



Luciano Nosetto | Tomás Wiczorek
[directores]

Métodos de teoría política

Un Manual



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

**MÉTODOS DE
TEORÍA POLÍTICA**

UN MANUAL

Métodos de teoría política: un manual / Luciano Nosetto... [et al.] ;
dirigido por Luciano Nosetto; Tomás Wiczorek.- 1a ed.- Ciudad
Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto
de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2020.
Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1888-4

1. Teorías políticas. 2. Filosofía política. I. Nosetto, Luciano, dir. II.
Wiczorek, Tomás, dir.

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Teoría política / Ciencia Política / Historia de las ideas / Historia
intelectual / Historia conceptual / Hermenéutica / Fenomenología
/ Arqueología / Genealogía / Deconstrucción / Teoría crítica /
Metodología

MÉTODOS DE TEORÍA POLÍTICA

UN MANUAL

Germán Aguirre
Alejandro Cantisani
Lucía Carello
Franco Castorina
Sofía Colias
Nicolás Fraile
Ramiro Kiel
Daniela Losiggio
Octavio Majul
Sabrina Morán
Luciano Nosetto
María Cecilia Padilla
Emilse Toninello
Tomás Wieczorek
Luca Zaidan



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO**
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Martín Unzué - Director

Carolina De Volder - Coordinadora del Centro de Documentación e Información

Rafael Blanco, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto, Facundo Solanas, Melina Vazquez - Comité Editor

Sabrina González - Coordinación técnica

Eduardo Rosende - Editor

Luciano Viola - Fotos de tapa y contratapa

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO SECRETARÍA EJECUTIVA

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora Editorial

EQUIPO EDITORIAL

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-950-29-1888-4



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional

ÍNDICE

INSTRUCCIONES DE USO <i>Luciano Nosetto y Tomás Wieczorek</i>	9
HISTORIA DE LAS IDEAS <i>Franco Castorina y Tomás Wieczorek</i>	15
HISTORIA INTELECTUAL <i>Octavio Majul</i>	39
HISTORIA CONCEPTUAL <i>Germán Rodrigo Aguirre y Sabrina Morán</i>	61
HERMENÉUTICA <i>Nicolás Fraile y Ramiro Kiel</i>	85
COMPRENSIÓN DEL ACONTECIMIENTO <i>Lucía Carello y María Cecilia Padilla</i>	103
DECONSTRUCCIÓN <i>Daniela Losiggio y Luca Zaidan</i>	123
ARQUEOLOGÍA Y GENEALOGÍA <i>Sofía Colias y Emilse Toninello</i>	145
TEORÍA CRÍTICA <i>Alejandro Cantisani y Luciano Nosetto</i>	165
CUADRO ANEXO	180
SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES	183

Luciano Nosetto y Tomás Wieczorek

INSTRUCCIONES DE USO

A comienzos de la década de 1960, Leo Strauss lamenta que la filosofía política ya no sea considerada parte del conocimiento científico y que se haya tornado un objeto de interés de historiadores y anticuarios (Strauss, 2006). Por el mismo tiempo, Isaiah Berlin apunta que la teoría política no ha provisto ninguna obra significativa en la primera mitad del siglo XX, y va más allá al formular la pregunta de si la teoría política sigue aún existiendo (Berlin, 2009). Estos diagnósticos expresan un repliegue defensivo ante el triunfo, en la década previa, de la revolución conductista en ciencia política apuntado por Robert Dahl (Dahl, 1964).

Esa situación luctuosa de la filosofía y la teoría política de mediados del siglo XX contrasta con el reverdecer que ambas subdisciplinas experimentan algunas décadas más tarde. En un contexto marcado por el agotamiento del orden social de posguerra y por la caída de las filosofías progresistas de la historia, resurgen las inquietudes por el significado y alcance de lo político. Así, sobre el fin del siglo XX, Jacques Rancière llama la atención sobre la nueva vitalidad de la que se viene jactando la filosofía política (Rancière, 1996). Ya en el siglo XXI, Oliver Marchart celebra la renovación del pensamiento político de las anteriores tres décadas (Marchart, 2009).

En la Argentina, este renovado interés por la política es acompañado de una preocupación situada por la democracia como régimen político y forma de sociedad; preocupación que, en las últimas cuatro

décadas, signa la consolidación disciplinar de la ciencia política. En los últimos tiempos, las políticas de fortalecimiento institucional del sistema nacional de ciencia y técnica, la creación de nuevas universidades nacionales y el desarrollo de programas de formación superior de posgrado en humanidades y ciencias sociales generan un marco propicio para la formación académica e inserción profesional de nuevas generaciones de docentes, investigadoras e investigadores, así como para la conformación de cátedras y equipos de investigación que vienen contribuyendo a la consolidación de la subdisciplina de la teoría política (Biset, 2017).

1. TEORÍA POLÍTICA

Alcanzar una definición teórica de la teoría política constituye en nuestro tiempo una tarea cuanto menos difícil. Si, conforme las precisiones de Giuseppe Duso, la filosofía política antigua tenía por ámbito de referencia el bien y la justicia comunes, la ciencia política moderna parece redireccionarse hacia el estudio del poder, trazando un arco que va de Thomas Hobbes a Max Weber (Duso, 2005). Ahora bien, desde el momento en que se admite, con Michel Foucault (2003), que el poder es coextensivo al cuerpo social, o desde el momento en que, con Carl Schmitt, se sostiene que cualquier ámbito del pensamiento y la acción humana resulta politizable, parece no haber aspecto de la vida social que resulte ajeno al interés de la teoría política (Schmitt, 1998). Esta expansión ilimitada del dominio propio de la teoría política parece conducir a la disolución de toda especificidad y consistencia disciplinar. Antes de entregarnos apresuradamente a conclusiones de este tipo, proponemos en lo que sigue asumir una definición de la teoría política como práctica.

Precisamente, este libro parte del supuesto de que la teoría política constituye un ámbito de prácticas de investigación, escritura, enseñanza y aprendizaje que ha adquirido cierta consistencia disciplinar en virtud de temas, problemas y enfoques comunes. Considerada una rama de la ciencia política, la teoría política constituye una aproximación a los problemas políticos del presente, informada en la tradición de pensamiento político contenida en las obras del pasado y atenta a las coordenadas históricas propias de cada tiempo. En un planteo esquemático, podría decirse que la teoría política está comprendida dentro de las ciencias del espíritu, que asumen como tarea eminente la comprensión. Mientras la ciencia política se aboca a la comprensión de los procesos políticos contemporáneos, mientras la filosofía académica se aboca a la comprensión de las grandes obras y mientras las ciencias históricas se abocan a la comprensión del pasado, la teoría política guarda relaciones de vecindad con estos tres ámbitos disciplinarios, sin diluirse en

ninguno de ellos. En esta línea, el ejercicio de la teoría política supone una triple vinculación con el presente, el texto y la historia. El ejercicio de articular esas tres aristas conlleva una serie de problemas y decisiones de método, que han sido abordados de diferentes maneras por diferentes colegas de la subdisciplina. Este libro ofrece un inventario o muestrario de la diversidad de procedimientos metódicos asumidos por quienes hacen teoría política.

2. METODOLOGÍA Y MÉTODOS EN TEORÍA POLÍTICA

Una constatación metodológica corriente respecto a la investigación en teoría política es su visible apartamiento de los patrones que rigen a los diseños estándar de investigación empírica en ciencias sociales, que mayoritariamente estructuran los formularios de postulación a estipendios y subsidios. Es habitual que estos diseños de investigación estén preludiados por un apartado dedicado al “marco teórico” en el que quienes investigan deben consignar las teorías y conceptos seleccionados, al que sucede una sección dedicada a la “metodología de investigación” en la que debe constar el modo en que los datos serán relevados y analizados. En este tipo de investigaciones, lo teórico queda identificado con un momento propedéutico, previo a la reflexión metodológica y librado a las preferencias de quien diseña la investigación, mientras que la metodología no concierne a las elecciones propiamente teóricas, sino a la selección o combinación entre enfoques cuantitativos y cualitativos, así como las correspondientes técnicas de recolección y análisis de datos.

Es indudable que, cuando se intenta aplicar estos diseños de investigación a la teoría política, los proyectos se ven obligados a acomodarse en un imposible lecho de Procusto: se reclama explicitar un marco teórico, cuando todo el cuadro de la investigación es de índole teórica; se reclama consignar el método de relevamiento de datos empíricos, cuando la investigación apunta al estudio de *corpora* bibliográficos y documentales. Ahora bien, dado que estos formularios vienen siendo la única vía de acceso a estipendios y subsidios, no ha quedado más que explorar formas de compromiso. Resulta habitual entonces encontrar bajo el subtítulo de “marco teórico” una serie de consideraciones que en realidad hacen a los antecedentes, mientras que, en el apartado metodológico, es habitual proceder por descarte: siendo que, en este tipo de investigaciones, el análisis estadístico está descartado, se supone entonces que la teoría política debe ser algo cualitativo. Estas soluciones de compromiso ocultan el hecho de que, si bien la teoría política no responde a los métodos estándar de relevamiento y análisis de datos de las ciencias sociales empíricas, ello no implica que su proceder carezca de todo método. Al contrario, la teoría política constituye una práctica

que, en su hacer regular, se enfrenta con problemas de método y que, ante ellos, articula una serie de respuestas típicas que pueden ser productivamente explicitadas.

El señalamiento de la ligadura etimológica entre “método” y el camino a emprender para alcanzar un determinado destino o resultado es un verdadero lugar común de la literatura sobre metodología de la investigación. Esta recurrencia filológica no se reduce a un ornamento retórico: hay una orientación permanente en esta tópica, que permite identificar a la metodología científica con la reflexión razonada sobre el camino a emprender para alcanzar el conocimiento.

La pregunta por el método se liga, por tanto, con otras dos cuestiones estrechamente vinculadas, pero distinguibles. La primera de ellas es la cuestión epistemológica, esto es, la pregunta filosófica por las condiciones del conocimiento científico de las cosas políticas. La segunda es la cuestión técnica, es decir, la pregunta operativa por las actividades y tareas que deben disponerse en el proceso de investigación. Veamos un ejemplo de lo anterior: la nueva historia intelectual supone una reflexión epistemológica muy específica en lo relativo al análisis lingüístico de los actos de habla y a las posibilidades de conocimiento histórico y comprensión de aquellos actos de habla que no nos son contemporáneos. Al mismo tiempo, el ejercicio de la historia intelectual se vincula también con una serie de técnicas que apuntalan la construcción del *corpus* de fuentes primarias; la comparación de manuscritos, borradores y reediciones; el registro de ocurrencias terminológicas; y el cotejo de traducciones. Ahora bien, entre las reflexiones filosóficas sobre el conocimiento, el lenguaje y la historia, y las precisiones técnicas relativas al modo de lidiar con textos, resúmenes y fichas, creemos posible identificar un registro intermedio, de consideraciones relativas al método, en el que se aloja un conjunto articulado de prescripciones y advertencias que guían la definición de los temas o problemas de investigación, favorecen determinadas delimitaciones del *corpus*, y orientan la elaboración de criterios de interpretación de las teorías interrogadas.

3. LAS ALTERNATIVAS DISPONIBLES

Ahora bien, la naturaleza polémica y pluralista de lo político se alza contra toda pretensión de dar respuesta definitiva a la pregunta por *el* método propio de la teoría política. Dada esta inherente diversidad de enfoques y apuestas, la respuesta a la pregunta metodológica de la teoría política conduce al señalamiento de una pluralidad de métodos que animan actualmente a la subdisciplina.

