunto político no tuviera forma, y de la cual tampoco hubiera habido nada anterior. En este contexto ideal el rol del innovador sería el rol del legislador. La situación social más adecuada al modelo es la anomia,

en la que el innovador se independiza totalmente de la fortuna.¹⁷ Pero esa no es nunca la situación histórica, en la cual el innovador es entregado, en condiciones adversas, a las contingencias del humor humano, a la fortuna. La categoría «innovador» es sustituida en *El Príncipe* por la de «nuevo príncipe», un tipo de gobernante que pertenece a la clase de innovadores a la que pertenecen también los profetas y los legisladores (aun cuando el nuevo príncipe no tiene algunas cualidades que estos poseen). Lo que a todos estos innovadores diferencia es algún grado o cualidad de *virtú* que les da una mayor o menor independencia con respecto a la fortuna. El legislador y el profeta representan los casos extremos de mínima dependencia, y un príncipe como César Borgia, en cambio, combina el máximo de *virtú* con el máximo de dependencia con respecto a la fortuna. *Virtú* y fortuna no aparecen en él en una relación simplemente inversa. Su virtud es solamente humana, no alcanza a la del profeta, pero lo positivo es que aunque no siendo legislador, puede llegar a serlo, por medio de la espada, destruyendo viejas formas del orden político y creando nuevas. La función de su *virtú* es el mantenimiento de un estado, parcialmente nuevo. Por eso, el príncipe gobierna en un contexto de conducta humana que está solo parcialmente legitimado y solo parcialmente sometido a las reglas de la moral, en una perspectiva de corta duración temporal. No es la misma *virtú* que se aplica a la figura del legislador, quien crea naciones para un futuro.

La conducta moral y social del príncipe y la militar y diplomática, es conducida por él en un contexto dominado por la fortuna, en que el tiempo trae cosas buenas y malas indiferentemente, y el mérito de su *virtú* es la habilidad para discernir qué traen los tiempos y cuál es la estrategia adecuada para lidiar con él. Con todo, la *virtú* de la acción no legitima sus entornos. Las formas que impone perduran por poco tiempo. Ninguna *virtú* del príncipe puede dominar completamente a la fortuna. Pocock vincula permanentemente el concepto de *fortuna* al de *república*. La república puede dominar a la fortuna solamente por medio de la integración de sus ciudadanos como autosuficientes *universitas*, pero esto, en cambio, depende de la libre participación y asentimiento ciudadano. La decadencia de la ciudadanía conduce al declinamiento de la república y al ascenso de la fortuna.

Cómo lee Claude Lefort a *El Príncipe*

Tomamos el capítulo 3 «Lectura de *El Príncipe*», de la obra *Maquiavelo, Lecturas de lo político*.

Lefort viene, en capítulos anteriores, de comentar las interpretaciones que de *El Príncipe* han producido Gramsci y Strauss; ahora, va a plantear cómo debería leerse, según él, esta obra de Maquiavelo. En primer lugar,

Que las ideas no tienen vida ni fuerza sino en el seno del lenguaje de la obra en que hunden sus raíces; que en este lenguaje singular se

17 Maquiavelo menciona el caso de los profetas sin armas, como Savonarola, que solo conducen al fracaso, y los profetas armados, como Moisés, que cumplen el rol con éxito.

inscribe una experiencia que no solo lleva sino que implica y por lo tanto, desborda el conocimiento llamado intelectual: que debemos restituir el trabajo del pensamiento, no para olvidarlo al final del estudio, en la definición de una doctrina que sería su resultado, sino para aprehender con él un movimiento a la vez de descubrimiento y de insaturación cuya necesidad siempre es nueva [...] (Lefort, 2010: 150).

Lefort enfrenta la lectura como una forma de encuentro hacia lo desconocido

De este encuentro con lo desconocido, signo —diríamos empleando el lenguaje de Maquiavelo— de los poderes de la Fortuna de la que se apropia —o con la que se compone— la *virtú* del escritor en el momento mismo en que los desencadena; de esta proliferación de preguntas que no están motivadas sino por las aventuras a que expone el discurso, nosotros, lectores, solo podríamos encontrar la huella tratando de reabrir el tiempo de la obra, investigando cómo el pensamiento se habilita un acceso a sí mismo en el trabajo de la expresión, estudiando a nuestra vez lo que fue conquistando en el mundo de la investigación (2010: 151).

Interpretando los conceptos de *virtú* y *fortuna*, Lefort afirma que el príncipe ya no es el sujeto que detenta la representación de su empresa y sus medios de acción; él mismo es «representado», su obra es percibida como un efecto de la *virtú* o de la *fortuna*. A estas ideas referidas al método con que va a encarar la lectura, agrega Lefort la intención de descubrir ciertas ambigüedades que surgen en ese proceso de interpretación entre autor y lector. Llega así a ubicar algunos núcleos de contradicción conceptual o al menos de imprecisión y vaguedad, relacionados con los conceptos de *virtú*, *fortuna*, *libertad*, *república*, y de otros que pueden pasar más desapercibidos, como *difficultá*, *nuovi ordine*, *ordini antiquati*, *prudenzia*, *nessessità*.

Sin duda, el concepto que más le interesa en su análisis de la lectura de *El Príncipe* es el de *virtú*. Sin desconocer el origen etimológico de la palabra, originado en la raíz *vir* (hombre) y el sentido que toma de virilidad, según el concepto tradicional de energía, originalidad, eficacia, el concepto de *virtú* incluye más amplios significados.

Comenzaremos viendo cómo Lefort lo va presentando y analizando a lo largo de esta obra de Maquiavelo. Ubica sus explicaciones iniciales más importantes sobre este concepto en la lectura de los capítulos V y VI, en los que encuentra el desafío, para la *virtú* del príncipe, de dar unidad a un pueblo dispersado. La comparación entre las figuras de Sforza y de Borgia, culminada con la de Savonarola, muestra algunas diferencias en el tipo de *virtú* que cada uno representa en la tarea de la fundación de un Estado.

Pero es en el estudio del capítulo VIII y los siguientes que Lefort encuentra en la figura de Agatocles un ejemplo de *virtú* relacionada con la moral que reafirma uno de sus nuevos sentidos en el conjunto de la obra, señalando por ejemplo que Maquiavelo se preocupa por averiguar si es justo o no hablar de *virtú* en el caso de Agatocles, y «alinea su repuesta con tal cantidad de reservas que dejan

al lector en la incertidumbre». Para Lefort, luego de transitar por la lectura de la segunda parte, a las preguntas ¿qué es la virtud?, ¿qué son los *ordini nuovi*?, ¿a qué debe su origen el Estado?, no se les puede dar, como ya hemos dicho, respuesta segura, aun cuando hay afirmaciones que no dejan dudas.

Pero esta incertidumbre se ha cargado de un extraño peso. Y al menos de una cosa no podríamos dudar: de que Maquiavelo invite a su lector a preguntarse por los fundamentos de la política, ni tampoco que comience por prohibirle que se apoye en las verdades establecidas por la tradición humanista o cristiana (Lefort, 2010: 197).

Lefort describe los conceptos tal como aparecen en el capítulo XI de la segunda parte, señalando sus ambigüedades:

[...] «principado nuevo» se opone en primer lugar a «principado hereditario», pero a continuación se escinde para designar *Estado nuevo y propiedad de un príncipe nuevo*. «Pueblo libre» se opone en primer lugar a «pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe», después, connota a la vez «pueblo vinculado a sus leyes» —el cual puede estar sometido a un príncipe— y «república»; *virtú*, sobre todo, se proyecta en múltiples direcciones, formando con «fortuna» una pareja discriminatoria que posee más de un sentido: simultáneamente, bisagra en el razonamiento —pieza necesaria en la maquinaria del discurso—, simple trampantojo y símbolo cuyo contenido se enriquece y se diferencia poco a poco (2010: 174).

La *virtú* es definida como antítesis de la fortuna, es el poder de sustraerse al desorden de los acontecimientos, de elevarse por encima del tiempo que lo disipa todo, de aprovechar la ocasión y de conocerla, pero por primera vez, se rebela simultáneamente como virtud moral: los fundadores son hombres excelentes, nos dice Lefort, su gloria consiste en que han dado unidad y libertad a un pueblo dispersado y oprimido, su éxito personal concuerda con la felicidad y ennoblecimiento de su patria. La *virtú* ya no se presenta solamente como opuesta a la fortuna, como poder del Príncipe a depender solo de sí mismo, sino como un dominio que poco a poco arranca al hombre de las garras de las condiciones presentes y le permite imprimir su voluntad en el curso de las cosas. El modelo mítico propuesto en primer lugar ha sido sustituido por un modelo realista, termina afirmando Lefort.

A la idea de que el príncipe nuevo no debe confiarse a la suerte, ni de Dios ni de los hombres, contando con su sola fuerza, le sucede la descripción de una política *virtuosa* en la que la fuerza se encuentra resituada en su justo lugar. Por lo tanto, no podemos quedarnos con una imagen simple de lo que es la *virtú* política. Lefort destaca la ambivalencia del concepto:

Pero cuando se considera con atención la fuerza en el ejemplo más cercano de una gran aventura política y se miden las violencias que han acompañado a la ascensión del príncipe, se descubre, como su doble, la búsqueda del consentimiento popular, la satisfacción dada a las necesidades de los dominados. En una perspectiva, la evidencia

del bien común cede ante el espectáculo de una constricción que parece bastarse por sí misma; en la otra, la evidencia de la potencia cede ante la imagen de la obra cumplida (2010: 204).

Desde el momento en que la *virtú* no va sin la gloria, la acción política no puede definirse sin tener en cuenta la representación que se hacen de ella los hombres. Del mismo modo, el combate entre la fortuna y la *virtú* se revela imaginario: el hombre solo tiene como adversario a sí mismo, la fortuna no es nada más que la no *virtú*: la *virtú* que es dueña del mundo y de sí. Como es bien sabido, Lefort considera que dos conceptos antagónicos de la obra de Maquiavelo son los que presentan con más originalidad el pensamiento de este autor: dominantes y dominados. La sociedad está siempre dividida entre los que quieren dominar y los que no quieren ser dominados.

Allí donde el pueblo es fuerte, reivindicativo, solo allí el deseo de los Grandes puede ser contenido —al menos en una república—. De este modo, bajo el efecto del conflicto, nacieron en Roma todas las leyes buenas. Por el contrario, allí donde los Grandes dominan absolutamente, la ley se convierte en su propiedad, la sociedad entera es sometida. Así, la resistencia del pueblo, es más, sus reivindicaciones, son la condición de una relación fecunda con la ley que se manifiesta en la modificación de las leyes establecidas. La creación en Roma del cargo de tribuno es un ejemplo de esto (Lefort, 2010: 569).

De esta contradicción conceptual entre dominación y resistencia a la opresión, Lefort extrae la condición negativa del concepto de libertad para Maquiavelo. «El pueblo no es, por tanto, una entidad positiva y la libertad no es definible en términos positivos. La libertad está ligada a la negatividad en el sentido de que implica el rechazo de la dominación» (Lefort, 2010: 569).

El otro concepto que se relaciona con el tema de la no dominación es el de igualdad. El régimen republicano es superior porque se basa en la igualdad, y también es el que presenta mayores dificultades de conservación, por el mismo motivo. Las repúblicas no pierden nunca la memoria de las libertades de que han gozado. La relación conceptual republicana entre libertad e igualdad conduce, en opinión de Lefort, a la idea que lo que haría a un hombre noble no sería su nacimiento sino su trabajo (2010: 573).

El concepto de igualdad tiene en Maquiavelo un carácter esencialmente político. La división entre los grandes y el pueblo es «meramente social», dice Lefort, ya que «el pueblo es dominado pero goza de la posibilidad, aunque sea por medios salvajes, de hacer valer sus reivindicaciones y de conquistar un sitio en el sistema político por el hecho de que las circunstancias no permitieron excluirlo de la ciudadanía» (2010: 574).

Humores, deseos, estas palabras tienen el poder singular de evocar la *vida* de la sociedad, no forman parte del lenguaje noble de la razón. Evocan la idea de una fuerza que viene de abajo, que resiste a la opresión, a la que solo la república puede abrir paso cuando cumple su razón de ser: dar figura a la libertad política; esto es lo que por sí

solo da un significado nuevo al republicanismo. Este no es «democrático», en el sentido clásico del término: Maquiavelo no permite suponer, cualquiera que sea la sociedad de que se trate, que el pueblo pueda estar en posesión del ejercicio del poder. Más bien sugiere que por todos sitios encontramos una capa dirigente o, mejor, dominante; pero lo que importa es que choque con una oposición, que sus apetitos de poder y riqueza sean contenidos, que su interés mismo mande moderación (Lefort, 2010: 576).

La relación conceptual entre república y libertad es presentada por Lefort como la inversión de lo positivo en negativo. Los Grandes desean tener, el pueblo desea ser. No hay simetría entre estos dos humores. Lefort lo explica más detenidamente:

Lo sustancial es su división, en la cual se constituyen dos clases antagonistas. El deseo de los Grandes apunta a un objeto: *el otro*, y él se encarna en los signos que le aseguran su posición: riqueza, rango, prestigio. El deseo del pueblo, por el contrario, hablando rigurosamente, no tiene objeto. Es la operación de la negatividad. El pueblo puede desearlos ampliamente, pero en tanto que pueblo, no podría apoderarse de los emblemas del dominante, sin perder su posición. La imagen que dirige el deseo de los Grandes es la de *tener*; la imagen que dirige el deseo del pueblo es la de *ser*. La negación del dominio, de la opresión por este último, engendra en efecto la representación de una identidad sin referencia (1988: 112).

La libertad está ligada al deseo del pueblo no porque este sea bueno, sino porque este deseo rompe la lógica de la apropiación al contener a los Grandes por medio de las leyes. Los conceptos del bien, de la justicia, de la legitimidad están siempre en cuestión; la conservación se equilibra con la innovación en el juego de estas dos fuerzas antagónicas de los Grandes y el pueblo, la inestabilidad conduce a la mayor estabilidad institucional. Donde hay instituciones libres, los Grandes subsisten, persiguiendo sus objetivos de riqueza, poder y honores, pero sin tener el monopolio de la acción política, quedan sometidos a la ley y al poder del ciudadano. Por eso, Maquiavelo sostiene que todas las leyes que se hacen a favor de la libertad nacen de la desunión del pueblo y de los Grandes.

El Maquiavelo de Quentin Skinner

La obra de Skinner sobre Maquiavelo se publica por primera vez en 1981, siendo por lo tanto posterior a las de Lefort y Pocock. Señalaremos entonces algunas coincidencias con el análisis conceptual de estos dos últimos autores y las originalidades que consideremos que son propias de las reflexiones de Skinner.

Al comienzo de su trabajo, Skinner señala lo que entiende la más importante antítesis en toda la teoría política de Maquiavelo, antítesis en torno a la cual gira el argumento de *El Príncipe*. Los nuevos principados, manifiesta, son o bien adquiridos y mantenidos por medio de las propias armas y de la propia *virtú*, o bien por medio de las fuerzas de otro o gracias a la fortuna. A esta altura, dice

Skinner, parece claro que, aunque Maquiavelo ha tenido cuidado de presentar su argumento como una secuencia de tipologías neutras, ha organizado astutamente el tratamiento de manera que se destaque un tipo particular, y lo ha hecho así por su especial significación local y personal. «La situación en que la necesidad de consejo de un experto se muestra especialmente urgente es aquella en que un gobernante ha llegado al poder por obra de la fortuna y de las armas extranjeras.» (Skinner, 2008c: 38).

Para Skinner, lo que Maquiavelo pretendía era centrar la atención en un lugar y un tiempo determinados. El lugar era Florencia; el tiempo era el momento en que *El Príncipe* se estaba gestando. A continuación, Skinner se dedica a historiar el significado del concepto *fortuna*, desde su uso por los moralistas romanos hasta los cambios producidos por el triunfo del cristianismo. Pasa entonces a describir la concepción antigua de la fortuna como una fuerza aliada que vale la pena atraer, en sus distintas presentaciones, como proveedora de bienes como honores, riquezas e influencias, de los cuales el honor y la gloria eran los más apreciados, y solo influible por medio del *vir*, el hombre de verdadera hombría, ya que la fortuna favorece a los audaces. Esta concepción de la *virtú* proviene de Cicerón, quien difundió la idea de que para ser un verdadero hombre, un *vir*, se debe poseer la *virtus* en su más alto grado. Con el cristianismo el concepto de *virtú* se basa en la negación del supuesto de que la fortuna esté dispuesta a dejarse influir. Como «poder ciego» es una fuerza sin piedad, su símbolo ya no es la cornucopia, sino la rueda que gira inexorablemente, sin cuidarse del mérito humano. Forma sin embargo, parte de los designios de Dios, mostrándonos que la felicidad no consiste en las cosas terrenas. El autor que ha difundido en Italia esta nueva concepción de la fortuna como un agente de la providencia fue Boecio, cuya influencia fue superada por los humanistas italianos del quinientos, quienes admiten que la fortuna favorece a los audaces, pero deja lugar a las manifestaciones de la libertad humana.

Cuando Skinner pasa a analizar cómo maneja el concepto de fortuna Maquiavelo, manifiesta que la imagen que este autor más gráficamente expresa es de inspiración clásica, es la de la mujer que es fácilmente atraída por las cualidades viriles. En esta situación, existe la posibilidad de aliarse con la fortuna aprendiendo a obrar en armonía con sus poderes, neutralizando su variable naturaleza y saliendo triunfador en todos los asuntos propios (Skinner, 2008c: 44).

Rescata así los contenidos del concepto de fortuna para Maquiavelo: es la amiga del audaz, de los menos cautos, más impetuosos, y se siente más excitada y sensible a la *virtus* del verdadero *vir*. Luego señala que según Maquiavelo aparece primero el sentido negativo del concepto: la fortuna se siente impelida a la ira y al odio sobre todo por la falta de *virtú*.

[...] lo mismo que la presencia de *virtú* actúa como un dique frente a su embestida, del mismo modo siempre «dirige su furia allí donde sabe que no existen dique o presas para detenerla». Llega incluso a sugerir que solamente muestra su poder cuando los hombres de

virtú cesan de hacerle frente —sacando de aquí la conclusión de que admira de tal manera esa cualidad que nunca descarga su más letal rencor sobre aquellos que demuestran poseerla (Maquiavelo, 85-87 en Skinner, 2008c: 45).

Skinner pasa, en un segundo enfoque, a considerar el interés de Maquiavelo en la gloria y honor de los príncipes más que en su riqueza, honor proveniente de un buen gobierno, fortalecido por buenas leyes, buenos ejércitos y buenos ejemplos. Por eso, el nuevo príncipe es el sujeto de sus recomendaciones, para que, si las obedece, pueda parecer un antiguo príncipe.

Mientras varios autores se quejan de la indefinición del concepto de *virtú* en Maquiavelo, Skinner considera que este usa el término con total consistencia. Se trata del «conjunto de cualidades capaces de hacer frente a los vaivenes de la fortuna, de atraer el favor de la diosa y remontarse en consecuencia a las alturas de la fama principesca, logrando el honor y gloria para sí mismo y seguridad para su propio gobierno» (Skinner, 2008c: 54).

El conjunto de cualidades a las que aludían los autores clásicos de la antigüedad comprendía a las cuatro cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, a las que Cicerón agregó la «honestidad», como deber de fidelidad y comportamiento honrado; la «magnanimidad» y la «liberalidad» fueron agregadas por Séneca, exigiendo ellos siempre la necesidad de un comportamiento moral y en lo posible racional, según el cual «la honradez es la mejor política».

Aplicando el método de análisis conceptual histórico, Skinner señala el momento en que estos argumentos humanísticos sobre las cualidades del buen gobierno quedan drásticamente trastocados. En *El Príncipe* esta ruptura comienza en el capítulo xv, cuando el autor avisa que va a partir «muy lejos de los métodos de los demás». El primer argumento de Maquiavelo en contra de las posturas clásicas, según Skinner, es que no siempre el príncipe debe considerar racional el ser moral. Su moral no puede ser la convencional. Un príncipe prudente debe guiarse ante todo por los dictados de la necesidad, según los cuales «defiende lo que es bueno cuando puede», pero sabe «cuándo hacer el mal cuando es necesario». Se verá necesitado con frecuencia a actuar en contra de la verdad, en contra de la caridad, en contra de la humanidad, en contra de la religión, si quiere mantener su gobierno.

El concepto de necesidad, vinculado al de *virtú*, también se relaciona con el de fortuna. Tiempos y negocios cambian, de modo que un gobernante que no cambie su modo de proceder, tendrá que enfrentar tarde o temprano a su mala suerte. Tenemos entonces la red de conceptos relacionados, tal como la presenta Skinner: *virtú, fortuna, necesidad, cambio*. De este relacionamiento conceptual proviene la acción de Maquiavelo, separando el sentido del término de cualquier conexión necesaria con las virtudes cardinales y principescas. La *virtú* denota concretamente la cualidad de flexibilidad moral en un príncipe: «Él debe tener siempre su espíritu dispuesto a volverse en cualquier dirección al compás del soplo de la fortuna y según lo requiera la variabilidad de los asuntos». También

debe extender su *virtú* para que las apariencias muestren que en realidad respeta las cualidades generalmente consideradas como buenas, por medio de la simulación y el disimulo.

El estudio de los conceptos y argumentos políticos de Maquiavelo continúa en la obra de Skinner con el análisis del texto de los *Discursos*. Allí le interesa especialmente la idea de la libertad republicana y en el texto se propone buscar la respuesta a la pregunta de qué fue lo que hizo grande a la ciudad de Roma, ya que parte de la suposición de que Maquiavelo cree que lo que la hizo grande puede servir para repetir ese éxito en otras ciudades de otros tiempos.

Esto ha sido, fundamentalmente, según la experiencia «que las ciudades jamás han crecido en poder o en riqueza excepto cuando han sido libres». Una ciudad plena de grandeza debe estar libre de todas las formas de servidumbre política, tanto interna, por el poder de un tirano, como externa, por el poder imperial.

La otra afirmación fundamental de Maquiavelo, para Skinner, es que esa grandeza solo existe si es el pueblo el que las controla. En el segundo Discurso señala que es el bien común, y no el particular, el que las hace grandes.

Este carácter de las ciudades, el de ser libres, conduce también a una nueva forma de *virtú*. Mientras en *El Príncipe* era asociada a los grandes líderes políticos y a los caudillos militares, en las ciudades es una cualidad del cuerpo de ciudadanos, y tiene las mismas características anticiceronianas que antes atribuyó al príncipe. Pero en su origen, la ciudad siempre tiene necesidad de la *virtú* de un hombre vigoroso. Luego, depende de la *virtú* de las masas. Esto es extremadamente difícil, ya que si bien puede encontrarse *virtú* en los padres fundadores, ella no existe naturalmente entre los ciudadanos comunes. El proceso de corrupción puede llevar a la pérdida de la *virtú*, a la pérdida de interés por la política, a la predisposición a poner el interés personal por encima del público, a ocupar los cargos de gobierno con los más poderosos, y no con los más virtuosos. Sin libertad no hay grandeza de la ciudad, y la corrupción es el mayor peligro para la libertad; el ejemplo de los líderes virtuosos puede actuar como un elemento de contención de las ambiciones personales, y la religión también puede promover el bienestar de la república. Pero el poder coercitivo de la ley puede resultar un remedio más efectivo. Para comenzar una vida republicana, se puede empezar por la *virtú* de un hombre o por la *virtú* de una ley. En el caso de la ley, Maquiavelo destaca la superioridad de la constitución mixta, según la cual se equilibran las fuerzas sociales opuestas de los ricos y el pueblo.

Quentin Skinner (2007), «Maquiavelo, sobre la virtud y el mantenimiento de la libertad» en Visions of Politics, vol. II

Skinner comienza afirmando en esta obra que por la continua influencia de T. Hobbes y otros teóricos «góticos» que escribieron sobre el gobierno y la libertad, se ha perdido el contacto con una idea de libertad política característica de la teoría política renacentista. Algunos de los más importantes teóricos

contemporáneos como J. Rawls y R. Nozick también insisten en la visión «gótica» de la política. Es aquella en que la libertad es un derecho natural, «el antónimo de libertad es coerción, y la maximización de la libertad es vista como el objetivo (quizás el único) de la tarea de los gobiernos ilustrados» (Skinner, 2007b: 161-162).

James Harrington, un autor inglés interesado en la idea del estado libre en su obra *Commonwealth of Oceana*, de 1656, señaló la existencia de dos períodos en la historia del pensamiento y la práctica de los gobiernos; el primero, iniciado por Dios mismo con la creación de la *Commonwealth* de Israel, dio lugar a la era «en la que el concepto de autoridad política fue analizada en términos de libertad cívica e igualdad». Luego, siguió un período largo y una declinación melancólica en la era de la prudencia moderna, que, finalmente, llevó a una era inaugurada por Julio César cuando dejó de lado «la libertad de Roma» abriendo el camino a los bárbaros, que deformaron la faz del mundo con sus formas de gobierno. Comenzó entonces el esfuerzo por erradicar los restos de la antigua prudencia, sustituyéndolos por el pensamiento político moderno.

El líder de este movimiento destructivo fue Hobbes, a cuyo *Leviatán* Harrington trata como el más grande monumento del barbarismo «gótico» en la historia literaria sobre el arte del gobierno. Skinner se propone en el capítulo 5 de volumen II de *Visions of Politics*, concentrarse en la teoría política del Renacimiento y en particular en el análisis de la libertad en los *Discorsi* de Maquiavelo. Uno de sus objetivos en ese trabajo fue restaurar, revisar y desarrollar la defensa tradicional de formas comunales de la libertad. En los capítulos 6 y 7 se dedica a examinar con mayor detalle la teoría de la libertad de Maquiavelo, contrastándola con el concepto sostenido por los autores contemporáneos del pensamiento liberal.

Si nosotros nos preguntamos cómo podemos esperar mantener nuestra libertad como miembros de asociaciones civiles, los exponentes contemporáneos de las políticas góticas tienden a responder en eco y endorsando la clásica afirmación de que esta tarea no es meramente de importancia global sino de excepcional dificultad [...] Los exponentes contemporáneos de la aproximación gótica se contentan generalmente con repetir la respuesta dada por Hobbes en el *Leviatán* (Skinner, 2007b: 161-162).

Skinner se remite entonces a la obra de Rawls *A Theory of Justice*, en la que este autor asume la tesis de Hobbes referente al carácter egoísta de nuestros impulsos, que nos llevan al interés propio y al aumento de nuestra libertad personal —lo más posible— incluso en perjuicio de la de los demás. Esta teoría de la justicia está basada en la idea de la limitación del altruismo. Para un teórico neorromano, como Maquiavelo, el problema es más complicado. Para este autor, la mayoría del pueblo solo quiere no ser dominado, por lo que su deseo principal es vivir libremente, persiguiendo sus propios fines lo más lejos posible, sin inseguridad o innecesaria interferencia. Quieren, en particular, ser capaces de disfrutar el beneficio común de una forma libre de vivir. Skinner cita los capítulos

1 y xvi, y el 11, de *El Príncipe*, para sostener cómo se vive como hombres libres y no como esclavos, según Maquiavelo. Aquellos quieren vivir sin temor, conduciendo a su familia sin ansiedad por su honor o bienestar, estando en una posición libre de poseer su propiedad sin desconfianza. Estos son los beneficios que nos permiten reconocer y gozar el hecho de que hemos nacido en la libertad y no como esclavos. Solo se puede ser libre, siguiendo este razonamiento, en una comunidad basada en instituciones libres, en las que todos, como ciudadanos, participen. Nadie, en esas circunstancias, estará sometido a la voluntad de ningún particular o grupo.

Skinner sostiene que la exigencia básica de Maquiavelo es que si queremos prevenir que nuestro gobierno caiga en manos de individuos o grupos tiránicos, debemos organizarnos de modo que este permanezca en manos de los ciudadanos como un todo (2007b: 163).

En el pensamiento de Maquiavelo, que cita Skinner, la libertad es una forma de servicio, siendo la devoción al servicio público la condición necesaria para mantener la libertad personal. La libertad, tanto pública como privada, solo puede ser mantenida si la ciudadanía en su conjunto dispone de la cualidad de la *virtú*. Por el contrario, sucede que muchos de los ciudadanos son corruptos, colocando sus intereses privados por delante del bienestar público. El ocio y la ambición pueden pervertir las instituciones libres. El pueblo, confundido por una falsa imagen del bien, a menudo busca su propia ruina (*El Príncipe*, capítulo 1 en Skinner, 2007b).

Según Skinner, los modernos teóricos góticos asumen que el problema fundamental de la teoría de la libertad y aun de la teoría del estado es divisar la mejor manera de adjudicar entre competidores egoístas. El problema es resuelto cuando cada persona es capaz de disfrutar igual derecho al más extenso sistema de libertades básicas compatible con un igual sistema de libertades para todos. Para la teoría neorromana, en cambio, el problema final es encontrar algunas formas de transmutar nuestra tendencia de fin autodestructivo hacia la corrupción en un virtuoso compromiso con el bien común.

Señala Skinner que cuando Maquiavelo atiende a la solución del problema de la corrupción introduce la acción favorable de la fortuna en dos formas: un gran padre fundador, y una sucesión de líderes que reemplacen la corrupción por la *virtú*. Sin embargo, la grandeza de una ciudad no es totalmente el resultado de la suerte, también es susceptible de razón y de elaboración de normas, cuando «el amor a su país fue más potente en el conjunto de los ciudadanos que cualquier otra consideración». Ese amor es producto de una adecuada educación, que hace a un ciudadano virtuoso. El concepto es el de Erasmo, cuando sostiene que «el pueblo no nace, se hace». De esta idea proviene la costumbre de los libros pedagógicamente orientados a la educación de los líderes para que sean virtuosos y deseen servir al bien común. Sin embargo, Maquiavelo confía más en el ejemplo del líder virtuoso, para combatir la corrupción. Es posible

reanimar la antigua *virtú* de una república simplemente por el significado de hechos ejemplares.

La llegada a la escena política de un líder ejemplar es siempre un regalo de la fortuna, y en consecuencia constituye un designio de promoción de la *virtú* en el conjunto del cuerpo ciudadano. Pero, dependiendo de la fortuna este hecho, Maquiavelo sigue teniendo en cuenta que la mayor parte del pueblo es generalmente corrupto. Coloca así toda su confianza en el poder coercitivo de la ley, para que actúe como guardián de nuestras libertades: «es posible hacer a los hombres mejores y menos ambiciosos por medio del temor al castigo» (Skinner, 2007b).