Lo anterior equivale a decir que la pregunta o cuestión del método de la teoría política es susceptible de una diversidad de respuestas posi-

bles. Esta diversidad pretende quedar reflejada, aunque no agotada, en la diversidad de capítulos que componen este libro. Cada uno de ellos aborda una respuesta a la pregunta o cuestión del método en teoría política. Pero, tomadas en su conjunto, estas respuestas presentan un todo heterogéneo. Algunas remiten a instituciones concretas, como la historia intelectual, identificada con la Universidad de Cambridge, la historia conceptual, emergente del proyecto alemán del *Lexicon*, o la teoría crítica, adscribible al Instituto para la Investigación Social de Frankfurt. Otras aluden al legado de figuras eminentes, como la arqueología y la genealogía de Michel Foucault, la deconstrucción de Jacques Derrida o la comprensión del acontecimiento atribuible a Hannah Arendt. En otros casos, se trata de tradiciones de largo aliento, como la historia de las ideas o la hermenéutica. Cualquiera sea el caso, en el armado de esta taxonomía nos interesó menos la homogeneidad del conjunto que la vocación de ganar claridad sobre las apuestas de método que solemos encontrar en la multiplicidad de trabajos que consultamos habitualmente tanto como en la variedad de colegas con que trabajamos nuestros intercambios.

4. MANUAL DE USO

Se hace notar, finalmente, que lo que aquí se ofrece es un manual. Con ello, pretendemos poner a la mano de quien se interese por investigar en teoría política un conjunto de herramientas que le permitan robustecer su pertrecho metodológico. El inventario o muestrario aquí ofrecido está lejos de intentar forzar una decisión excluyente por un método determinado. Bien al contrario, muchos de los ejemplos abordados a lo largo de los capítulos invitan a explorar el rendimiento heurístico de la combinación e hibridación metodológica al conducir investigaciones concretas.

Este libro es fruto de cuatro años de lecturas y discusiones sostenidas por la comunidad de quienes aquí escriben. Todos los textos fueron pensados, estructurados y escritos en diálogo con las restantes intervenciones de la compilación. Y cada intervención ha sido discutida por el conjunto de autoras y autores de este libro. No obstante, cada capítulo fue pensado como una herramienta singular, que puede consultarse con independencia de las restantes y utilizarse para ganar robustez metodológica en la planificación de las investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Berlin, Isaiah (2009 [1962]). ¿Existe aún la teoría política?. En *El estudio adecuado de la humanidad* (pp. 69-103). México: Fondo de Cultura Económica.

- Biset, Emmanuel (2017). Teoría política. Un estado de la cuestión. *Anacronismo e irrupción*, 7 (12), 130-159.
- Dahl, Robert A. (1964 [1961]). El método conductista en la ciencia política (epitafio para un monumento erigido a una protesta con éxito). *Revista de Estudios Políticos*, 134, 85-110.
- Duso, Giuseppe (Coord.) (2005 [1999]). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México: Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel (2003 [1976]). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Marchart, Oliver (2009 [2007]). *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, Jacques (1996 [1995]). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Schmitt, Carl (1998 [1932]). El concepto de lo político (texto de 1932). En *El concepto de lo político* (pp. 53-109). Madrid: Alianza.
- Strauss, Leo (2006 [1964]). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz.

Franco Castorina y Tomás Wieczorek

HISTORIA DE LAS IDEAS

1. CONTINUIDAD Y TRADICIÓN EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y LA TEORÍA POLÍTICA

No es fortuito que, a contrapelo de un siglo de especializaciones disciplinares de las ciencias sociales y las humanidades contemporáneas, la historia de las ideas políticas continúe siendo, bajo diversas denominaciones —historia de la teoría, del pensamiento, de la filosofía o de las doctrinas políticas—, un componente obligatorio de los cursos universitarios de ciencia política, derecho y filosofía. Ciertamente, el conocimiento de la historia de las ideas políticas es un elemento tradicional de la formación humanista clásica, origen de la moderna república de las letras y de la opinión pública ilustrada, de la que abreva buena parte de la cultura letrada —y toda idea de cultura— del Occidente moderno y contemporáneo. Pese a esta constatación histórica e institucional, la posición actual de la llamada “historia de las ideas” es particularmente espinosa y su *status* metodológico en la investigación en teoría política ha sido motivo de larga controversia. Comprender adecuadamente su infeliz posición presente en el debate metodológico demanda tomar distancia de algunas orientaciones científico-académicas actualmente muy extendidas.

Desde el triunfo de la revolución conductista en las ciencias sociales, la ciencia política predominante se ha tornado relativamente indiferente al conocimiento de la historia de las ideas políticas, que hasta entonces era parte sustancial de unas “ciencias políticas y morales” ocupadas no sólo en regularidades empíricas, sino también en la

justicia o injusticia inherente a los hechos bajo examen. Esta confusión entre neutralidad valorativa e indiferencia ante los problemas políticos tradicionales ha tenido lugar pese a las advertencias de algunos de los grandes maestros europeos de la ciencia política (Bobbio, 1971, 2014a, 2014b; Sartori, 1992; Pasquino, 2015a, 2015b), quienes siempre reconocieron la importancia de una sólida formación humanista en el momento propedéutico-conceptual de toda investigación empírica. A la par del imperio del monismo metodológico y el positivismo crítico en la investigación en ciencia política llamada empírica, el campo estándar de la teoría política habitualmente denominada normativa está filosóficamente dominado por la vertiente neopragmática de la tradición analítica. En contraste con algunos de los criterios de validez de los giros lingüístico (Rorty, 1990) y pragmático (Bernstein, 2014) en las ciencias humanas, es importante recordar que un incuestionable referente de la historia de las ideas políticas como Isaiah Berlin, él mismo un filósofo analítico de formación, se opuso a la reducción analítica de los asuntos políticos fundamentales.

Epistemológicamente considerada, la historia de las ideas políticas es renuente a su reducción a un sistema de enunciados cabalmente integrados en una totalidad teórica más amplia. Debe distinguirse, por lo tanto, de los estudios de inspiración marxista, funcionalista o sistémica, en que el pensamiento político es considerado ideología, elemento lógicamente integrado en —y subordinado a— una formación, estructura, clase o sistema social. Pero la historia tradicional de las ideas políticas es también esquiva a las actuales formas paradigmáticas de la (auto)crítica estructuralista en la epistemología histórica, ligada a las nociones de *paradigma* de Thomas Kuhn y de *episteme* de Michel Foucault, las que junto al pragmatismo de John Austin constituyen la constelación metateórica que informa a la nueva historia intelectual de Cambridge, acaso su más frontal adversario presente en el campo de la historiografía del pensamiento político.¹

En el ecléctico cuadro metodológico de la teoría política actual es posible discernir, sin embargo, dos motivos concurrentes. En primer lugar, al identificar la política con una competencia por el poder, una lucha de valores, una guerra de clases, una disputa hegemónica o un campo retórico dominado por la metaforología polémica, las actuales —y por lo demás heteróclitas— orientaciones teóricas tienden a concurrir en una definición esencialmente agonal de su materia y objeto. En segundo lugar, es posible advertir que una extendida confusión entre

1 Sobre la perspectiva de Michel Foucault remitimos a “Arqueología y genealogía” de Sofía Colias y Emilse Toninello, y sobre la nueva historiografía intelectual de Cambridge remitimos a “Historia intelectual” de Octavio Majul, ambos en este volumen.

el ejercicio crítico de la razón y el prejuicio contra la tradición, que algunos atribuyen a un legado inexaminado del pensamiento ilustrado —o, al menos, de la revuelta contra la tradición y la ciencia antigua de su vertiente radical—, es actualmente una de nuestras más difundidas rutinas o tradiciones de investigación (Gadamer, 1993; Shils, 1981). Como corolario natural de esta concurrencia entre el predominio de las matrices teóricas agonales y el prejuicio contra la tradición, la política parece haberse tornado una lucha ciega, sin *canon* propio, sin medida ni regla. De este modo, la teoría política actual parece haber perdido su tradicional postura arquitectónica.²

De acuerdo con su acepción tradicional, la teoría o ciencia política es una disciplina que se ocupa del buen vivir humano, que es por necesidad vivir con otros, y del mejor vivir posible, que es el buen vivir en común. Es evidente que al realizar alguna operación intelectual sobre estas nociones —supongamos, al afirmar la mutabilidad o perennidad del bien y sus criterios, o al pretender extraer del pasado guías para la acción presente—, la praxis teórica se topa inexorablemente con una dimensión histórica que le es constitutiva. La noción “tradicional” de la teoría política busca las respuestas a sus preguntas en el conocimiento transmitido por un *canon* de eruditos y polímatas antiguos y modernos, del que abreva todo gran conocimiento reflexivo sobre la justicia política.

La historia de las ideas políticas reposa enteramente en la idea de que existe una tradición fundamental de pensamiento político, un hilo ininterrumpido, aunque infinitamente enmarañado que, desde su trinidad originaria en Atenas, Jerusalén y Roma, llega a nosotros a través de los maestros letrados del medievo, clérigos y teólogos de ambos lados de la cristiandad y del mundo islámico, tanto como de la cultura clásica depositada desde hace un milenio en los *studia generalia* y en las universidades, revitalizada por el pulso humanista y secularizador del Renacimiento. La noción ordenadora de un conjunto de obras y autores clásicos, que han reflexionado sobre un conjunto de materias o problemas políticos perennes, es una premisa fundamental de este modo de aproximación a la historia de las ideas y de la teoría política. Pese a la vastedad de orientaciones específicas que pueden englobarse

2 En su clásico *Historia de la teoría política*, George Sabine apuntó que “la teoría política no es parte primordial de una tradición poética, musical o artística. Al contrario, en su mayor parte debe asociarse con una tradición y un estilo de disertación científico-filosófico. De hecho, la teoría política es a menudo caracterizada por lo que se ha llamado una postura ‘arquitectónica’ con respecto a su materia de estudio. Así, el teórico político se encuentra ‘fuera’ del edificio como lo haría un arquitecto. Lo observa como un todo, planifica su total desarrollo y ajusta éste y aquel respecto con vistas al éxito en conjunto” (Sabine, 2009: 20).

bajo esta noción rectora, los autores aquí reunidos están dispuestos a afirmar la fundamental traducibilidad de la teoría política, admitiendo que un centro invariable de la experiencia mundana de la humanidad comunica a toda reflexión política. Desde que esta tradición supone al bien como algo distinto del mal y deseable por sobre éste, que prefiere a la cultura y la civilización por sobre la barbarie y el exterminio, y que afirma la primacía jerárquica de la razón sobre las tripas, todo esto es motivo de una historia no relativista, aunque siempre inacabada, del conocimiento teórico sobre la política. En definitiva, mientras el análisis lógico del discurso y el conocimiento de la historia son indispensables para la teoría política, ninguno es criterio suficiente de su objeto: de hecho, la teoría política tradicional es inescindible de las distinciones morales, y también lo es su historia.

2. LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS COMO DISCIPLINA CONTEMPORÁNEA

Desde el punto de vista disciplinar, la trayectoria institucional de la historia de las ideas o doctrinas políticas comienza a delinearse hacia mediados del siglo XIX cuando, bajo los tardíos influjos del idealismo romántico y del triunfo europeo del liberalismo político, tienden a adoptarse posiciones abiertamente historicistas y nacionalistas. Aquejada hacia el cambio de siglo por el positivismo y los primeros embates de la filosofía analítica, la era de catástrofes inaugurada por la Gran Guerra revitaliza el interés por la dimensión arquitectónica de la política y, en consecuencia, por la historia de la teoría y de la filosofía políticas.

En la academia italiana, fértil territorio para el pensamiento político, regado por la larga tradición humanista de sus facultades y por sus permanentes contactos con la universidad alemana, la historia de las ideas políticas alcanzó —bajo el influjo del nacionalismo en auge— sus primeras expresiones como una historia de los escritores y las ideas políticas italianas (Ferrari, 1862), para adquirir progresivamente hacia el cambio de siglo la designación de “historia de las doctrinas políticas”. Este enfoque se consolida definitivamente durante la década de 1930, a partir de la publicación de una serie de manuales dedicados al estudio sistemático de las ideas políticas a lo largo de la historia, entre los que destaca *Historia de las doctrinas políticas*, de Gaetano Mosca (1937). Aunque el uso uniforme del término “doctrinas políticas” presente en estas publicaciones responde a la nomenclatura oficial de los diversos programas y cursos universitarios de la época, la expresión “doctrina” incorpora también una dimensión prescriptiva, vinculada con un *corpus* de explicaciones normativizadas que determinan la forma correcta de interpretar las realidades políticas (Castro Alfn, 1999: 8).

En el ámbito alemán, la consolidación de la historia de las ideas políticas en el campo universitario tiene lugar en la primera década del siglo XX cuando, sin perjuicio de algunos antecedentes decimonónicos, hace su aparición una serie de obras señeras en la materia, hasta llegar muy pronto a convertirse en una rama dominante del gremio histórico. Su gran exponente es Friedrich Meinecke, quien sostuvo que “la investigación de ideas políticas nunca debe separarse de las grandes personalidades, los pensadores creativos, y primero hay que tratar de comprenderla allí en las altas fuentes, y no en el amplio nivel de la llamada opinión pública, la pequeña literatura política diaria” (Meinecke, 1908: 18). La investigación filosófica en historia de las ideas es muy pronto influida por el neokantismo y desemboca en una historia de las soluciones a ciertos problemas permanentes de la razón (Goering, 2017).

En Francia, la historia de las ideas o de las doctrinas políticas es una asignatura obligatoria de licenciatura y maestría en las facultades de derecho desde la era napoleónica y, pese a que más de un siglo separa la edición de *Historia de las doctrinas morales y políticas de los tres últimos siglos* (1836), de Jacques Matter, de la *Historia de las ideas políticas*, coordinada por Jean Touchard (1961), el tratamiento de las teorías políticas en relación con la moral y la ética es una nota distintiva. En el interregno positivista, y pretendiéndose libre del dominio de la filosofía moral o la ética, la historia de las doctrinas “se constituyó en una disciplina autónoma que tenía su propia finalidad” (Stelling-Michaud, 1964: 64), tendencia felizmente contrarrestada por una clara recuperación de la naturaleza filosófica —y normativa— de la historia de las doctrinas políticas en las obras de Pierre Mesnard (1936) y Roger Labrousse (1953), quien desarrolló buena parte de su fructífera tarea en la época de oro de la Universidad Nacional de Tucumán.

En lo que sigue, sin embargo, habremos de centrarnos en la historia de las ideas políticas tal como fuera cultivada, a uno y otro lado del Atlántico, en el ámbito cultural angloparlante. Esta opción deliberada se funda en dos motivos. Por un lado, el avance del autoritarismo en la Europa de entreguerras, y en especial la consolidación del fascismo en Italia y el nazismo en Alemania, trastoca por completo el panorama científico e intelectual contemporáneo. Los exilios motivados por la persecución propician en este ámbito un diálogo entre tradiciones insulares y continentales que, en buena medida, define aún nuestra contemporaneidad. Por otro lado, se trata de un diálogo posibilitado por la autonomía de la vida académica frente al gobierno —especialmente, frente a la doctrina del partido único en los estados totalitarios y fascistas—, y no es azaroso que sus más eminentes exponentes muestran un marcado compromiso con los valores y principios del liberalismo

político. Es indudable el papel desempeñado por las tradicionales corporaciones universitarias británicas en la preservación y custodia de la cultura humanista: como apuntó Leo Strauss en 1941, “en ningún lugar el ideal premoderno, el ideal clásico de la humanidad fue mejor preservado que en Oxford y Cambridge” (Strauss, 2008: 148). En la academia británica, la *Historia de la literatura política de los primeros tiempos* (1855) de Robert Blakey suele considerarse fundacional del género de la historia de las ideas políticas (Farr, 2008). Luego de un vasto predominio hegeliano en la filosofía académica, la gran figura del siglo XX es el emigrado letón Isaiah Berlin, cuyos ensayos en historia de las ideas —como denominó explícitamente a sus trabajos— mostraron una marcada reluctancia a los nuevos enfoques monistas y a los rígidos patrones de racionalidad que el positivismo lógico y la filosofía analítica pretendían imponer al estudio de la teoría y la filosofía política.

En Estados Unidos, la disciplina nace en los primeros años del siglo XX gracias a la obra pionera *Historia de las teorías políticas antigua y medieval* (1902) de William Archibald Dunning. Cuatro décadas más tarde, su legado será continuado por George Sabine, cuya *Historia de la teoría política* (Sabine, 2009), dedicada al estudio histórico de las ideas políticas fundamentales que caracterizan a los principales pensadores políticos de la tradición desde la Grecia clásica hasta nuestros días, constituye una referencia ineludible en este campo. Antes que la exposición de la variación de una idea o de un conjunto de ideas a través del tiempo, en esta obra encontramos la exposición de las ideas centrales de un conjunto de autores consagrados, catalogados como clásicos, que permiten establecer un canon. Por otra parte, en el ámbito filosófico, la historia de las ideas adquiere un estatuto de primer orden a través de la obra de Arthur Lovejoy, en cuya célebre *La gran cadena del ser* (1983) predomina el análisis de la transformación de una idea a lo largo del tiempo, a las cuales denomina ideas-unidad (Macksey, 2002). Desde una perspectiva sensiblemente distinta, los trabajos de Leo Strauss —exiliado y radicado en Estados Unidos a causa del nacionalsocialismo— son una referencia contemporánea ineludible de este enfoque. De hecho, en la obra compilada junto a Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política* (1993), los autores afirman que el libro “se dirige a quienes por alguna razón creen que los estudiantes de ciencia política deben tener cierta comprensión del tratamiento filosófico de las cuestiones eternas; a quienes no creen que la ciencia política es científica como lo son la química y la física” (1993: 11). Finalmente, en una línea similar, Voegelin —también exiliado en Estados Unidos— emprende un intento de restauración de lo que él denomina la “ciencia política clásica” (2006). Con este propósito, en su obra *Historia de las ideas políticas* (1997-1999), dividida en ocho tomos, ensaya una historia

del pensamiento político occidental que parte de la civilización griega hasta llegar al mundo contemporáneo. Según Voegelin (1997), en este desarrollo pueden observarse los modos de simbolización, aproximación y distanciamiento de la verdad.

3. PRECAUCIONES DE MÉTODO EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS

La preocupación contemporánea por la metodología “ha hecho parecer que todos los asuntos importantes relativos a la teoría política pueden ser definidos dentro del marco del ‘problema del conocimiento’”. Por el modo en que éste empieza a figurarse desde el siglo XVII, quien se aboque al estudio de la historia de la teoría política se verá en nuestros días en la obligación de optar entre “una metodología esencialmente empirista, que trata las ideas, por más generalmente formuladas, como datos” y “una metodología analítica, considerando los hechos históricos como ‘elementos’ de una abstracción”. Como sugiere Ashcraft, esta pretendida disyuntiva metódica entre el camino del historiador y el del filósofo pierde de vista que “el intento de forjar un vínculo entre la historia y la filosofía, el empirismo y el análisis” es una condición necesaria del esfuerzo intelectual de quien investiga en teoría política (1975: 9-10). Es en este mismo sentido que Isaiah Berlin advierte que la teoría y la filosofía política no son ciencias independientes en su acepción moderna, desde que “lo que es característico de las preguntas específicamente filosóficas es que no satisfacen (y algunas de ellas tal vez nunca lo harán) las condiciones requeridas por una ciencia independiente, entre las cuales el camino hacia su solución debe estar implícito en su formulación” (1962: 5-6). Pese a la constatación de esta inadecuación del método de investigación tradicional en historia de las ideas o del pensamiento político a los cánones contemporáneos, es posible discernir ciertas regularidades constitutivas del enfoque de investigación tradicional de la historia del pensamiento político. Por ello, en lo que sigue, presentaremos las principales precauciones metodológicas de este enfoque a partir de tres secciones. En la primera (3.1) identificamos cuáles son las ideas y los problemas políticos fundamentales que constituyen regularmente el objeto de estudio de esta tradición. En la segunda sección (3.2) nos proponemos delimitar el sentido de las diversas expresiones que aparecen con frecuencia en la literatura de este enfoque, tales como idea, doctrina o teoría política. Por último, en la tercera parte (3.3) señalamos algunas consideraciones respecto al papel del tiempo, la historia y el contexto en la investigación tradicional en teoría y filosofía política.

3.1. IDEAS Y PROBLEMAS POLÍTICOS FUNDAMENTALES

Existe un gran consenso entre los autores adeptos a este enfoque respecto de la presencia permanente de problemas políticos fundamentales relativos a la vida en común, que se remontan a la filosofía política griega clásica, y que informan a la tradición. Tal como evalúa Sheldon Wolin,

aun el más superficial examen de las obras maestras de la literatura política nos revelará la continua reaparición de ciertos temas problemáticos (...) tales como las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados, la índole de la autoridad, los problemas planteados por el conflicto social, la jerarquía de ciertos fines o propósitos como objetivos de la acción política, y el carácter del conocimiento político. (1974: 13)

De hecho, aunque “los filósofos hayan disentido, a menudo violentamente, respecto de las soluciones, no desmiente que haya un objeto común de estudio”. La tradición del discurso político está así delimitada por ciertas palabras como “público’, ‘común’ y ‘general’”, cuya “prolongada tradición de uso (...) las ha hecho sinónimas de lo político” (Wolin, 1974: 18).

Según George Sabine, estos problemas, que constituyen el corazón de la reflexión política occidental, están asociados al modo de organización de la vida en común y al examen de la naturaleza y el bienestar del individuo y la sociedad (Sabine, 2009: 19; 1939: 1). Por esta razón, toda teoría política presupone un juicio acerca de lo que es deseable, esto es, una referencia a determinados valores a partir de los cuales se juzga una determinada situación política (Sabine, 1939: 5). Esto significa que toda teoría política digna de ser estudiada se orienta por una distinción entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que es justo y lo que es injusto, de la cual se deriva una concepción acerca del mejor orden político. Ello no implica, sin embargo, que estas teorías políticas desconozcan la diferencia entre el orden político deseable y el orden político posible. Más bien, supone que toda reflexión teórico-política se ejerce a partir de determinadas distinciones morales insoslayables.

De acuerdo con Leo Strauss, estas distinciones están a la base de todo examen en torno a lo político: “No se puede comprender lo político como tal, si no se acepta seriamente la exigencia implícita o explícita de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o de injusticia, si no se le aplican unos módulos, en suma, de bondad y de justicia” (Strauss, 1970: 14). De hecho, la filosofía política nace con la pregunta por el orden político justo. Son estas preguntas las que elevan la vida del hombre por encima de la mera existencia animal (1970: 12). Ahora bien, estas preguntas se transforman en problemas permanentes, en la

medida en que no admiten una respuesta definitiva. De lo contrario, no serían problemas. Esta ausencia de una respuesta incuestionable es la que permite trazar una historia de la filosofía política que atienda a las diversas respuestas específicas. Al mismo tiempo, la posibilidad de realizar un análisis histórico está dada por el hecho de que cada respuesta, que está indudablemente situada en un tiempo y un lugar específicos, “contiene elementos que son esenciales a todas las situaciones políticas” (Strauss, 1970: 85). Independientemente del contexto en el cual surgen sus teorías, todos los grandes filósofos políticos establecen un vínculo con la tradición a partir de la respuesta a esos problemas políticos universales.