El rol indispensable de la ley es entonces detenernos ante la corrupción e imponernos la necesidad de comportarnos como ciudadanos virtuosos, haciendo menos tentador el seguir la tendencia natural de perseguir nuestro interés propio a expensas del bien común. «El hambre y la pobreza hacen a los hombres industriosos, mientras que las leyes los hacen buenos». Pero, ¿cómo puede la ley ser usada para proteger nuestra libertad? Maquiavelo aclara que la forma más obvia es detener a aquellos que interfieren en la libertad que tenemos de buscar nuestros propios fines. Otra es la que previene que posiciones de suprema autoridad se usen para promover ambiciones corruptas a expensas del bien común. Para ello esas posiciones se establecerán por períodos limitados y con el único propósito de resolver la emergencia: «la prolongación del mando militar supremo esclavizó a Roma». El uso corrupto de la fortuna también es otra forma de interferir con la libertad. Si se es muy rico, se puede equipar un ejército que someta la libertad de toda la ciudad. «Lo más útil que puede hacer una ciudad por sí misma es mantener pobres a sus ciudadanos».¹⁸ Maquiavelo tiene una propuesta abarcativa de todo el problema de la libertad del ciudadano, argumentando en el capítulo 5 del Libro 1 de *El Príncipe*, que lo que es más necesario es un magistrado encargado de la tarea específica de cuidar la libertad de los ciudadanos contra los que traten de interferirla.

El análisis que hace Maquiavelo de la relación entre ley y libertad se funda en premisas familiares, pero no concierne meramente al hecho obvio de que si actuamos consistentemente de un modo autointeresado, violaremos la libertad de otros. Agrega que si estamos ciegos por las estrategias de los líderes corruptos, o corrompidos por fraudes colectivos, esto tendrá el efecto no solo de transformarnos en antisociales, sino de llevarnos por caminos de autodestrucción. La ley no solo está para hacernos respetar la libertad del otro, sino para liberarnos de nuestra natural pero destructiva tendencia de seguir el interés propio. La ley puede y debe ser usada para forzarnos a ser libres. Según Skinner, los teóricos góticos han estigmatizado esta afirmación de Maquiavelo, tomándola como un malentendido. La libertad, dicen, significa ausencia de compulsión, entonces, hablar de un pueblo libre por medio de la fuerza es propagar una confusión de términos.

18 Todas las citas de *El Príncipe* son de Skinner, 2007b.

Por el contrario, sostiene Skinner, para Maquiavelo es imprescindible que la ley nos obligue por la fuerza a proteger y defender nuestra libertad. Sus argumentos se basan en la visión pesimista de la naturaleza humana, dado que es imposible eliminar nuestra tendencia a actuar corruptamente. Dado que la corrupción es la antítesis de la *virtú*, mientras la *virtú* es indispensable para mantener tanto las libertades personales como las públicas, nuestra conducta corrupta debe ser neutralizada si el *vivere libero*, y además, nuestra libertad —ambas— son preservadas. Eso sucede si la ley opera canalizando nuestra conducta de modo que, aunque nuestras razones para actuar sean motivadas por el interés propio, tenga consecuencias que, aunque no intencionadas, sean las que promueven el interés público. Siguiendo este razonamiento, Maquiavelo considera que el método más seguro es buscar los elementos comunes de los más exitosos códigos constitucionales de la Antigüedad.

En cambio, para un teórico gótico contemporáneo, como J. Rawls, el objetivo es llegar a un punto fuera de la historia, una imaginada convención constitucional, para fundamentar legalmente a las sociedades libres. Sin embargo, hay una coincidencia entre ambos autores, ya que son partidarios de la legislatura bicameral. La diferencia está en que para Rawls el valor especial de la constitución que diseña es que provee, a cada uno, al menos potencialmente, igual acceso al poder, formas iguales de prevenir cualquier atropello de los derechos individuales y por lo tanto igual capacidad para defender sus libertades. Para Maquiavelo, al contrario, la razón para preferir ese tipo de constitución radica en su única potencialidad para convertir a los vicios privados en beneficios públicos, mientras nos obliga a respetar nuestra libertad tan bien como la de los otros. Todo esto se vincula con la afirmación de que en toda sociedad hay dos actitudes divergentes, la de los *grandi* y la del pueblo ordinario. Instituyendo un sistema bicameral, esta rivalidad puede ser explotada en ventaja para el público, como pasó en Roma, entre el Senado y el Tribunado. Los dos grupos opuestos, cada uno representando intereses particulares, mantienen una vigilancia continua sobre el otro; este balance tenso equilibra bloqueando las propuestas sectarias, logrando que se tenga en cuenta el interés de toda la comunidad. Maquiavelo considera que la religión juega un papel importante en esta acción de obligar a la población a respetar su propia libertad. Cree que los cristianos se preocupan fundamentalmente por la vida eterna y no ponen toda su voluntad en la felicidad de esta vida terrenal; sus prácticas favorecen el ocio, más que la *virtú*.

Siguiendo con la comparación con los teóricos góticos, Skinner afirma que para estos, como Rawls, la ley debe intervenir para forzar al intolerante a respetar la libertad de los demás, mientras que para Maquiavelo el problema es cómo interpretar a la religión desde el punto de vista de la *virtú*, cómo prevenir que corrompa la vida pública retaceando nuestra libertad. Una forma es que la ley reconozca la santidad de los juramentos, que son promesas en las que el nombre de Dios es la garantía de su cumplimiento.

La idea de libertad negativa: perspectiva maquiavélica y moderna

Skinner se propone en el capítulo 7 de *Visions of Politics* explorar y aumentar la comprensión de los conceptos que empleamos en argumentos sociales y políticos. De acuerdo a su método, enfoca su trabajo hacia un concepto central en las discusiones sobre teoría social y política, el de libertad política, la extensión de la libertad de acción atribuible al individuo en los confines impuestos a ellos por su carácter de miembros de asociaciones civiles. Señala que en general ha predominado el concepto de libertad negativa, sobre todo a partir de las obras de J. Bentham y de I. Berlin. Se trata de que, como dice MacCallum, cuando la libertad de un agente o agentes está en cuestión, es siempre la libertad restringida o constreñida, o interferida por, o una barrera a hacer algo, no hacerlo, o considerarlo conveniente (Mac Calum, 1967: 11).

Esta concepción de la libertad negativa recorre todo el pensamiento político contractualista moderno. Para Hobbes la libertad significa ausencia de oposición y lo mismo sucede para Rawls. Según Skinner, es cierto que, a pesar de un gran consenso, siempre ha habido disputas entre los proponentes de la tesis negativa sobre la naturaleza y las circunstancias en las cuales es apropiado decir que la libertad de determinado agente es o no es restringida o violada. Es que siempre ha habido distintas creencias sobre qué cuenta como oposición, sobre si es una oposición que limita la libertad o si es meramente la limitación de la habilidad de los agentes para actuar. Rousseau, por ejemplo, considera que el mantenimiento de la libertad personal depende del funcionamiento de los servicios públicos, y las cualidades necesarias en cada individuo para que ello suceda son las virtudes cívicas. La libertad presupone entonces la virtud, ya que solo el virtuoso está verdadera y completamente capacitado para asumir su propia libertad.

Los partidarios actuales de la libertad negativa asumen los puntos de vista de Hobbes, y dado que la libertad de los súbditos debe implicar la inmunidad del servicio a la *Commonwealth*, decir que se me hace libre por cumplir virtuosamente con mis deberes sociales, igualando deber con interés, es simplemente «echar una manta metafísica sobre una confusión o una deliberada hipocresía», en palabras de I. Berlin. Algunos teóricos actuales, como Charles Taylor, entienden en cambio que hay libertad solo «en el ejercicio de ciertas capacidades», y de ese modo, «no somos libres o somos menos libres cuando estas capacidades están incompletas o bloqueadas».

El debate entre los que piensan a la libertad social como un concepto de oportunidad negativa y los que piensan en él como un ejercicio positivo tiene que ver con la disputa sobre la naturaleza humana. La tesis de Skinner, fundamentada históricamente, es que el concepto de libertad negativa se combinó en otra época con los ideales de la virtud y el servicio público, de un modo que es imposible, de la forma en que hoy se toma, asumirla sin considerarla incoherente. Por eso es necesario exhumar a los grandes filósofos del pasado para que nos ayuden a lograr mejores respuestas a nuestras propias preguntas. Debemos hacerlo

en nuestro propio idioma, tratando de reconstruir sus ideas, intentando ver qué estaban haciendo cuando presentaban sus argumentos.

Con respecto al concepto de libertad, Skinner sigue una línea de investigación sobre la teoría republicana romana de la ciudadanía y la vincula con la presentación que Maquiavelo hace en los *Discorsi*, afirmando su tesis de que en este autor se encuentra la más aguda y elaborada teoría clásica de la ciudadanía, centrada en la idea de *libertas* que caracterizaba al pensamiento de la república romana. Refiriéndose a los *grandi* y al *popolo*, señala que mientras estos tratan de ser libres sin interferencia para seguir sus intereses, los segundos simplemente quieren vivir en seguridad. La república tiene por objetivo mantener a los ciudadanos libres de interferencias, pero asegurando la continuidad de una vida pacífica. El contraste crucial es entre los «hombres libres» y «los que dependen de otros».

Si bien es claro que para Maquiavelo la libertad exige ausencia de obstáculos, es necesario ver qué quiere decir cuando habla de comunidades libres. La respuesta fácil es sostener que quiere decir lo mismo en ambas afirmaciones. Sin embargo, queda claro que se refiere a la institución o mantenimiento de un sistema de autogobierno. Nunca podemos esperar vivir una forma libre de vida salvo que sea bajo un régimen republicano. Para Skinner el razonamiento de Maquiavelo sobre este punto se encuentra en el lugar en que ubica la idea de *ambizione* en la vida pública. El ejercicio de la ambición es invariablemente fatal para la libertad de cualquiera contra quien se dirija exitosamente, ya que toma la forma de una *libido dominandi*, un deseo de presionar a otros y usarlos para los fines propios. Se manifiesta en dos formas, una, como el deseo de los grandes de adquirir poder a expensas de sus conciudadanos, agrupando sus propias fuerzas y otra, alejando el control del gobierno fuera del alcance del público, para aumentarlo. De tres maneras podrían hacerlo: convenciendo al pueblo para adoptar medidas que les convengan en contra del interés público, o siendo reelegidos por sucesivos períodos favoreciendo el clientelismo, o utilizando su fortuna para lograr el apoyo popular en medidas que fueran contra el bienestar general. En todos los casos se trataría de la formación de facciones, y de ellas provendría la ruina de la ciudad.

Otra forma de *ambizione* se manifiesta como la que tienen algunas comunidades deseosas de dominar a sus vecinas. Solo puede ser contenida si todos los ciudadanos defienden la ciudad con sus armas. En cuanto a las cualidades del ciudadano que se deben cultivar para defender la libertad, Maquiavelo destaca dos: una, la *prudenza*. Los sabios son los que pueden hacer los cálculos de chances y probabilidades, demostrando su prudencia al conducir la guerra, buscando la paz, afrontando los cambios de la fortuna. La otra es el *ánimo*, el coraje, la determinación.

Para Skinner estas ideas de Maquiavelo provienen de los historiadores y moralistas romanos, para quienes la *virtus generalis* abarcaría la prudencia, la justicia, el coraje y la temperancia. Si bien para muchos comentaristas Maquiavelo

usa la palabra *virtú* no en sentido moral sino como posesión de la energía o capacidad para decidir un acto, Skinner también lo usa consistentemente para describir las cualidades humanas imprescindibles para que esos hechos puedan llevarse a cabo. Son los talentos necesarios para fundar ciudades, prevenir las facciones, evitar la corrupción, mantener el liderazgo, imponer ordenadamente un gobierno e impulsar otras artes de paz. Por lo tanto, en el corazón de la teoría política de Maquiavelo hay un mensaje puramente clásico, enmarcado en las mismas palabras que han usado los antiguos teóricos. Skinner nos dice que «Si preguntamos en virtud de qué cualidades, qué talentos o habilidades, podemos esperar que se aseguren nuestra propia libertad y se contribuya al bien común, la respuesta es: en virtud de las virtudes» (Skinner, 2007b: 210).

Al final de su exposición sobre el concepto de libertad en Maquiavelo, Skinner vuelve a la propuesta inicial, para demostrar cuáles son las disputas sobre el contenido de la idea de libertad negativa. Señala entonces que los términos del actual debate son confusos y que la distinción entre los argumentos de Maquiavelo y los de Hobbes han perdurado en él. La mayoría de los teóricos actuales siguen sosteniendo y han convertido en un axioma que cualquier teoría de libertad negativa debe ser en efecto una teoría de derechos individuales. La libertad de acción es un derecho, es un derecho moral a la libertad. Se ve a la libertad a la vez como un derecho natural y como la forma de asegurar nuestros otros derechos. Pero esos son meros dogmas. La teoría neorromana como la de Maquiavelo nos ayuda a ver que no hay obligación concebible para pensar sobre nuestra libertad de esa manera particular. La de Maquiavelo es una teoría de la libertad negativa, pero él la desarrolla sin hacer ningún uso del concepto de derechos individuales.

Mientras a menudo habla de lo que es honesto, o moralmente bueno, no conozco ningún pasaje en su entera obra política en donde hable de agentes individuales como detentando derechos. Por el contrario, la esencia de su teoría puede ser expresada diciendo que la adquisición de la libertad social no es un asunto de derechos personales, dado que indispensablemente requiere llevar a cabo deberes sociales (Skinner, 2007b: 211).

Según Skinner los escolásticos contemporáneos de Maquiavelo y sus descendientes contractualistas respondieron a estos argumentos de una forma similar. La mejor forma de asegurar la libertad personal es concebirla como un derecho, como una especie de propiedad moral, y defenderla absolutamente contra toda forma de interferencia externa. Pero a esta objeción, dice Skinner, los teóricos neorromanos presentan una fuerte réplica. Adoptar esa actitud, dicen, no es meramente el epíteto de ciudadanía corrupta, es también, en alto grado, una instancia de imprudencia. Todos los ciudadanos prudentes reconocen que, cualquier grado de libertad negativa que puedan disfrutar, solo puede ser el producto y si se quiere la recompensa de un constante reconocimiento y propósito del bien público a expensas de todo fin puramente individual y privado.

Skinner concluye el capítulo 7 del volumen II de *Visions of Politics*, afirmando que es perfectamente claro y en un sentido no metafísico, que aunque Maquiavelo nunca habla de intereses, es posible decir que él cree que nuestro deber y nuestro interés es la misma cosa. Sin desdecir su idea de que el hombre es vil, y que no hará nada que no le dé ventaja personal, probará que la aparente paradoja del deber y el interés es en realidad la más afortunada de las verdades morales. Pues si es cierto que al menos a la generalidad de los hombres viles se les puede dar razones para actuar virtuosamente, lo es igualmente que ninguno de ellos llevará a cabo ninguna acción virtuosa.

Los conceptos políticos de *El Príncipe*

Vamos a ordenar los conceptos que estos tres autores, Pocock, Lefort y Skinner, han destacado como referentes obligados del pensamiento de Maquiavelo, tratando de encontrar las diferencias y los acuerdos.

Comenzamos con el de Fortuna, dejando la inicial mayúscula tal como lo presenta el texto de Maquiavelo y la mayoría de sus comentaristas. En primer lugar, vemos que es casi imposible para estos autores presentar el concepto de Fortuna sin aludir a su relación con la *virtú*. Sin embargo, vamos a intentar caracterizar a la Fortuna:

- Es una fuerza que dirige los eventos sin la intervención humana.
- Es la pura, incontrolada e ilegítima contingencia.
- No lleva a un caos uniforme, tiene variaciones estratégicas.
- La Fortuna no es más que la no *virtú*: la *virtú* que es dueña del mundo y de sí (Maquiavelo, según Lefort).
- La Fortuna es una fuerza aliada que vale la pena atraer (la cornucopia).
- La Fortuna favorece a los audaces.
- La Fortuna es un poder ciego sin piedad (la rueda, versión antigua).
- La Fortuna responde a los designios de Dios, dejando lugar a la libertad humana (versión cristiana).
- La Fortuna se siente impelida al odio y la ira sobre todo por la falta de *virtú* (Maquiavelo, según Skinner).
- El uso corrupto de la Fortuna es una forma de interferir con la libertad (Maquiavelo, según Skinner).
- La Fortuna puede proveer de un líder ejemplar a la república, pero eso es un regalo fortuito que si bien promueve la *virtú*, no resuelve la corrupción.

La caracterización del concepto de la *virtú* en Maquiavelo presenta los siguientes contenidos:

- Es el conjunto de cualidades capaces de hacer frente a los vaivenes de la Fortuna, de atraer a la diosa y de remontarse en consecuencia a las alturas de la fama principesca, logrando el honor y la gloria para sí mismo y seguridad para su propio gobierno (Skinner).

- La *virtú* denota concretamente la cualidad de flexibilidad moral en un príncipe.
- La *virtú* puede ser definida como antítesis de la Fortuna, ya que es el poder de sustraerse al desorden de los acontecimientos. Puede elevarse por encima del tiempo que todo lo disipa, de aprovechar la ocasión y puede ser también virtud moral. Permite al hombre imprimir su voluntad en el curso de las cosas (Lefort).
- La *virtú* no va sin la gloria, y la acción política no puede definirse sin tener en cuenta la representación que de ella se hacen los hombres (Lefort).
- El combate entre la Fortuna y la *virtú* se revela imaginario: el hombre solo tiene como adversario a sí mismo.
- La *virtú* se desdobra en dos sentidos: los instrumentos del poder y las cualidades necesarias personales para valerse de estos.
- Es algo interno a nosotros por medio de lo cual resistimos a la Fortuna y le imponemos modelos de orden, que pueden ser morales (Pocock).
- Es la forma en que el innovador, autoaislado de la moral social, puede imponerse sobre la Fortuna (Pocock).
- Es la fuerza innovadora que puede deslegitimar los mundos humanos (Pocock).
- En Roma, la *virtú* de los ciudadanos fue la estabilidad de la *politeia*. El *vivere civile* fue la única defensa contra el ascenso de la Fortuna.
- Ninguna *virtú* del príncipe puede dominar definitivamente a la Fortuna.
- Una nueva forma de *virtú* surge del carácter libre de las ciudades. En su origen, la ciudad depende de la *virtú* de un hombre, o de la *virtú* de una ley; luego, de la *virtú* de las masas (Skinner).
- Solo puede existir donde los ciudadanos asociados construyen una república. La política se vuelve la *virtú* misma (Pocock).

Pasamos ahora a considerar los contenidos del concepto de libertad en Maquiavelo, aclarando que el historiador que le dedicó atención especial fue sin duda Skinner:

- La libertad presupone la virtud, ya que solo el virtuoso está verdaderamente y completamente capacitado para asumir su propia libertad.
- La de Maquiavelo es una idea de libertad negativa, pero desarrollada sin hacer uso del concepto de derechos individuales.
- Una forma libre de vivir para Maquiavelo es cuando el pueblo puede perseguir sus propios fines sin ser dominado. Solo puede ser en una comunidad con instituciones libres en las que todos los ciudadanos participen.
- Nadie estará sometido a la voluntad de ningún particular o grupo.
- La libertad para Maquiavelo es una forma de servicio, condición necesaria para mantener la libertad personal.

- La libertad, tanto pública como privada, solo puede ser mantenida si la ciudadanía en su conjunto dispone de la cualidad de la *virtú*.
- No solo se debe respetar la libertad del otro sino que también se debe controlar la tendencia destructiva de seguir el interés propio. La ley puede obligar por la fuerza a proteger y defender la libertad de los ciudadanos.

Análisis conceptual de la obra de Thomas Hobbes

Cómo presenta Quentin Skinner el concepto de libertad en la obra de Thomas Hobbes

Para Hobbes un agente libre es alguien que, con respecto a sus poderes y habilidades, «puede hacer si lo desea y abstenerse si lo desea».¹⁹ Sin embargo, Skinner encuentra, a lo largo de la obra completa del autor, grandes diferencias con relación al concepto de libertad. Aplicando su método de análisis del texto en su contexto, descubre algunas etapas en esas transformaciones que la idea tiene a lo largo de cuatro obras de la teoría política de Hobbes, al tiempo que defiende las posiciones republicanas en el debate contemporáneo del que es uno de los protagonistas teóricos.

Hobbes and Republican Liberty (2008) desarrolla algunos de los temas que Skinner anuncia en *Liberty Before Liberalism* (1998).²⁰ También se tendrá en cuenta en esta presentación «The proper signification of liberty», en *Vision of Politics*, vol III (2007).

Como sostiene en el Prefacio de la primera obra mencionada, Skinner se propone contrastar dos teorías sobre la libertad humana. La primera, originada en la antigüedad clásica, reside en el corazón de la tradición republicana de la vida pública. Skinner prefiere llamarla neorromana. La segunda, integra en sus comienzos los escritos de Hobbes, fundando los orígenes de la libertad negativa tal como la conciben hoy los liberales, desde la difusión de la obra de Berlin. La diferencia sustancial entre las dos posiciones consiste en la distinción entre lo que en una asociación civil se llama hombre libre y lo que se llama hombre siervo. El primero vive bajo su propio poder, mientras que el segundo está bajo el poder de otro, sujeto a su voluntad arbitraria. Para los republicanos, la libertad en las asociaciones civiles se anula cuando se presenta el poder arbitrario, que reduce a los miembros de estas asociaciones a la situación de esclavos en lugar de la de hombres libres.

Skinner afirma que esta distinción tiene una larga tradición en la *Common Law*. La figura del hombre libre aparece en la Magna Carta. En oposición a las

19 Definición que da Hobbes de la libertad de un hombre en *The questions concerning liberty, necessity and chance*, de 1656, respondiendo en el debate con el obispo Bramhall sobre el problema de la voluntad libre.

20 Usaremos la 12.^a edición, también de 2008.

afirmaciones de Pocock y de Burgess, no considera separables las tradiciones romana y del *common law*, ya que sostiene que los conceptos básicos de la ley civil inglesa fueron tomados palabra por palabra del *Digest* de la ley romana. Para esta tesis se afirma en la obra de Henry de Bracton *De legibus et consuetudinibus Angliae*, de 1260, y asegura que esta concepción de libertad y servidumbre tuvo particular importancia en las décadas que precedieron el estallido de la guerra civil de 1642. Los oponentes de la monarquía Estuardo objetaban un número de derechos y libertades indeterminados por la política fiscal y legal de la corona, la que, a su vez, reiteraba sus prerrogativas conduciendo una forma de poder discrecional que llevaba a la reducción del pueblo libre de Inglaterra a una condición de servidumbre.

Thomas Hobbes fue el más formidable enemigo de la teoría republicana de la libertad, tal como se puede leer en *The Elements of Law*, que circuló alrededor de 1640. Una versión más ajustada aparece en *Leviatán*, en donde explica qué entiende por hombre libre, en oposición a los puntos de vista jurídicos y republicanos. Skinner intenta ubicar los argumentos de Hobbes en el contexto de las disputas sobre la prédica de los escritores parlamentarios y radicales en el período de las guerras civiles. Para ello se dedicará a analizar cuatro momentos de la filosofía política de Hobbes, correspondientes a las obras *The Elements*, *De Cive*, y *Leviatán* en sus dos versiones, en inglés y en latín.

El primer momento, correspondiente a *The Elements of Law*, es para Skinner el de la *libertad descripta*. Hobbes se ha nutrido entonces de la cultura humanística renacentista, sin presentar innovaciones al concepto, por lo que Skinner considera que solo por su obra de edad madura ha resultado ser un autor fundamental en la moderna teoría política. En su juventud se había dedicado a la poesía, a la retórica y a la historia clásica. De esa tradición proviene el interés de Hobbes en el uso de los emblemas, que aplica, por ejemplo, en el frontispicio de su obra de traducción de *Las guerras del Peloponeso* de Tucídides, que aparece en 1629.

En *The elements of Law*, Hobbes describe qué es la libertad humana, comenzando por explicar los dos tipos de cuerpos que la ciencia puede investigar, los cuerpos naturales y los cuerpos políticos. Su método para estudiar estos últimos consiste en aplicar las definiciones de los términos que son clave para sus argumentos. Uno de ellos es el de libertad. Skinner manifiesta su sorpresa por el hecho de que Hobbes nunca provee una definición formal del concepto de libertad, limitándose, en cambio, a dar explicaciones concernientes a dos situaciones en las que se puede hacer referencia a la libertad, partiendo del estudio de la mente humana. Antes de emprender una acción, tenemos la libertad de realizar o no tal acción, teniendo en cuenta nuestros apetitos y nuestros miedos. Cuando finalmente elegimos, llegamos a una determinada voluntad, muchas veces sentimos la dureza de la elección. Pone por ejemplo el que presenta Aristóteles: el acto en el cual un hombre tira al mar sus pertenencias para poder salvar su vida. En discordancia con Aristóteles, Hobbes piensa que este acto es de voluntad, producto de su deseo, que no es más que otro nombre para una elección final y

determinada, ya sea producto de la aversión o del apetito. Al fin de cuentas, los antecedentes de la acción están siempre condicionados por las pasiones.

Es cierto entonces que cuando el mecanismo de usar el miedo para producir obediencia trabaja exitosamente, un sujeto puede elegir no ejercer sus poderes o habilidades, de varias maneras. Miedo y libertad son consistentes, son conciliables. «Generalmente, todas las acciones que los hombres hacen en un *Commonwealth*, por temor a la ley, son acciones que ellos tenían la libertad de omitir» (Skinner, 2007c: 225).

Señala Skinner que Hobbes no contesta en *The Elements* la pregunta de qué pasa si no somos libres de realizar determinada acción, no señala la diferencia entre el poseer la libertad de acción y el poder de actuar. Skinner resalta que Hobbes más bien habla de libertad en términos positivos que en los negativos, de la libertad de usar nuestro poder y habilidad y de un hombre que se gobierna a sí mismo por su propio deseo y poder. La tesis de Hobbes es que la libertad natural es equivalente al derecho natural. Nuestras naturales necesidades nos empujan a hacer y desear lo que es bueno para nosotros, y ante todo a preservarnos. También tenemos el derecho de crear nuestros propios juicios sobre las acciones específicas que puedan ser necesarias para resguardarnos del dolor y la muerte. La tesis se completa con la idea de que el estado de naturaleza es un estado de igual libertad. Nadie es naturalmente un esclavo. Skinner atribuye a Fernando Vázquez, un jurista español, en cuya obra *Controversiarum libri tres* la idea de que la libertad natural y los derechos naturales son la misma cosa, aunque distingue la opinión de ambos autores, ya que Hobbes considera que si un hombre quiere permanecer en el estado de libertad natural se contradice a sí mismo. El problema es que aunque la paz es nuestra necesidad básica, la guerra es nuestro hecho natural.

Para superar esta situación es necesario establecer los convenios que crean el cuerpo político. Pero si convenimos, perdemos los elementos de nuestra libertad natural que pudieran hacer peligrar nuestra seguridad y el valor más general de la paz. La convención nos permite conservar el derecho de libertad de movimiento en busca de nuestra comodidad, y solo nos somete si en cambio obtenemos la paz y sus beneficios. Mantenemos la defensa de nuestro propio cuerpo, y el acceso al fuego, agua, aire libre, lugar en donde vivir, y el derecho a todas las cosas necesarias para la vida. Esto no reduce el carácter de la sujeción, que no es menos absoluta que la de los siervos. También corresponde al comentario de Skinner sobre *The Elements*, el capítulo en que explica la *libertad circumscripta*. En esta segunda concepción de la libertad, Hobbes se enfrenta a aquellos que afirman que el acto de someterse a un gobierno no implica alguna pérdida de libertad, y que, por el contrario, en ciertas circunstancias es de sentido común llamarse hombre libre, aún cuando se esté sometido al poder civil.²¹

21 Para Hobbes, la libertad solo es posible en estado de naturaleza, en la que cualquiera puede hacer esclavo a su vecino, o quedar él en la situación de servidumbre, por eso habla de «esa miseria, que acompaña la libertad particular de cada hombre».

La relación entre libertad, sujeción y servidumbre está en el centro de las discusiones de los realistas moderados y los constitucionalistas, que afirman que no existe contradicción entre vivir como hombre libre y vivir sujetos a la regla de los reyes. Contra ellos se alza la voz de los miembros de los Comunes, que manifiesta desconfianza sobre el uso de las prerrogativas reales. Esa discusión llega a su clímax, para Skinner, en 1628, cuando Carlos I recibe la *Petición de Derechos*. De acuerdo con el discurso del *Speaker of the House*, se reivindican algunas libertades legales y justas de los sujetos libres del reino, contra el perjuicio de violaciones pasadas, asegurándolas de futuras innovaciones. Los Comunes se han preocupado cuando se les preguntó si admitirían un poder soberano del rey sobre las leyes y estatutos del reino, o, resumiendo, en palabras de sir J. Elliot «el rey parece no entender que la grandeza de su poder reside en la libertad de su pueblo, en ser un rey de hombres libres, no de esclavos» (citado por Skinner, 2008a: 58).

De acuerdo al debate existente en el contexto que Skinner presenta, había un importante sector de opinión que consideraba que el mejor gobierno era de constitución mixta, reuniendo las características de la aristocracia, monarquía y democracia. Era influida por la obra del cardenal Gasparo Contarini, la que presentaba una asamblea legislativa, un Consejo o poder judicial y un poder administrativo en manos de un solo hombre. Este esquema es el que presenta Hobbes cuando dice que para los teóricos de la época solo es posible vivir como hombre libre en un Estado mixto. Sin embargo, la mayoría de esos teóricos contrarios a la prerrogativa real ilimitada, sostenían que solo es posible vivir como hombre libre en un único tipo de estado. Se trata de aquel en que la regla es la ley, y en el cual cada uno da su consentimiento activo a las leyes por las que va a ser gobernado. Es necesario para ello vivir en una democracia o en una república autogobernada.

Cuando Hobbes se refiere a este modelo, lo atribuye a la influencia de griegos y romanos, y Skinner recuerda el famoso discurso de Pericles describiendo a los atenienses como hombres libres, a diferencia de los de otros pueblos que viven sometidos a la tiranía o al poder de otro Estado. Hobbes caracteriza a los romanos como dependientes solo de sus leyes y no de alguna voluntad individual. Sostiene en *The Elements* que hay un gobierno para el bien propio y otro para el bien de los que son gobernados. Solo el último puede ser descrito como el gobierno de hombres libres. Los esfuerzos de Hobbes se orientan en contra de esta tradición constitucionalista. Primero contesta a los partidarios del gobierno mixto, sosteniendo que si las tres partes del gobierno acuerdan entre sí, entonces hay sujeción como la del esclavo con el amo, si no lo hacen, no hay soberanía, y solo estado de naturaleza, ya que cuando los derechos de soberanía están divididos, no hay estado, de acuerdo a lo que había afirmado Bodino. La principal preocupación de Hobbes es ir contra la opinión de que se puede ser libre sometido a un gobierno. «Libertad es el estado de aquel que no está sometido». Es una mera confusión sugerir que cualquier soberanía genuina puede ser limitada por las leyes del reino. No están hablando de libertad, sino de la esperanza social

de los que defienden la institución de estados en contra de los que los hacen por la sumisión por la fuerza.