Por lo tanto, quien se aboca al estudio tradicional de la teoría política no se propone tanto construir una nueva teoría política, cuanto preservar “la tradición que le transmitieron aquellos más sabios que él” (Ashcraft, 1975: 7). Esta preservación del tesoro de la tradición, sin embargo, no debe identificarse con lo que Friedrich Nietzsche llamó —algo intempestivamente— una actitud anticuaria: lo que mueve al historiador de la filosofía política no es el afán desinteresado del anticuario, cuyo espíritu coleccionista toma las grandes obras como hechos del pasado sin ningún valor para nuestro presente, sino el interés por comprender los problemas perennes y fundamentales que constituyen el suelo común de toda la tradición del pensamiento político (Sabine, 1939: 2; Strauss, 2006: 10). En palabras de Wolin, investigar la historia de la filosofía política como “una evolución intelectual dentro de la cual sucesivos pensadores han agregado nuevas dimensiones al análisis y comprensión de la actividad política no es una búsqueda de antigüedades, sino una forma de educación política” (1974: 37). Sólo al tomar conciencia de estos problemas fundamentales y permanentes puede el analista evitar el egoísmo de creerse el heredero de todas las épocas (Sabine, 2009: 13) y, liberándose de sus limitaciones históricas, considerar que las enseñanzas de los grandes autores de cada época contienen respuestas valiosas (Strauss, 2013: 89; Pangle y Tarcov, 1993: 859). En definitiva, tal como señalan Cropsey y Strauss en el prólogo a la primera edición de *Historia de la filosofía política*, “para comprender cualquier sociedad, para analizarla con profundidad, el propio analista deberá estar expuesto a esas cuestiones perennes, y ser movido por ellas” (Cropsey y Strauss, 1993: 11).

Para Isaiah Berlin, existen ciertos rasgos permanentes de la actividad humana en el mundo que, en definitiva, permiten toda auto-comprensión individual y hacen posible que miembros de una determinada cultura puedan comprender “los valores, los ideales, las formas de vida de otra cultura o sociedad, aun las más remotas en el tiempo y en el espacio” (Berlin, 2009a: 11). A este “sentido de la realidad” (1996a)

capaz de una “proyección imaginaria de nosotros mismos en el pasado” (2009b), Berlin lo llamó alternativamente una “comprensión” (1996b), “reconstrucción” (1976) o “visión” (2009a) imaginativas. Es esta facultad inherente al buen juicio político lo que explica que, si bien “[s]omos libres de criticar los valores de otras culturas, de condenarlos[,] no podemos simular que no los comprendemos en absoluto, ni considerarlos simplemente subjetivos, como productos de criaturas en circunstancias diferentes, con gustos distintos a los nuestros, que no nos dicen nada. Éste es un mundo de valores objetivos”. Podemos, por ejemplo, aceptar que los valores de la Grecia antigua no sean los nuestros y, sin embargo, “captar cómo sería vivir bajo su luz, (...) admirarlos y respetarlos”, y hasta imaginar que vivimos bajo su influjo, incluso pese a no desearlo. “Las formas de vida difieren; los fines y principios morales son muchos, pero no infinitos, y deben confinarse al horizonte humano. Si no, estarán fuera de la esfera humana” (Berlin, 2009a: 12-13). No es el contenido predicado por una determinada doctrina, sino la misma posibilidad de discernirlo, lo que nos permite distinguir entre comprender y juzgar un determinado sistema de valores.

3.2. IDEAS, DOCTRINAS, TEORÍAS: FORMAS DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Las nociones de pensamiento o ideas políticas son indudablemente polisémicas. Ambas denotan, en su referencialidad más amplia, toda forma de expresión de cualquier noción, opinión o especulación, de origen tanto erudito como vulgar, acerca de lo político. Es en este sentido que, por ejemplo, podemos hablar de “las ideas políticas de la Ilustración”. En su acepción más restringida las ideas políticas aluden a lo que solemos llamar “conceptos”, aquella parte del vocabulario político que posee una tradición más larga de elaboración teórica y sistemática.³ El nombre de “doctrinas”, por su parte, está más bien reservado a las elaboraciones teóricas del lenguaje de su época en vistas de la realización concreta de cierto ideal de bien e idea de verdad. Una doctrina política es entonces “un proyecto sobre la realidad institucional, derivado de una cierta comprensión histórica de la realidad institucional en sí misma, a la luz de propósitos bien definidos. No importa aquí especificar si el proyecto es preservar o cambiar, total o parcialmente, la realidad institucional” (Ingravalle, 2013: 34-35). La doctrina política es, como señala Touchard, “un sistema completo de pensamiento que descansa sobre un análisis teórico del hecho político” y

3 Para un enfoque contemporáneo especializado en los conceptos políticos fundamentales, remitimos al capítulo de Germán Aguirre y Sabrina Morán en el presente volumen.

es en este sentido que hablamos de “la doctrina de Aristóteles, de Cardin Le Bret o de Montesquieu, de los ‘doctrinarios’ de la Restauración o de la ‘doctrina radical’ (...) La historia de las doctrinas forma parte de la historia de las ideas, pero ni es toda la historia de las ideas ni quizá su parte esencial” (1961: 13-14).

En las actuales tendencias a la especialización académica, es posible discernir dos grandes direcciones de investigación en la historia de las ideas políticas: por un lado, la investigación en “teoría” —al menos en la mayoría de sus usos modernos y contemporáneos— remite en especial a una cierta inclinación antropológica, que busca respuestas históricas a problemas permanentes; por otro lado, la investigación en “filosofía” —al menos en su acepción antigua o clásica— se orienta, antes bien, hacia la dimensión cosmológica, en la búsqueda de verdades permanentes liberadas de accidentes históricos. Desde que Aristóteles definió a la ciencia política como la suprema de las ciencias que componen la filosofía práctica e hizo de la teoría política el producto del refinamiento de las nociones corrientes —pasadas y presentes— acerca del orden y del gobierno de los asuntos comunes, esta tipificación de una “teoría” inclinada hacia el conocimiento antropológico y una “filosofía” orientada al conocimiento cosmológico no es un dualismo fundamental, sino la expresión de distintos énfasis de investigación. Así, señala Sabine, la teoría política ha sido siempre “parte de la filosofía y de la ciencia —una aplicación a la política del aparato intelectual y crítico relevante de que se ha dispuesto en cada momento”, a la vez que “una reflexión sobre la moral, la economía, el gobierno, la religión y el derecho —cualesquiera que puedan ser en la situación histórica e institucional que plantee la necesidad de resolver un problema—”, por lo que “[i]dealmente, el historiador debe concebir y presentar ambos con igual claridad; la teoría política en acción debe recibir igual trato que la teoría política de los libros” (Sabine, 2009: 13-14).

3.3. TIEMPO, HISTORIA Y CONTEXTO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO

La historia tradicional de las ideas políticas es una orientación práctica de la investigación que reivindica la contemporaneidad histórica de los clásicos, dado que sólo un enfoque atento a la presencia siempre actual de lo permanente es capaz de identificar, más allá de la diversidad de perspectivas que componen la historia de la teoría política, una unidad y continuidad de problemas a lo largo del tiempo. A fin de cuentas, es la existencia de esta continuidad la que permite establecer que “la teoría política es una tradición intelectual cuya historia la constituye la evolución del pensamiento del hombre sobre problemas políticos a través del tiempo” (Sabine, 2009: 19). Si, como Wolin, comprendemos

a la filosofía política como una tradición de discurso, es evidente que todo teórico o filósofo político “interviene en un debate cuyos términos ya han sido establecidos, en gran medida, de antemano”; y este vocabulario heredado, la recurrencia de ciertos conceptos teóricos a través del tiempo y su aparición en obras específicas actúan como agentes conservadores, “preservando la comprensión, experiencia y refinamiento del pasado” (Wolin, 1974: 31). La duración y la permanencia son rectoras para advertir “las preocupaciones continuas y cambiantes de la filosofía política” (Wolin, 1974: 9): su luz alumbró la continuidad de ciertas “ideas-unidad”, como el gobierno o la justicia respecto a los asuntos comunes o públicos, y su contraste perfila las “grandes rupturas” del pensamiento político en la historia. Como también advierte Wolin, comprender que las innovaciones del pensamiento provienen tanto de lo que autores como Marsilio, Hobbes, Rousseau y Marx “rechazaron y omitieron silenciosamente, en el plano de las premisas fundamentales unificadoras, como de lo que proponían como nuevo y diferente” (Wolin, 1974: 33) exige comprender al texto o la obra como un momento de la tradición, en su circunstancia política e intelectual más amplia. El estudio tradicional de las ideas políticas no supone, por tanto, el olvido de una preocupación por el contexto en el cual surgen y se inscriben las teorías políticas.

Pese a las airadas críticas de sus adversarios actuales, la historia tradicional de las ideas y de las doctrinas políticas no se desinteresa por el “contexto” de las obras, sino que difiere con respecto al modo en que tal contexto puede o debe reconstruirse, así como al papel atribuido a los factores ambientales —como quiera que se los defina— en la reflexión política. Todos los grandes referentes de la historia tradicional de las ideas políticas reconocen una relación íntima, aunque no transparente, entre las ideas políticas y las circunstancias políticas y sociales. Al respecto, Sabine sostiene que las teorías de la política forman parte del medio social en el cual emergen, de modo tal que “[l]a reflexión acerca de los fines de la acción política, de los medios de conseguirlos, de las posibilidades de las situaciones políticas y de las obligaciones impuestas por los propósitos políticos, constituye un elemento intrínseco de todo el proceso político”, que “evoluciona, junto con las instituciones, los órganos del gobierno, las tensiones morales y físicas a las que se refiere y a las que —al menos queremos creerlo así—, en cierto grado, controla”. Por tanto, es imposible “suponer que ninguna filosofía política del momento actual pueda separarse, en mayor medida que las del pasado, de las relaciones en que se encuentra con los problemas, las valoraciones, los hábitos e incluso los prejuicios de su época” (Sabine, 2009: 13).

Que el nacimiento de cada teoría política depende en buena medida de su contexto queda demostrado, según estos autores, por el hecho de que todas las grandes teorías políticas del pasado fueron el resultado de una crisis. Por ello, toda teoría política hace referencia a una situación específica, que debe ser captada con el fin de comprender el pensamiento de un determinado autor. Sin embargo, Sabine advierte que el contexto de procedencia no debe ser sobreestimado, porque a fin de cuentas “los problemas y situaciones políticas son más o menos similares de tiempo en tiempo y de lugar en lugar” (1939: 4). Aunque las teorías políticas que aún sobreviven y que todavía estudiamos se encargan de responder a la situación particular de crisis de la cual emanan, su vigencia reside en que tales respuestas trascienden dicho contexto específico. Los grandes autores de la teoría política son aquellos que se vinculan con la tradición al dar respuesta a los problemas políticos fundamentales. Ello permite suponer que toda crisis, aunque se manifiesta en un momento determinado, hace referencia a la tradición, en la medida en que las crisis son el fruto de una puesta en duda de las respuestas dadas por los grandes autores de la tradición. Así, la teoría política moderna se puede distinguir de la teoría política medieval porque ofrece respuestas novedosas a los problemas políticos permanentes. Por este motivo, el estudio de un determinado autor no puede realizarse solamente atendiendo a su contexto particular, sino que se debe tener presente la referencia al “contexto” más amplio de la tradición.

Por su parte, si bien Strauss no hace alusión explícita a la importancia del contexto para la interpretación de los textos, identifica dos precauciones o premisas metodológicas que nos permiten deducir qué entiende por contexto: (1) indica que una interpretación adecuada es aquella que intenta comprender la enseñanza de un determinado filósofo de “un modo exacto a como él se entendió a sí mismo” (1970: 87); (2) sostiene que todo gran filósofo político forma parte de la tradición del arte de escribir. Para Strauss, es evidente que todo gran filósofo político es consciente de los problemas propios de la situación política en la cual vive, a los cuales pretende dar una solución. Sin embargo, esto no implica que el estudio de la filosofía política deba limitarse a captar la relación entre una teoría y su contexto histórico de origen. Ello equivaldría a admitir la tesis historicista que sostiene que toda filosofía política es hija de su época y que, por lo tanto, solo puede comprenderse a la luz de la situación histórica particular en la que nació. Frente a ello, Strauss señala que la “tarea del historiador del pensamiento consiste en interpretar a los pensadores del pasado del mismo modo que ellos se comprendieron a sí mismos o en revitalizar su pensamiento de acuerdo con sus propias interpretaciones” (1970: 89). Llevar a cabo

esta tarea supone comprender el contexto de un autor en los términos en los cuales él lo comprendió, sin insertarlo en algún contexto que es producto de nuestro propio conocimiento. Para lograr este propósito, lo central es extraer dicho contexto del texto mismo. De esta manera, el texto no sólo comunica un contenido particular, sino que también señala una serie de fenómenos externos que permiten identificar un contexto. Por esta razón, la pretensión de interpretar la filosofía política de un determinado autor exclusivamente dentro el marco de la situación histórica en la que se originó resulta ser un error que es preciso evitar, puesto que nada nos impide conjeturar que los grandes textos de la filosofía política hayan sido escritos para la posteridad y no solo para sus inmediatos contemporáneos. Además, en la medida en que todo gran filósofo político enuncia una respuesta acerca de los problemas políticos fundamentales, todo gran texto tiende un puente con la tradición. Así, el contexto de los textos no sólo remite a los fenómenos externos que éste señala, sino también a la tradición con la cual está ligado. En definitiva, sólo al asumir esta estrategia de lectura propuesta por Strauss, a la que identificó como una historia no historicista de la filosofía política (Cropsey y Strauss, 1993), estamos en condiciones de comprender de forma adecuada el contexto, sin introducir términos o esquemas ajenos a la propia comprensión del autor estudiado.⁴

Por otra parte, Strauss reconoce que todos los grandes filósofos políticos practican el arte de escribir (Strauss, 2009). Esto significa que en los grandes textos de la tradición hay ciertas enseñanzas que, debido a su carácter subversivo, son transmitidas a través de formas veladas o indirectas de escritura, que Strauss llama “escritura esotérica”. Este tipo de escritura nace tras la muerte de Sócrates en Atenas, quien, por haber manifestado ciertas enseñanzas peligrosas para la ciudad, es condenado a abandonar la *polis*. No obstante, como Sócrates consideraba que la única vida virtuosa posible era la vida en la *polis*, decide permanecer allí y enfrentar el castigo de ingerir cicuta. Este hecho, que para Strauss marca la querrela entre la filosofía y la ciudad, origina el arte de la escritura esotérica, inicialmente practicado por Platón. Con ello, Strauss intenta advertir la tensión que existe entre ciertas

4 En este marco, el programa straussiano de una historia no historicista de la filosofía política se contraponen a dos presupuestos básicos de la hermenéutica del siglo XIX y de la historia intelectual. En primer lugar, se opone a la creencia, sostenida por Schleiermacher, de que es posible comprender a un autor mejor de lo que éste se comprendió a sí mismo, a partir de la reconstrucción del acto creador. En segundo lugar, rechaza la idea de Skinner de que para entender el contexto de un determinado texto hace falta reconstruir el conjunto de lenguajes disponibles en una determinada época. Para una exposición de estas dos orientaciones metodológicas, *cf.* los textos de Nicolás Fraile y Ramiro Kiel, por un lado, y el de Octavio Majul, por el otro.

enseñanzas de la filosofía política y las concepciones que constituyen el sentido común de cada época. Esta tensión lleva al filósofo político a adoptar una actitud prudente, por la cual despliega un método de escritura singular debido a la posibilidad de que la práctica filosófica contradiga o refute las ideas dominantes de su época. “La persecución, entonces, da origen a una peculiar técnica de escritura y, con ello, a un peculiar tipo de literatura, en la cual la verdad acerca de todas las cosas fundamentales se presenta exclusivamente entre líneas” (Strauss, 2009: 33). El clima de persecución que impide la enunciación de ciertas ideas consideradas subversivas exige al filósofo un desdoblamiento de la escritura. Strauss introduce así la distinción entre los modos “exotérico” y “esotérico” de escritura, sugiriendo un arte apropiado para su lectura. La comprensión de este contexto de persecución nos permite entender, por ejemplo, por qué Maquiavelo, al pretender realizar una crítica del cristianismo, lo hace de un modo indirecto, mediante un elogio de la religión romana (Strauss, 2019). En suma, con esta indicación, Strauss nos provee otra clave de interpretación del contexto, que se deriva de un arte de la escritura que subyace en los textos mismos.

4. EJEMPLOS DE ESTUDIOS TRADICIONALES EN HISTORIA DE LAS IDEAS

Por fuera de las entradas de los diccionarios de ciencia y teoría política, probablemente la expresión más extendida de aplicación de este método (Bobbio, Matteucci y Pasquino, 2007; Esposito y Galli, 2000), los estudios de historia de las ideas políticas suelen ordenarse bajo tres encuadramientos formales: 1) obras sobre un determinado autor, atendiendo a las génesis, contenidos y repercusiones de sus ideas; 2) tratados y manuales de carácter general, usualmente dispuestos a partir de la sucesión de autores que aparecen como paradigmas epocales; y 3) trabajos centrados “en la discusión de conceptos o problemas concretos (como el de la propiedad, el de la libertad, el de la soberanía, cuestiones como la teoría del contrato social o cualquier otra), desarrollados a lo largo de un cierto período de tiempo y recorriendo la forma en que la tratan una pluralidad de autores” (Castro Alfín, 1999: 10).

En relación con los trabajos consagrados a un autor (1), puede destacarse, entre muchos otros, el ensayo de Isaiah Berlin dedicado a Maquiavelo, traducido al español bajo el título de “La originalidad de Maquiavelo” (2009c). En ese estudio, Berlin reconstruye, a grandes rasgos, la recepción que tuvo la obra de Maquiavelo, cotejando las diversas interpretaciones que ella suscitó. Dentro de este panorama, Berlin identifica que la originalidad de Maquiavelo no radica en haber separado la ética de la política, sino en haber sostenido una ética propiamente política, incompatible con la moral tradicional. Frente a

la moral cristiana, cuyo anhelo de salvación en el más allá choca con toda aspiración política, Maquiavelo defiende una ética política que abreva de la tradición romana. De esta manera, y acaso a pesar de su intención, el autor florentino habría abierto la puerta para pensar la existencia de una pluralidad de valores últimos que están disponibles y que, en muchos casos, resultan incompatibles.

En el ámbito local un ejercicio análogo es realizado por Natalio Botana en *La tradición republicana. Sarmiento, Alberdi y las ideas políticas de su tiempo* (1984). Esta obra, que desde su publicación constituye un hito ineludible en la historiografía sobre el pensamiento político argentino de mediados del siglo XIX, se divide en dos partes: la primera, “El horizonte de las ideas”, aborda la formación del universo intelectual del republicanismo moderno europeo (con especial énfasis en Francia e Inglaterra), desde los albores de la modernidad hasta su desembocadura en la crisis europea de 1848; y la segunda, “Alberdi y Sarmiento en América del Sur”, comprende la recepción de aquella tradición por parte de estos pensadores en las costas del Plata hacia mediados del siglo XIX. La primera sección se caracteriza por una virtuosa reposición del cuadro que compone la historia del republicanismo liberal moderno, en diálogo con “los antecedentes clásicos y los nuevos hallazgos provenientes de las escuelas históricas (...) y de la sociología en formación de sansimonianos y positivistas” (1984: 23-24), a la luz de la especial declinación (y sesgo) de Bertrand de Jouvenel, Isaiah Berlin y Raymond Aron. En tanto que la segunda parte del libro se inicia con los diagnósticos de Alberdi y Sarmiento del cuadro social y político posrevolucionario, en un diálogo más o menos explícito con aquellas fuentes del republicanismo, para luego sugerir los principales aportes de estos dos eminentes publicistas románticos —integrantes del colectivo generacional que sentó la bases de la organización nacional-estatal argentina— a la historia de la libertad política y la teoría del gobierno republicano en estas latitudes.

A propósito de los manuales de teoría o filosofía política (2), se han vuelto célebres tanto el de Sabine como el que compilan Cropsey y Strauss. En su *Historia de la teoría política* (2009), dividida en tres partes, Sabine propone un recorrido que nace con la *polis* griega y que finaliza con las experiencias totalitarias del fascismo y el nacionalsocialismo. En la primera parte, abocada a la teoría de la ciudad-estado, rastrea la presencia de dicha noción a lo largo de la Grecia clásica, desde el pensamiento político previo a Platón hasta su ocaso ocurrido con la caída de Grecia a manos de Alejandro Magno. La segunda, agrupada bajo la teoría de la comunidad universal, comprende varios siglos de historia, desde la teoría política de Cicerón hasta la teoría conciliar del gobierno de la Iglesia. Finalmente, la tercera parte se dedica a

desarrollar la teoría del Estado nacional, cuya primera manifestación encuentra en Maquiavelo y culmina con Marx. Por su parte, Cropsey y Strauss trazan un itinerario similar en su *Historia de la filosofía política* (1993), que reúne a varios especialistas a los efectos de presentar las ideas principales de cada uno de los filósofos políticos más importantes. A diferencia del manual de Sabine, que estudia y ubica a los grandes autores a partir de tres grandes teorías, Strauss y Cropsey se proponen examinar las ideas principales de los grandes autores de la tradición de la filosofía política, a través de un recorrido que parte de Tucídides y desemboca en Heidegger.

En el contexto de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, el libro *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, compilado por Atilio Borón en el marco de su cátedra de teoría política clásica, constituye un ejercicio que prosigue la estela de los manuales anteriormente mencionados. En la introducción, Borón señala la necesidad de retomar el estudio de la filosofía política clásica frente a las peligrosas consecuencias que tuvieron lugar tras el triunfo de la revolución conductista, el historicismo, el posmodernismo y el giro lingüístico (1999: 15). En sintonía con Strauss y Sabine, subraya la importancia de recuperar las reflexiones clásicas acerca de los fundamentos de la buena vida y del mejor orden político, en una época caracterizada por el rechazo de toda argumentación ética. Sin embargo, aunque destaca la actualidad de los clásicos, Borón se aparta de Strauss y Sabine al enfatizar la centralidad del contexto para la comprensión de los grandes autores de la filosofía política: por ejemplo, a la hora de captar la diferencia entre Aristóteles y Locke, resulta central comprender los diversos contextos en los cuales se originaron sus teorías. Así, lejos de promover una lectura que intenta extraer el contexto de los textos mismos, Borón insiste en la necesidad de interpretar a los grandes autores a la luz de las condiciones sociohistóricas que los condicionan, reactualizando a los clásicos mediante nuestras propias preguntas e intentando reconocer qué pueden decirnos todavía. Este espíritu anima los textos que componen el manual, cuyo trayecto transcurre desde Platón hasta Maquiavelo.

Cabe destacar también tres estudios que realizan un abordaje histórico de las ideas políticas fundamentales en la tradición del pensamiento argentino. El primero de ellos es el ya clásico *Las ideas políticas en Argentina*, de José Luis Romero, que divide la historia de las ideas políticas en Argentina en tres etapas: la era colonial, la era criolla y la era aluvial. Estos tres períodos dan forma a un proceso histórico que se inicia en el ambiente espiritual del mundo hispánico previo a la Revolución de Mayo y culmina con los años de proscripción del peronismo, período al que, evocando la noción de “fórmula política” de Gaetano Mosca

(1937), Romero define como la “busca de una fórmula supletoria” (2008: 265). El segundo, más reciente, es *Historia de las ideas en Argentina: diez lecciones iniciales*, en el que Oscar Terán (2008) ensaya un magistral recorrido por los principales momentos político-intelectuales que articulan una historia del pensamiento argentino desde la ilustración rioplatense hasta la reapertura democrática en 1983. Por último, puede señalarse el ensayo “La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX. Política, sociedad, representación” de Darío Roldán (2010), en el cual el autor realiza un balance historiográfico de las distintas aristas que configuran la peculiar tradición liberal argentina atendiendo a sus sinuosas articulaciones con la tradición democrática.