En el segundo momento, el que corresponde a *De Cive*, presenta la libertad definida. Luego de su exilio en Francia, Hobbes insiste en la idea de vincular la libertad natural con su carácter infructuoso. «Fuera del *Commonwealth* nadie está seguro de complacerse con los frutos de su industria [...], dentro del *Commonwealth* todos son capaces de complacerse en seguridad con los frutos de su limitado derecho». En los primeros capítulos de *De Cive*, introduce una definición de libertad como algo que no es otra cosa más que la *ausencia de impedimento al movimiento*. Cuando describe cuáles serían estos impedimentos, los caracteriza como externos o internos, en el capítulo 9. Son externos y absolutos cuando hacen físicamente imposible para un cuerpo, moverse en ciertas formas. Son arbitrarios cuando esos impedimentos existen por nuestra propia elección, como en el ejemplo aristotélico que mencionó en *The Elements*, el del hombre que tira sus pertenencias al mar para evitar el naufragio de su embarcación y así salvar su vida. Es arbitrario, proviene de su propio arbitrio, en el proceso de su elección. La acción que está impedido de hacer, tirarse por la borda, aunque está dentro de su capacidad, ha sido forzada por la pasión del miedo a perder la vida. En consecuencia, debido a nuestro terror, estamos arbitrariamente impedidos de tal modo que no somos libres para actuar de otra forma que la que manda la ley. El terror del que contempla las consecuencias de la desobediencia da a sus deseos forma de obediencia. Por otra parte, el hombre débil no obedece mayoritariamente por ese motivo, sino porque desespera por no poder defenderse del más fuerte. Por lo tanto, cuando se habla de impedimentos arbitrarios, se hace referencia a fuerzas emocionales tan poderosas cuando deliberamos sobre si hacer o no determinada acción, que son siempre suficientes para prevenirnos de desear y actuar, salvo de ciertas formas.

Una vez que ha dado su nueva definición de la libertad, contrastando los impedimentos corporales y arbitrarios, Hobbes está en situación de explicar qué son las libertades civiles, en el capítulo 9 de *De Cive*. «Todos poseen una mayor o menor cantidad de libertad, según el espacio en que pueden moverse, y los impedimentos arbitrarios están limitados por el derecho a preservar la salud y la vida».

Cambiando el tono y el contenido de sus afirmaciones de *The Elements*, Hobbes afirma que aun los que viven en sujeción a soberanos absolutos no dejan de poseer las libertades civiles como las que tienen los que viven en democracias o estados libres. Por eso él puede hablar de «de cive», de lo que concierne a los ciudadanos. Sus libertades civiles comprenden hacer todo lo necesario para lograr el bienestar, por lo que esta libertad es claramente extensa. La ley civil no regula la totalidad de nuestros movimientos, por lo que podemos retener un grado correspondiente de libertad aun como sujetos a los *Commonwealths*. Skinner destaca la diferencia entre las posiciones de Hobbes en *The Elements* y las de *De Cive*. En el primer texto, luego del convenio que establece el cuerpo político, se pierde la

libertad, pues «libertad es el estado del que no está sujeto», pero en el segundo, según el cual los sujetos pueden disfrutar de la libertad que no está regulada, ya no se habla de servidumbre como característica del sometimiento.

Mientras en *The Elements* sostiene que los súbditos son apenas más libres que los esclavos, en *De Cive* afirma que aun los esclavos son apenas menos libres que los súbditos. Así, es posible que Hobbes se defienda en *The Elements* atacando a los defensores de la democracia, diciendo que aun en ese caso, los ciudadanos tienen el status de siervos o casi de esclavos, y en *De Cive*, al contrario, declare que aún los que están sometidos a los soberanos absolutos están en condiciones de considerar que poseen libertades civiles como las de los estados libres o las democracias. Ahora puede referirse a los ciudadanos, abandonando el término súbdito.

El tercer paso en la formación del concepto de libertad corresponde al texto de *Leviatán, la libertad redefinida*. «Libertad es la ausencia de todos los impedimentos para la acción que no están contenidos en la naturaleza y calidad intrínseca del agente». Lo que significa que libertad es la ausencia de impedimentos externos y no puede ser desechada por alguna limitación intrínseca por parte del agente involucrado.²²

El momento en que Hobbes cambia su definición es alrededor de 1654, cuando deja afuera de la idea de libertad el concepto de impedimento arbitrario o intrínseco, y coincide con su preocupación por aclarar la relación entre libertad y poder, afirmando que solo los obstáculos externos limitan la libertad. A comienzos del capítulo 21 del *Leviatán*, explica que el miedo no es un impedimento externo. Asimismo, si un hombre pone fin a su libertad, lo hace actuando libremente.

Paralelamente, en esa época Hobbes reconoce dos adversarios intelectuales, el clero sedicioso, papistas o presbiterianos, y los escritores democráticos, que remiten sus argumentos a griegos y romanos. Ambos grupos fomentan la sedición, tendiendo a la disolución del *Commonwealth*, al difundir la idea de que la libertad es una forma de vivir independiente del poder arbitrario, en estados libres y en oposición a las monarquías, como sostiene en capítulo 21. Para esos escritores, la mera existencia de poder arbitrario, y no su ejercicio en el sentido de impedirnos actuar, lo que limita nuestra libertad y nos deja en situación de esclavos. También para los *levellers* el poder arbitrario era causa de esclavitud, y reclamaban al Parlamento su obligación de liberar al pueblo y de no continuar actuando como poder arbitrario perpetuando su servidumbre. Sometimiento y libertad son entonces conceptos contrarios. Para Hobbes en cambio, el mero hecho de vivir en dependencia del deseo de otros no juega ningún rol limitando la libertad de un hombre libre. Es posible vivir en libertad sin vivir en un estado libre. Según él, cuando comprendamos que nuestra libertad consiste en nada más que en la ausencia de impedimentos externos, estaremos en condiciones de ver

22 Ver Hobbes, 2005a y 2005b.

que aun las formas de gobierno monárquico más absolutas son completamente compatibles con el ejercicio irrestricto de la libertad natural. En cualquier gobierno, es posible vivir en libertad de desobedecer las leyes, cuando se quiera, y si no se hace por miedo a las consecuencias, es porque se ha tomado una decisión libremente. Otra idea completa el pensamiento de Hobbes: no solo es irracional, sino contradictorio que un hombre desobedezca o resista al soberano, dado que este actúa en su nombre. No se puede autorizar y desautorizar al mismo tiempo. A esta idea se agrega la de la existencia de amplias libertades que quedan fuera del convenio, como preservar la propia vida, no matar a otro, no ir al servicio militar, defender el honor personal, y todas las que están contenidas en el silencio de la ley.

Pero, sobre todo, Hobbes, en *El Leviatán*, modifica su opinión sobre la libertad de religión, expresada en obras anteriores, y afirma que, como sostienen los independientes, es mejor dejar en libertad a los creyentes para profesar su credo bajo el poder civil. Skinner presenta el tema de la libertad y la obligación política en Hobbes explicando que para este autor la razón básica por la que nos sometemos a los gobiernos es la esperanza de recibir seguridad y defensa. Por otra parte, a él no le interesa el carácter personal del soberano, ni sus derechos o virtudes: «no hablo del hombre, sino del sitio del poder (trono)».²³ La libertad y la obligación política tienen en Hobbes directa relación con las actitudes que él mismo toma cuando cae el Parlamento Largo y Inglaterra se transforma en un Estado libre. Considera entonces que el Parlamento Rump debe ser obedecido, ya que nuestra básica razón para someternos es la esperanza de recibir seguridad y defensa. En cuanto a los derechos de soberanías hereditarias, así como a las virtudes personales de los reyes, Hobbes luego de su definición de qué es el Leviatán, deja claro que se crea una persona artificial, tanto cuando se trata del soberano como del estado. Según el frontispicio del Leviatán, el soberano es mostrado como debiendo enteramente su posición al apoyo de sus súbditos, es sostenido por el conjunto de la sociedad civil, tanto mujeres como hombres o niños, soldados o civiles. También en esta imagen aparece la necesidad de la unión entre la autoridad civil y la religiosa. A los costados del Leviatán aparecen las formas en que estas dos autoridades amenazan la estabilidad y la paz del Leviatán.

El aporte de Quentin Skinner al estudio del uso histórico del concepto de libertad

Este tema en particular, el del concepto histórico de la libertad, está en el centro del actual debate entre republicanos y liberales; en él Skinner ha presentado los peligros de la tendencia actual a monopolizar un solo sentido, negativo, de la idea de libertad. Su aporte al actual debate consiste en agregar al concepto de libertad natural el contenido de una visión neorromana. Según él, Hobbes no

23 Ver el frontispicio de *Leviatán* como expresión gráfica de la relación entre protección y obediencia.

ha presentado una teoría puramente negativa de la libertad, ya que esta puede estar «circumscripita», es decir, contenida por la ley, los contratos o las promesas. Contratando al salir del estado de naturaleza se puede en acto libre y voluntario ceder una parte de la libertad, en acto también racional. En cambio, y en contra de las posiciones de Maquiavelo, Hobbes considera que el uso de la fuerza siempre limita la libertad. También aporta Skinner una valoración ideológica de la obra de Hobbes que coloca a este autor como un enconado defensor del orden contra la controversia de puntos de vista políticos divergentes, comparándolo entonces con los comunitaristas actuales. En su contexto inglés de mediados del siglo xvii, la obra de Hobbes puede resumirse además, ideológicamente, en su afirmación de que los estados libres no existen, ya que expresan una contradicción de términos.

Desde otro ángulo, y en contra de las posiciones metodológicas que Skinner ha defendido de sus críticos en *Meaning and Context*, de 1988, sus últimos ensayos admiten la relación existente entre su valoración de la obra de Hobbes y su participación como referente teórico del debate actual, en defensa del pensamiento político republicano. Una de las críticas más importantes a su tesis sobre el concepto de libertad proviene del escritor francés Jean Fabien Spitz, el autor de *La liberté politique*, una obra de 1995. En ella sostiene que Skinner está tan preocupado por mostrar que virtud y participación cívica pueden y deben ser integradas a una concepción negativa de la libertad política en la actualidad, que escribe como historiador completamente absorbido por su participación en el debate. A favor de Skinner, podríamos agregar que en sus últimos escritos ya no aparece una defensa tan estricta de la prioridad del contexto en la búsqueda «arqueológica» del uso de los conceptos y a menudo Skinner relaciona pasado y presente, en el sentido que mencionaba Spitz, sin preocuparse demasiado en alcanzar un punto de vista «objetivo». La defensa más cuidadosa de la obra de Skinner aparece en el libro de Kari Palonen, *Quentin Skinner, History, Politics, Rhetoric*, de 2003, quien considera en la introducción de esta obra que Skinner produjo una revolución en el estudio del pensamiento político. En contra de los críticos que atribuyen a Skinner una posición conservadora casi propia de la historiografía positivista, Palonen afirma que Skinner favoreció la visión de los hechos desde otra perspectiva, practicando las tres estrategias necesarias para escribir una nueva historia, según Koselleck: nuevas fuentes, nuevas formas de leerlas, y nuevas perspectivas de interpretación. La revolución skinneriana, según Palonen consistió en que no analizó aplicándose a la esfera de la política, sino «pensando de manera política». Pensar políticamente es un aspecto de la actividad política en sí misma. Teorías e interpretaciones son para Skinner argumentos en controversias específicas (Palonen, 2003: 36).

Las opiniones de Norberto Bobbio.

El enfoque dicotómico entre los conceptos de anarquía y unidad en la obra de Hobbes

Bobbio comienza por señalar que Hobbes representa a la primera gran teoría del Estado moderno, del Estado territorial que nace de la crisis de la sociedad medieval, y la desarrolla con un método racional. La racionalidad de la teoría está vinculada a su secularización, y también a la imaginación de un poder soberano tanto en lo interno del Estado como en lo externo, con monopolio de la fuerza legítima. Según Bobbio el tema fundamental es el de la justificación o el de la fundamentación racional de este Estado soberano. Tenemos entonces, como concepto central en el pensamiento político de Hobbes el de *Estado soberano*. Como conceptos explicativos de la hipótesis a favor de la creación artificial del Estado, Hobbes presenta el de *estado de naturaleza* (la guerra de todos contra todos) y el de *convenio o pacto social*. Es aquí cuando Bobbio vincula los conceptos de unidad, pacto y Estado, aludiendo al ejemplo de la Alianza del pueblo de Israel y de su éxodo, como revolución, como un camino de liberación, en el que un pueblo se une en un acto de fundación de su propia historia política y social. *Pactum societatis* y *pactum subjectionis* son transformados por Hobbes en un nuevo concepto, en un pacto único, *el pacto de unión*. Es un pacto intersubjetivo, dice Bobbio, por el que se transfiere poder a otro, el soberano, siempre que todos lo hagan simultáneamente y de la misma forma. «Hobbes distingue el autor del actor; el soberano es el actor, el que actúa por los otros, pero lo hace por cuanto ha recibido la autoridad de cada uno, actúa porque ha sido autorizado.» ¿A qué ha sido autorizado? No a todo, la cesión no ha dado lugar al despotismo, los individuos no han pasado a ser esclavos. «En nada es diferente en cuanto al contenido y objetivo el *pactum subiectionis* que se da entre el vencedor y el vencido. El vencedor tendría el derecho de quitarle la vida al vencido, el cual para permanecer vivo renuncia a su libertad» (Bobbio, 1989: 101).

Para Bobbio, la de Hobbes es una posición intermedia entre el despotismo y el Estado liberal, ya que el individuo retiene el derecho a la vida, motivo por el cual persigue la seguridad de la paz. Se trata del *Estado absoluto*, concepto que se define por el hecho de que no está regulado por la ley, ya que está por encima de esta. La dicotomía de Hobbes, según Bobbio, no es la de libertad-autoridad, sino la de orden-desorden, que lleva en su sistema a la de mandato-obediencia. El concepto de soberanía absoluta procede de la necesidad histórica del orden. Un discípulo de Bobbio, José Fernández Santillán, tomando las categorías de análisis de su maestro, estudia el concepto de *igualdad* en Hobbes, desde tres puntos de vista diferentes: una igualdad de hecho, en las fuerzas físicas, habilidad o capacidad intelectuales, una igualdad de derecho, o derecho de cada uno a todas las cosas, y una igualdad en las pasiones, especialmente en la inextinguible codicia. Todas estas formas de igualdad son del mismo modo destructivas. El estado de naturaleza, por ser un estado de igualdad, es un estado de guerra. Este

sentido negativo del concepto de igualdad es señalado por Fernández Santillán como causante, también, de la competencia que proviene de la idea de que todos tienen derecho a todo sin que ninguno esté seguro de nada, y en especial, ni de su propia supervivencia. El concepto de igualdad natural, que conducía a la inseguridad y la violencia lleva a la aceptación de su contrario, la desigualdad producida por convención entre los hombres. Bobbio lo reitera, en palabras de Hobbes. Los hombres han nacido iguales, pero deben, si quieren sobrevivir, volverse desiguales. En otras palabras, la igualdad es por naturaleza, pero la desigualdad es por convención.

Lecturas conceptuales de Yves Zarka sobre Hobbes

Según Zarka, desde un punto de vista no historicista, la propiedad ocupa un lugar considerable en la teoría política de Hobbes, que no ha sido tenida en cuenta por otros autores en su debida importancia. Aun así, despeja la duda de si la doctrina hobbesiana de la soberanía no depende enteramente de ella, sosteniendo que la soberanía emancipa la relación política de la relación de propiedad, sustituyendo una teoría del *dominium* por una teoría de la autorización y destaca este punto como una de las contribuciones más importantes de la obra de Hobbes al pensamiento político actual. La obra de Zarka sobre Hobbes se dedica a presentar la obra política de este autor como una restitución bajo forma de definiciones y deducciones puramente racionales, de conceptos elaborados lentamente desde el siglo XIV hasta el comienzo del XVII: individuo, poder, soberanía, persona, Estado, ley. El punto central es el de saber cómo una multiplicidad de voluntades individuales pueden convertirse en una voluntad política única. Desde el punto de vista jurídico, se trata de saber cómo fundar el derecho penal sin contravenir al individualismo ético. Por ello, son fundamentales los conceptos de lenguaje, derecho, razón y violencia, poder, pasiones, y el tránsito que los conduce a la concepción del Estado como un ser artificial y de la razón. Zarka comienza demostrando cómo en Hobbes aparece un nuevo concepto de individuo, una definición del hombre como ser de deseos y como ser de palabra y una consideración de las relaciones humanas que induce a pasar de la lógica del enfrentamiento a la de la lógica jurídica, del hecho al derecho.

John Rawls y su lectura conceptual de Hobbes

Rawls comienza destacando el *carácter laico* de la filosofía política de Hobbes, fundamentándolo en la estructura formal de conceptos y definiciones del soberano, del derecho y de la libertad. Todos ellos son independientes de cualquier supuesto teológico. En el caso del concepto de contrato social, Rawls considera que puede tener tres sentidos diferentes: es un contrato sellado en pleno estado de naturaleza, es un contrato que toda persona racional suscribiría ante el peligro de un conflicto social y es un contrato que demuestra que es de interés primordial y fundamental para todos el brindar apoyo a un soberano eficaz.

Finalmente, es un contrato interpretado en un plano puramente hipotético. Entonces: 1) explicación de algo que tuvo lugar en algún momento y de cómo se formó el Estado en realidad; 2) una explicación filosófica de cómo pudo surgir el Estado; 3) una argumentación que insta a aceptar un Soberano eficaz ya existente. Con referencia al contrato, Rawls destaca que siendo exclusivamente entre todos los miembros de la sociedad pero no entre estos y el soberano, un concepto importante es el de *autorización*, aunque en el acto de sumisión por consecuencia de adquisición o conquista, sí se produce pacto entre los que se someten y el soberano. Esta característica del pacto llega, según Rawls, a una condicionante mucho más fuerte, cuando exige que no se juzgue, y que ni siquiera se piense si las leyes del soberano son o no justas o buenas, tal como aparece en los capítulos 29 y 30 del *Leviatán*.

De estas afirmaciones de Hobbes, Rawls extrae la idea de que la justicia de las leyes procede de quien está facultado para hacerlas, es decir el soberano. Continuando con el análisis del concepto de contrato en Hobbes, considera que la diferencia, proveniente de la lectura de los textos de *De Cive* y de *Leviatán*, entre el contrato por renuncia a los derechos y el de autorización, no es tan importante, dado que la autorización es prácticamente integral, ya que el soberano recibe la autorización de gobernar, que va mucho más allá de comisionar a alguien como agente nuestro. Tiene carácter permanente e irrevocable, inhibe del derecho a juzgar y en el fondo es una *sumisión*. Resumiendo, para Rawls el pacto social de Hobbes es *un pacto de sumisión* y no de *autorización*. Además, el motivo subyacente en las situaciones de autorización o de adquisición es el miedo, el miedo mutuo o el miedo al conquistador vencedor. Esta posición de Rawls se diferencia de la expresada por Ives Zarka, quien sostiene que el derecho público moderno se separa del derecho privado por el pasaje de la doctrina del pacto social de enajenación al pacto social de autorización. El contrato social de enajenación de Hobbes, en sus obras anteriores al *Leviatán*, sería contradictorio con el hecho de que los individuos sigan conservando el derecho natural de autodefensa. En cambio, en el *Leviatán*, ya se trata de un pacto de autorización y sería consecuencia del mandato ilimitado de una multitud.

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Rawls concreta, en el apéndice, el seguimiento de los conceptos que considera fundamentales en los textos de Hobbes: libertad, justicia, soberano, leyes de naturaleza. En el tema de la libertad, Rawls comienza con el concepto físico de ausencia de impedimentos externos del movimiento, vinculándolo luego con los de libre albedrío y hombre libre. El concepto de libertad luego se combina con otros conceptos que lo van definiendo: oposición entre libertad y derecho, y ley y obligación; libertad de los súbditos (por silencio de la ley o como exención a la ley), libertad y equidad, libertad de conciencia, coherencia entre temor y libertad.

La lectura conceptual de la obra política de John Locke

Hay dos formas de interpretar la obra política de Locke: ubicándose en el contexto histórico en que vivió, aun cuando sea difícil deslindar nuestras categorías de análisis de las propias de la mentalidad de su época, o dialogando directamente con el autor desde la perspectiva del mundo contemporáneo del siglo XXI. Los historiadores prefieren la primera, los filósofos transitan preferentemente por la segunda. Ambas maneras de apreciar el valor de la obra se hacen manifiestas en el caso de Locke, dando lugar a posiciones críticas muy discrepantes sobre el carácter liberador o despótico de su propuesta teórica. En esta presentación tomaremos fuentes críticas de ambas posiciones, aunque por razones de elección teórico-metodológica apliquemos preferentemente un análisis histórico conceptual.

La lectura conceptual de James Tully

El historiador James Tully organiza un artículo sobre Locke²⁴ en torno a los conceptos de gobierno, poder político, origen del poder político, bien público y ley natural, sujeción mutua, revolución y tolerancia. Comienza este artículo con la afirmación de que el pensamiento político de Locke se refiere a cuatro problemas que atraen la atención de los teóricos políticos del siglo XVII. Ellos son la forma de gobierno que no conduzca a la opresión o a la guerra civil, un acuerdo en torno a la religión y la política que pueda terminar con las guerras de religión, un conjunto de artes aplicadas apropiadas para los modernos estados mercantiles en un sistema de equilibrio de poder, y un status epistémico de conocimiento religioso y político.

Con respecto al concepto de *gobierno* y en referencia al primer problema anunciado, el asunto se resume en la pregunta de ¿Qué es el gobierno, su origen, extensión y fin?, para llegar al de cómo superar la problemática e inestable relación entre gobernados y gobernantes. Para ello, Locke recorre cinco pasos, el primero de los cuales es la definición de *poder político*, en base a un derecho tripartito: hacer leyes, ejecutarlas, y prevenir aun mediante guerras la seguridad de la comunidad. El segundo es su justificación, por medio de la derivación de los poderes originales de los miembros individuales de la sociedad política, con argumentos contrarios a la doctrina de la sujeción natural a los monarcas y a la de las libertades naturales, que, consideradas como de autodefensa aparecen así como no políticas. En cambio, Locke necesita justificar la resistencia armada de las minorías oprimidas, y para ello debe partir del *poder político individual*. El siguiente paso es determinar el límite del poder político, para él se trata de la ley natural y la defensa del bien común, entendido como preservación de la sociedad en su conjunto. De esta conclusión se pasa al concepto de *transferencia de poderes* al formarse la sociedad civil, o sociedad política, de la que cada uno es miembro, por consenso explícito.

24 Publicado en la Cambridge *History of Political Thought* en 1990.

Finalmente, Tully vincula los conceptos de *revolución* y *tolerancia* en el pensamiento de Locke. La revolución es necesaria para establecer y proteger la tolerancia. Las iglesias deben predicar la tolerancia como la base de sus libertades. Y afirmar que la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre. Para ello, es conveniente una pluralidad de congregaciones, con el fin de asegurar la paz pública. La conclusión de Tully es que «Popular religious sovereignty, in concert with popular political sovereignty, is the solution to the problem of oppression and war based on religion» (Tully, 2003: 62).²⁵

Otra lectura conceptual: Jean F. Spitz

Para el historiador francés Jean F. Spitz el primero de los conceptos, postulado teórico, de Locke, es que el *derecho a la resistencia*, no es el acto de un pueblo incorporado actuando por la voz de la mayoría. No es el acto de una entidad jurídica —la comunidad— en beneficio de la cual los individuos serán despojados de su poder de juzgar racionalmente del contenido de la ley de la naturaleza y de lo que prescribe a cada uno entre ellos. «Todo lo contrario, el derecho de resistencia es un acto del pueblo en tanto que este es —desde el punto de vista jurídico— una simple multitud, es decir, una colección de razones individuales justapuestas que, cada una por su propia cuenta, juzga que la resistencia es legítima» (Spitz, 2001: 297).

El siguiente postulado que señala Spitz dice que si la preservación de la propiedad es el fin exclusivo de la sociedad civil, y si cada individuo permanece inalienablemente en derecho de juzgar lo que le conviene hacer para su propia preservación y la del género humano, el poder político permanece siempre sujeto al juicio de las razones individuales. Otro postulado se refiere por medios teóricos al dispositivo que distingue el poder legislativo del *poder constituyente*, otro de los conceptos fundamentales de la teoría de Locke. El poder que hace las leyes no es el poder supremo (solo lo es del gobierno), el poder supremo no es el de hacer las leyes, permanece en una instancia no institucionalizada, es el que institucionaliza, es el conjunto de los individuos que son dueños de juzgar si la ley moral es respetada, y si los deberes que se imponen a ellos en virtud de su naturaleza siguen siendo accesibles. Cuando el gobierno se disuelve, aparece el *poder constituyente*.

La lectura crítica de Macpherson y de Hinkelammert

Para Macpherson en los textos de Locke existen premisas ocultas, como que los individuos se relacionan principalmente como propietarios, que la libertad individual existe en función de la propiedad, y que la sociedad es la suma de las relaciones de intercambio entre propietarios, las que conducen a conclusiones más críticas, como que los hombres son cosas, al reconocerse como propiedades, y que los derechos políticos son solo disponibles para los propietarios. Su

25 «La soberanía popular religiosa en relación con la soberanía popular política es la solución del problema de la opresión y guerra basada en la religión» (traducción libre).

definición de individualismo posesivo, que atribuye en sus orígenes a Hobbes y a Locke, contiene las siguientes afirmaciones: que lo que hace humano al hombre es la libertad frente a la dependencia de la voluntad de los demás, lo que significa libertad en cualquier relación con los demás, que el individuo no debe nada a la sociedad, y que puede enajenar su capacidad para trabajar, aunque no pueda hacerlo con la totalidad de su persona, originando así solo relaciones de mercado en el conjunto de la sociedad. Según Macpherson, Locke resuelve la ilegitimidad moral que habría perjudicado a la apropiación capitalista ilimitada (Macpherson, 2005: 221).²⁶

Estos conceptos de Locke son evaluados, junto con otros contenidos del Segundo Tratado, por Franz Hinkelammert, el más riguroso de sus críticos, quien retoma la palabra y los argumentos de Locke invirtiendo su sentido para utilizarlo según un punto de vista desde el contexto actual, lo que conduce a la afirmación de que en el texto del Tratado está implícita la idea de una inversión de los derechos humanos, que admitiría un trato despótico para aquellos que actuaran fuera de la ley común de la razón, lo que a su vez, justificaría la guerra y el sometimiento de los pueblos no europeos por la burguesía impulsora del imperialismo. El texto de Hinkelammert sobre esta inversión de los derechos humanos en el Segundo Tratado aplica una perspectiva desde la contemporaneidad, y afirma que «El *habeas corpus* y la *Bill of Rights* habían establecido derechos humanos de tipo liberal a los cuales la burguesía no podía renunciar. Era su respuesta al derecho divino de los reyes, que no podía ser otra» (Hinkelammert, 1999: 2).

Como vemos, este crítico de Locke no se ciñe estrictamente al contexto histórico, pues no parece que estos documentos producidos por enfrentamientos históricos en un caso de origen feudal y en otro de limitación al poder real por la vía parlamentaria, con antecedentes en las Provincias Unidas, puedan considerarse como contrarios al derecho divino de los reyes, que dicho así, puede probarse que aún existe en muchos lugares del mundo sean o no sean democráticos. Locke retoma tradiciones del derecho consuetudinario inglés contra el poder arbitrario de los reyes, no contra su derecho divino al trono y agrega los resultados de las experiencias de la monarquía limitada en otra región europea bien conocida por los ingleses. No inventa nada en este sentido.

Por otra parte, el texto de la obra es anterior a la revolución gloriosa y no está legitimándola, sino provocándola en un período anterior a su culminación. En lo que Hinkelammert está acertado es en cómo el texto de Locke pudo ser utilizado en los procesos imperialistas y en cómo defiende a ultranza de la propiedad, justificando su extensión ilimitada después de haberla legitimado solo por medio del trabajo que cada hombre pudiera agregar a la naturaleza. En todo caso, reitera la ubicación de Locke como ejemplo del individualismo político y

26 C. B. Macpherson dice que Locke «Has erased the moral disability with which unlimited capitalist appropriation had hitherto been handicapped [...] He also justifies, as natural, a class differential in rights and rationality, and by doing so provide a positive moral bases for capitalist society».

de la mentalidad burguesa de su época, conceptos sobre los cuales los historiadores también están de acuerdo, junto con la idea, también compartida, de que la influencia de Locke en el mundo posterior al que vivió fue muchísimo más importante que la que tuvo en vida. Incluso algunos historiadores ingleses señalan que su obra política pasó bastante desapercibida, siendo además poco difundida por intención del autor, quien llegó a negarla como de su autoría prácticamente hasta su muerte.²⁷

La lectura conceptual de Rawls

J. Rawls presenta los conceptos de absolutismo, gobierno legítimo y consentimiento como términos que forman parte del vocabulario político de Locke y centra su análisis en el concepto de contrato social. Para Rawls el problema de Locke es ofrecer una justificación para la resistencia a la Corona dentro del contexto de una constitución mixta y de una concepción de la legitimidad del gobierno solo por medio del *consentimiento* de personas libres e iguales. Con respecto a cómo usa Locke el concepto de *ley natural*, Rawls considera que se trata de la ley de Dios tal como la conoce la razón humana. Ella no solo es conocida por la razón, sino que es la ley de la razón y la equidad común. Es también el principio regulador de las instituciones políticas y sociales de las diversas sociedades civiles en las que se divide la comunidad de seres humanos. Según Rawls, los conceptos de razón, ley, libertad y bien general están íntimamente conectados, y presenta así esa red conceptual:

La ley fundamental de la naturaleza nos es conocida por medio de la razón; es prescriptiva única y exclusivamente por nuestro propio bien; procura ampliar y conservar nuestra libertad, es decir, nuestra seguridad frente a las restricciones y la violencia que nos intentan poner otros. La libertad se atiene a la ley y se diferencia del libertinaje, que no respeta ley alguna. Aquí se entiende por ley la ley de la razón dada por la ley natural (2009: 157)

Los derechos naturales no derivan exclusivamente de la ley natural, ya que son complementados por dos premisas adicionales: el hecho del silencio de Dios, ya que no hay nadie designado para ejercer la autoridad política sobre el resto de la humanidad, y el hecho de la igualdad, ya que somos todos de la misma especie y rango, nacidos para disfrutar las mismas ventajas naturales y emplear las mismas facultades.