Finalmente, entre los trabajos centrados en la discusión de conceptos o problemas (3), el ensayo “Dos conceptos de libertad” de Isaiah Berlin (1993) aparece como un claro ejemplo de un estudio de historia de las ideas políticas que, al trazar la célebre distinción entre libertad negativa y positiva, vino a demarcar uno de los caminos más transitados en el debate contemporáneo sobre la libertad. La aguda sensibilidad histórica de Berlin le permite recuperar el antecedente de Benjamin Constant con su *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819), sin sucumbir a la tentación teleológica de suponer la superación histórica, ya consumada o aún en ciernes, de un concepto por otro. En efecto, la gran virtud teórica de la formulación de Berlin consiste en demostrar que no se trata de una contradicción históricamente saldable, sino de un dualismo fundamental respecto a las nociones humanas de la libertad.

A nivel latinoamericano, y enlazando la historia de la teoría y el pensamiento político con desafíos y respuestas institucionales concretas, obras como *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico* (2000) y *Ausentes del universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850*, del mexicano José Antonio Aguilar Rivera, son verdaderos alegatos en favor de la inveterada actualidad de la historia de las ideas políticas en América Latina.

Finalmente, en nuestro ámbito, entre las contribuciones recientes dedicadas al tratamiento de un problema teórico, es dable destacar *Castigo y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, de Cecilia Abdo Ferez (2013). En esta obra, la autora aborda, en los textos de Spinoza, Leibniz, Locke, Hobbes y Rousseau —sin omitir un epílogo sobre el pensamiento de Nietzsche—, los contornos de la gran mutación filosófica que dio con un individuo conceptualizado como propietario de sí, característico del proceso de subjetivación moderno.

5. CONCLUSIONES: LA ACTUALIDAD DEL ENFOQUE TRADICIONAL

Puesto que la afirmación del patrimonio cultural de Occidente es una de las premisas fundamentales de la historia tradicional de las ideas políticas, resulta ostensible su visible oposición al relativismo hoy dominante en la teoría política contemporánea. Inspirada en buena medida por su noción clásica y arquitectónica, el conocimiento de la historia de las ideas políticas se propone ser —aún hoy— un reservorio de prudencia. Dada la permanencia fundamental de su objeto, los anacronismos no son un problema para esta perspectiva, y en ocasiones son considerados incluso un resorte fundamental de la comprensión política; es posible que esta cualidad transhistórica de su materia explique su inveterada actualidad (Ceretta, 2001; Galli, 2001; Hartmann, Meyer y Oldopp, 2002; Ingravalle, 2013). Estas aspiraciones, sin embargo, no pueden ni pretenden constituir un remedo de la imaginación política, sino que —como ha precisado Berlin— dependen esencialmente de ella. En definitiva, tal como afirma el argentino Andrés Rosler, “la historia de las ideas es de gran ayuda —entre otras cosas— para cuestionar el menú contemporáneo de platos políticos, pero la decisión acerca de cuál plato debe figurar en el menú es siempre contemporánea. La historia del pensamiento no puede pensar por nosotros” (Rosler, 2016: 19).

BIBLIOGRAFÍA

- Abdo Ferez, Cecilia (2013). *Castigo y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla.
- Aguilar Rivera, José Antonio (2000). *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguilar Rivera, José Antonio (2012). *Ausentes del universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles (2005). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- Ashcraft, Richard (1975). On the Problem of Methodology and the Nature of Political Theory. *Political Theory*, 3(1), 5-25.
- Berlin, Isaiah (1962). Does Political Theory Still Exist?. En Peter Laslett y W. G. Runciman (Eds.), *Philosophy, Politics and Society*, vol. 2 (pp. 1-33). Oxford: Blackwell.
- Berlin, Isaiah (1976). The Philosophical Ideas of Gianbattista Vico. En *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. Londres: The Hogarth Press.

- Berlin, Isaiah (1996a [1953]). The Sense of Reality. En *The Sense of Reality*. Nueva York: Farrar, Straus and Groux.
- Berlin, Isaiah (1996b [1957]). Political Judgement. En *The Sense of Reality*. Nueva York: Farrar, Straus and Groux.
- Berlin, Isaiah (1993 [1958]). Dos conceptos de libertad. En *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Berlin, Isaiah (2009a [1988]). La búsqueda del ideal. En *El estudio adecuado de la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, Isaiah (2009b [1960]). El concepto de la historia científica. En *El estudio adecuado de la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, Isaiah (2009c [1972]). La originalidad de Maquiavelo. En *El estudio adecuado de la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, Isaiah (2009d [1979]). El nacionalismo. Pasado olvidado y poder presente. En *El estudio adecuado de la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bernstein, Richard (2014 [2010]). *El giro pragmático*. México: Anthropos.
- Bobbio, Norberto (1971). Considerazioni sulla filosofia politica. *Rivista italiana di scienza politica*, 1(2), 367-379.
- Bobbio, Norberto (2014a [1970]). Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política. En José Fernández Santillán (Comp.), *Norberto Bobbio. El filósofo y la política. Antología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto (2014b [1990]). Razones de la filosofía política. En José Fernández Santillán (Comp.), *Norberto Bobbio. El filósofo y la política. Antología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco (2007). *Diccionario de política*, 2 vols. México-Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Borón, Atilio (1999). *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*. Buenos Aires: Clacso/Eudeba.
- Botana, Natalio (1984). *La tradición republicana: Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Castro Alfin, Demetrio (1999). *La historia de las ideas políticas. Contenidos y métodos*. Barcelona: Universidad de Navarra-Institut de Ciencies y Politiques Socials, Working papers N° 168.
- Ceretta, Manuela (Ed.) (2001). *La storia del pensiero politico come formazione permanente*. Milán: F. Angeli.
- Cropsey, John y Strauss, Leo (Comps.) (1993 [1963]). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Dunning, William Archibald (1902-1905). *A History of Political Theories*, 2 vols. Londres: Macmillan.
- Esposito, Roberto y Galli, Carlo (Eds.) (2000). *Enciclopedia del pensiero político. Autori, concetti, dottrine*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Farr, James (2008). The History of Political Thought as Disciplinary Genre. En John S. Dryzek, Bonnie Honig y Anne Phillips (Eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ferrari, Giuseppe (1862). *Corso sugli scrittori politici italiani*. Milán: Manini.
- Gadamer, Hans-George (1993 [1960]). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Galli, Carlo (2001). *Manuale di storia del pensiero politico*. Bologna: Il Mulino.
- Goering, Timothy (2017). *Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven*. Bielefeld: Transcript.
- Hartmann, Jürgen; Meyer, Bernd y Oldopp, Birgit (2002). *Geschichte der politischen Ideen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Ingravalle, Francesco (2013). *Storia delle dottrine politiche*. Dogana: Maggioli.
- Labrousse, Roger (1953). *Introducción a la filosofía política*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lovejoy, Arthur (1983 [1936]). *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Macksey, Richard (2002). The History of Ideas at 80. *MLN*, 117 (5), 1083-1097.
- Matter, Jacques (1836). *Histoires des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles*. París: Cherbuliez.
- Mayer, Jacob Peter (1976 [1939]). *Trayectoria del pensamiento político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Meinecke, Friedrich (1908). *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. München-Berlin: Oldenburg.
- Meinecke, Friedrich (2014 [1924]). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Mesnard, Pierre (1936). *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. París: Boivin.
- Mosca, Gaetano (1937). *Storia delle dottrine politiche*. Bari: Laterza.
- Pangle, Thomas L. y Tarcov, Nathan (1993 [1963]). Leo Strauss y la historia de la filosofía política. En John Cropsey y Leo Strauss

- (Comps.), *Historia de la filosofía política* (pp. 851-882). México: Fondo de Cultura Económica.
- Pasquino, Gianfranco (2015a). Conceptos claros, buena ciencia política. *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, 20 (2), 475-481.
- Pasquino, Gianfranco (2015b). Filosofía política y ciencia política: relaciones complejas. *Revista Española de Ciencia Política*, 37, 15-29.
- Pollock, Frederick (1890). *An Introduction to the History of the Science of Politics*. Londres: Macmillan.
- Pudal, Bernard (2006). De l'histoire des idées politiques à l'histoire sociale des idées politiques. En Antonin Cohen (Ed.), *Les formes de l'activité politique: Éléments d'analyse sociologique (XVIIIe-XXe siècle)* (pp. 185-192). París: Presses Universitaires de France.
- Roldán, Darío (2010). La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX. Política, sociedad, representación. En Beatriz Bragoni y Eduardo Míguez, *Un nuevo orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880* (pp. 275-291). Buenos Aires: Biblos.
- Romero, José Luis (2008 [1956]). *Las ideas políticas en Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, Richard (1990 [1964]). *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*. Barcelona: Paidós.
- Rosler, Andrés (2016). *Razones públicas: seis conceptos básicos sobre la república*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Russell, Bertrand (1986 [1935]). La ascendencia del fascismo. En *El elogio de la ociosidad y otros ensayos* (pp. 69-88). Barcelona: Edhasa.
- Sabine, George (2009 [1937]). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sabine, George (1939). What is a Political Theory. *The Journal of Politics*, 1(1), 1-16.
- Sartori, George (1992). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza.
- Shils, Edward (1981). *Tradition*. Chicago: University Press.
- Stelling-Michaud, Sven (1964). Objet, méthode et problèmes de l'histoire des doctrines politiques. *Cahiers Vilfredo Pareto*, 2(4), 169-188.
- Strauss, Leo (1970). *¿Qué es filosofía política?*. Madrid: Guadarrama.
- Strauss, Leo (2006 [1964]). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz.
- Strauss, Leo (2008). El nihilismo alemán. En Roberto Esposito, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello (comps.), *Nihilismo y política: con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes* (pp. 125- 152). Buenos Aires: Manantial.
- Strauss, Leo (2009 [1952]). *Persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Strauss, Leo (2013 [1953]). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Strauss, Leo (2019 [1958]). *Pensamientos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Touchard, Jean (1961 [1959]). *Historia de las ideas políticas*, 2 t. Madrid: Tecnos.
- Voegelin, Eric (1997-1999). *History of Political Theory*. Baton Rouge: University of Missouri Press, Vols. I-VIII.
- Voegelin, Eric (2006 [1952]). *La nueva ciencia política*. Buenos Aires: Katz.
- Wolin, Sheldon (1974 [1960]). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

Octavio Majul

HISTORIA INTELECTUAL

Nunca vamos a entender *El Leviatán* de Thomas Hobbes —por dar sólo un ejemplo— leyéndolo una y otra vez. Esta es la provocadora enseñanza de la cual parte la historia intelectual. Los clásicos textos de la teoría política —desde *República* de Platón hasta *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt— no constituyen sólo un conjunto de proposiciones a comprender lógicamente sino que, a su vez, están situadas en un contexto de discusiones específicas. Buscan rebatir, reforzar, polemizar, ironizar —entre otras acciones posibles— argumentos existentes y torcer la opinión sobre un tópico hacia una dirección determinada. Un texto es, al mismo tiempo, una acción. Y, como toda acción, está inserto en un contexto específico. La tarea de la comprensión no puede, entonces, reducirse a un trabajo que se esfuerce solamente por comprender los postulados, axiomas, corolarios y demás elementos teóricos que hacen a un texto. Solo detenerse a leer el texto corre el riesgo de confundir una ironía por una afirmación o de trasladar la definición contemporánea de un concepto a la de la época del autor. Es por esto que aquel trabajo teórico debe ser acompañado y reforzado por otro histórico, que reconstruya los lenguajes políticos de la época junto con el contexto de discusiones en las cuales el texto interviene. Sobre este trabajo a dos tiempos, uno teórico y otro histórico, y sobre la potencialidad de su diálogo mutuo, se construye el proyecto de la historia intelectual.