Con respecto al concepto de *pacto o contrato* en Locke, Rawls afirma que este autor usa el concepto como punto de vista o perspectiva desde la que podemos apreciar cómo podría surgir legítimamente un régimen mixto. El pacto original o pacto de sociedad une a las personas en una sociedad y al mismo tiempo funda una forma de régimen dotado de autoridad política. El pacto social es unánime, y el poder político, en la forma determinada por la mayoría es un

²⁷ Esta crítica de Hinkelammert nos resulta mucho más ajustada a la realidad histórica en el caso de Hayek.

poder fiduciario que ha sido confiado para ciertos fines. El poder constituyente del pueblo siempre existe y no puede ser enajenado de las personas. La tesis sobre la legitimidad del poder político está en relación con otros dos conceptos: el *consentimiento de origen* y el *consentimiento de incorporación*. Quedan fuera del consentimiento los deberes con Dios, los de honrar y respetar a los padres, y el deber de respetar la propiedad en un estado de naturaleza o que hayan sido adquiridas tal como lo enuncia en el capítulo 5. Todos estos planteos de Locke son hipotéticos, pero según Rawls no son ahistóricos. La historia ideal es una trayectoria posible de cambio histórico. Puede ser improbable, pero no imposible.

Finalmente, Rawls concluye que:

El criterio de régimen político legítimo aplicado por Locke es de carácter negativo, es decir, que excluye ciertas formas de régimen por ilegítimas, que son aquellas que no surgirían de un contrato constituido por una serie de acuerdos cerrados a lo largo de una historia ideal (2009: 176).

En la necesidad de distinguir entre la definición de legitimidad y la del deber y la obligación política de las personas individuales la tesis de Locke es que ni la paternidad ni el lugar de nacimiento o residencia bastan para determinar la obligación política. Cuando las personas llegan a la mayoría de edad se produce el consentimiento por incorporación, que puede ser expreso en un régimen legítimo pero no en uno injusto. Con respecto al concepto de poder constituyente para Locke, es el que se aplica a determinar la forma de gobierno, en el que la mayoría decide. Ante el resultado de esta constitución es que se aplica el consentimiento por incorporación de los nuevos ciudadanos.

Rawls parte luego de la afirmación del carácter radical de la idea lockeana de que la propiedad está fundada en el trabajo. Los puntos de vista de Rawls sobre el concepto de propiedad en Locke son los siguientes: no se trata de justificar la propiedad, ya que en esa época no estaba en discusión, sino de demostrar cómo encaja dentro de la doctrina del contrato social; en segundo lugar, la propiedad no fundamenta ni precisa de una autoridad política, como en el caso de Filmer o la concepción feudal en general. En tercer lugar, la libertad de uso de los bienes no es un derecho exclusivo. Para Rawls del pensamiento de Locke se pueden inferir tres restricciones adicionales a la historia ideal referente a la propiedad: 1) las prácticas y las costumbres deben dar lugar a que todas las personas disfruten de un derecho al fruto de un trabajo honrado. Principio de justicia: A cada uno según el fruto de su trabajo honrado. 2) No deben permitir que nadie caiga en una necesidad extrema o se vuelva incompetente o incapaz de ejercer sus derechos naturales y cumplir con sus deberes de forma inteligente. 3) Ha de respetarse el tercer derecho natural, todos tenemos la libertad de usar o de acceder al gran dominio común del mundo para que con nuestra industria logremos el medio de subsistencia.

Según Rawls, Locke expone en el Primer Ensayo que el *derecho de propiedad es condicional*, de acuerdo con los requerimientos de la justicia, la caridad y

la oportunidad razonable de empleo para quienes carezcan de propiedades. En el Segundo Ensayo Locke exige que quede suficiente para los demás, y que no se desperdicie. Cuando Locke se refiere al uso del dinero y a su consentimiento tácito, entra en la situación histórica de la sociedad política. Luego del pacto social, *la propiedad es convencional*. Rawls pasa aquí a hacer su afirmación más categórica:

Además, un régimen como el defendido por Locke deja la puerta abierta a que, en cuanto se formen los partidos políticos, estos compitan entre sí por los votos, instando, por ejemplo, a la expansión del sufragio, mediante la eliminación del requisito de propiedad (2009: 198).

El Estado de clases presentado en su obra por Locke podría transformarse en un régimen democrático de tendencia socialista, sin que fuera contra lo planteado en los *Ensayos*.

Queda explícito en estas reflexiones de Rawls que ellas son una respuesta a las que anteriormente difundiera Macpherson, aunque es evidente que ambos autores no registran como fundamentales los mismos conceptos en los textos de Locke, mientras Rawls se refiere al contrato social, Macpherson señala la ambigüedad del concepto de *propiedad* y como consecuencia, del de *igualdad*. Podemos, entonces intentar un rastreo del concepto de *propiedad*, y de su carácter y límites, aunque partimos aclarando que nunca encontraremos acuerdos significativos entre los más relevantes comentaristas de Locke.

Algunas conclusiones abiertas a la reflexión sobre el concepto de propiedad en Locke

Teniendo en cuenta las posiciones que los autores que hemos presentado enfrentan entre sí, volvemos al texto del Segundo Ensayo, y encontramos que el concepto de propiedad en este texto de Locke presenta los siguientes contenidos en diferentes contextos:

1. *Propiedad en la sociedad natural*: –Propiedad sobre el cuerpo y su fuerza de trabajo. Valor trabajo de la propiedad. Sobre los frutos del trabajo y también sobre la tierra disponible. –*Límites*: Disponibilidad para todos los que quieran acceder a crear la propiedad. –Que no se desperdicie. Que con el uso de la moneda (por consenso tácito) el límite ya no sea la extensión de la propiedad, sino la utilidad.
2. *Propiedad en la sociedad política*: –Vida, libertad y posesiones. –En contexto de escasez: crecimiento de la población y uso del dinero para acumulación de riqueza. –*Límites*: preservar la vida de los demás «en tanto le fuera posible», y «siempre y cuando su propia preservación no entrara en juego». Caridad.

Con respecto al concepto de propiedad como derecho natural, George Sabine aclara que Locke nunca entendió que este fuera el único derecho.

La expresión que emplea con mayor frecuencia al enumerar esos derechos es «vida, libertad y posesiones». Sin embargo, empleó frecuentemente la palabra «propiedad» donde parece querer significar cualquier derecho, y como fue la propiedad el único derecho natural que examinó en extenso, era inevitable que destacara como el derecho típico y más importante. En cualquier caso, concebía todos los derechos naturales siguiendo la misma línea que la propiedad, es decir, como atributos del individuo, nacidos con él, y por ende, como títulos inviolables tanto frente al gobierno como frente a la sociedad (1984: 390).

Las controversias actuales en torno a los conceptos políticos de Locke

A partir de la tesis del individualismo posesivo de Macpherson el enfoque crítico de la obra política de Locke, referida fundamentalmente a la preservación de la vida, construcción del Estado, obediencia y libertad, que eran los problemas que ocupaban el debate teórico de la época, pasó a afirmar que ella era la respuesta a los problemas derivados de la emergencia de las relaciones de producción capitalistas. Fue entonces que el concepto de propiedad de Locke centralizó la atención de los comentaristas y provocó la participación de los historiadores en el debate. Algunos de los historiadores ingleses insistieron en la importancia del contexto en la interpretación del concepto de propiedad y de sus implicaciones en el siglo xvii.²⁸ La pregunta fue entonces: ¿cómo fue usado el concepto de propiedad en el siglo xvii en Inglaterra? A esta pregunta, contestan que su uso fue político y no económico. «To say that a man was master or proprietor of himself was to define him in opposition to a slave, who was by definition under the will of his master» (Tully, 1993: 81).²⁹

En español, se podría decir así: «ser su propio dueño». El concepto tiene un doble registro, uno que señala que se es dueño de sí mismo, en el sentido de poder gobernarse éticamente, y en el de ejercer alguna forma de jurisdicción sobre su propia libertad fuera del control de los otros. En la tradición absolutista, los derechos de este tipo son alienables, mientras que para la más innovadora anti-absolutista, son delegables. Para Tully, el concepto de autogobierno se vincula con el de autopreservación en su relación con el de propiedad, y es moral, político y militar (autodefensa) y no económico, en el momento histórico en que lo usa Locke. De estos supuestos los autores contextualistas extraen la afirmación de que el individuo tanto como el Estado se ocupan de la preservación y no del consumo, y el poder del trabajo se refiere a la preservación de la vida y no a algo que facilita la satisfacción utilitaria.

28 Skinner, Pocock, Dunn y la mayoría de los historiadores de Cambridge.

29 «Decir que un hombre es dueño o propietario de sí mismo es definirlo en oposición a un esclavo, quien está sometido al deseo de su dueño» (traducción libre).

Locke argumentó que la violación de la propiedad por los gobiernos era una justificación para la revuelta, pero por «propiedad» entendía los derechos civiles y religiosos de los disidentes y sus posesiones, que eran confiscados en las grandes persecuciones (Tully, 1993: 84).

Dunn abre una tercera vía interpretativa del pensamiento político de Locke, al considerar que ni la interpretación de los historiadores contextualistas ni la de los filósofos que leen la obra desde nuestra época han tenido en cuenta la «coherencia de la mente» del autor, un hombre formado en los principios de la gracia de Dios propios del calvinismo adaptado a la versión puritana. «la ética protestante retiene un potencial explicatorio al nivel de la racionalidad individual» (Dunn, 1995: 213). A partir de esa idea, se puede inferir que para Locke lo fundamental era la *tolerancia* y la *libertad de conciencia* y la *resistencia* al poder que impidiera su goce, ya que esas eran las garantías necesarias para la libertad de acción del creyente. Para J. Dunn la racionalidad de la obligación política que plantea Locke no depende del deseo insaciable de poseer, sino de la racionalidad que conduce a las cargas y tareas que se deben a Dios. Su pensamiento es esencialmente teológico.

Como he intentado mostrar, las opiniones sobre la obra de Locke que más inciden actualmente en la enseñanza y la difusión de sus ideas son contradictorias tanto en cuanto a la interpretación del texto como a la perspectiva temporal desde la que el proceso de su lectura se cumple. Los historiadores de Cambridge buscan el sentido del concepto de propiedad en el campo semántico de la época y en la controversia entre los intelectuales ingleses. También modifican sustancialmente, a partir de los estudios de Lastett, la fecha de la obra, rechazando su ubicación posterior a la Revolución Gloriosa. Esta, en todo caso, debería incluirse entre los materiales revolucionarios del período republicano y respondería a los problemas relacionados con el valor del trabajo, la propiedad, las confiscaciones, la arbitrariedad del poder absoluto, la relación entre libertad y propiedad y la tolerancia religiosa. Desde ángulos distintos, los historiadores conceptuales niegan la posibilidad de una lectura actual aplicable a la justificación moral del capitalismo contemporáneo, aunque están de acuerdo en ubicar a Locke como ejemplo de la mentalidad burguesa que precede e impulsa la gran expansión colonial europea, quitándole también el grado de protagonismo de su obra en el nacimiento del liberalismo, tanto por razones cronológicas, ya que este concepto aparece recién en el siglo XIX, como por la escasa trascendencia que tuvo su obra entre sus contemporáneos.

Historia conceptual y análisis del discurso político. Un «momento conceptual» en el Uruguay: 1925. De la doctrina al programa partidario

El análisis del discurso y la historia conceptual pueden servir de marco teórico para presentar algunos debates que resultan particularmente vigentes en la visión diacrónica de la historia intelectual de las ideas políticas en nuestro país. En un trabajo anterior nos dedicamos a buscar el concepto político hacia el que convergían los debates doctrinarios, sobre todo entre los intelectuales del medio universitario de los juristas, alrededor del novecientos. Presentamos entonces la discusión en torno al concepto de solidaridad, en el momento histórico que calificamos como el de la república solidaria. En el período histórico siguiente al de esa investigación, el de la república conservadora, alrededor de los años veinte, analizaremos ahora los discursos relacionados en la justicia distributiva en dos fuentes partidarias: el debate en el seno de la Convención del Partido Colorado, del año 1825 y la Conferencia y el Prólogo del radicalismo blanco, de Lorenzo Carnelli, de ese mismo año, tratando de descubrir el campo semántico del concepto de justicia social.

El concepto de justicia distributiva y el debate batllista en la Convención del Partido Colorado

Las actas de la Convención Nacional del Partido Colorado³⁰ registran la discusión que confrontaron a los batllistas en torno a los temas de la política fiscal, especialmente los impuestos a la propiedad de la tierra, a la renta y a la herencia, y a las posibles soluciones que se orientaban a resolver el problema obrero. Lo primero que se debe destacar es que esta discusión tiene un orden conceptual que exige que se centre en los «principios» y no estrictamente en las medidas políticas que deberían asumirse y en las formas de su aplicación legislativa. Se trata entonces de definir criterios generales de justicia distributiva y de recoger y validar los argumentos que la justifiquen para integrarlos al programa del partido. El texto contiene en sí mismo la dramatización de la política como acción, a cargo de los convencionales, como protagonistas, expresando posturas teóricas y presentando argumentos prácticos y utilitarios mediante argumentos contrafácticos propios del debate parlamentario.

30 En adelante las citaremos como *Actas*.

Inicialmente, en una primera lectura global de las actas, de las que vamos a referir aquí el tomo II editado en 1989 por la Cámara de Representantes, se percibe la extensión en tiempo y en profundidad conceptual que los convencionales dedican a la enunciación de principios de justicia que luego trasladarán al programa del Partido. Sin embargo, si se analizan las exposiciones se llega a la conclusión de que por un lado se presenta una controversia sobre principios éticos vinculados al valor del trabajo y su relación con la injusticia del sistema de cooperación social y por otro una discusión sobre la mejor forma de defender ese valor y disminuir la injusticia con acciones legislativas concretas. Si bien se ponen en debate los principios, cuando se explicitan en el programa muchas veces han sido previamente balanceados y equilibrados con una óptica utilitarista y pragmática, señalándose sus ventajas e inconvenientes de acuerdo al principio de la búsqueda de la felicidad del mayor número de personas. Comenzaremos presentando los argumentos que expresan los más relevantes expositores con el fin de dejar a la vista los principios éticos que defienden. Como veremos más adelante, esos puntos de vista se aplican al conjunto de los problemas sociales y justifican la política fiscal propuesta. Los convencionales que tuvieron actuación más relevante en la presentación de propuestas sobre la nueva política fiscal fueron José Batlle y Ordóñez, Carlos Bellini Hernández, Domingo Arena, Carlos Saralegui, Lorenzo Batlle Pacheco, Eduardo Acevedo Álvarez, Baltasar Brum, José Martínez, Enrique Rodríguez Fábregat y sobre la educación Blas S. Genovese y Alberto Macció. Recordamos también cuál era el fin de las propuestas que la Comisión de Programa hacía a la Convención, de acuerdo a las explicaciones de Batlle y Ordóñez:

En el concepto de la Comisión de Programa, deben figurar en el programa del Partido todas aquellas aspiraciones que están llamadas a encontrar resistencia y que requieren lucha para imponerlas, y no deben figurar en nuestro programa aquellos principios que todos comparten, porque ellos no van a encerrar grandes dificultades en su realización. Hay conveniencia en no incluir en el programa sino lo que importe lucha, porque si enumeráramos todo lo que queremos hacer, los verdaderos principios importantes, aquellos que requieren un gran esfuerzo, quedarían perdidos entre los otros principios que todo el mundo acepta y que no es necesario hacer un esfuerzo para realizarlos (Batlle y Ordóñez, 1989, Actas, II: 337).

Estas condiciones que Batlle y Ordóñez defiende insistentemente, las que marcan la diferencia entre los batllistas y los vieristas y oribistas, van a orientar la discusión hasta alcanzar las definiciones más radicales de esos principios de justicia que son el punto de atención de los convencionales. Si bien las ideas enfrentadas atraviesan todo el espectro ideológico de la época, muchas de las cuales también están presentes en el Partido Nacional y en el sector vierista del Partido Colorado, Batlle y Ordóñez manifiesta que se propone una definición de principios que permitan visualizar desde afuera cuáles son las oposiciones

ideológicas que separan al batllismo de las otras corrientes políticas. En este sentido, es de tenerse en cuenta que la coyuntura, la república conservadora, presentará resistencias considerables a esta vuelta a las bases éticas y jurídicas de la república solidaria. Habrá de quedar a la vista qué recuperaciones serían posibles y cuáles deberían ajustarse a las circunstancias históricas, aunque en el discurso radical de algunos convencionales se señala siempre la idea de «avanzar». Avanzar en la aplicación de criterios utilitaristas de justicia en tiempos de reacción conservadora es en el fondo el verdadero problema que se pretende abordar. El debate que se plantea en torno a este problema puede ser estudiado desde un análisis conceptual del lenguaje político y de la argumentación propia de las posiciones enfrentadas. También requiere atención al contexto ideológico, para tener en cuenta a quiénes se dirigen los discursos, tanto hacia afuera como hacia dentro del Partido Colorado, y consideración del valor atribuido por los convencionales, y especialmente por Batlle, a los puntos de vista académicos o políticos.

El lenguaje político del batllismo tiene sus características particulares, todas ellas marcadas por una historia de polémica periodística, en la que los actores transitaron por un camino de controversia con un elevado grado de agresividad verbal al discutir los asuntos más delicados de la política distributiva de derechos y obligaciones ciudadanas. El lenguaje de los convencionales, al aplicarse a un ámbito de correligionarios partidarios, no presenta esa característica de confrontación bélica, que a veces hace más simple el análisis conceptual de las ideas, y esto obliga en cambio al investigador a hilar más fino buscando los matices y las formas de las oposiciones ideológicas en el uso argumentativo de los conceptos. En este trabajo se trata de profundizar en un texto de intervención política, que comprende acciones para provocar otras acciones, mediante la polémica y el convencimiento. A quienes van dirigidos los discursos, sujetos tanto presentes, como los convencionales, como imaginarios, el pueblo y eventualmente el electorado colorado, el problema de la justicia distributiva y el clima político e ideológico de la coyuntura, todos estos elementos de análisis deberán entrecruzarse en la interpretación histórica. Este debate político que estamos presentando tiene por objetivo, en lugar de la depreciación del antagonista, la búsqueda de una «fórmula de justicia», como se acostumbraba a decir en la época, compartida por todos los participantes, y que luego se plasmará en un programa partidario que los legisladores batllistas deberán tener en cuenta para el futuro. Interesa entonces averiguar quiénes propusieron las ideas que finalmente fueron aceptadas, votadas por unanimidad, si en ellas se tuvieron en cuenta las opiniones minoritarias, si dominó en las decisiones el punto de vista de Batlle y Ordóñez, y, finalmente, quiénes fueron los protagonistas en la argumentación y la discusión, a qué bibliotecas podrían afiliarse, tanto desde el punto de vista filosófico como jurídico, y cuáles de las posiciones políticas asumidas por los convencionales discrepantes quedaron en minoría y no llegaron a formularse en el programa partidario. De la aclaración de estos datos, provenientes de las actas,

partiremos finalmente en las conclusiones, a una evaluación valorativa con el fin de la interpretación del discurso ideológico del batllismo en el contexto uruguayo de 1925. Trataremos de demostrar los contenidos conceptuales de la idea de justicia distributiva y los distintos sentidos que los convencionales intercambian en la discusión.

El valor del trabajo y el debate sobre cuál podría ser el impuesto más justo

Una de las discusiones centrales entre los convencionales se refiere a la justicia distributiva de las obligaciones fiscales y a la revisión de las posiciones políticas que sobre ese asunto venían presentándose dentro y fuera del Partido Colorado desde hacía por lo menos dos décadas. Si bien el debate comienza con las propuestas sobre el impuesto a la propiedad de la tierra, lo que los convencionales discutieron fue si ese era o no el impuesto sobre el que se podría cargar las necesidades presupuestarias del Estado de bienestar, y si no correspondería, desde puntos de vista filosóficos o prácticos, recurrir a otra forma de gravamen. En todo el trayecto de la discusión, las perspectivas filosóficas fueron consideradas, teniéndose en cuenta la historia del batllismo, como una vuelta a las fuentes y una reafirmación de la identidad social u obrerista de su programa. El principio de justicia es claramente el de la utilidad social que busca la mayor felicidad para el mayor número y el menor dolor para la minoría. Batlle y Ordóñez lo plantea ya en el comienzo de la discusión, indicando los obstáculos que se plantean en la acción política por parte de los sectores conservadores.

Quando se proyecta una mejora, una obra cualquiera, y, como es natural, se requieren recursos para realizarla, se echa mano de lo primero que se presenta a la imaginación, y, desgraciadamente, con frecuencia, se busca el recurso necesario, no en las fuentes más abundantes y donde podría obtenerse con más facilidad y con menos dolor para los que tiene que abonar, sino en las fuentes escasas y gravando a menudo a los necesitados. La herencia, la tierra, son gravadas con dificultad. Es más fácil establecer un impuesto a la aduana, que indirectamente afecta a todos, mucho más fácil establecer un impuesto al trabajo, que establecer un impuesto a la tierra o un impuesto a la herencia (Batlle, 1989, Actas, II: 83).

[...] los propietarios de la tierra y los que han de percibir o han de dejar grandes herencias, son personas relacionadas con los que hacen las leyes, y que pueden hacerse oír, por tanto, sus razones. Con frecuencia, además, los grandes terratenientes los grandes propietarios tienen sus abogados en el seno del cuerpo legislativo que aparentan defender el interés general como diputados, pero que en realidad suelen defender, como abogados u hombres de negocios, el interés de aquel que lo ha encargado de los suyos (Batlle y Ordóñez, 1989, Actas II: 84).

Desde los primeros años del siglo xx el batllismo había proclamado cuáles eran las fuentes de la injusticia social, en especial la propiedad de los estancieros y la herencia. La política batllista del período, caracterizada por los

compromisos electorales y la consideración de la coyuntura conservadora que obligaba a la negociación, si bien exigía que el discurso mantuviera la defensa de los principios también exigía cautela y prevención de las consecuencias negativas que una visión radical del mensaje ideológico podía provocar. Así es que Batlle oscila entre la defensa filosófica de las ideas de justicia social y las concesiones que en la aplicación legislativa está dispuesto a aceptar. Apoyándose en las posiciones del georgismo resume la argumentación sobre la causa de la injusticia y entra en controversia con su opositor en la Convención, Eduardo Acevedo Álvarez.

[...] cuando la tierra aumenta de valor, aumenta por un lado la riqueza, si el régimen económico de la sociedad no ha variado, y, por otro, la miseria, porque se ofrecerá a precios mucho más altos que el trabajo sin que aumente el valor de los productos de este. Tal es la tesis de George (Batlle, 1989, Actas, II: 98).

El señor Acevedo Álvarez también se ocupó del trabajo, o en el producto de la inteligencia, y manifestó que si a las inteligencias superiores, que son un agente natural, no se les aplica impuesto tampoco debe aplicarse a la tierra, que es también un agente natural de producción. Pero yo no había propuesto que se aplicase un impuesto a la tierra, por ser un agente natural de producción, sino porque la tierra pertenece a todos los que viven en ella, y porque cuando alguien la usa, no pagando por este servicio que ella le presta lo que debe pagar, usa una cosa de los demás, perjudicándolos. Por otra parte, yo no creo que el producto de la inteligencia no pueda ser considerado como producto del trabajo; las inteligencias producen más cuanto más se las cultiva (Batlle, 1989, Actas, II: 98).

Batlle y Ordóñez introduce aquí el argumento tradicional de su sector en defensa de los impuestos a la propiedad, la contradicción entre la defensa del trabajo, entendido este en un sentido general también como acumulación de ahorro e inversión en útiles de producción, y el respeto ilimitado a la propiedad de la tierra. El problema planteado obliga a una definición a favor de todo lo que el individuo merece por efecto de su trabajo, tanto desde el punto de vista del esfuerzo como de su calidad de resultados, ante la ilegitimidad de aquello que se tiene por fuera de esa acción, de modo que solo el valor del trabajo aplicado a la tierra pudiera ser suficiente para justificar la protección de la propiedad privada. Sin embargo, aclara a la Convención, en las discusiones del mes de julio, hasta dónde llega su adhesión a la propuesta georgista en el contexto de la política de compromiso.

Yo, reconociendo que en la propiedad hay mucha parte que no corresponde precisamente al propietario, y reconociendo, además, que la propiedad ha sido primitivamente de la sociedad y debe volver a ella, creo que lo que debe hacerse es gravar paulatinamente a la

propiedad con el impuesto, de tal manera que nadie quede muy vivamente perjudicado (Batlle y Ordóñez, 1989 Actas II: 44).³¹

En el seno de la Convención, varios delegados se refieren al georgismo. Y la discusión se centra en la consideración del valor de las mejoras que el propietario haya agregado a la tierra. Las mejoras deben considerarse trabajo que ha sido aplicado al medio natural, y se tendrían en cuenta para reducir el valor del impuesto, aunque hayan redundado en aumento del valor de la propiedad. Este asunto, que en los hechos significaría alguna variante, no demasiado considerable, en el cálculo del monto final de la contribución inmobiliaria, promueve en la Convención uno de los debates más interesantes sobre los principios filosóficos y el consecuencialismo de su aplicación, en términos rigurosamente utilitaristas. El interlocutor de Batlle y Ordóñez, una figura poco reconocida en la actividad política, que según las actas es convencional por el departamento de Rivera, médico de profesión, Carlos Bellini Hernández, presenta su posición en extensas exposiciones en las que se enfrenta no solo a Batlle y Ordóñez, sino también a Domingo Arena. En esas intervenciones, se mezclan los dos problemas que en materia de legislación social sería necesario resolver, de acuerdo a los principios difundidos en la acumulación de más de dos décadas de gobiernos batllistas, el de la propiedad de la tierra y el de la herencia. Ya desde el comienzo de la discusión las propuestas se centran en la justicia o injusticia de la consideración de las mejoras a la propiedad en el momento de gravarla. Para Bellini:

No me parece justa la situación igual del que tiene una mejora por la acción propia y del que la tiene por donación. Me parece que esta es una cuestión que debiera estudiarse y que hay allí un punto débil del programa, sobre todo sosteniendo que se quiere premiar al trabajo (Bellini, 1989, Actas II: 49).

La réplica de Domingo Arena es la pura manifestación del principio de utilidad:

La mejora se exonera, no porque la haga el que trabaja o porque la siga manteniendo el que la hereda, sino porque desempeña un fin social. ... De manera que el que conserva sus capitales en cosas útiles a la comunidad, sigue mereciendo los favores del Estado. Por eso nosotros entendemos, al menos yo, que no solo debe exonerarse de impuestos al que hace la casa, sino al que la recibe en donación o al que la hereda, porque a uno u otro le sería muy fácil transformar sus

31 Bellini presenta la doctrina de George confundiendo su contenido con ideas que provienen de los textos de Vaz Ferreira: «La doctrina de George fue expuesta en el año 1971 en un diario titulado *El correo de San Francisco*, y no ha llegado tal vez a aplicarse a ninguna sociedad. Él sostenía un principio de justicia que todos reconoceremos: el derecho de habitación. Todos, por el hecho de nacer en este mundo, tendríamos legítimamente el derecho de poseer alguna parte de él, por lo menos, a vivir al igual que todos los demás, y a disponer de una parte de ese mismo mundo, por lo menos para nuestra habitación, para vivir, para sacar lo indispensable para nuestro sustento. Tenemos el derecho de vida, al nacer, todos los que vivimos en el planeta» (Bellini, 1989, Actas II: 59).

casas en dinero, e invertirlo en otras cosas que tuviesen un fin menos social, y si se quiere, antisocial (Arena, 1989, Actas II: 46)

La contestación de Bellini está fundada también en principios utilitaristas, impregnados de doctrina evolucionista:

La finalidad sustancial del Estado es hacer, por encima de todas las otras finalidades, la felicidad de los ciudadanos en proporción a sus merecimientos y en el mayor grado posible... El Estado si quiere dirigir su acción económica como cualquier otra acción dentro de los principios más justos debe pensar siempre en qué repercusión tendrá sobre la felicidad de los gobernados. [...] El Estado tiene una función social muy digna que realizar: tiene que elevar el progreso de la raza, y debe estar interesado en que triunfen los más aptos en estricta proporción a sus merecimientos y virtudes, y precisamente, muchos factores económicos actuales tienen la repercusión completamente contraria, es decir, que influyen en las fuerzas regresivas de la sociedad, porque el Estado no se ha preocupado por estimular las fuerzas útiles de dicha sociedad, para lo que debe entrar en los factores de la felicidad humana (Bellini, 1989, Actas II: 47).

El convencional Saralegui expresa un argumento economicista en contra de la posición de Bellini,

¿Cuál es la finalidad de esa exoneración? Es la que trata de la inversión de capitales para la reproducción de valores. Ahora bien, no habla de recursos, ni se ha desprendido de todo lo que se ha hablado que se pretenda recompensar o persona determinada, sino exonerar de ese impuesto para facilitar esas reproducción de valores, cuya capitalización se cobrará después (Saralegui, 1989, Actas II: 48).

Bellini defiende su opinión aclarando alguna de sus discrepancias con George, dos sustancialmente, dado que considera que George se equivoca al tomar solo en cuenta la riqueza producida por la tierra y no otro tipo de riquezas, por lo que a estas últimas no las gravaría, y el hecho de que la aplicación del impuesto único sea igual al total rendimiento de la tierra, lo que implicaría confiscación injusta. Como resulta en general del discurso batllista, los argumentos de George son usados por Bellini para justificar el carácter desacralizado de la propiedad de la tierra pero no para la defensa del impuesto tal como George lo presentaba. Concretamente, la propuesta de Bellini sobre este tema es la «limitación de la extensión de tierra que haya derecho a poseer, para que un mayor número pueda llegar a ser propietario, para que se trabaje mejor» (Bellini, 1989, Actas, II: 62), y aun va más allá, a pesar de sus prevenciones sobre el esquema georgista:

Habría que ir suprimiendo excepto para incapaces, el derecho a arrendar tierras, poniendo así nuestros campos en manos de los propietarios y suprimiendo a los arrendatarios. Todos deben ser propietarios. La tierra no debiera ser motivo de especulación por hombres que desde la ciudad viven a expensas de otros que sudan sobre sus

campos y cuando el que la posee no pueda trabajarla debe venderla a otros, empleando su valor en otras cosas que no perjudiquen a la comunidad (Bellini, 1989, Actas II: 62).

Lorenzo Batlle Pacheco entra en la discusión afirmando que la propuesta de George puede aplicarse gradualmente, señalando el carácter del impuesto progresivo.³² Otro error de apreciación, en la interpretación del georgismo, tanto de Bellini como de Batlle Pacheco, que permite a este afirmar la idea de que su implantación inmediata sería «catastrófica».

Batlle y Ordóñez aclara el punto:

Para George, una de las ventajas, la gran ventaja de la expropiación de la tierra debía consistir en que todo el mayor valor de la tierra pertenecería en lo sucesivo a la sociedad o al Estado y no a los particulares. En su concepto lo que hace la enorme división que existe en el seno de las sociedades entre la riqueza y la miseria, es la propiedad. Los que la tienen van enriqueciéndose constantemente, o los que tienen el medio de adquirirla van enriqueciéndose constantemente porque a medida que la tierra se puebla o que se puebla un país, la propiedad es más necesaria. De eso resulta que valga más, y ese mayor valor de la propiedad, en lugar de pertenecer a la comunidad, a la sociedad, pertenece a un pequeño grupo en relación con los demás pobladores del país, a un pequeño grupo de propietarios que se enriquecen enormemente, mientras que los que no tienen propiedad tienen que pagar cada vez más para servirse de ella (Batlle, 1989, Actas, II: 65).

Cuando se trata el tema de la herencia, totalmente superpuesto en la discusión sobre el de la propiedad de la tierra, los convencionales muestran discrepancias muy menores en cuanto a la argumentación a favor de este impuesto. Las diferencias aparecen, del mismo modo que en el otro tema, cuando se habla de su aplicación y de su eventual gradualismo o de su progresividad. Lo más interesante del debate es la reiteración, por Batlle y Ordóñez, de sus conocidos argumentos georgistas, señalando que no es un impuesto, y la aclaración final, apropiada a la coyuntura de la república conservadora, marcando los límites de su posible aplicación.

[...] el trabajador, después de su vida, debe pagar también una suma al Estado, una suma muchas veces de gran consideración. Pero la herencia no debe ser considerada como un impuesto —la herencia que corresponda al Estado— sino como una parte que es propiedad del Estado por el concurso que le ha prestado al trabajador (Batlle y Ordóñez, 1989, Actas II: 46).

32 Que no por ser progresivo debe ser de aplicación gradual. A esta altura de la discusión, la confusión sobre las ideas de George es bastante considerable. En la página 60 de las Actas aparece un malentendido polémico entre Bellini y Batlle Pacheco. Mientras el primero sostenía que George aplicaba el impuesto progresivo en forma inmediata y no gradual, Batlle Pacheco afirmaba lo contrario, confundiendo progresivo con gradual.

[...] especie de asociación que ha habido entre el Estado y el causante durante todo el período de trabajo. De modo que no es precisamente, un impuesto. El Estado dice: «Aquí conceptúo que en esto corresponde tanto» y lo percibe. Yo le llamaba impuesto porque se me decía: «El trabajo no tiene entonces ningún impuesto» Y, efectivamente, en el producto que no lo tenga, pero el trabajo, lo que produce trabajo, no es todo del trabajador, porque ha tenido un asociado en el Estado que le ha facilitado su obra; y el Estado le cobra ese concurso que le ha prestado, cuando muere [...] (Batlle y Ordóñez, 1989 II: 46).

Yo creo que si bien la herencia sin limitaciones, sin grandes limitaciones, constituye un profundo mal social, que la sociedad debe reducir, aunque no sea más que por razones de orden público, si bien, repito, constituye un profundo mal social, que la sociedad debe reducir, aunque más no sea por razones de orden público, no podría suprimirse por entero porque la supresión sería contraria a la misma naturaleza humana (Batlle y Ordóñez, 1989, Actas II: 98).

El convencional Bellini Hernández retoma las posiciones de Batlle y Ordóñez y de Domingo Arena insistiendo en sus discrepancias con ellos sobre la necesidad de tener en cuenta el valor del trabajo, pero conciliándolas luego con la propuesta de Batlle:

Sin embargo, yo creo, por estos argumentos un poco mal expuestos quizá, que está equivocada la primera objeción del doctor Arena en el sentido que al Estado no le interesa el que una mejora derive del trabajo o derive de la donación; que lo que le interesa es que haya una mejora de carácter social y que debe contemplarla [...] El ideal en una sociedad de futuro —que llegará de aquí en un siglo o dos o cien cuando los hombres hagan imperar la razón— está en suprimir toda riqueza no conquistada por el esfuerzo propio [...] Si el privilegio de la herencia se aboliese como sería justo, se produciría un nuevo estado social radicalmente distinto del presente. [...] el esfuerzo de los padres se dirigiría a mejorar lo más posible la educación de los hijos, pues no tendrían otra arma más que la inteligencia para luchar. Esto permitiría que todos se iniciasen con un igual caudal de probabilidades para triunfar [...] Por mi parte sostengo que el principal fundamento económico de la sociedad futura ha de ser que el Estado se sirva para los gastos públicos del impuesto sobre la herencia, lo cual es infinitamente más justo que el impuesto único a la tierra defendido por el georgismo [...] Aceptaría que se impusiera un impuesto progresivo a la herencia, porque ya que no es posible que el Estado la tome toda, por lo menos debe tomar lo más posible (Bellini, 1989, Actas, II: 48).³³

33 Bellini presenta a la Convención dos propuestas: disposiciones transitorias: exonerar de todo impuesto a los rendimientos del trabajo normal que fuesen inferiores al costo medio de vida de nuestro país, comprendido en ese costo el sostenimiento de los menores e incapaces a

Lorenzo Batlle Pacheco orienta la discusión replicando a Bellini y acercando el argumento —que finalmente a todos los participantes convencerá— para limitar la aplicación del impuesto a la herencia:

Un capital heredado, una casa, por el hecho de ser heredada será castigada con un impuesto, según decía del doctor Bellini, y como es un útil de trabajo, en realidad ese impuesto gravitaría sobre el trabajador, sobre el individuo que trabaja. Como al Estado no le importa ver cómo trabajan los individuos, sino que trabajen para aumentar la riqueza pública, acercándose más a la finalidad social, encontrará su principal propósito [...] En los casos generales sobre todo en los casos de fortunas no muy grandes los hijos van sustituyendo gradualmente a sus padres en la creación y administración de esa fortuna. De manera que en el desarrollo de la fortuna que dura cuarenta o cincuenta años, generalmente hay quince o veinte años de trabajo efectivo de los hijos. Sin embargo, por la muerte del padre el Estado despoja a los hijos del trabajo. Por el impuesto único se llegaría a una fórmula gradual. George dice que todos los males sociales estarán curados, pero no indica el camino ni los medios, haciendo crecer el impuesto hasta el punto en que equivalga al valor de la tierra. Pero no de un día para otro, lo que produciría una catástrofe social (Batlle Pacheco, 1989, Actas, II: 52).

La respuesta de Batlle abarca al conjunto de los planteos presentados por los convencionales, relacionando el debate sobre la propiedad de la tierra con el de la legitimidad de la herencia de la propiedad y el valor del trabajo y colocando los límites al avacismo:

Con esto no hago una acusación a los propietarios, la sociedad entera lo ha sancionado, los propietarios, la casi totalidad de ellos, han adquirido la tierra con el producto de su trabajo, y, si se quiere modificar esta situación, es necesario que no pese sobre ellos solos lo que cueste modificarla, sino sobre la sociedad entera que la ha autorizado, que la ha creado, que la ha sostenido y que la mantiene actualmente (Batlle y Ordóñez, 1989, Actas II: 90).

cargo del trabajador. Suprimir la especulación sobre la tierra, impidiendo a la muerte de sus poseedores actuales y salvo en el caso de viudas o incapaces el arrendamiento de la tierra. El que compra tierras debe trabajarlas y si no venderlas a quien lo haga. Limitar los futuros derechos de adquisición de las tierras según lo aconseje el interés social. El Estado para ir poniendo la tierra al servicio de todos al cobrar el impuesto de herencias sobre tierras debe cobrarlo en especie. Disposiciones radicales, que deberían aplicarse de inmediato si estuviera la opinión pública preparada a la que no podrá llegarse sin discusión previa de esas ideas muy distintas de las que circulan en nuestro medio: Todos los hombres al llegar a la mayoría de edad tienen derecho a la igualdad económica. Solo el trabajo da derecho a la riqueza. Como consecuencia, las herencias y donaciones que constituyan medios de vida deben suprimirse. Todo hombre que sea apto para ello es obligado a trabajar. Al fin de dar al pueblo el contralor de sus sacrificios económicos, «los impuestos que apruebe el Parlamento solo regirán hasta las más próximas elecciones generales en que se votarán sancionándolos o rechazándolos en definitiva.» (Bellini, 1989, Actas II: 81).

Entre los propietarios de la tierra de la isla de George y los propietarios de la tierra de nuestra campaña, hay sin embargo diferencias considerables. La primera es que los de la isla se apoderaron de la tierra por violencia y nuestros propietarios por el consentimiento social; y que a los primeros, por la violencia podría despojarse de ella, y a los segundos, la sociedad no podría privarlos de aquello que ella misma les dijo que obtuvieran y les prometió que les sería garantizado e hizo que obtuvieran en cambio del producto de su trabajo. Pero es indudable que una situación de esa naturaleza que puede colocar a las poblaciones en tanto desamparo, debe modificarse, y yo creo que uno de los medios de modificarla es lo que propongo: que se exonere de todo impuesto al trabajo y que el impuesto gravite fundamentalmente sobre la tierra y sobre las grandes herencias, no porque yo quiera que se despoje al propietario de lo que ha adquirido con perfecta autorización de la sociedad, de inmediato, repentinamente y tampoco lentamente, sino porque pienso que el impuesto a la tierra puede establecerse sin perjudicar a nadie, en todos los casos [...] Salvo alguna rara excepción [...] Solo lo sería el que tuviera solo tierras...La tierra gravada así, así, paulatinamente, lentamente, y debiendo cada vez contribuir en mayor escala al sostenimiento de los gastos sociales, se iría poco a poco abaratando (Batlle, 1989, Actas II: 92).

La transcripta intervención de Batlle y Ordóñez significa, conceptualmente, la propuesta política de la fórmula de justicia de Vaz Ferreira, resuelta por el mecanismo racional de lo que conviene hacer para disminuir el mal, para reducir la causa de la injusticia que no es otra que «la propiedad ilimitada agravada por la herencia».

Algunos convencionales, en especial Eduardo Acevedo Álvarez, catedrático de la Facultad de Derecho, insisten en su oposición al impuesto a la tierra, y mantienen paralelamente a las sesiones de la Convención, una conversación con Batlle y Ordóñez, mediante la cual llegan a algunos acuerdos. Se recupera del ideario partidario la vieja idea de Eduardo Acevedo, el rescate de tierras públicas, y se logra, según aclara el propio Batlle, que el impuesto a la tierra no deberá nunca ser un despojo sino la suma de necesidades públicas, y que no será exigido únicamente a la tierra, sino a la herencia. Acevedo Álvarez es aludido y reconocido por sus correligionarios en varias oportunidades, durante las cincuenta sesiones de la Convención, y particularmente en palabras de Batlle, como la voz de la Universidad, ya que era catedrático de Finanzas y de Economía Política, en cuyo curso había reiterado también la fórmula de justicia utilitarista que había defendido su padre:

Las nuevas orientaciones fiscales deben armonizarse no con la teoría del trabajo, ya mandada retirar, sino con la teoría moderna que funda la propiedad en el interés social y justifica en las distintas etapas del progreso histórico el régimen colectivo o el individual de la tierra por razones emanadas del más alto aprovechamiento de las fuerzas naturales. ¿cuál es el régimen que en la actualidad asegura los más

altos rendimientos a la comunidad? El factor económico más poderoso es el interés personal. Se debe rechazar a Mill y a George en nombre del interés social. Tiene la sociedad un modo más llano de ir extendiendo el dominio colectivo sin mengua del interés individual: la expropiación de los monopolios, y entre ellos el de la tierra [...] Las desigualdades sociales pueden y deben ser combatidas por medios más racionales: una amplísima difusión de la enseñanza gratuita en todos sus grados y variedades, una legislación protectora del obrero, que solucione los problemas del salario, del horario, del seguro, de la vivienda, del mejoramiento de la vida en general; un plan de ensanche del camino colectivo, a base de expropiaciones y de monopolios industriales, que permitan a la colectividad, a la vez que abaratar ciertos artículos, suprimir o disminuir impuestos perjudiciales y ejecutar obras de progreso (Acevedo, 1930: 228, 532, 533).

Por eso, cobra alguna significación especial la advertencia de Bellini Hernández, referida a la autoridad y su influencia en el debate, tanto desde el partido como desde la cátedra: «Hay que dejar de lado toda influencia de autoridad y toda influencia de Universidad».³⁴

Ambas influencias se concilian en la exposición de Batlle:

El doctor Acevedo Álvarez decía que si la tierra se hubiese conservado entonces, y se hubiese adquirido otras, ahora el Estado podría ser dueño de todas las propiedades de la república, las arrendaría al mejor postor y el arriendo de esas propiedades daría setenta u ochenta millones de pesos anuales, con lo que se cubriría el presupuesto sin cobrar impuestos a nadie y sobrarían, todavía, treinta y tantos millones de pesos para hacer otras obras. Teniendo en consideración estas ideas del doctor Acevedo Álvarez y el mismo deseo que él manifestó, de que en lo sucesivo el Estado no vendiese sus tierras —tendencia que ya se puso en práctica durante mi gobierno— yo he formulado un proyecto que podría llevar al mismo fin que el señor Acevedo Álvarez deploraba que no se hubiese perseguido (Actas, II: 122).³⁵

La discusión sobre el impuesto a la renta

Buena parte de los argumentos filosóficos y económicos que los convencionales batllistas presentan en contra del impuesto a la renta y a favor del impuesto

34 En una siguiente intervención, en este caso del convencional Raúl Legnani, se afirma: «[] agradeciendo al doctor Acevedo Álvarez sus observaciones universitarias, pero recordándole que la Universidad, madre de él y madre mía, es señora que está llena de preconceptos, como nuestra madre de cuna suele estar llena de prejuicios, de un gran respeto por las conveniencias. Es muchísimo más preferible escuchar al padre Pueblo que manifiesta la verdad desnuda, a ratos ruda, según la cual hay que luchar contra el Estado troglodita» (Actas, II: 109).

35 Queda formulada así la moción de Batlle: «Es aspiración y propósito del Partido Colorado la conservación en propiedad del Estado de las tierras que actualmente le pertenecen y las que le pertenezcan en lo sucesivo; el destino de las sumas de consideración para la adquisición de las tierras para el Estado: el alquiler o arrendamiento de esas tierras al mejor postor, el destino del producto del alquiler o arrendamiento a la adquisición de nuevas tierras» (Actas, II: 124).

a la herencia ya habían sido adelantados en el dialogado sobre el tema de la propiedad de la tierra y las formas de gravarla. Cuando se propuso concretar las definiciones sobre el impuesto a la renta, la discusión se orientó prioritariamente hacia fórmulas conciliatorias acordes con las circunstancias políticas del momento, y es Bellini, el convencional que había planteado las críticas más duras a cualquier gravamen que recayera sobre el trabajador, el que finalmente las presenta:

Por consiguiente si bien es preferible un Estado que no tenga impuestos al trabajo, en el Estado actual, si hemos de gravar con impuestos al trabajo, es preferible que recaigan sobre aquellos que tienen más de lo necesario, y se aplique a ese excedente como lo hace el impuesto a la renta y en cambio, se deje libres a aquellos a quienes esos impuestos en realidad les están sacando elementos indispensables para su propio sustento y el de sus hijos (Actas, II: 81).

Esta propuesta de impuesto progresivo a la renta no logra la aprobación de Batlle y Ordóñez, quien lo manifiesta claramente a propósito de las intervenciones del Dr. Acevedo Álvarez: «Por lo pronto, yo propongo que el trabajo sea en absoluto exonerado de impuestos. El trabajo es siempre beneficioso para la sociedad» (Actas, II: 84).

El Dr. Acevedo Álvarez hacía notar que en Europa el trabajo era exonerado de la mitad de los impuestos que se obtienen por otras fuentes. Quiero decir que allí se ha sentido esa necesidad y a pesar del espíritu conservador que predomina casi siempre en las naciones europeas, se ha reconocido esta bondad excepcional del trabajo, que no se encuentra en ninguna otra parte (Actas, II: 85).

Marcando sus discrepancias con Acevedo Álvarez, Batlle reconoce que, si bien este tiene buenos argumentos al pretender un impuesto a la renta escalonado, exonerado al menos en un cincuenta por ciento y reduciendo la contribución del trabajo, de todos modos él no está de acuerdo ya que según su propia propuesta, esta injusta afectación de la renta del trabajo sería solo compensada con una contribución grande exigida a la herencia. Por otra parte, el supuesto excedente que se podría quitar por medio del impuesto a la renta del trabajador, que Acevedo Álvarez había llegado a proponer en las negociaciones, tampoco es justificado por Batlle:

Al Sr. Acevedo Álvarez no lo complacía que un hombre que hubiese destinado su vida al trabajo, pudiera darse satisfacciones y consideraba que, por lo menos a ese que por la exterioridad de la vida demostrase que no todos sus recursos los aplicaba a extender su gestión, se le hiciese extensivo el impuesto. Yo creo que siendo tan beneficiosos los resultados del trabajo no deben cercenarse las satisfacciones a quienes producen. Además el Sr. Acevedo Álvarez nos decía «No gravemos las posibilidades del trabajo, gravaremos solamente las satisfacciones que el trabajador ha llegado a darse». Ese impuesto a lo superfluo, gravaría probablemente lo necesario, es decir, aquello en

que la sociedad está vivamente interesada, que es la actividad industrial (Actas, II: 86).

Finalmente, el 5 de agosto se aprueba por unanimidad el siguiente «principio»:

La supresión paulatina de los impuestos al trabajo nacional ya existente y el rechazo de los nuevos que se quieran crear, exceptuados los que graven la exportación de materias primas cuando se extraigan del país con escaso o ningún beneficio para él, como ocurre con la exportación de arena.

Se establece también que las únicas bases en las que se podrá asentar el impuesto serán la propiedad territorial, excluidas la edificación y mejoras, pudiéndose reducir o suprimir en el caso de pequeños propietarios, las herencias, donaciones y legados, pudiéndose suprimir en las pequeñas, la importación, para favorecer a la industria nacional, los capitales de dueños en el exterior y el consumo limitado por razones de higiene. Se establece también como aspiración del partido:

La conservación en propiedad del Estado de la tierra que actualmente le pertenece y las que le pertenezcan en lo sucesivo y el destino de sumas de consideración para adquisición de tierras para el Estado y alquilar o arrendar esas tierras al mejor postor destinando el producto de ese alquiler o arrendamiento a la adquisición de nuevas tierras.

Estos «principios» políticos resumen el consenso logrado por los convencionales guiados por Batlle y Ordóñez con respecto a cuáles serían los criterios más justos para tener en cuenta en el momento de la propuesta parlamentaria sobre políticas fiscales. Como veníamos sosteniendo, la coyuntura conservadora obligó a flexibilizarlos para posibilitar la negociación, pero lo sustancial, desde el punto de vista filosófico, se mantuvo, confirmando la idea de que la mayor injusticia es la propiedad ilimitada de la tierra agravada por la herencia, tal como venía argumentando Vaz Ferreira.

Alguno de los temas en discusión sobre la legislación laboral mostró también varias discrepancias que tuvieron un origen no vinculado concretamente con las grandes teorías políticas o jurídicas, sino con opiniones basadas en experiencias personales o convicciones sobre las consecuencias inmediatas de las medidas que se proponían, ya que todos los convencionales estaban de acuerdo con la regulación, por medio de la ley, del mercado laboral. Sin embargo, como excepción, es otra vez el convencional Bellini quien profundiza en la defensa de un principio de justicia:

Defendamos que en el futuro, cuando el Estado da un privilegio, deba decir: «Usted tendrá el privilegio desde que va a ocupar miles de obreros. Usted tendrá el privilegio si asegura un sueldo mínimo o da garantías contra la miseria de los obreros que ocupa». Si el privilegio va a ser aumentar el costo de los artículos a todos los demás consumidores del país, que es efecto inmediato de todo privilegio,

puesto que aumenta los derechos de aduana a la misma materia que viene del extranjero, en su solo provecho no lo concederé. Es necesario que sus trabajadores también se beneficien de ese privilegio (Actas, II: 79).

Bellini distingue así entre un empresario que es útil a la sociedad y el que no lo es. El privilegio fiscal es admisible si el Estado considera el número de trabajadores que dispondrán de la fuente de trabajo, si respeta el sueldo mínimo y las condiciones de existencia de los obreros y si estos de algún modo reciben también una ventaja. A pesar de que este pensamiento de Bellini está enmarcado en concepciones utilitaristas que ha expuesto claramente en la Convención, se acerca, salvadas las distancias contextuales, a versiones contemporáneas del principio de la diferencia, aunque posiblemente en la idea de Bellini pesara sobre todo el concepto del buen patrón.

Cuando se trata el punto referido al horario de los trabajadores se nota en el debate la distancia entre la subjetividad urbana y la rural. Cuesta mucho, en esa época, equiparar el trabajo del campesino con el del obrero: no solo median intereses opuestos, sino también sensibilidades y preconcepciones. El convencional Saralegui, ingeniero agrónomo, encara una discusión con Batlle y Ordóñez oponiéndose a la delimitación propuesta para el trabajo agrario de los jóvenes, de cuatro horas para los que tengan entre 15 y 18 años y de seis horas para los de 18 a 20.

[...] me parece que esa reducción de horario es excesiva para los trabajos agrarios. A pesar de que nuestros hombres de campo son inteligentes y aptos para muchas cosas, no se pueden adaptar a esa labor intensiva por falta de cultura y educación. Ese trabajo de campo es sano, ayuda físicamente y ayuda moralmente a la vida del individuo [...] No se puede sustituir en el campo el trabajo de los menores de 18 años porque no habría quién trabajara (Actas, II: 113-117).

De inmediato se plantea un dialogado entre Saralegui y Batlle:

—Batlle: ¿el espíritu de esos jóvenes se desarrolló de la misma manera? Hay abundancia de brazos, de lo contrario, el salario sería mejor.

—Saralegui: Sí, posiblemente, porque creo no es aventurado decir que en el campo existe un conjunto de hombres más buenos que en los centros poblados, que en las ciudades.

—Batlle: Yo he creído siempre que la bondad se desarrolla con la cultura del espíritu.

—Saralegui: mientras no se pueda dar esa clase de cultura, esa instrucción que lleva al perfeccionamiento del espíritu para el conocimiento del más allá, no se le puede privar de la otra.

Este breve diálogo muestra la existencia de dos formas de entender la educación, una tendiente a la reproducción de la vida tradicional del campo, que según Saralegui implica valores que pueden considerarse como orientados al bien,

y otra, la que defiende Batlle y Ordóñez, la idea de que la cultura del espíritu, que en ese caso quiere decir la intelectual, es la que produce hombres buenos. La filosofía utilitarista de la época difundía entonces este criterio de superioridad moral del hombre instruido, en continuidad con lo que habían proclamado los intelectuales positivistas. La justicia distributiva tenía que ver con la educación, asegurando la igualdad de oportunidades, como algunos convencionales lo habían expresado, repitiendo los puntos de vista de Vaz Ferreira. Esta posición podía llegar al extremo planteado por el convencional Macció:

Considerando esta convención que el derecho a la ignorancia es un derecho al mal, y que la instrucción primaria es de competencia exclusiva del Estado, se declara que el niño en edad escolar al solo efecto de esta instrucción, es patrimonio nacional (Actas, II: 324).

O la del convencional Petillo, «Que el analfabetismo debiera combatirse estableciendo soluciones penales para los padres que no envíen sus hijos a la escuela» (Actas, II: 383).

Con referencia a la asistencia social a los niños escolares, encontramos reiteradas manifestaciones contra lo que pudiera considerarse una limosna, una de ellas de Batlle y Ordóñez:

El señor delegado habló hace un momento de limosnas, refiriéndose a lo que propone la Comisión de Programa, que no es una limosna, porque es el reconocimiento de un deber, porque lo da el Estado, que es la sociedad, y la sociedad la constituyen todos, y la sociedad, en realidad, es la gran familia. La familia pues, el Estado, no hace limosna: cumple deberes; y lo que la Comisión de Programa propone, no es una limosna, sino el cumplimiento de un deber, la satisfacción de un derecho (Actas, II: 362).

El tema de la educación introdujo también una discusión que tensó el ambiente de la Convención por la polémica entre algunos maestros delegados y Batlle y Ordóñez. Mientras los primeros, Macció y Genovese entre otros, se oponían al proyecto de Batlle de aumentar en veinte centésimos el sueldo de los maestros por cada alumno que agreguen a los inscriptos en la escuela rural, y de diez centésimos en el caso del medio urbano (Macció lo consideraba inmoral) algunos delegados proponían un aumento a los maestros rurales, por ser los más sacrificados. Tanto Macció como Genovese se sentían agraviados por las palabras de Batlle, y reiteraban el carácter «apostólico» de la docencia, que no siempre buscaba la ventaja del interés material, por lo que no debía premiarse con dinero a los maestros en razón del número de alumnos. Más bien estaban de acuerdo con un escalafón docente, con sueldos progresivos, junto con una mejora de las condiciones edilicias.

Conclusiones

Si reordenamos los argumentos expresados en la convención, según las diversas posiciones ideológicas, tenemos los siguientes puntos de vista, relacionados con conceptos también diversos sobre los criterios de justicia distributiva:

1. *Defensa del impuesto a la herencia:*

En cuanto a la herencia, el impuesto no debe ser considerado como un impuesto —la herencia que corresponda al Estado— sino como una parte que es de propiedad del Estado por el concurso que le ha prestado al trabajador [...] Yo no he propuesto, pues, un impuesto durante la vida del que trabaja, porque pienso que debe estimularse su actividad; pero sí propongo que cuando el trabajador cese de existir, la Sociedad se apropie una parte considerable de lo que deje (Batlle y Ordóñez, Actas, II: 45-46, 85).

Por mi parte sostengo que el principal fundamento económico de la sociedad futura, ha de ser que el Estado se sirva para los gastos públicos del impuesto sobre la herencia, lo cual es infinitamente más justo que el impuesto único a la tierra defendido por el georgismo (Bellini, Actas, II: 65).

Cuando el trabajador cesa en su existencia, esa riqueza (la que produjo) debe pasar al Estado. Ese es el verdadero principio de justicia, con el cual el Estado encontrará todo lo necesario para afrontar sus gastos y suprimir todos los privilegios (Bellini, Actas: 62).

2. *Límites del impuesto:*

Esta medida de lo que ha de corresponder a la sociedad y lo que ha de corresponder al que trabaja y muere no es cosa que pueda determinarse con precisión. [...] Pero la sociedad, el Estado, los hombres que piensan, deberán determinar esa proporción que sin duda alguna, variará con las épocas, según el modo de pensar, según la concepción que se tenga de la vida social y según otras circunstancias. Pero yo creo que siempre, en partidos como el nuestro, se tendrá presente el pensamiento de que la herencia muy grande es seguramente un mal [...] (Batlle y Ordóñez, Actas, II: 101).

3. *En contra del impuesto a la renta de los trabajadores:*

La riqueza social, sin embargo, a veces no puede ser factor decisivo y esto ocurre cuando está mal repartida; pero, en los casos generales, el hecho de ser un pueblo rico ayuda a la felicidad. Entonces, de aquí surgió inmediatamente la idea de que el Estado debe suprimir, ante todo, los impuestos que gravitan sobre el trabajador, para que se produzca la mayor riqueza, ya que la riqueza es producto del trabajo de la tierra y el capital (Batlle Pacheco, Actas, II: 52).

4. *A favor del impuesto a la renta del trabajo.* Posición de Acevedo Álvarez, basada en los resultados que se obtuvieron en Inglaterra con este impuesto: valorización de la moneda, pago de la deuda.

5. *A favor del impuesto a la tierra:* Sin compensación alguna, de acuerdo a lo propuesto por Enrique Rodríguez Fabregat, quien argumentó que el caso era igual al de la esclavitud que se había suprimido en Estados Unidos sin ofrecer compensaciones a los propietarios. Propuestas: Limitar la extensión

de la tierra que hay derecho de poseer (Bellini, Actas: 62; Legnani, Actas: 113; Saralegui, Actas: 113).

6. *Otras propuestas sobre el problema de la tierra*: Conservación en propiedad del Estado de las tierras que le pertenecen o le pertenezcan en lo sucesivo, concediéndolas en arrendamiento o vendiéndolas a largo plazo a quienes quisieran trabajarlas (Actas, ii: 93).

Justicia social y justicia distributiva. Diversos sentidos conceptuales

A lo largo del debate se van notando las influencias que dos autores han tenido como fundamento de las argumentaciones de los convencionales. Ellos son Henry George y Carlos Vaz Ferreira. En el caso del primero, nos queda la convicción de que no había sido leído por la mayoría de los convencionales. Lo que conocían del georgismo había sido más bien por intermedio de la prédica de Vaz Ferreira, claramente antigorgista. Por ejemplo, en el caso de Bellini Hernández, habla de George como proponiendo la idea del derecho a la tierra habitación, cuando este autor precisamente, consideraba que la propiedad inmobiliaria también debía ser gravada de la misma forma que la tierra productiva, y se refería concretamente a los rascacielos en Nueva York. Sin embargo, muchos historiadores llegan a sostener el carácter georgista del discurso batllista. Trataremos de explicar esta confusión, partiendo de la idea de que por un lado, los argumentos georgistas en contra de la sacralidad de la propiedad de la tierra eran reiterados desde varios puntos de vista por Batlle y Ordóñez y por los batllistas en general, punto de vista que era funcional a las propuestas del programa partidario; siendo por otro lado notoria la oposición de este sector del Partido Colorado a la propuesta concreta que plantea George: el impuesto progresivo a la renta de la tierra, con intención de llegar a la confiscación total de la renta del suelo.

Salvada la confusión de algunos convencionales que creen que «progresivo» se refiere a la aplicación del impuesto en el tiempo, usando el término como equivalente a «gradual» (Batlle Pacheco), Los convencionales insisten en que los cambios no pueden ser súbitos, y que deben ponderarse políticamente de acuerdo a las circunstancias. No están, por lo tanto, de acuerdo con la idea de un impuesto confiscatorio, que era en realidad lo que proponía George. El concepto de «progresismo» se confunde también con el de «progresivo», ya que por un lado se orienta el término hacia el concepto expresado por Batlle y Ordóñez:

El progreso consiste en mejorar cada vez más la vida y hacer que todos lo pasen mejor, en rodear de garantías y de comodidades a los habitantes del país y nada de esto se consigue sin emplear medios pecuniarios. Lejos de consistir el progreso en disminuir el Presupuesto, consiste en aumentarlo. No para hacer gastos innecesarios, porque eso es digno de gobiernos corruptores y de partidos que no tengan la noción de su deber, pero sí para emplear esos gastos cada vez mejor en la satisfacción de las necesidades públicas y en impulsar el país hacia adelante (Actas, II: 352).