La corriente de historia intelectual a la que nos ceñiremos aquí suele ser identificada con el nombre de Escuela de Cambridge, ya que

dos de sus máximos representantes, John Dunn y Quentin Skinner, provienen de allí, mientras que el tercero, John Greville Agard Pocock, se formó en Nueva Zelanda. Sin embargo, más que un método unificado y promovido colectivamente por una institución o una escuela en el sentido estricto del término, esta corriente es el encuentro en el rechazo a una forma específica de trabajar en la ciencia histórica. Este rechazo se plasmó en la década de 1960 en tres artículos paradigmáticos de la apuesta de la historia intelectual: “La historia del pensamiento político: un estudio metodológico” de Pocock, “La identidad en la historia de las ideas” de Dunn y “Significado y comprensión en la historia de las ideas” de Skinner.

A pesar de no constituir un método unificado, en la medida que el capítulo está pensado como una herramienta útil para la práctica de investigación, nos centraremos más en las afinidades en el modo de trabajar de estos historiadores y teóricos-políticos que en sus diferencias. De este modo aspiramos a lograr un conjunto de prescripciones metodológicas positivas al alcance de quien lo desee. Si bien acudiremos para esto a los aportes de diversos autores, nos centraremos en la obra de Skinner, al considerarla el intento teórico más completo de fundamentar la metodología de la historia intelectual.

El capítulo está dividido en tres apartados. El primero de ellos se dedica a identificar contra quién escribe la historia intelectual, es decir, de qué formas de estudiar la historia busca separarse y por qué. El segundo apartado está centrado en los aspectos fundamentales de la propuesta de la historia intelectual como disciplina. Para abordarla integralmente subdividimos el apartado en tres secciones: una dedicada a trabajar los principales conceptos metodológicos y los fundamentos epistemológicos de la historia intelectual; seguida de otra en la cual nos detenemos en un ejemplo paradigmático que plasmó la propuesta de la historia intelectual; y, finalmente, una tercera sección dedicada a introducir las dos variantes posibles que esta disciplina abre para ejercer la labor teórico-política. Habiendo respondido tanto de qué busca separarse como cuál es su propia propuesta, en el tercer y último apartado presentaremos la historia de la historia intelectual en la Argentina.

1. ¿CONTRA QUIÉN ESCRIBE LA HISTORIA INTELECTUAL?

Si —como dijimos en la introducción— todo texto es al mismo tiempo una acción y, en tanto tal, busca rebatir, reforzar, polemizar con argumentos existentes y torcer la opinión sobre un tópico hacia una dirección determinada, lo primero que debemos preguntarnos es: ¿contra quién escribe la historia intelectual? ¿Qué posiciones busca rebatir? Por más abstractos que nos parezcan los textos de metodología y epis-

temología, no podemos olvidar que también son armas en campos de batalla discursivos.

El propio Skinner nos indica cuáles fueron las contrafiguras metodológicas a partir de las que elaboró sus propias reflexiones. Esto es: de qué tipo de formas de hacer la tarea del historiador del pensamiento político buscaba separarse. La primera y más relevante es aquella que identifica con la historia de las ideas:

[E]ste enfoque surgió a partir de la creencia general de que la mejor forma de estudiar los principales textos filosóficos es someterlos a un proceso puramente interno de exégesis, con el fin eventual de demostrar las contribuciones que se puede decir que hace a algunos de los supuestos problemas perennes de la filosofía. (Skinner, 2007a: 56)

Según la corriente de la cual Skinner busca separarse, la tarea del historiador del pensamiento político debe ser la de acudir al canon de textos clásicos para extraer sus enseñanzas sobre los tópicos más relevantes de los asuntos políticos. Estos tópicos relevantes tienen la entidad de problemas permanentes de la política. Las diferentes formas de gobierno junto a sus jerarquías, la relación entre gobernantes y gobernados, la legitimidad de la autoridad, el vínculo entre justicia y poder, la relación entre medios y fines, las características de los liderazgos y las capacidades del pueblo son algunos de los problemas que todo autor o autora eminente de teoría política debe haber enfrentado, proveyendo enseñanzas a las que cualquier persona interesada en la política puede acudir.

Los grandes textos de la tradición poseerían, así, una sabiduría eterna respecto a estos elementos intemporales, de manera que lo mejor que podemos hacer es concentrarnos en el significado del texto, es decir, en lo que cada uno de ellos dice sobre los problemas fundamentales de la política. De este modo, mediante un ejercicio hipotético, podríamos acudir a *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo y *La política como vocación* de Max Weber para entablar un diálogo en torno a la naturaleza de los liderazgos políticos y las cualidades necesarias para ser un buen político. Solo nos hace falta acudir a los textos y preguntarles qué nos dicen sobre estos problemas.¹

Uno de los problemas principales que encuentra la historia intelectual en este ejercicio de lectura es el textualismo o, como dice Skinner en la cita que presentamos, el proceso puramente interno de exégesis de los textos. Éste es definido como una indagación exhaustiva

1 Para profundizar sobre esta corriente de la teoría política, ver el capítulo de Franco Castorina y Tomás Wiczorek de la presente compilación.

y sistemática, pero abocada exclusivamente al contenido del texto. Esto puede ser tanto a partir de un análisis pormenorizado de un texto individual, como del conjunto de textos de un autor o incluso de una comparación entre textos de diferentes autores. El resultado es una explicación lógica que puede resumirse en una seguidilla de proposiciones teóricas extraídas directamente del texto. El material de trabajo con el cual se basta el textualismo se podría resumir en la obra original a interpretar —generalmente de autores de renombre— acompañada por el conjunto de interpretaciones que se han hecho de ese texto. La capacidad argumentativa y la utilización de citas textuales como prueba son los medios para ganar en esta lucha por la interpretación.

Ahora bien, ¿es posible estudiar lo que un autor dijo sin poner en juego algunas de nuestras propias expectativas y prejuicios con respecto a lo que debe haber dicho? Nos encontramos aquí con un problema típico de la hermenéutica: el de la precomprensión. Cuando nos dirigimos a un texto llevamos con nosotros nuestro propio lenguaje históricamente acuñado, en el cual las palabras tienen un determinado sentido y son asociadas con determinados referentes. Así, por ejemplo, cuando en el capítulo primero de *El príncipe*, Maquiavelo dice que “todos los estados, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres han sido y son o repúblicas o principados” (2011 [1513]: 9) la comprensión de todos estos términos se nos aparece a primera vista como evidente. Estamos familiarizados con los conceptos de estado y república; y casi sin esfuerzo trasladamos el concepto de principado al de monarquía. La actualidad de Maquiavelo parece, así, sorprendente: casi la totalidad de los estados occidentales actuales son o bien monarquías o bien repúblicas. El texto, en su transparencia, parece dejarse comprender.

No obstante esto, al introducir la palabra “estado”, ¿Maquiavelo tenía en mente lo mismo que nosotros cuando la leemos? ¿Lo asociaba a los mismos fenómenos? Los referentes, es decir, los elementos de la realidad a los cuales una palabra refiere, varían con el tiempo y el lugar. El concepto de estado en el lenguaje político del cual Maquiavelo formaba parte no es el mismo que el que está presente hoy en nuestros discursos cotidianos. Si nosotros concebimos el estado como una instancia separable tanto de gobernantes y gobernados, como una institución diferenciada de éstos —de modo que ni gobernantes ni gobernados son propietarios del estado—, “Maquiavelo utiliza frecuentemente el término *lo stato* para referirse a las tierras o territorios de los príncipes” (Skinner, 2003: 51). Esto es: los referentes de la palabra estado para Maquiavelo y para nosotros son diferentes porque nuestros lenguajes políticos difieren. En el caso del primero “Maquiavelo suele tomarse el

trabajo de enfatizar que el poder en cuestión sigue siendo el poder del príncipe, por lo que, al hablar de *lo stato*, se está refiriendo a *il suo stato*, al propio estado o condición de gobernante del príncipe” (Skinner, 2003: 53). De este modo, la supuesta comprensión evidente del texto a primera vista se paga al costo de una incomprensión del contenido de lo que Maquiavelo quiso decir y, para peor, de una pérdida de la oportunidad de aprender algo diferente de lo que ya sabíamos. Nuestros prejuicios y lenguajes contemporáneos pueden hacernos correr el riesgo de ver familiar lo que es extraño y, así, perpetuar lo que ya conocemos.

El riesgo de realizar un abordaje exclusivamente textualista es el de caer en interpretaciones anacrónicas y absurdas desde el punto de vista histórico. Es el riesgo de atribuir significados contemporáneos a conceptos que en otra época eran comprendidos de una manera diferente y el de imputar intenciones imposibles a un autor en esa época. Un abordaje atento sólo al contenido del texto nos puede hacer creer “que el agente hace algo que él mismo no habría aceptado —o ni siquiera podría haber aceptado— como descripción de lo que *estaba* haciendo” (Skinner, 2007b: 112-113).

Así, por ejemplo, afirmar —como lo hace Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*— que “Platón procuraba presentar como ‘justo’ su gobierno de clase totalitaria” y que “necesitaba hacerle propaganda a su estado totalitario, convenciendo a la gente de que era un estado ‘justo’” (2006: 107); o sostener —como lo hace Louis Althusser en *Maquiavelo y nosotros*— que la opción de Maquiavelo por la “verdad efectiva” y no por la “imaginación” equivale al rechazo de “una representación imaginaria de la política, una ideología de la política” (2004: 47) representan, a los ojos de la historia intelectual, absurdos históricos. Platón nunca pudo hacer propaganda de un régimen de dominación que apareció recién en el siglo XX, del mismo modo que Maquiavelo no pudo haberse propuesto eliminar las lecturas ideológicas de la política ya que el concepto de ideología con sus respectivas consecuencias teóricas es una invención que data, como temprano, del siglo XIX.²

En ambos casos ni Platón ni Maquiavelo podrían haber aceptado nuestra comprensión de sus textos como una descripción de lo que intentaron hacer, en la medida que ni siquiera poseían el lenguaje disponible para hacerlo. Esto no niega que lo que se encuentra en esos textos pueda servir hoy, o nos haga acordar a nosotros hoy, tanto a un estado totalitario en el caso de *República* de Platón, como a la relación entre ideología y modo de producción en el caso de *El príncipe*.

2 Al respecto, ver el capítulo de Germán Aguirre y Sabrina Morán dedicado a la historia conceptual, en particular, la novedad que la ideologización y acuñación de *ismos* representa en la modernidad.

La historia intelectual no niega la excedencia de sentido de los textos respecto a las intenciones de sus autores originales. Pero, en ese caso, somos nosotros los que hablamos y no Maquiavelo ni Platón. Lo que rechaza la historia intelectual es la interpretación de textos como “un medio de asociar nuestros propios prejuicios a los nombres más carismáticos, bajo la apariencia de una especulación histórica inocua” (Skinner, 2007b: 124).

En tanto los significados de las palabras varían a lo largo del tiempo, acercarnos al texto sin una indagación histórica nos puede hacer caer en anacronismos y otros absurdos históricos. Los ejemplos antes vistos alumbran esta enseñanza. Estudiar los lenguajes políticos que rodean a un texto nos permite acercarnos más fielmente al significado de lo que quisieron y pudieron decir en el momento histórico que fueron enunciados.