Y también se orienta hacia el concepto de «avanzar», manifestado reiteradamente por Batlle y Ordóñez cuando sostiene, como hemos referido, que el programa del partido debe contener solo aquello que ofrece resistencias en la oposición política. Pero este concepto tiene su límite máximo en la acepción de «progresivo», ya que este sentido del progresismo lleva a su vinculación con el evolucionismo, tal como lo expresa uno de los apologistas de Batlle, vinculando ahora el progresismo con el reformismo.

El batllismo es pues, una tendencia netamente reformista: una primera reforma prepara una segunda, y esta a su vez una tercera, y cada una apoyándose en la anterior y derivando de ella, no brusco o repentino cambio, sino gradual transición. De esta manera todo se alcanza sin perturbar el equilibrio social, paulatinamente, en un movimiento progresivo, rítmico. Las conquistas se irán sucediendo, una tras otra: hasta la última. Sin violencias ni sacudidas. Armoniosamente (González Conzi, 1928: 37).

Lorenzo Carnelli y la influencia de los conceptos del «socialismo jurídico»

[...] ante la tradición no hay más que dos grandes partidos: blanco y colorado. Ante la cuestión social no hay tampoco más que dos grandes tendencias: avanzada y conservadora.³⁶

En el proceso de investigación de los conceptos políticos que pudieran considerarse indicios del carácter de los debates filosóficos sobre la relación entre la justicia y el derecho, hemos destacado en trabajos anteriores la importancia de la escuela del solidarismo jurídico a comienzos del siglo xx. El corte sincrónico que nos proponemos ahora es el de una generación posterior, aquella que, nutrida de la teoría sobre la reforma del Estado y del derecho civil en la abundante bibliografía publicada desde fines del siglo anterior, se enfrenta a los primeros embates exitosos de la resistencia conservadora. Se trata del tránsito de la república solidaria a la república conservadora, cuya trayectoria ha sido ubicada por la historiografía nacional a partir del «alto» de Viera de 1917-1918. Nos encontramos concretamente en el año 1925, iniciando nuestro análisis en el discurso político de Lorenzo Carnelli y los radicales blancos, en el momento de presentación de su programa, antes de ser escindidos del Partido Nacional. Este primer paso, de investigación del campo conceptual sincrónico, se combinará con reflejos de una visión diacrónica, indispensable en cualquier interpretación histórica.

Lorenzo Carnelli fue un notorio dirigente del Partido Nacional, al que representó como diputado desde 1917, y como miembro de la Asamblea

36 Partido Nacional. *Carta Orgánica del Radicalismo Blanco*. Conferencia y Prólogo de Lorenzo Carnelli. «*El Radicalismo Blanco*». *Su organización. Su obra. Su programa*. 1921-1925. Tipografía F. Morales, Montevideo.

Constituyente en 1916 y 1919. Votó la ley de salario mínimo contra el mandato de su partido. Desempeñó cargos en la administración que se vinculaban a sus intereses políticos específicos, como en el Directorio de la Caja de Jubilaciones y Pensiones, presentó numerosos proyectos de legislación laboral, sobre trabajo nocturno, licencias, vivienda decorosa, organización sindical. Como jurista participó en el amplio debate político en el que se enfrentaron reformistas y conservadores durante el primer cuarto del siglo xx. Su definición como obrerista y su coincidencia con la política social del batllismo y del socialismo rioplatense lo fue separando progresivamente de la corriente mayoritaria del Partido Nacional, liderada por Luis Alberto de Herrera, hasta que se produce su alejamiento partidario a raíz de la constitución del Radicalismo Blanco, como se denominó su sector político, en 1921. Debido a las profundas diferencias que lo oponían a la mayoría fue expulsado en 1924 por resolución del directorio del partido, produciendo esta escisión la pérdida de un electorado blanco importante en 1926, el que definió la derrota del Partido Nacional. Los partidarios del radicalismo, fuera del partido, sumaron 4000 votos y la diferencia entre el partido ganador, el Colorado, y el Nacional, fue solo de 1500 votos, por lo que los conservadores blancos lo señalaron como un traidor. Este hecho provocó su alejamiento de la actividad política, hasta que años después de su exilio en Buenos Aires bajo la dictadura de Terra se reintegró en 1958 al Partido Nacional.

El texto que vamos a analizar inicialmente, la «Conferencia» y el «Prólogo» de la Carta Orgánica del Radicalismo Blanco, introduce una oposición conceptual característica del lenguaje del debate político de la tercera década del siglo xx. Serán calificadas como avanzadas o conservadoras las propuestas políticas contenidas en los discursos de los diversos actores que en la crítica coyuntura de los años veinte en el Uruguay, pretenden diseñar un modelo, esencialmente jurídico, de la nueva república.

En este texto, Lorenzo Carnelli comienza marcando las fronteras entre ambas tendencias en el conjunto del espacio ideológico, declarando su falta de coincidencia con las divisas partidarias.

Las agrupaciones partidarias de la república, las agrupaciones madres, los verdaderos partidos, en fin, no coinciden con determinada orientación ideológica. Por el contrario, cada uno de ellos ofrece en su estructura políticamente uniforme y compacta una inmensa variedad de facetas. Sobre una misma base tradicional ostentan una variada multiplicidad de tendencias. Ante la tradición no hay más que dos grandes partidos: blanco y colorado. Ante la cuestión social no hay tampoco más que dos grandes tendencias: avanzada y conservadora (Carnelli, 1925: 37).

Cuando Carnelli comienza a definir las dos tendencias, señala una diferencia:

En tanto que las diversas parcialidades que integran la tendencia avanzada se anulan entre sí por simples resquemores de amor propio, enzarzadas en estériles disputas de hombres, no de ideas, las

parcialidades opuestas, fracciones a su vez de partidos antagónicos, se entienden perfectamente, manteniendo subterráneas vinculaciones aun por debajo de las mismas barreras que separan a estos partidos en el fragoso campo de la política general. [...] si el oficialismo nacionalista, por ejemplo, le mueve guerra implacable al Radicalismo Blanco, es porque sabe bien que este, aunque se comporta como un aliado político [...] se caracteriza por su definida y sincera orientación obrerista [...] (Carnelli, 1925: 37).

Profundizando la definición de «avancismo», vincula este concepto político con el de «obrerista», y cuando lo opone al de «conservador» señala que:

En la aspiración pura y simple nadie se confiesa conservador [...]. La diferencia aparece, y con la diferencia la lucha, apenas se realiza el primer esfuerzo positivo por el ideal, apenas se sale de la abstracción para actuar en la vida [...] (Carnelli, 1925).

En el enfrentamiento producido en la acción política la tendencia avanzada presenta dos medios, la acción directa y revolucionaria y la acción indirecta y reformista. Ubicándose como reformista, Carnelli completa su definición: es avancismo la ideología que se manifiesta en la acción política sobre la realidad, para cambiarla en el espacio de la experiencia acumulada entre pasado y presente, caracterizada por la insatisfacción de las necesidades más urgentes para la preservación de la vida. Esas necesidades son definidas como «exigencias económicas». En el horizonte de expectativa estarían las otras aspiraciones, a realizar en el futuro.

Habría así dos radios de acción: uno de ellos más pequeño, pero en perpetuo crecimiento, aproximándose lenta y progresivamente al otro, al mayor, hasta confundirse con él, realizando, al fin, el supremo ideal de justicia. [...]. Son dos círculos concéntricos, como en el esquema sobre la moral y el derecho de la doctrina kantiana, dos círculos que tienen el mismo centro y circunferencias diferentes, no precisas y claras, sino confusas e irregulares, a causa de sus muchas interferencias [...]. El primero comprende las aspiraciones impostergables, las aspiraciones a satisfacer de inmediato, sin pérdida de tiempo, de modo que se asegure ya un mínimo de igualdad económica para todos los hombres. El segundo comprende las aspiraciones no tan forzosas, las aspiraciones a realizar en el futuro, por reformas sucesivas y escalonadas. Para el primero se emplearía la acción, no precisamente directa, pues considero indispensable la mediación del Estado, pero sí rápida, plena, integral, en su ejercicio y sus efectos. Para el segundo se emplearía la acción lenta y progresiva, la denominada revolución automática y perezosa por intermedio de los poderes públicos [...] (Carnelli, 1925: 39).

Ahondando en la explicación de los dos círculos, y reiterando un esquema que ya había presentado Vaz Ferreira, Carnelli sostiene que en el primer caso, el del primer círculo, el objetivo sería un Estado de hecho, y en el segundo, uno de

derecho. En uno, se haría realidad la igualdad económica mínima y en el otro la igualdad económica definitiva, el ideal de justicia. Tomando casi textualmente el esquema de Vaz, en el primer círculo coloca los derechos mínimos:

[...] los derechos indispensables para la vida individual, económica y civilizada; más allá se extendería el campo abierto de lo menos necesario y de lo superfluo, de la iniciativa privada y de la libre concurrencia, de las desigualdades sociales y económicas, injusticias subsistentes que desaparecerían, desgastadas, roídas, niveladas por el incesante rodar de esa transformación socializadora (Carnelli, 1925: 40).

Carnelli sintetiza su idea aplicándola a la realidad:

En el primero no habría pobres ni ricos; en el segundo, habría, únicamente ricos. Pero, en su conjunto, las dos fórmulas realizarían un estado de felicidad mínima, sin privaciones, sin miseria. Y lo importante es que, desde ahora, ¡No haya pobres aunque haya ricos! (Carnelli, 1925: 40).

Cuando pasa a enunciar cuáles serán esos derechos mínimos en el espacio de experiencia de la realidad, deja de lado la abstracción de justicia, libertad y fraternidad, «pompa idealista y no concepto», y los describe como «una diversificación del supremo derecho a la existencia», mencionando algunas fuentes teóricas: Werner Sombart, Proudhon, Menger. Ese derecho daría lo suficiente para una existencia física, moral y social, que transformaría al hombre. Si en el presente de su época, este valía según el voto que representaba, definiéndose como ciudadano, gracias al sufragio, ello también lo presentaba solo como una entidad jurídica. De un lado el hombre político, personaje artificial, abstracto y alegórico, el menos individuo de todos, y del otro, el hombre primitivo y egocentrista, el puro individuo. Falta agregar al hombre social, el que considere a sus propias fuerzas como fuerzas sociales, no identificables ya como fuerzas cívicas.

Carnelli distingue así al hombre político, resguardado como persona jurídica, del hombre social, integrado a la comunidad. En el conjunto de su discurso aparecen entonces tres figuras superpuestas: el hombre como individuo, con intereses amparados por el derecho civil, el hombre cívico, el ciudadano con derechos políticos, en particular el del sufragio, y el *hombre social*, como integrante solidario de la sociedad en que vive, a la que aporta su propia fuerza.³⁷

Las dos acciones políticas simultáneas que se aplicarán al cambio necesario, aunque una de inmediato y otra de largo alcance en el tiempo, se realizarán «a costa de la propiedad individual, aunque sin anularla». Para el radicalismo los derechos políticos de carácter jurídico son una creación del legislador, y son el obstáculo mayor para las reformas necesarias al implantar el régimen legal del «socialismo económico». Encontramos aquí un argumento reiterado por el reformismo de la época, la dificultad de conciliar el derecho civil con el que se

37 El concepto de hombre social es tomado de la obra de Cosentini, a la que nos referimos más adelante.

denominaba «derecho político», o derecho público. El problema fundamental era el carácter «sagrado» de la propiedad.

La idea del Radicalismo Blanco sobre este asunto es que los derechos económicos necesitan para su ejercicio un medio físico, un elemento material y natural. Tomando los argumentos de Spencer, Carnelli declara la justificación del uso de la naturaleza que pertenece a todos por igual, en especial el agua, el aire, la tierra y la luz. El derecho de propiedad tiene entonces límites, aunque pueda justificarse mediante el trabajo integrado por el hombre a la porción de naturaleza sobre la que tiene dominio.

Toma entonces partido en un asunto discutido por la bibliografía de la época. ¿Es posible determinar qué parte corresponde al trabajo y cuál a la naturaleza? Su respuesta comprende dos afirmaciones: por un lado, la más genial creación de la industria nunca ha conseguido arrojar fuera de las cosas un resto invicto de naturaleza, por lo tanto, el derecho originario de esa parte tiene que subsistir, y, por otro lado, se agrega a ella el fruto de la actividad colectiva, señalando Carnelli específicamente a la plusvalía. Ante las afirmaciones de Vaz Ferreira, por ejemplo, sobre la dificultad para separar ambas partes, propuesta que para el filósofo podría llevar al error, confirma una posición diferente en el momento de la acción:

Pero lo difícil es determinarlas a las dos, ocultas como están, diluidas, metamorfoseadas en las infinitas evoluciones del progreso a través de los siglos. Sin embargo, no nos es absolutamente indispensable avaluar la cantidad exacta de naturaleza, de bien común, que aprisionan los bienes individuales. Que esa tarea quede para los hombres de ciencia, y conformémonos nosotros con una mera apreciación, lo más aproximada posible, ya que solo propendemos a una reconstrucción gradual, adaptando las reglas de justicia [...]. En esas condiciones, pues, con obligar a los que detentan más bienes naturales a que entreguen los que sea necesario para satisfacer las necesidades del hombre, no se les hará devolver, todavía, todo lo que constituye el fondo de naturaleza que persista en las riquezas particulares y que es de la comunidad; no lo devolverán, pero a lo menos atenuarán el inicuo atentado que contra los derechos económicos constituye el régimen actual [...] (Carnelli, 1925: 44).

El radicalismo no va, de acuerdo a lo expresado por Carnelli, contra la propiedad, y ni siquiera contra el capital, aunque estos sean, como reconoce, el resultado del trabajo de otros. El radicalismo solo quiere que el capitalismo no amase riquezas a costa del consumo, de la manutención, del sostenimiento de los proletarios: «El derecho a la existencia está antes que cualquier otro derecho, antes que la propiedad, y todo lo que exista en esta con detrimento de aquélla, es absolutamente ilegítimo y tiene que desaparecer» (Carnelli, 1925: 44).

Ahondando en la crítica a las posiciones de Vaz Ferreira, marca sus discrepancias:

Vaz Ferreira considera el derecho de estar o habitar, porque no se puede expulsar del planeta a nadie que nazca en él, como el mínimo del derecho humano. Yo le llamaría el derecho a ocupar un lugar o un espacio en el planeta: tierra, agua y aire. Vaz Ferreira, a fuerza de pulir su concepto, lo hace un poco abstracto y artificial. ¿Cómo es posible, por ejemplo, separar la tierra de producción de la tierra de habitación? ¿Y cómo es posible concebir al hombre que está en la tierra y no consume los frutos de la tierra? Precisamente, la vida, en su sentido concreto, tiene una función primordial, la nutrición, y ha sido siempre caracterizada por ese acto, confundida con él como si se tratara de una misma actividad. [...] Vivir es ya nutrirse, al mismo tiempo que estar. El fundamento del derecho de estar es idéntico al de consumo. Vivir es estar en el planeta, vivir es también nutrirse. Los dos actos se confunden y los dos son igualmente mínimos (Carnelli, 1925: 45).

Pero el hombre es también un ser social, un ser que trabaja. Primero, el deber de trabajar, no solo el derecho al trabajo, como indica Menger, aunque sí el derecho al producto íntegro del trabajo. El programa Radical consigna lo que Carnelli llama un mandamiento general: «Todo hombre debe rendir una labor útil a la sociedad». El concepto es entendido como resultado de tres factores distintos, trabajo que proviene del obrero, capital que es del patrón, y naturaleza que pertenece a todos, y se corresponde con un reparto también tripartito. La última parte corresponde a la sociedad, para que el Estado pueda contribuir a la satisfacción de los derechos mínimos del hombre que trabaja y del que no trabaja porque no puede hacerlo, de acuerdo a la clasificación de Cosentini.

En el párrafo transcrito Carnelli menciona dos autores, uno, Antón Menger, profesor de la Universidad de Viena, es reconocido sobre todo por la influencia de su libro *El derecho civil y los pobres* y especialmente por la crítica implícita en este sobre el carácter injustamente parcial del derecho civil. En otra obra, *El derecho al producto íntegro del trabajo*, pretende explicar las «ideas fundamentales del socialismo, desde el punto de vista jurídico». Estas ideas de Menger, de enorme aceptación entre los juristas rioplatenses del 900, dieron lugar a la expresión «socialismo jurídico», que sus defensores calificaron como una nueva forma de socialismo, y que la generación reformista posterior, a la que pertenece Carnelli, asume como propia.³⁸ El otro autor que menciona, Francesco Cosentini, un jurista italiano, es de su misma generación, y el libro más citado por los catedráticos universitarios es *La reforma de la legislación civil y el proletariado*, publicado en español en 1921 por la editorial Francisco Beltrán, con Estudio Preliminar de Gumersindo de Azcárate, Prólogo de Edmond Picard e Introducción de Giuseppe Salvioli, lo que da una idea de la

38 Se puede consultar una presentación más en profundidad y en relación con el contexto del 900, sobre la obra de Menger, en García Bouzas, 2011. Es también imprescindible la consulta al libro de Héctor Hugo Barbagelata (2009). *Curso sobre la evolución del pensamiento juslaboralista*, Montevideo, FCU.

importancia editorial de la obra. Es un discípulo de Icilio Vanni, autor italiano especializado en Filosofía del Derecho, cuya perspectiva disciplinar se hace evidente en sus propias explicaciones sobre la importancia de los puntos de vista filosóficos en la interpretación del derecho positivo.³⁹

Las ideas presentadas por Cosentini y tomadas por Carnelli son el resultado de una larga explicación de las diversas posiciones de los juristas italianos sobre el problema social. Cosentini (1921) cita a Vanni, a Menger, a Renard, y especialmente a Picard, del que toma la clasificación a la que alude Carnelli. Las exigencias de la justicia social y el Estado democrático se expresarían en un «tetragrama»: 1) «de cada uno según sus facultades»; 2) «a cada uno según sus necesidades»; 3) «por el esfuerzo de cada uno» y 4) «por el esfuerzo de todos». Lo que nos resulta interesante en el rastreo de las ideas políticas de Carnelli es la argumentación que presenta Cosentini sobre el concepto de las «necesidades» vinculadas al derecho a la existencia. Este autor sostiene que la palabra «necesidades» debe ser entendida en un sentido mucho más restringido, es decir, en el sentido de que la vida debe ser asegurada a todo trabajador, que sus necesidades esenciales deben ser satisfechas y que un *mínimum* de bienestar (domicilio, comida y ropa) es debido incluso al que en su actividad solo alcanza resultados de un valor mediocre. El principio del derecho a la existencia admite que «toda necesidad merece ser satisfecha en la medida de los recursos existentes». El grado de urgencia debe determinar la supremacía, ya se trate de comparar a los individuos entre sí, ya sea preciso regular las necesidades a satisfacer primeramente.

El texto de Cosentini, que hace referencia a Renard y a Menger, concluye formulando el derecho a la existencia en afirmaciones de Menger, reclamando que cada miembro de la sociedad puede exigir el suministro de los bienes y cuidados necesarios a su conservación biológica antes que la satisfacción concedida a necesidades menos urgentes de los demás miembros de la sociedad. Para los menores, el derecho a la existencia se refiere al sostenimiento y a la educación. Para las personas a quienes la edad, la enfermedad o los vicios de constitución hacen incapaces de trabajar, constituye la garantía de una protección temporal o duradera.

Cuando Cosentini pasa a defender la idea del derecho al trabajo introduce los antecedentes de Mably y Fourier, y también se basa en la argumentación de Menger. Retenemos aquí un párrafo de Cosentini muy similar a otro del texto de Carnelli que citábamos más arriba:

Una socialización del derecho será un coeficiente indispensable de la socialización de todas las manifestaciones sociales; en oposición con el individuo egoísta, que es una consecuencia del derecho tradicional, del derecho romano, nacerá así un tipo de hombre más elevado, el hombre social (Cosentini, 1921: 178).

39 Como Salvioli, ya Vanni había sostenido que la filosofía servía para estudiar el estado actual de las instituciones jurídicas y descubrir los defectos del derecho positivo.

Estas afirmaciones no ponen en duda al principio de propiedad, que ni en el Código Civil soviético del año 1922 quedó abolido, al respetarse las pequeñas propiedades agrícolas e industriales. Carnelli menciona como ejemplo de hasta dónde puede llegar la apropiación social la política económica de Lenin, la NEP.

Nosotros, en cambio, aceptamos la propiedad privada, aceptamos el capital, suprimiéndoles sus históricos privilegios y obligándolos a una producción constante [...]. El radicalismo no quiere que, a pretexto de realizar lo mejor, no se realice ni siquiera la bueno, lo indispensable para cegar, completa y definitivamente, las ocultas fuentes del dolor social [...]. El radicalismo no quiere que, a pretexto de realizar lo mejor, no se realice ni siquiera lo bueno. El radicalismo quiere que, por ahora a lo menos, no haya pobres aunque haya ricos (Carnelli, 1925: 49).

El rol del Estado «supremo y único realizador del derecho», también es el resultado del antagonismo entre dos tendencias.

Por un lado,

[...] el individualismo puro de la fórmula de Gournay, refugiado en la escuela de Manchester, en la que algunos políticos conservadores pretendieron matricular a nuestro partido, es la definición de un egoísmo central en complicidad con los egoísmos personales que le rodean, es la reconcentración del Estado insensible, [...] mientras a su alrededor se desenvuelve la tragedia humana... dentro de esa falsa libertad, la libertad al lado de la guillotina, que definía Menger, la que en derecho civil está representada por el *jus abutendi*, primitivo, arbitrario y bestial, la que en derecho económico deifica a la propiedad implacable en medio de la miseria lacerante, la que en el derecho social importa, según la conocida expresión saintsimoniana, la explotación del hombre por el hombre (Carnelli, 1925: 51).

Por otro, la tendencia que utiliza al Estado como un nuevo poder industrial así como para la renovación de los antiguos estatutos jurídicos. Otra vez menciona como ejemplo de esa nueva realidad a la política soviética de esos años, teniendo en cuenta que ha transigido con algunas realidades burguesas, lo que poco importa, en todo caso, frente a la incorporación a la vida constitucional de un pueblo del principio político que pone al obrero en lugar del ciudadano, constituyendo así el gobierno de los trabajadores.

En el momento en que el Radicalismo blanco realizaba estas declaraciones se agregaba, en filas reformistas —«avanzadas», en su léxico— el rol del Estado como productor, que él define como una función económica vinculada al mundo del trabajo. Refiriéndose a los gremios profesionales, el Estado ha de hacer de ese poder subversivo un órgano del Poder constitucional. Siguiendo las propuestas de Menger, pasa así a ser un estado democrático de trabajo, basado en la unificación del derecho público y el derecho privado. El «obrerismo» exige que se tengan en cuenta

[...] los intereses principales que están más abajo, en donde el proletariado, con los valores que representa y que crea, forma la base anchurosa y fundamental de todas las naciones [...] Cotizado el esfuerzo de producción, de rendimiento, como un valor político, admitido el obrero como factor electoral, no será el Estado producto exclusivo de la burguesía, ni, por lo tanto, su instrumento de opresión [...] El trabajo tendrá idéntico derecho que el capital, y juntos, trabajo y capital, elementos ambos de producción, habrán de colaborar, cívicamente, en la formación de las instituciones públicas (Carnelli, 1925: 54).

Para Carnelli esto sería una vuelta a la génesis del socialismo de Owen, Fourier y Louis Blanc, quienes aspiraron a reducir el conflicto y lograr la armonía social y la concordia. Seguidamente, desarrolla una explicación sobre el valor del trabajo, «el precio único debido a la satisfacción de los derechos económicos del hombre». El trabajo es la aplicación de las facultades del hombre a la producción, y comprende tanto al obrero como al patrón, «capitán de industria». Es la situación jurídica la que es desigual, entre el capitalista sin obligaciones y el obrero sin derechos. La libre contratación dentro del industrialismo es una mentira más, agregada a esa inmensa mentira de la justicia económica y del derecho social que consagran las legislaciones vigentes. El socialismo, que va entrando en la ancha vía del reformismo legal, es para Carnelli la nueva fórmula, proclamada por el *guild-socialism* inglés, la que exige que, aunque aún colmadas las necesidades prioritarias para la vida, fuera necesario que se interpusiera un tercero imparcial, recto y justo, entre los diversos contratantes: «Soy un convencido de que, o el consentimiento está de más o no puede ser otro que el que coincida con la justicia y la equidad. Fácil es decirlo. Pero, ¿quién se encarga de hacer esa difícilísima determinación entre los contratantes?» (Carnelli, 1925: 59).

Sus propuestas legislativas, por ejemplo, tanto su proyecto sobre vivienda, que niega al propietario el privilegio de ejercer omnímodamente su voluntad, entendiéndose con el arrendatario, y que propone en cambio contratar por medio del Estado, como el que negaba al patrón el abuso de su hegemonía económica pagándole directamente al obrero en vez de hacerlo por intermedio de las mismas comisiones que fijan el salario, se encuadraban ideológicamente para el radicalismo blanco, en una dirección opuesta al socialismo. En vez de destruir el capital, reconocerlo a los que trabajan: «En vez de convertir a todos los ricos en pobres, nosotros queremos que no haya pobres, aunque haya ricos» (Carnelli, 1925: 59).

Para poder fundamentar cómo el trabajo puede ser reconocido como capital, desde el punto de vista jurídico, se basa en la idea del crédito que el trabajador tiene por su capacidad de trabajo, por su capacidad de pagar una deuda. Por medio del crédito y con la intervención del Estado, se podrá dar a cada uno lo que sus necesidades demanden. Hay que llegar a las jubilaciones generales, y extender también la previsión hacia los que no puedan trabajar. Pero, como dice Carnelli, lo difícil es saber quién paga y con qué bienes. Para resolver esta cuestión vuelve sobre el concepto de mayor valor social.

Se trata de la recuperación para la sociedad de lo que a la sociedad le pertenece y que acapara en su provecho exclusivo con detrimento de la vida de otros, una minoría privilegiada. La sociedad también produce valores, pero sin individualizarlos, porque acrecen las riquezas particulares (Carnelli, 1925: 44).

Citando a Andrés Lamas, en su estudio sobre Rivadavia, en el que el autor insiste sobre el valor creciente de la tierra, sostiene que este es una creación social. Aquí recurre a toda la tradición bibliográfica sobre la cuestión social y la propiedad de la tierra. Stuart Mill, James Mill, Henry George, respaldan su opinión de que el aumento de la población y de la riqueza acrecienta el valor de la propiedad sin que sus dueños realicen ningún esfuerzo. De acuerdo a los mismos principios del derecho de propiedad, la sociedad debe recuperar lo que le pertenece debido al mayor valor de la tierra, junto con la parte que le corresponde de los medios naturales que han pasado a propiedad privada. Todo debe volver, por medio del impuesto, al patrimonio común. Como ninguna clase de propiedad individual tiene tanta cantidad de naturaleza que la propiedad territorial, lo sensato es ir a las ideas de George combinadas con otras, por ejemplo el impuesto de herencia. El programa Radical declara que hay que aumentar la tarifa progresiva del impuesto a las sucesiones, legados y donaciones entre vivos, que son «ganancias no ganadas», meros privilegios. El impuesto debe ser un factor de reparación ética, de justicia social, de regulación económica.

En las Palabras de Clausura, vuelve Carnelli a la idea de «avanzar», vinculada nuevamente a la de «obrerismo»:

Pero llegó la hora de avanzar, de difundir ideas. [...] Nada buscamos para nosotros al declararnos radicales. Si le ofreciéramos al Directorio la renuncia de nuestro obrerismo, tendríamos asegurada la paz. Pero no lo hacemos porque opinamos que entre el oficialismo conservador y la clase proletaria, debemos estar con esta, aunque ello nos cueste nuestras buenas luchas y sinsabores (Carnelli, 1925: 72).

El «avancismo» se define en este discurso como ideología resultante del conflicto sobre la cuestión social y de su rechazo a las posiciones sustentadas por el sector conservador de la opinión política. Es «obrerista» y usa así un término acuñado por Batlle y Ordóñez, una palabra que elegían aquellos que querían distinguir sus ideas de las del socialismo, indicando que entre los bandos en pugna, la lucha de clases declarada por el socialismo entre burgueses y proletarios, se colocaban del lado de los obreros, defendiendo sus derechos, o, más bien, otorgándose los.

Cuando Carnelli hace alusión a fuentes teóricas, sustancialmente las que estaban circulando entre docentes y estudiantes de la Facultad de Derecho de la Universidad de Montevideo, menciona a algunos autores que venían alimentando los cursos desde una generación anterior, como es el caso de Owen, Fourier, L. Blanc, Proudhon, Herbert Spencer, Stuart Mill, Antón Menger, Henry George,

Max Stirner, Charles Gide, y de otros que, como Francesco Cosentini y Werner Sombart o Alfredo Palacios son de la suya propia.

Para encontrar el sentido que le dio al término «obrerismo» el itinerario de sus referentes bibliográficos puede darnos una pista, aunque los autores no hayan usado esa palabra para definir su postura ideológica. Comenzando con Anton Menger, el que cita con más insistencia, puede considerarse que su idea del derecho al producto íntegro del trabajo, junto con la crítica de la legislación civil forman parte de los contenidos del «obrerismo» del radicalismo blanco. También Menger, como Carnelli, se detiene en explicar que su socialismo no es el de los partidos socialistas. En ese sentido, es un «obrerismo». Cuando los radicales blancos hablan de socialismo se refieren al llamado «socialismo utópico», que en el conjunto de los autores mencionados en el texto, Owen, Fourier —el poeta, dice Carnelli— Louis Blanc, son referentes que dan los argumentos necesarios para la crítica del sistema de trabajo asalariado. El obrerismo propone entonces una forma diferente de organización jurídica del trabajo y del sistema de cooperación social, cuya innovación consiste en la reforma del código civil como resultado de la nueva legislación laboral, poniéndose así del lado del obrero para lograr el equilibrio necesario entre las fuerzas patronales y las asalariadas. El concepto de obrerismo se identifica en el debate político como una forma de resolver el problema social mediante un reformismo orientado al equilibrio entre tres polos: los patrones, los obreros y el Estado, cuya función no solo será la de árbitro y garante de la nueva legislación, sino también la de custodio del derecho al disfrute de los bienes naturales, de propiedad privada o pública, en razón de la parte que a la sociedad en su conjunto corresponde, abarcando el mundo humano en relación con la naturaleza. El «derecho nuevo» es el epílogo feliz de la «evolución social», sostiene, en lenguaje positivista y progresista.

El derecho a la existencia, planteado en términos de Menger, exige en el discurso de Carnelli una extensión universal en la que solo mediaría una condición: la de trabajar. No solo el derecho al trabajo, y a su producto íntegro, también la obligación de rendir una labor útil a la sociedad. Ampliando la idea de Menger para poder presentar la utopía de un estado de trabajadores, en el que coexistirían los obreros manuales e intelectuales, los asalariados y los patrones, el radicalismo respeta la propiedad privada y la incluye en su utopía, citando a Renée Favarielle: «El socialismo, en su raíz profunda, no es más que una poderosa y legítima aspiración del proletariado hacia la propiedad».⁴⁰ «El Radicalismo no quiere que, a pretexto de realizar lo mejor, no se realice ni siquiera lo bueno, lo indispensable para cegar, completa y definitivamente las ocultas fuentes del dolor social» (Carnelli, 1925: 49).

40 Es de destacar que cuando Carnelli menciona a los obreros intelectuales señala también una diferencia en el contexto lingüístico de la política de la época, no establece superioridad del trabajo de unos u otros, como podría interpretarse en el lenguaje de Vaz Ferreira o de los autores marxistas.

Considera que hay que disminuir el dolor, pero no limitándose a reducir el mal, ya que piensa que el dolor social es el del proletariado y que puede ser suprimido definitivamente por medio de la reforma legislativa. Esta toma de partido, que lo diferencia del punto de vista de Vaz Ferreira, es la que justamente le da el carácter de «obrerista» a su pensamiento.

El concepto de «obrerismo», de acuerdo al discurso de Carnelli, involucra a todos los que desempeñan una actividad útil a la sociedad, y está por lo tanto, claramente dentro de la visión utilitarista de la justicia. Es justo aquello que responda al principio del mayor bien colectivo. Como el utilitarismo abarca casi todos los ámbitos de la filosofía política y la sociología en la primera mitad del siglo xx, otras propuestas de la época, algunas señaladas por Carnelli y otras omitidas en el texto del programa y la Conferencia, merecen alguna explicación complementaria sobre sus aportes a la difusión histórica del «obrerismo».

Comenzaremos con la que cita como la última expresión de sus puntos de vista reformistas:

El socialismo, cada vez más político y menos doctrinario, cada vez menos alucinado y más posibilista, el socialismo que evolucionó desde Guesde hacia Jaurès y de Marx hacia Kautsky, el socialismo que transige con algunas injusticias sociales, precisamente con aquellas que no se pueden extirpar sin graves desgarros, acuciado por las legítimas impaciencias de los que sufren, de los que ruedan en las numerosas escarpaduras que hay en la vida proletaria, va entrando ya por la ancha vía del reformismo legal, bajo la nueva fórmula proclamada especialmente en Inglaterra por el «guild socialism» (Carnelli, 1925: 56).

El guildismo propone la representación política del trabajo, como ya habían planteado algunos de los autores solidaristas iniciadores o divulgadores del socialismo jurídico, como Durkheim, Duguit o Posada. Los guildistas llevaron al campo jurídico la discusión sobre una democracia social que admitiera una forma de representación de las asociaciones de obreros y trabajadores en general, como habían anticipado algunas propuestas de reforma legislativa y hasta constitucional, como es el caso de las de Posada para la II República española. Esta corriente del pensamiento político inglés nace como movimiento corporativista opuesto al marxismo, organizado por socialistas y sindicalistas que no veían con buenos ojos la extensión de las funciones del Estado y tampoco estaban de acuerdo con el individualismo creciente del sistema liberal. La simpatía que pudiera tener Carnelli con estas ideas sería en referencia a las ventajas del reconocimiento jurídico de un rol político de los trabajadores y a su incorporación a las instituciones del derecho público, por eso apoya «un nuevo principio, un principio político, que pone al obrero en lugar del ciudadano, para constituir el gobierno de los trabajadores» (Carnelli, 1925). En cambio, no simpatizaba con la oposición al nuevo rol del Estado, siendo partidario de la ampliación de la regulación estatal en las acciones orientadas a la solución del problema social. La gran difusión de la revista de los guildistas, *The New Age*, publicada desde

1907, probablemente lo impulsó a esta mención, junto con la fuerza que la figura de la representación corporativa estaba demostrando tanto en Inglaterra como en España.

El discurso que estamos comentando no presenta ninguna referencia a la doctrina social de la Iglesia católica, contenida a partir de la encíclica *Rerum Novarum* en un conjunto de disposiciones que formulan el principio del bien común basándose en la idea de la naturaleza social de los seres humanos. Lo que nos interesa aquí, en relación con Carnelli y su discurso, es lo que no dice, habiendo omitido este referente y la línea de argumentación que en el debate ideológico se introduce por medio de la doctrina oficial de la Iglesia. Sobre todo es destacable esta omisión porque uno de los principios que sustenta a la nueva doctrina social católica es el del destino universal de los bienes, inspirador de una vida económica fundada en valores morales. El otro principio, el de subsidiariedad, exige la protección de los diversos grupos que viven dentro de la sociedad y se dirige al Estado para que marque su presencia en las políticas sociales que favorecen la libertad. La nueva doctrina se vincula también entonces con el clima corporativo de la época y acompaña con amplitud las posiciones políticas que Carnelli ha presentado en su conferencia. Iría mayúscula, como denomino a la fuente.

Conclusiones

En una lectura del discurso de Carnelli desde el punto de vista de la Historia conceptual hemos llegado a las siguientes reflexiones:

1. Sin duda, el autor que es el referente conceptual, no solo el más citado en el texto, sino el que aporta argumentos más fuertes para la construcción del concepto de «obrerismo» es Antón Menger, uno de los iniciadores de la escuela del socialismo jurídico de fines del siglo XIX.
2. El término «avancismo» es un aporte innovador como metáfora del reformismo progresista de la tercera década del siglo XX, y proviene de la intención de señalar que el proyecto de Carnelli va más allá de la propuesta batllista. Desde el punto de vista político puede ser interpretado como un concepto que anuncia un horizonte de expectativa sobre el campo de experiencia ya acumulado en el período anterior por los gobiernos batllistas. Ahora, hay que ir a más.
3. La alusión al socialismo utópico de Owen, Fourier y Blanc marca el origen de un proceso de elaboración ideológica que se centra particularmente en la idea de una comunidad de trabajo ejemplar, en la que ya sea por medio de los buenos empresarios o por la asociación de los trabajadores sean superadas las condiciones de la injusticia social existente. Debe señalarse también que para Carnelli resuelta la cuestión social y el problema obrero la sociedad pasaría a una situación más justa, o justa desde un punto de vista amplio, ya que ese problema es el más grave que presenta el país y puede ser resuelto mediante la legislación.

Aquí se aparta de estos referentes socialistas ya que recurre a la acción política y al papel del Estado.

4. No resulta tan evidente, aunque hay una referencia sobre el contractualismo, la posible influencia de Bourgeois. Argumentos planteados por el solidarismo aparecen en el texto, pero son explicaciones que en realidad provienen de otros autores, como Stuart Mill y Henry George, sobre la injusticia del goce del mayor valor social por parte de los propietarios y sobre lo que estos deben a la sociedad, pero no se profundiza en la idea de la devolución debida ni en la justicia intergeneracional, temas fundamentales en Bourgeois y muy recurrentes en el discurso político batllista. Si bien está presente en el texto de la Conferencia la necesidad de la reforma del derecho civil en la que Bourgeois también ha insistido, el concepto de solidaridad o la prioridad del bien común no aparecen en el texto de Carnelli, quien no utiliza esa palabra en su argumentación, afirmándose exclusivamente en la idea de justicia. Su utopía no es la república solidaria, sino el gobierno de los trabajadores para alcanzar una sociedad con menos injusticia.
5. El republicanismo que varios autores de la historiografía nacional consideran característico de la época, aunque debilitado por el avance conservador, tampoco aparece explicitado en la propuesta del programa radical. Como concepto político, centralizado en la imagen del ciudadano, queda al margen de la fundamentación de Carnelli, orientada al objetivo de la crítica socioeconómica. Los derechos fundamentales en ese esquema radical son «derechos económicos» y no políticos. Sin embargo, en la idea de la participación gremial en las instituciones políticas y en la de la regulación de los contratos laborales el radicalismo persigue la liberación de la voluntad de los obreros de la dominación de los patronos lo que, en última instancia, coincide con los planteos de los republicanos reformistas de la época.
6. La alusión al guildismo incorpora la última bibliografía de los años veinte al pensamiento socialista proveniente del enfoque crítico jurídico de fines del siglo XIX. En ella el obrerismo aparece como aspiración a la ampliación del rol político institucional de los gremios, incorporados corporativamente al que Carnelli llamó el gobierno de los trabajadores, en lugar del de los ciudadanos, el que consideraba limitado por su exclusiva defensa de los derechos políticos. En cambio, en el programa obrerista no aparece la propuesta característica del guildismo de la obtención del control de la industria por medio de los gremios, como alternativa al rol estatal. Carnelli aclara que es el Estado el que deberá extender sus funciones industriales.
7. De esta bibliografía más contemporánea a la fecha de la Conferencia, es Cosentini el autor en que se refleja la síntesis conceptual de la propuesta política. Incluso algunas citas a Picard y a Menger pueden haber sido

registradas por Carnelli en el libro de Cosentini. Las características de las obras de este autor, descriptivas de las diversas posiciones sobre la reforma del derecho civil, permiten que su lectura provea de información sobre una variedad de autores a los que resume y ordena según la temática: la propiedad y el derecho de sucesión, el conflicto de clases y el socialismo jurídico, la soberanía del Estado y sus limitaciones, el Estado de derecho.

8. La vinculación de Carnelli a la Facultad de Derecho de la Universidad de la República, primero como estudiante y luego como docente, un ambiente intelectual crítico del derecho positivo vigente en las primeras décadas del siglo xx y notoriamente reformista, permite explicar la influencia de la escuela del socialismo jurídico y la importancia que el autor daba a la reforma social por medio de la reforma del derecho civil. La parte de su biblioteca que ha sido donada a la Facultad, en su mayoría de obras editadas en fechas posteriores a 1925 demuestra que sus inquietudes continuaron orientadas al estudio de la filosofía del derecho y a la filosofía en general, y debe destacarse que abarca a una notable selección de autores de todas las corrientes llegando hasta los teóricos del existencialismo. Sin duda Carnelli es un autor sobre el que se debería seguir investigando en áreas más vinculadas al derecho positivo desde la perspectiva de su formación filosófica y de su actuación universitaria.

El momento conceptual: 1925.

Aspectos comparativos de los dos discursos políticos del reformismo

La coyuntura especial del año 1925, vista a través de estos dos documentos partidarios, muestra la recepción y divulgación de los conceptos que constituyen la red que sostiene el concepto político de justicia social: solidaridad, progresismo, progresividad, reformismo, igualdad de oportunidades, reconocimiento del valor trabajo.

El texto de las sesiones de la Convención batllista no refleja las mismas fuentes doctrinarias que nutren al discurso de Carnelli. Se trata en general, como hemos adelantado, de las ideas de George criticadas y divulgadas por Vaz Ferreira, quien, finalmente, es el más importante autor citado por lo convencionales, quienes, incluso, como es el caso de Bellini, tienen conversaciones con el filósofo paralelamente a las sesiones de la Convención, al punto de que cuando toman la palabra aluden al resultado de ellas. Las posiciones provenientes de la cátedra, manifestadas en este caso por Acevedo Álvarez, si bien son escuchadas con el espacio suficiente para ser bien defendidas por este participante, no reciben apoyo, y, más aún, resultan replicadas como «opiniones de la Universidad», que carecerían del realismo político necesario, al no escuchar suficientemente al pueblo. La propuesta de Acevedo, de aplicar el impuesto a la renta, no recibe adhesiones, dadas las

argumentaciones filosóficas planteadas por varios convencionales, liderados por Batlle, sobre la única justificación de la riqueza, la del trabajo.

En cambio, el texto de Carnelli puede ser considerado el producto de la reflexión sobre la bibliografía de cátedra, sobre todo de la de Menger y de Cosentini. Algunos conceptos que forman la red sustentadora de la idea de justicia social en 1925 no están presentes en el discurso de Carnelli: la idea de solidaridad o la del bien común. Aparece otra idea muy particular del discurso de los radicales blancos: el gobierno de los trabajadores, entendiéndose como tales tanto a los que practican la obra manual como la intelectual.

Resuelta la cuestión social la sociedad sería más justa. Esta idea es compartida por los convencionales batllistas y por los radicales blancos, y en ambas corporaciones partidarias solo el trabajo aparece legitimando filosóficamente la propiedad. En el espectro político de 1925, el reformismo es minoría electoral con referencia a las tendencias conservadoras, pero, precisamente es en esa circunstancia que su propuesta se hace más radical, en el sentido obrerista del término. En cuanto a las posibles soluciones de la cuestión social, debe destacarse que, mientras que en el discurso batllista el enfoque es sustancialmente filosófico (los principios) en perspectiva social predominantemente utilitaria, en el caso de Carnelli nos encontramos con un esquema radical de «derechos económicos», y no políticos, aunque extendidos a la participación política de los gremios y sostenidos en el lenguaje jurídico por la exigencia de la reforma del derecho civil, de acuerdo a lo que Carnelli llamó «el reformismo legal». Esta es una diferencia sustancial entre los contenidos conceptuales de ambos documentos analizados.

Terminamos el análisis con la selección de dos conceptos fundamentales en el lenguaje reformista: *obrerismo* y *avancismo*. El primero es usado en ambas comunidades políticas, los batllistas y los radicales blancos, con los mismos sentidos, incluso se puede percibir en el caso de Batlle una concordancia con Carnelli en referencia a la idea de que trabajadores serían también los empresarios, de modo que la palabra trabajador y la palabra obrero no presentan los mismos sentidos. Batlle incluso sostiene que la riqueza nacional es producida por el trabajo y el capital (los capitalistas)

Cuando la nueva historia intelectual no es tan nueva.

La obra de Arturo Ardao como pionero de la historia conceptual.

Los «momentos conceptuales»

Las últimas producciones publicadas por los historiadores conceptuales han acuñado el término «momento conceptual», con el que tratan de ver cómo se relacionan en la historia dos de sus dimensiones esenciales, la semántica y la temporal.

Para ello se pretende acuñar una categoría analítica, *momento*, que combina los cambios semánticos dominantes de un concepto con los períodos temporales que los delimitan y los contextos en que se

producen. En el modelo de análisis que aquí se propone, ese momento puntual coincide con un tiempo de importantes cambios en una determinada coyuntura histórica y en un ámbito concreto (político, social, económico, científico), cuyo resultado es una mutación de la semántica del concepto. Ese momento de aceleración temporal genera una polémica en torno a los significados de un concepto fundamental que se resuelve con un cambio en su sentido dominante, cuya impronta se prolonga en el tiempo hasta que un nuevo «momento» altera esa tensión semántica inherente a los conceptos fundamentales (Capellán de Miguel, 2011: 113).

Estas explicaciones provenientes de un reconocido autor del grupo de historiadores conceptuales confirma en el título del artículo citado que se trata de «Una nueva herramienta para el estudio de la semántica histórica». Se reitera así la extendida invalidación de la historiografía de las ideas latinoamericana, de la que se desconoce su historia y de la que se recomienda apartarse definitivamente, en el tránsito al cambio necesario para la renovación de la historia intelectual, señalado por la sustitución de «la vieja historia de las ideas» por la «nueva historia intelectual».

Pero, sucede, sin embargo, que la historia de las ideas latinoamericana ha producido historiografías que ni pueden calificarse como viejas, dado que aplican metodologías que en 2011 son consideradas nuevas, aunque se ignore su precedencia, ni trabajan con las ideas fuera de los contextos históricos. En este trabajo intentaremos probar que en el Uruguay Arturo Ardao fundó una historia de las ideas que nació como historia conceptual y, que por lo tanto, desde mediados de la década de los sesenta del siglo pasado, se dedicó a marcar los «momentos conceptuales», definiéndolos claramente, aunque no llegara a exponer teóricamente su fundamento. Es decir, hizo todo lo que está contenido en el párrafo que arriba transcribimos y que el autor español presenta en un excelente análisis como el resultado de una reflexión teórica que orienta la práctica investigadora. Ardao lo ha hecho de una forma tan precisa, buscando los conceptos dominantes y sus cambios en el tiempo que basta leer su obra para sorprenderse de la escasa novedad de las «nuevas» metodologías. Intenta analizar la forma en que se abstraen las ideas en situaciones concretas dentro de una tradición de pensamiento. Su campo de estudio es amplio porque el proceso de abstracción abarca algo más que el lenguaje retórico en uso académico, conteniendo en diverso nivel teórico fuentes más antiguas o importaciones externas al contexto emisor y a su tradición discursiva. Por eso, Ardao lo limita, investigando el lenguaje solo cuando este se transforma en contexto. Su historiografía es acontecimental, se basa en los textos como actos y en los debates que provocan. El acontecimiento que orienta su búsqueda arqueológica señala el «momento conceptual», metodológicamente aplicado en forma consecuente desde 1962 hasta las últimas publicaciones póstumas, escritas en 1997 y publicadas en 2011. Su metodología de investigación tiende a dar mayor importancia a la diacronía, aunque cada texto es analizado en el contexto sincrónico al que pertenece. Todas las reflexiones

que Ardao acompaña al comentario del lenguaje político relacionan pasado, presente y futuro, y ordenan cuidadosamente la experiencia fáctica acumulada, su relato y el horizonte de expectativas hacia el futuro. No nos quedan dudas de que, si sus textos fueran hoy propuestos en las actividades académicas de las redes de historia conceptual, serían considerados como ejemplos de la actividad investigadora de esa corriente.

El cambio de sentido de un concepto, la determinación precisa del «momento» en que se produce, como «cambio de piel», el carácter polémico de los vocablos políticos, y hasta su propio compromiso ideológico acercan a Ardao a los referentes fundadores de la historia conceptual europea, Koselleck y Skinner.

Pasaremos a enunciar los momentos que ha señalado en la historia del concepto de latinoamericanismo en contexto occidental.

Panamericanismo y latinoamericanismo

En 1986 Arturo Ardao presenta una síntesis histórica sobre estos dos conceptos, señalando claramente sus objetivos de investigación:

«Panamericanismo» y «latinoamericanismo» ha sido un tema de muy frondoso follaje. Más que de su libre enfoque técnico o especializado en los campos de la historia, las política o el derecho internacionales, intentaremos aquí efectuar una síntesis histórica de la concepción de uno y otro *ismo* y sus relaciones en América Latina (Ardao, 1986: 157).

Comienza describiendo sus orígenes en Estados Unidos y en Francia. Panamericanismo es un término forjado en Estados Unidos, en 1889, y latinoamericanismo en Francia, en 1836. Ubicándolos diacrónicamente, señala la alteración del orden cronológico por el cual el primero de ellos, de 1889, aparece como anterior al otro, de 1836, en su primer uso historiográfico, hasta que la confrontación dialéctica entre ambos a mediados del siglo xx pone en un primer plano al *latinoamericanismo*. Volviendo a su origen, exterior a la región, Ardao recuerda que cuando el vocablo «hispanoamericanismo» tardaba en abrirse paso en su propio territorio, el panamericanismo se le sobrepuso sin dificultad, imponiendo casi de golpe, a niveles oficiales, una hegemonía incontrastable. En el caso del *panamericanismo*, el concepto es expresión de «la cobertura ideológica» de la doctrina del Destino Manifiesto. Cuando, por invitación del gobierno de Estados Unidos se reunió en Washington de octubre de 1889 a abril de 1890 la Conferencia Internacional Americana, la prensa de ese país había acuñado por su cuenta el término *Panamérica*.

Para el 30 de setiembre ya había cruzado el océano, acogido por el *Times* de Londres, y sabemos que dos días antes había fechado Martí en Nueva York, con destino a *La Nación* de Buenos Aires, la primera de sus memorables crónicas de aquel encuentro, refiriéndose a este como el congreso que llaman aquí de Pan América. Desde entonces, es decir, desde antes de la apertura misma de la reunión, pero siempre

con relación a ella, el término y sus derivados se consagraron y difundieron con insólita rapidez en el léxico internacional. Oficiosamente la conferencia pasó a denominarse «Panamericana», como fue el caso de las que le siguieron [...] El primer uso oficial de carácter institucional tuvo lugar en 1910. En la VI Conferencia celebrada ese año en Buenos Aires, se dio del nombre de «Unión Panamericana» a la oficina instalada en Washington (Ardao, 1986: 158).

Señala Ardao que el término panamericanismo no solo procede de orígenes estadounidenses, sino que responde a la política de la Casa Blanca, como denominación de la filosofía que inspiró ese movimiento ideológico. El antecedente pan se vincula al auge de los «panismos», como el paneslavismo y el pangermanismo, con la diferencia de que el de los americanos no tenía fundamento étnico, religioso, lingüístico o cultural, ni tampoco lo tenía en el plano de los elementos políticos doctrinarios. Solo tenía un origen histórico relacionado con las necesidades comerciales de los Estados Unidos como el autor del proyecto en el seno del gobierno de Washington, James Blaine, lo había manifestado reiteradamente. Destaca Ardao, que este proceso ideológico, fue descrito por Martí, y lo cita: «de este modo vino a aparecer unánime, y como acordado por los dos bandos del país, el proyecto nacido de la conjunción de los intereses proteccionistas con la necesidad política de un candidato astuto».

En cuanto al de *latinoamericanismo*, Ardao comienza por aclarar una confusión:

Es creencia bastante difundida la idea de que América Latina, o Latinoamérica, con el correlativo concepto de latinoamericanismo, surgió a fines del siglo pasado y principios del presente como una reacción intelectual del espiritualismo del Sur frente al utilitarismo del Norte. Para esa creencia, el Ariel de Rodó fue casi el texto fundacional. La verdad es que su origen fue muy anterior y que responde a motivaciones mucho más complejas, aunque no tan anterior como para remontar a la época de la Independencia, según lo supone otra hipótesis: la generación de los «libertadores» y la siguiente fueron ajenas a la idea de una América «latina», si bien antes y después de la clásica iniciativa de Bolívar tenía conciencia, no solo de la solidaridad continental, sino de la necesidad o conveniencia de crear una liga, unión, confederación o federación de las hermanas naciones emancipadas. Su aparición se produce en Francia, en la década de los treinta, en singularísimas circunstancias culturales (Ardao, 1986: 160).

El origen del término latinoamericanismo lo encuentra en la obra de Michel Chevalier, quien en un libro de 1836 en el que relata sus experiencias en Estados Unidos, en 1833, presentando por primera vez la diferencia entre la América del Norte, protestante y anglosajona, y la del sur, católica y latina. De ahí derivó el término Latinoamérica, y luego latinoamericano y latinoamericanismo, a mediados del siglo XIX. El contexto ideológico de esa época orientó el concepto como indicio de una nueva posición con respecto a Estados Unidos y a Europa.

Hispanoamericanos en contacto con esas realidades europeas, y a la vez observadores atentos de los primeros grandes conflictos entre Estados Unidos y los países del Sur, encuentran en las tradiciones de la latinidad un nuevo horizonte histórico de inspiración y de cohesión para nuestra América. Los crecientes temores respecto de la gran potencia del Norte cobran ahora sentido en función de la idea de latinidad, que determina un vínculo solidario con la Europa latina, al mismo tiempo que subraya enérgicamente —bajo un nuevo aspecto— la dualidad de las dos Américas (Ardao, 1986: 161-162).

Cuando se produce entre los intelectuales una reacción de defensa ante el expansionismo norteamericano y en Europa un empuje de nacionalismo que divide a anglosajones y latinos, el término define a los hispanoamericanos que se vuelven hacia la latinidad en vínculo solidario con la Europa latina. Ardao reconoce como fundador de este pensamiento latinoamericanista al colombiano José M. Caicedo. Su período de auge culmina precisamente cuando la idea de «Unión Latinoamericana» es sustituida por la de Unión Panamericana, impulsada por el estadounidense Blaine. Describe seguidamente la conflictividad política que derivó en un uso reiterado del vocablo «americano» a secas, conteniendo sentidos latentes y conflictuales que encubrían contradicciones como la de llamar americanos solo a los Estados Unidos o solo a los hispanoamericanos.

Al llegar a los años noventa del siglo XIX, el viejo «americanismo» de cuño hispanoamericano quedó definitivamente desdoblado en «panamericanismo» y «latinoamericanismo». Luego de señalar este segundo «momento» conceptual, Ardao ubica el tercero:

En términos generales, se podría señalar el año 1948 como mojón histórico para ambos, el más importante desde el punto de vista institucional después de 1890, aunque por razones distintas en uno y otro caso. En 1948, el «panamericanismo» experimentó su mayor transformación con su conversión terminológica en «interamericanismo» y la creación de la Organización de los Estados Americanos; en ese mismo año el latinoamericanismo es acogido por primera vez en la denominación de un organismo internacional, al constituirse en el seno de las Naciones Unidas la Comisión Económica para América Latina, CEPAL (Ardao, 1986: 166).

El concepto de «latinoamericanismo» es para Ardao una corriente de pensamiento que se originó en un «americanismo» que contenía latente y conflictivamente los futuros «panamericanismo» y «latinoamericanismo», desdoblados definitivamente después de 1890. En 1948 con la fundación de la OEA, el panamericanismo se metamorfoseó en «interamericanismo». Este proceso histórico en el que los conceptos cambian diacrónicamente es estudiado exhaustivamente pasando por fondos documentales que abarcan tanto a los hechos como a los textos y discursos políticos generados desde 1836 hasta 1964, en Europa y en América. El archivo respalda cada una de las afirmaciones interpretativas que culminan en este párrafo:

Pero si en el expresado sentido el panamericanismo se metamorfoseó, en otro caducó. Caducó en su significación tradicional de panismo, es decir, como doctrina o movimiento destinado a interpretar la unidad ideal del conjunto de naciones del hemisferio americano. Esa unidad ideal no existía de antemano, y el panamericanismo no logró crearla infundiéndole un espíritu que le fuera propio, porque no lo tenía. Por el contrario, sirvió cada vez más para hacer resaltar en lugar de la unidad, la dualidad (Ardao, 1998: 168).

Para Ardao este proceso de crisis del concepto de panamericanismo ha tenido por agente al pensamiento crítico latinoamericano.

[...] la crisis del panamericanismo resultó de la crítica del panamericanismo producida en niveles académicos, políticos y culturales, y que fue inseparable de la afirmación y propagación correlativas del latinoamericanismo. En definitiva, un solo y único proceso abarcando en interacción dialéctica a ambas concepciones unionistas (Ardao, 1998: 168).

Culmina la definición de ambos conceptos diferenciando su contenido: mientras el panamericanismo solo es un regionalismo, el latinoamericanismo fue interpretado como un nacionalismo hacia fines del siglo XIX, el de «la patria grande», un proyecto político en el horizonte de expectativas. En 2011 se publican sus trabajos sobre el Unionismo latinoamericano, agregando entonces Ardao el concepto de *unionismo*, en sus dos versiones históricas, *unionismo hispanoamericano* y *unionismo latinoamericano*. El primero, originado desde los pronunciamientos de 1810, culmina en el Congreso de Panamá, cuando en las colonias

se despiertan, primero los anhelos y las ideas, y luego los propósitos y las actitudes de independencia [...] pero es solo entonces que empiezan a definir una *conciencia continental*, en la atmósfera de las grandes Revoluciones, norteamericana de 1776 y francesa de 1789. [...] Esa *conciencia independentista* será al mismo tiempo *conciencia unionista* (2011: 57).

Señala el pasaje del concepto *América española* al de *América* a secas y luego a *Hispanoamérica*, dando a cada uno su contexto fáctico y su proyección de sentido hacia el futuro, pasando por la propuesta de Miranda, *Colombia*, y la que en la reunión de París de 1797 utilizó también Miranda «*América meridional*» para designar «a la gran comunidad patriótica y nacional llamada a desprenderse del Imperio español». Su análisis se orienta hacia *independencia* y *unión*, como conceptos constitutivos de lo *hispanoamericano*. La idea de unión continental inspirada por Bolívar presenta súbitamente el problema nacional hispanoamericano, produciendo entonces un desprendimiento de la madre patria y desdoblamiento en patria chica y patria grande, con notable primacía emocional de la primera sobre la segunda, «la real patria chica y la ideal nación grande». Culmina Ardao con la referencia bolivariana a una continental *Nación de Repúblicas* y luego se dedica a los conceptos de *esencia* y *posibilidades* de la cultura hispanoamericana.

[...] hay en este enunciado una serie de conceptos en juego. En una discriminación analítica, resultan ser cuatro. Conforme con un orden lógico, desde cierto punto de vista, corresponde comenzar por el que aparece al final: *latinoamericana*, concepto que trae consigo toda la problemática de la idea de *América Latina o Latinoamérica*. En seguida, la idea de una *cultura* que fuera propia de la América Latina [...] Y luego, los conceptos de *esencia* y de *posibilidades* [...]. Cada uno de los conceptos enumerados tiene su propia dialéctica. [...] A nuestro modo de ver, hay entre ellos un término clave, el de *Latinoamérica*, cuyo esclarecimiento irá de algún modo dando satisfacción o respuesta a las demandas de los otros (Ardao, 2011: 130).

Aclara aún más el método que ha elegido:

[...] se nos hace forzoso entonces preguntarnos qué es lo que hay detrás de ese término *Latinoamérica*. El hombre y lo humano solo se conocen a través de la historia, hemos dicho. La historia es la que puede decirnos algo capaz de ponernos en el camino de lo que es Latinoamérica; y sugerirnos también algo a propósito de lo que se llama, con ese otro término al cual declaramos tenerle desconfianza, y hasta un poco de temor, *esencia* de la cultura latinoamericana (Ardao, 2011: 131).

Refiriéndose a la relación entre conceptos contrarios, Ardao fundamenta en el contexto del 1860 la oposición América-Europa, resultado de la dominación española en Santo Domingo y la aventura francesa en México, y luego el antagonismo Latinoamérica-América sajona, comenzado con la influencia de los movimientos nacionalistas paneslavos, pangermanos sajones y latinos a fines del siglo XIX que condujeron en el 900 a la separación ideológica entre la cultura sajona y la latina en la bibliografía proveniente tanto de América Latina como de Europa latina. Concluye con la idea de que estas oposiciones conceptuales,

[...] fruto de diversas tradiciones culturales, impulsaron a la consolidación de la denominación América Latina, como expresión de su propia voluntad, ante exigencias dialécticas de su proceso histórico, en relación con Europa por un lado y de Estados Unidos por otro. Esa denominación por la idea a que responde, o sea la de la latinidad de nuestros pueblos, es en sí misma de naturaleza cultural, porque la latinidad resulta ahí antes por la cultura que por la raza (Ardao, 2011: 137).

Considera que la comunidad latinoamericana puede ser objetada desde el punto de vista étnico, en cuanto latina, pero que recupera siempre su sentido desde que se atiende a sus lenguas oficiales, de expresión española, portuguesa, francesa, con lo que conllevan de tradiciones culturales comunes y modo de pensamiento propios en la línea histórica de la latinidad. Las últimas páginas del libro que hemos reseñado confirman esta hipótesis.

Diríamos entonces que la naturaleza o esencia de la cultura latinoamericana, reside, fundamentalmente, en la condición latina de las

lenguas por las que se expresa su espíritu, sin perjuicio de todo lo que enriquecen a ese espíritu las tradiciones propias de las culturas autóctonas, vertidas o no en sus lenguas originales (Ardao, 2011: 138).

Las lenguas europeas que menciona Ardao forman las convenciones propias de la *langue* utilizadas consciente o inconscientemente, y la *parole* es una respuesta a ella, por medio de la cual aparecen los innovadores ideológicos, entre ellos, eventualmente, los miembros de otras comunidades lingüísticas, pertenecientes a las etnias no latinas, aunque en este texto les da un alcance limitado al «enriquecimiento» de la cultura y el espíritu latino. Ardao sostiene que la esencia de la cultura latinoamericana es latina, es decir, europea. Se trata más que nada de un problema de lengua, que no refiere solamente al español y al portugués, sino también al francés. Esta tesis es reformulada y completada en *Romania y América Latina*, obra que según la nota final del libro, tuvo una intención específica:

En lo que antecede apenas hemos querido apuntar la progresiva consolidación del sitio asignado a la América Latina —como parte privilegiada de la Romania nueva— en algunos de los estudios generales de la romanística. De más decir que paralelamente han avanzado los estudios particulares, en la propia América Latina, de cada uno de sus diversos sectores románicos, con participación de investigadores europeos tanto como latinoamericanos (2011: 150).

En ella Ardao se refiere a la Romania nueva, la extraeuropea, agregando la idea de interpenetración cultural y valorando los préstamos lingüísticos.⁴¹

No solo por el número de lenguas y culturas autóctonas que incluye, sino, sobre todo, por el alto grado de desarrollo, con verdadero refinamiento a veces, de algunas pocas de ellas, como las nahua, quechua, aymara, guaraní. En parte por los préstamos lingüísticos en una u otra dirección, en parte por los fenómenos de interpenetración cultural, es a este capítulo de la romanística al que mejor le cuadra, ensanchando su limitada acepción, el arriba visto término acuñado por Corominas «Indianorrománica» (Ardao, 1991: 149).

Figura en el conjunto de trabajos de Ardao publicados en 2011 un título *El latinoamericanismo, de ayer a hoy*, bajo el que agrega contenidos al concepto:

Se puede ser latinoamericanista en sentido académico sin serlo en el militante, como es el caso, por supuesto de los estudiosos de América Latina ajenos a ella, en América del Norte, Europa, África, Asia y Oceanía. Y a la inversa, se puede ser latinoamericanista en un sentido militante sin serlo en lo académico. Pero el latinoamericano que es latinoamericanista es este último sentido, difícilmente puede, sin embargo, por el solo hecho de su actividad intelectual, dejar de ser al mismo tiempo partidario, cuando no activo impulsor, de la

41 Por otra parte, esta obra, de corte filológico, rastrea la historia del concepto de «Romania» señalando sus diversos momentos de cambio, y culmina con la romanía americana. Señala en nota final los aportes de Eugenio Coseriu, en el campo lingüístico.

comunidad, la integración o la unión —con mayor o menor alcance— de América Latina (2011: 141).

Ya en el «Proemio» Ardao había dicho:

El título del presente volumen contiene implícitas dos reivindicaciones históricas. En primer lugar, la del concepto tradicional en esta materia, de *unión*, respecto al contemporáneo de *integración*. Sin restarle a este nada de su validez —ampliado como ha sido a partir de su inicial alcance solo económico— es lo cierto que resulta de otra expresividad y otra fuerza el clásico de *unión*, al que corresponde inevitable imposición final. Llamativo es que pese a todos sus avances, la Unión Latinoamericana tenga todavía pendiente la concreción positiva —incluido el nombre— ya alcanzado por la tanto más heterogénea Unión Europea. En segundo lugar, la del significado del viejo *Unionismo Hispanoamericano* como matriz —o raíz— del definitivo *Unionismo Latinoamericano*. Implícita también, de algún modo, se hallaba esta reivindicación en el pasaje de Torres Caicedo que sirve de epígrafe a este proemio, al referir Bolívar el ideal de la unión de las «Repúblicas de América Latina». Si bien solo las que habían sido «antes colonias españolas» eran las convocadas por el Libertador a constituir una sola «Nación de Repúblicas» es con toda justicia que el unionismo *latinoamericano* ha seguido considerándolo como un símbolo mayor, precisamente por haberlo sido del primigenio —o raigal— unionismo hispanoamericano, o proto-latinoamericano (Ardao, 2011: 53).⁴²

Estos últimos párrafos de la obra de Ardao culminan su camino indagatorio desde la acumulación en el campo de experiencias de los hechos históricos del pasado, en el contexto latinoamericano, hasta el horizonte de expectativas que se proyectan al futuro. Finalmente, señalemos los diversos conceptos analizados y sus momentos contextuales:

Los dos conceptos fundamentales, presentados como contrapuestos, son *panamericanismo* y *latinoamericanismo*. A partir de su historia, se despliegan los conceptos secundarios: *americanismo*, en oposición a *européismo*, *unionismo*, desdoblado en *unionismo hispanoamericano* y *unionismo latinoamericano*, dando lugar a los conceptos de *independencia* y *unión*, y con posterioridad a la independencia, los de *esencia y posibilidades de la cultura hispanoamericana*, las oposiciones conceptuales entre *unión* e *integración*, y la identificación de la idea de *Romania nueva*.

42 El pasaje de Torres Caicedo que figura en el epígrafe dice lo siguiente: «No sería trabajo perdido hacer la historia de las fases por las que ha pasado la idea concebida por el Libertador Bolívar, de reunir las Repúblicas de la América Latina» y está fechado en 1886.

Liberalismo religioso, político, económico. Su coexistencia y relacionamiento hegemónico

Los momentos:

Ubicación cronológica de los conceptos políticos fundamentales y precisión de los cambios de sentido:

- 1855 a 1875 (Unión Liberal, Club liberal) el concepto *liberalismo anticlerical*, como racionalismo, pasa a ser concepto beligerante desde el punto de vista filosófico religioso. El concepto político *liberal* se confunde con el de *principismo*. Ambos conceptos liberales coexisten dentro del predominio del racionalismo.
- 1884-1910 (Liga Liberal, Partido Liberal). Pasaje de la hegemonía conceptual del racionalismo a la hegemonía del liberalismo político, extendido hacia el concepto de *secularización*. Oposición entre los conceptos *liberal* y *clerical* en el vocabulario político. Nuevos sentidos del concepto: El *liberalismo* como *librepensamiento*. El liberalismo como conciencia nacional.
- *Último cuarto siglo XX, liberalismo económico*. Separación conceptual entre el liberalismo político y el económico. Nuevo sentido: liberalismo como método.

En *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, la obra de 1962, Ardao encara una tarea propiamente historiográfica, al presentar el *liberalismo anticlerical*, demostrando cómo después de 1880 el racionalismo cede su sitio al liberalismo, «tercera y última gran forma histórica en el país del racionalismo religioso», y señalar el contexto fáctico advirtiendo que no se trata de que la palabra se use por primera vez, o que circule en ámbitos no políticos, sino que hasta el ochenta:

[...] el término se mantiene en un plano secundario, como accesorio de otros términos que históricamente dominan. En la cuestión religiosa anterior a 1865, accede al término masonería, y en la posterior a ese año, al término racionalismo. En la cuestión religiosa que se desarrolla después de 1880, en cambio, el término liberalismo pasa a primer plano y son aquellos términos los que aparecen como accesorios suyos. A partir de entonces suplanta cada vez más al racionalismo, que pierde progresiva y rápidamente la aguda significación beligerante que durante tres lustros había tenido (1962: 331).

Ardao explica cómo el término racionalismo, de origen filosófico, y el de liberalismo, de origen político, se confunden según el sentido militante, es decir, de controversia ideológica, cambiando sus significados en el proceso de consolidación de la hegemonía del liberalismo. El racionalismo anterior al ochenta era una forma de liberalismo religioso, como, a la inversa, el liberalismo posterior al ochenta fue una forma de racionalismo religioso, pero en el léxico militante de la época se produce entonces el pasaje de la hegemonía del racionalismo a la hegemonía del liberalismo (Ardao, 1962: 331-332):

Semejante sustitución de términos en el seno de la cuestión religiosa, no es meramente verbal. Responde a una profunda renovación del planteamiento de la lucha contra la Iglesia, y se halla directamente condicionada por un fundamental cambio operado en la conciencia filosófica nacional (Ardao, 1962: 332).

Las explicaciones que siguen, si bien derivan hacia un planteo propio de la historia de la filosofía, refiriéndose a la irrupción del positivismo, en polémica con el espiritualismo, afirman que «se trata solo de una acción negativa de la lucha contra la Iglesia en el terreno político y social». La atención al contexto sociopolítico y la conclusión a la que llega calificando a los liberales como combatientes contra la Iglesia como calamidad social más que como dogmatismo católico, vuelven a instalar sus explicaciones en el contexto bélico, transformando simultáneamente a los conceptos filosóficos en conceptos políticos. La acepción polémica del término liberalismo queda así desplazada hacia el campo religioso, pero por poco tiempo, ya que recobra su carácter político y beligerante contra el catolicismo como institución social, vinculándose ahora, a partir del ochenta, al concepto de secularización, en el proceso en que el vocablo liberal aparece precedido del vocablo partido. El *partido liberal* no lo es en sentido cívico-electoral, sino como fuerza de opinión, tanto nacional como internacional, cuyo enemigo político es el clericalismo. Los asuntos que los enfrentaban eran la libertad de conciencia y la libertad de cultos, la escuela pública, común y laica, la separación de la Iglesia y el Estado. El concepto de liberalismo se estaba democratizando; para las clases medias y los obreros inmigrantes del medio urbano, lectores de la prensa, el término *liberal* significaba la reivindicación de los derechos del estado sobre los de las instituciones eclesiásticas. Un concepto político y no filosófico, con nuevos significados debido a la incidencia de la cuestión social. El movimiento filosófico de la época denominado «Libre pensamiento» entró al país y la Asociación de Propaganda Liberal tomó una orientación nueva, definiendo el término:

El libre pensamiento, cuna de todas las filosofías, es sencillamente el derecho que el hombre ha recibido de la naturaleza, de raciocinar sobre todas las cosas lo mejor que entienda, con entera independencia y absoluta libertad, sin someterse a ningún dogma, ni a creencia alguna (Ardao, 1962: 382).

Ardao rastrea el origen histórico del término, desde fines del siglo xvii en Inglaterra, como racionalismo religioso, y señala un cambio a fines del siglo xix, en que el nombre *librepensador* es aplicado a los partidarios de la filosofía materialista y positivista, cuyo objetivo político era combatir por igual a todos los cultos y sacerdocios, por perjudiciales y deprimentes. El concepto *librepensador* no se separó del concepto *liberal*, y para demostrarlo Ardao recurre a la española Belén Sárraga, cuyos editoriales, difundidos en el Uruguay, aclaraban la diferencia entre ambos términos; el *liberalismo* es el sistema de gobernar liberalmente los Estados, y *librepensamiento* es el conjunto de doctrinas filosóficas, sociales

y políticas a cuyo conocimiento ha llegado la mente humana después de haber libertado la conciencia del dogma religioso.

«Librepensadores en ideas, liberales en política». Ardao destaca la actuación social y política, en esta época, de Rodó, moderadamente anticlerical, cuyo agnosticismo agrega entonces otra interpretación del término librepensamiento. Para él no se trata solo de independencia con respecto de la fe tradicional, es el resultado de una educación interior que pocos, muy pocos, alcanzan. Rodó insiste también en la relación conceptual entre liberal y librepensador: «Este es el liberalismo, para quien atienda a la esencia de las cosas y las ideas, este es el pensamiento libre [...]» Rodó recoge otro sentido conceptual, superponiendo como sinónimos liberalismo y librepensamiento. El otro autor que transcribe, es Carlos Vaz Ferreira, para quien liberales serían los que tienen un espíritu libre, condición que deberían tener todos los hombres, y por lo tanto, librepensadores.

En 1997, 35 años después de las investigaciones que hemos comentado, Ardao, en *Cuadernos de Marcha*, se dedica a algunos aspectos históricos del liberalismo en el Uruguay, ante la hegemonía del neoliberalismo económico. En esta etapa de su reflexión, comienza dirigiéndose al origen del concepto, como *liberalidad* o como *libertad*, destacando la carga positiva de cualidades morales e intelectuales adjudicables solo a los hombres libres. Al transformarse en *liberalismo*, se aplica a ideas defensoras de la libertad, en materia política, económica o religiosa. Continuando su rastreo del concepto en los estratos temporales, menciona la primera vez en que aparece el calificativo *liberal* en las Cortes de Cádiz y describe su sentido lingüístico:

Circunscripto entonces al debate constitucional, en impugnación del absolutismo del antiguo régimen en nombre de la libertad, generó de inmediato al *liberalismo* de estricto carácter político. Muy rápidamente, los términos liberal y liberalismo así concebidos, se extendieron, al par que a los demás idiomas modernos, a los dominios de la economía y la religión (Ardao, 1997: 37).

«Pero mucho importa tener siempre presente que ellos son —más allá de su genético vínculo teórico en relación con la idea de libertad, y con mayor razón del meramente léxico— de los independientes de hecho, los tres liberalismos unos otros» (Ardao, 1997: 37). Históricamente coexistentes, dice Ardao, cada uno de han ocupado un absorbente primer plano en tanto que milicia, con respecto a los otros dos. La historia de los tres conceptos, *liberalismo político*, *liberalismo religioso* y *liberalismo económico* es desarrollada en dos páginas de un resumen magistral, detallando el uso del concepto en sentido político, desde la Unión Liberal de 1855 al Club Liberal de 1872, el sentido religioso, de fines del siglo XIX a principios del XX, con la Liga Liberal de 1884 al Partido Liberal de 1910, y el liberalismo económico, en el último cuarto del siglo XX, con la dominante antítesis del neoliberalismo y el economismo social.

La verdad es que en cada momento histórico, el número de declarados liberales en el respectivo dominante sentido de la época, ha sido siempre muy superior al de los que han adoptado el término para definir o nombrar a una organización, o asociación, o movimiento. Y nunca antes la definición de «liberal» en la estricta materia económica, tuvo sobre sus otros sentidos la preponderancia que tiene hoy (Ardao, 1997: 39).

Finalmente, en el semanario *Marcha*, en 1998, Ardao presenta un último significado del concepto: *el liberalismo como método*, «el liberalismo era ante todo y sobre todo un método. Un método para plantear y tratar de resolver los problemas políticos, y no una solución dogmática de ellos» (Ardao, 1998: 5). El liberalismo ya no es una filosofía.

Epílogo

Este libro ha tenido como objetivo general una revisión de la teoría historiográfica de la corriente de la Historia conceptual, luego de la reflexión sobre los problemas de su aplicación en la investigación de las ideas, en contextos específicos. El primer punto, el de la reflexión teórica, no ha pretendido extenderse hacia toda la producción del debate interno entre sociólogos, epistemólogos y filósofos, ni llegar a sus máximos niveles de abstracción, en el inalcanzable propósito de demostrar la validez del conocimiento o su relatividad. Todo ha sido visto desde el trabajo del historiador, dando prioridad a la relación entre las famosas tres propuestas de Koselleck, buscar nuevas fuentes, presentar nuevos problemas e innovar formas de leerlas y reinterpretarlas, tanto en el sentido originario de los documentos como en lo que los autores no dejaron a la vista.

Un segundo objetivo, el de revisar la aplicación que los grandes autores de la teoría política actual han realizado buscando los conceptos fundamentales de los autores llamados clásicos, tiene el simple propósito de descubrir cuáles son, para estos contemporáneos nuestros, los conceptos básicos de la teoría política de esos clásicos, y cómo, precisamente, de acuerdo a las fuentes contextuales referidas, a las nuevas fuentes y a las viejas, a las preguntas y cuestionamientos que guían a cada investigador, y a su diferente interpretación, resulta una identificación de conceptos que parcialmente difieren entre, por ejemplo, los que detectan Pocock, Lefort o Skinner en los textos de Maquiavelo. Estas diferentes valoraciones de los conceptos fundamentales de un autor, de cómo se presentan en sus respectivas redes conceptuales, jerarquizando y relacionando las ideas, constituyen uno de los productos más valiosos de la aplicación del método de análisis conceptual, ya que deja a la vista las distintas perspectivas y las rutas que cada comentarista ha seguido, guiado por sus propias convicciones políticas, por supuesto.

El tercer objetivo, el de traer al contexto nacional esta propuesta de investigación, que hemos comenzado en forma más sistemática con nuestro anterior libro *La república solidaria*, en torno al concepto de solidaridad, ha tenido aquí la finalidad de buscar un momento conceptual en que el reformismo se manifieste, en sus conceptos fundamentales, en el terreno de la opinión partidaria y en una coyuntura de opinión minoritaria, en contexto conservador. El concepto de «momento conceptual» ha ayudado a este propósito, y nos ha guiado en la selección del año 1925. Los conceptos que han quedado a la vista, como fundamentales en el lenguaje político de este «momento», han sido *avancismo* y *obrerismo*.

Finalmente, nos hemos detenido en la obra de A. Ardao, como un intento reivindicativo de nuestros propios orígenes, la fundación de la historia de las ideas en Latinoamérica y especialmente en el Uruguay, con un autor que debería ser, no solo integrado a la corriente de la historia conceptual, sino revalorizado por la importancia de sus textos, particularmente breves, por otra parte, pero sustancialmente fermentales para el progreso de nuestra historia intelectual.

Fuentes y bibliografía

Fuentes

- ARDAO, ARTURO (2011). *Artigas y la Confederación. El unionismo hispanoamericano*. Montevideo, Fin de Siglo.
- (1998). «El liberalismo: de Pio Nono a Croce y Unamuno», en *Marcha*, diciembre, Montevideo.
- (1997). «Liberalismo y liberalismos», en *Cuadernos de Marcha*, 130. Montevideo.
- (1986). «Panamericanismo y latinoamericanismo», en *América Latina en sus ideas*. Ciudad de México-París, Siglo XXI-Unesco.
- (1971). *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Montevideo, Universidad de la República.
- (1968). *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo, Universidad de la República, 2.^a ed.
- (1962). *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo, Universidad de la República.
- CARNELLI, LORENZO (1925). Folleto «Conferencia» y «Prólogo», en *El radicalismo blanco. Su obra. Su programa. Su organización. 1921-1925*. Montevideo, Tipografía F. Morales.
- GEORGE, HENRY (1915). *La cuestión de la tierra*. Madrid, Francisco Beltrán.
- GIDE, CHARLES (1910). *Les sociétés coopératives de consommation*. París: A. Colin.
- COSENTINI, FRANCESCO (1921). *La reforma de la legislación civil y el proletariado*. Madrid, Francisco Beltrán.
- MENGER, ANTÓN (1886). *El derecho al producto íntegro del trabajo*. Madrid, Rodríguez Serra.
- (1898). *El derecho civil y los pobres*. Madrid, V. Suárez.
- MILL, JOHN STUART (1984). *El utilitarismo*. Madrid, Alianza.
- PICARD, EDMOND L. (1896). *L'évolution historique du droit civil français*. Bruselas, Elibron Classics.
- VAZ FERREIRA, CARLOS (1957). *Sobre los problemas sociales*. Montevideo, Cámara de Representantes.

Bibliografía general

- ABELLÁN, JOAQUÍN (2007). «En torno al objeto de la “Historia de los conceptos” de Reinhart Koselleck» en BOCARD CRESPO, E., *El giro conceptual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Madrid, Tecnos.
- ACEVEDO, EDUARDO (1930). *Curso de Finanzas*. Montevideo, Imprenta Nacional.
- ACOSTA, YAMANDÚ (2012). «De la historia de las ideas a la Historia de las Ideas», en *Revista de la Facultad de Derecho*, 32, enero-julio.
- AGÜERO, ALEJANDRO (2007). «Historia del derecho y categorías jurídicas. Un ejercicio de crítica conceptual», en *Revista Jurídica de Universidad Autónoma de Madrid*, 16 (11): 135-144.

- AGUILAR RIVERA, JOSÉ ANTONIO (2008). «El tiempo de la teoría: la fuga hacia los lenguajes políticos», en *Istor, Revista de Historia Internacional*, 35.
- ÁLVAREZ SOLÍS, ÁNGEL OCTAVIO (2012). «Conceptualizando América. Historia de los conceptos e ideas fuera de lugar», en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, enero, disponible en: <<http://nuevomundo.revues.org/62459>> (última consulta: 12/8/2014).
- KOSSELLECK, REINHART (2009). «La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político», en *Revista Anthropos*, 223, Barcelona.
- AUSTIN, JOHN LANGSHAW (1988). *Cómo hacer cosas con palabras, Palabras y acciones*. Barcelona, Paidós.
- Ayer. Revista de Historia contemporánea*, 53, 2004. Historia de los conceptos, dedicada a la obra de R. Koselleck.
- BEVIR, MARC (2003). «¿Hay problemas perennes en teoría política?», en *Revista Res Publica*, 11-12.
- (1999). *The logics of the history or ideas*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOBBIO, NORBERTO (1989). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Ciudad de México, FCE.
- (2003). *De la libertad de los modernos comparada con la de los posteriores, Teoría General de la política*. Madrid, Trotta.
- (1993a). *Hobbes and the natural law tradition*. Chicago, University of Chicago.
- (1993b). *El positivismo jurídico*. Madrid, Debate.
- y VIROLI, MAURIZIO (2002). *Diálogo en torno a la república*. Barcelona, Kriterion Tusquets.
- BOCARD CRESPO, ENRIQUE (2007). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Madrid, Teinos.
- CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO (2011). «Los momentos conceptuales, Una nueva herramienta para el estudio de la semántica histórica», en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. y CAPELLÁN DE MIGUEL, G. (coords.). *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*. Santiago de Chile, Globo.
- COLEMAN, JANET (2005). «El concepto de república. Continuidad mítica y continuidad real», en *Revista Res Publica*, 15, Murcia.
- CHIGNOLA, SANDRO (1998). «Historia de los conceptos e historiografía del discurso político», en *Revista Res Publica*, 1.
- DELACROIX, CHRISTIAN; DOSSE, FRANÇOIS y GARCÍA, PATRICK (2010). *Historicidades*. Buenos Aires, Waldhuter.
- DOSSE, FRANCOIS (2007). *La marcha de las ideas, historia de los intelectuales, historia intelectual*. Barcelona, Universitat de Valencia.
- DUNN, JOHN (1996). *La agonía del pensamiento político occidental*. Londres, Cambridge University Press.
- (1995). *The political thought of John Locke*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1968). «The identity of the History of ideas», en *Review of Philosophy*. Londres, abril.
- (1967). «Consent in the political theory of John Locke», en *The historical Journal*, 10, Cambridge.
- DUSSO, GIUSEPPE (1998). «Historia conceptual como filosofía política», en *Revista Res Publica*, 1.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER (2011). *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de Historia conceptual*. Santiago de Chile, Globo.

- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER (2006). «Historia intelectual y acción política; retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner», en *Revista Historia y política*, 16.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER (2004). «Textos, conceptos y discursos políticos en perspectiva histórica», en *Revista de Historia contemporánea Ayer*, 53, Madrid.
- y FUENTES JUAN FRANCISCO (2007). «Historia conceptual, memoria e identidad. Entrevista a Reinhart Koselleck», en *Revista Araucaria*.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, IGNACIO y VARELA SUANZES, JOAQUÍN (coords.) (2010) «Conceptos de Constitución en la historia», en *Fundamentos. Cuadernos monográficos de teoría del Estado, Derecho Público e Historia Constitucional de la Junta de Asturias*, 6, Asturias.
- GARCÍA BOUZAS, RAQUEL (2011). *La república solidaria*. Montevideo, Universidad de la República.
- GUERRA, FRANÇOIS-XAVIER (1993). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las independencias hispánicas*. Ciudad de México, FCE-Mapfre.
- GUILHAUMOU, JACQUES (2004). «La historia lingüística de los conceptos: el problema de la intencionalidad», en *Revista de Historia contemporánea Ayer*, 53.
- (2001). «L'histoire des concepts: le contexte historique en débat», en *Annales, histoire, sciences sociales*, 3, mayo-junio.
- HARLAN, DAVID (1989). «Intellectual History and the return of literature», en *The American Historical Review*, 94.
- HARTOG, FRANÇOIS (2010). «Sobre la noción de régimen de historicidad, Entrevista a Francois Hartog», en DELACROIX, C.; DOSSE, F. y GARCÍA, P., *Historicidades*. Buenos Aires, Waldhuter.
- (2003). *Régimes d'historicité, Presentisme et expériences du temps*. París, Seuil.
- HILL, CHRISTOPHER (1980). *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*. Madrid, Cátedra.
- HINKELAMMERT, FRANZ (1999). «La inversión de los derechos humanos. John Locke», en *Revista Pasos*, 85.
- HOBBS, THOMAS (2005a). *A letter about liberty and necessity written to the Duke of Newcastle / by Thomas Hobbes. With observations upon it by a learned Prelate of the Church of England lately deceased*. Michigan, University of Michigan
- (2005b). *Hobbes and Bramhall On liberty and necessity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (2004). *Leviatán*. Buenos Aires, Ediciones Libertador.
- JAUME, LUCIEN (2004). «El pensamiento en acción: por otra historia de las ideas políticas», en *Revista de Historia contemporánea, Ayer*, Madrid.
- (2000). *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*. París, Fayard.
- (1986). *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*. París, PUF.
- BATLLE Y ORDÓÑEZ, JOSÉ (1989). *Documento para el estudio de su vida y de su obra. Convención Nacional del Partido Colorado. Actas 1920-1929*, tomo II. Montevideo, Cámara de Representantes.
- KOSSELLECK, REINHART (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta.
- (2004a). «Historia de los conceptos y conceptos de historia», en *Revista de Historia contemporánea, Ayer*, 53, Madrid.
- (2004b). *historia/Historia*. Madrid, Trotta.

- KOSSELLECK, REINHART (2001). *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós.
- LEFORT, CLAUDE (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid, Trotta.
- (1988). *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*. Ciudad de México, FCE.
- LEONHARD, JÖRN (2004). «Los orígenes de *liberal* en el discurso político inglés y europeo: una comparación», en *Revista de Historia contemporánea*, 28.
- MACCALUM, GERALD (1967). «Negative and Positive Freedom». *The philosophical Review*, 76.
- MACPHERSON, CRAWFORD. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Madrid, Trotta.
- MAQUIAVELO, NICOLÁS (1998). *El Príncipe*. Montevideo, Nordan
- MEIKSINS WOOD, ELLEN (2010). «Reseña sobre Hobbes and republican liberty». *Sociología crítica*, disponible en: <<http://dedona.wordpress.com/2010/03/30/resena-sobre-%C2%ABhobbes-and-republican-liberty%C2%BB-ellen-meiksins-wood/>> (última consulta: 25/6/2014).
- ONCINA COVES, FAUSTINO (2009). *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*. Barcelona, Anthropos.
- PALONEN, KARI (2003). *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*. Nueva York, Cambridge Polity Press.
- PALTI, ELÍAS (2008). «El pecado de la teoría: una respuesta a José María Aguilar», en *Istor Revista de historia internacional*, 9 (3,5).
- (2007). «*El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*». Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2005). «De la historia de «ideas» a la historia de los «lenguajes políticos. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano», en *Revista Anales* 7-8.
- PETIT, CARLOS (s/f). *El código inexistente. Por una historia conceptual de la cultura jurídica en la España del siglo XIX*. Barcelona, Universidad de Barcelona, disponible en <http://www.ehu.es/contenidos/boletin_revista/00021_revista_hc12/es_revista/adjuntos/12_04.pdf> (última consulta: 12/8/2014).
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (2011). *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid, Akal.
- (2003). *The machiavellian moment*. Princeton, Princeton University Press.
- (2001). «Historia intelectual: un estado del arte», en *Revista Prismas*, 5, Buenos Aires
- RAWLS, JOHN (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona, Paidós.
- RITCHER, MELVIN (1995). *The History of politic and social concept. A critical introduction*. Nueva York, Oxford University.
- ROSANVALLON, PIERRE (2003). *Para una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires, FCE.
- SABINE, GEORGE (1984) *Historia de la teoría política*. Ciudad de México, FCE.
- SKINNER, QUENTIN (2010). *Visions of Politics*, vol. I. Nueva York, Cambridge University Press.
- (2008a). «Hobbes and republican liberty». Nueva York, Cambridge University Press.
- (2008b). «Liberty before liberalism». Nueva York, Cambridge University Press.
- (2008c). *Maquiavelo*. Madrid, Alianza.
- (2007a). «La idea de un léxico cultural». *El giro contextual, cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Madrid, Tecnos.

- SKINNER, QUENTIN (2007b). *Visions of Politics*, vol. II. Nueva York, Cambridge University Press.
- (2007c). *Visions of Politics*, vol. III. Nueva York, Cambridge University Press.
- (2005). «On intellectual History and the history of books», en *Contributions to the history of concepts, number 1*.
- (1996). «Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad», en *La política*. Barcelona, Paidós.
- (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vols., Ciudad de México, FCE.
- (1988). «*Meaning and Context*», James Tully ed. Nueva Jersey, Princeton University Press.
- (1969). «Meaning and understanding in the history of ideas», en *History and Theory*, 8.
- SPITZ, JEAN F. (1995). «*La liberté politique*», *Essai de généalogie conceptuelle*. París, Presses Universitaires de France.
- (1989). «Come lire les textes politiques du passé? Le programme methodologique de Quentin Skinner», en *Revue française de théorie juridique, Droits*. 10, PUF.
- TAYLOR, CHARLES (2005). *La libertad de los modernos*. Buenos Aires, Amorrortu.
- TULLY, JAMES (2008). «Locke», en *The Cambridge History of political thought 1450-1700*. Nueva York, Cambridge University Press.
- (2003). *An Approach to political philosophy: Locke in contexts*. Nueva York, Cambridge University Press.
- VARELA SUANZES, JOAQUÍN (2007). «Algunas reflexiones metodológicas sobre la historia constitucional», en *Revista de Historia constitucional*, Oviedo.
- ZARCA, IVES CHARLES (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona, Herder.
- VAN DIJK, TEUN (2010). *Discourse and context*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (2009). *Discurso y poder*. Barcelona, Gedisa.
- (2008). *El discurso como interacción social*, Barcelona, Gedisa.
- (1999). *Ideología*. Barcelona, Gedisa.

Raquel García Bouzas es profesora de Historia egresada del Instituto de Profesores «Artigas» (IPA) y magíster en Ciencias Humanas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

Es profesora titular de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho de la Universidad de la República en régimen de dedicación total y está a cargo de la dirección del Instituto de Historia de las Ideas.

Ha publicado también *Justicia y Derecho* (2007) y *La República solidaria* (2011), este último perteneciente a la Biblioteca Plural de la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República.

ISBN: 978-9974-0-1205-9