Pero no es solo la historicidad de los significados lo que hace a la insuficiencia del abordaje textualista. La otra razón por la cual lo que un texto dice no sirve como única guía para entender lo que el autor o la autora quiso decir es que a menudo se emplean estrategias retóricas que, por ejemplo, separan la intención con la que se dice algo del contenido literal de lo que es dicho. El ejemplo más claro es el de la ironía. Así, por ejemplo, si leemos en los desgrabados de alguna clase teórica importante “la verdad que ustedes, alumnas y alumnos, son muy inteligentes” no tendremos ningún problema en entender qué dice esta oración, su significado. Ahora bien, ¿cómo podemos saber si esa frase fue enunciada a modo de una descripción del curso o bien como una ironía respecto a una serie de respuestas mal dadas por parte de la clase? Aunque leamos cien veces el enunciado no podremos saber si se trata de una descripción elogiosa o de una ironía. En tal sentido, concentrarnos en lo que el texto dice no nos brinda las herramientas para una comprensión correcta. Para eso deberíamos poder rastrear la intención que carga ese enunciado. Y, como vimos en nuestro ejemplo, la intención tiene cierta autonomía respecto del significado de la oración. Es decir, la intención de elogiar o ironizar no se deriva inmediatamente del significado “son muy inteligentes”. La segunda razón por la cual es necesario situar el texto en su contexto es, entonces, que la intención y el significado de un texto tienen cierta autonomía entre sí.

Por eso la historia intelectual desarrollará los conceptos metodológicos para poder aprehender tanto el significado teórico de un texto como la intención que lleva. En el lenguaje de Skinner: lo que un texto dice (el significado) y lo que un texto hace al decir (la acción que intenta hacer). La intención que un texto lleva es un elemento determinante para poder entenderlo y para la cual no alcanza con solo leerlo una y otra vez, sino que es necesario realizar una investigación histórica. La

insuficiencia de un abordaje únicamente textual nos exige herramientas atentas a la dimensión contextual.

Pero antes de dirigirnos a aquellas herramientas, es necesario recordar que, si bien es cierto que la mayor parte de la historia intelectual está pensada en contra del textualismo como modo de abordaje de los autores, no menos cierto es que los esfuerzos de Skinner de desarrollar una metodología propia fueron motivados también por la insuficiencia de otro método histórico que él rechazaba: el contextualismo unilateral. Según esta concepción, se trata de señalar de qué posición contextual el texto es simplemente un reflejo. Skinner tenía en mente el famoso libro *La teoría política del individuo posesivo*, de C.B. Macpherson, para quien la teoría política de Thomas Hobbes no sería otra cosa que el reflejo de un momento económico-político de la burguesía como actor histórico en su lucha contra la nobleza: “De acuerdo con esta concepción, a Hobbes se le consideraba el protagonista antirrealista y antiaristocrático de la concepción burguesa del hombre; su filosofía no era tanto una reflexión sobre la sociedad de su época como un reflejo de ella” (Skinner, 2007a: 56).

Si el textualismo incurre en un abordaje unilateral del texto y se despreocupa del contexto, el contextualismo comete el pecado inverso. Para éste, el texto no tiene autonomía respecto al contexto y sólo sirve como indicador de algún posicionamiento previo, sea de la clase social o de la facción política. Así pareciera que con sólo ubicar al texto en el espectro político-económico —si representa el punto de vista de la clase obrera, de la burguesa, de la nobleza, etc.— éste ya sería explicado. Los textos pierden, así, su valor teórico propio al pasar a ser meros reflejos de su época. Esta reducción del texto a su contexto corre el riesgo de perder de vista un elemento propio de los grandes libros de la historia: su capacidad de modificar el contexto del cual surgen. Es que la pluma es una espada y el texto, una acción. Por lo cual los textos no solo son epifenómenos de un momento económico-político, sino que pueden ser herramientas centrales para su transformación.

Con esto marcado, la historia intelectual nos presenta herramientas metodológicas para evitar los análisis unilaterales —ya del texto, ya del contexto— y apuesta tanto a un trabajo a dos tiempos, uno teórico y otro histórico, como a la potencialidad de su diálogo mutuo.

2. LA PROPUESTA DE LA HISTORIA INTELECTUAL

2.1. ADVERTENCIAS METODOLÓGICAS Y FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS

Si deseamos entender algún texto debemos ser capaces de dar una explicación no sólo del significado de lo que el texto *dice*, sino también de

lo que el autor en cuestión *quiso decir* al decir lo que dijo. Esto implica entender que los textos no sólo contienen un conjunto de significados a aprehender teóricamente sino que, también, cargan con una intención: criticar a A, ironizar sobre B, defender a C, etc. Este plano del texto no tiene que ver con su contenido semántico. No tiene que ver con la pregunta de qué dice el texto, sino que debe responder otras dos preguntas: ¿para qué dice eso? y ¿cómo lo dice? Si la dimensión semántica refiere al plano del significado del lenguaje, la dimensión pragmática apunta a ver los usos situados del lenguaje y la dimensión retórica, a mostrar la forma en que se lo dice. Para entender cabalmente un texto debemos atender al contexto semántico —qué significan los conceptos y términos que utiliza en los lenguajes políticos de su época— al contexto pragmático —contra qué o quiénes está escribiendo, qué uso intenta hacer de su texto— y al contexto retórico —de qué forma lo está haciendo: con ironías, ridiculizando argumentos ajenos, enfatizando algunos tópicos en detrimento de otros, etc.

Para desarrollar su teoría, Skinner parte de la base de los aportes que realizaron Ludwig Wittgenstein y John Langshaw Austin a la filosofía del lenguaje. En sus *Investigaciones filosóficas* publicadas póstumamente en 1953, Wittgenstein invitaba a que, antes de centrarnos en los significados de las palabras tomadas individualmente, analicemos los juegos de lenguaje específicos en los cuales se sitúan. Así, por ejemplo, las palabras en inglés *queer* (extraño) o *nigger* (negro), aun teniendo el mismo significado, cobran diferentes intenciones si son utilizadas como formas de discriminación por parte de expresiones políticas excluyentes o, por el contrario, si son utilizadas como forma de afirmar orgullosamente la identidad por parte de expresiones políticas inclusivas. Lo mismo sucede con el adjetivo “villero” cuyo significado permanece idéntico, pero la intención que carga la palabra es radicalmente distinta si es la expresión de la reivindicación de la identidad por parte de sectores populares a que si es la de un editorial de un diario de derecha que estigmatiza a esos sectores. En todos estos casos, el significado abstracto de las palabras —*queer*, *nigger* o villero— es el mismo, pero cobran un matiz distintivo por ingresar en *juegos de lenguajes* diferentes. Por eso, el análisis del significado de las palabras debe enmarcarse dentro del contexto específico de su utilización —¿Quién lo usa? ¿Con qué intención lo usa? ¿Con qué otras palabras y valoraciones asocia ese concepto?— y esto no se deriva inmediatamente de su significado.

Austin, por su parte, en un ciclo de conferencias dadas entre 1951 y 1954 y luego publicadas en 1963 bajo el título de *Cómo hacer cosas con palabras*, también buscaba enfatizar —como ya lo anticipa su título— esta dimensión pragmática del lenguaje. Es decir, su parte referida no al significado en abstracto de palabras y oraciones, sino

a las dimensiones que tienen que ver con su uso. A la palabra como acción o, en su terminología, a los actos de habla. Austin dividía los actos de habla en tres aspectos relevantes: el locutivo, el ilocutivo y el perlocutivo. La dimensión locutiva del acto de habla corresponde al conjunto de palabras y el significado que tienen en una oración. La dimensión ilocutiva refiere a la intención que porta el hablante. Esto apunta a énfasis, tonos y demás elementos que exceden al contenido de la oración y su significado (la dimensión locutiva). Así, un mismo acto de habla locutivo “para el parcial, estudien” puede ser tanto la expresión de un consejo, de una amenaza o de un chiste. Y aconsejar, amenazar o hacer un chiste no es lo mismo desde el punto de vista de la intención ilocutiva. Con esto Austin buscaba marcar en qué medida el acto ilocutivo no se deriva necesariamente de la dimensión locutiva. O, en los términos de Skinner, en qué medida la intención no se deriva inmediatamente del significado. Por último, la dimensión perlocutiva refiere a los efectos que tiene la emisión del acto de habla, es decir, a lo que produce luego de haberse pronunciado. En el mejor de los casos, en nuestro ejemplo, que estudien para el parcial.

Con esto, lo que le interesa a Skinner de la noción de juegos de lenguaje de Wittgenstein y las dimensiones del acto de habla de Austin es observar en qué medida el lenguaje trasciende su dimensión referida únicamente al significado. En lo que nos interesa aquí, en qué medida el acto de habla trasciende a lo que un texto dice. Por eso debemos estudiar, también, lo que un texto *hace al decir*. La dimensión ilocutiva de ese texto. O, lo que es lo mismo, la intención que lleva. Si queremos comprender el texto, debemos no sólo entender su significado teórico sino preguntarnos e investigar qué buscaba hacer el autor o la autora al escribirlo.

Esto, sin embargo, no implica una investigación que intente meterse en la cabeza de la persona que escribió el texto en el pasado y rastrear qué procesos mentales pasaban por su mente al hacerlo. Rastrear intenciones no implica lo que suele llamarse un método empático. Skinner señala una diferencia entre intenciones y motivos. Si los motivos responden a los intereses privados de quien escribe ese texto, las intenciones son necesariamente públicas en la medida que van dirigidas hacia otras personas y buscan ser comprensibles. Volviendo al ejemplo del enunciado “para el parcial, estudien”, suponiendo que la intención que éste lleva es un consejo, si como docentes buscamos que el mensaje tenga éxito, es necesario que sea comprensible para el resto. Y esto es diferente a los motivos privados que llevan a aconsejar al curso que estudie. Quizás es un intento altruista de estimular al curso a ser más aplicado y que se inicien en la vida académica o quizás nace de un interés egoísta de no querer corregir parciales con respuestas

disparatadas. Los motivos privados son diferentes de las intenciones que necesariamente deben ser públicas para que tengan éxito. En palabras de Skinner, “recuperar esas intenciones no es cuestión de identificar las ideas dentro de la cabeza (...) No se requiere nada en el sentido de la ‘empatía’ puesto que el significado del episodio es público e inter-subjetivo” (2007d: 212).

La intención ilocutiva, finalmente, no es otra cosa que la posición que ocupa quien haya escrito el texto dentro del campo de batalla de los lenguajes políticos de la época. ¿Contra quién escribe? ¿Qué argumentos busca rebatir? ¿Cuáles defender? Esto permite explicar énfasis, silencios, intereses desmedidos sobre temas que parecen irrelevantes hoy, etc. Quien escribe un texto está pensando en un público determinado, busca dialogar con determinadas personas. Reconstruir el campo de batalla político-discursivo en el que interviene es clave para la comprensión del significado del texto:

... restablecer esas intenciones implica poder caracterizar lo que estaba haciendo el escritor; es poder decir, por ejemplo, que el escritor o la escritora pudieron haber intentado atacar o defender una línea particular de argumentación, criticar o contribuir a una tradición particular de discurso, etcétera. Pero poder caracterizar una obra de tal modo, en términos de su fuerza ilocutiva intencional, equivale a entender lo que el escritor pudo haber *querido decir al escribir* de ese modo en particular. Es decir, que equivale a poder decir que él o ella pudieron haber *significado* la obra *como* un ataque a, o una defensa de, como una crítica a, o como una contribución a alguna actitud o línea de argumentación en particular. (Skinner, 2007c: 181-182)

Además del significado teórico que un texto porta, es necesario analizar la intención con la que fue escrito, qué *se buscaba hacer* al escribir dicho texto. Para ello, es necesario un análisis histórico tanto de los lenguajes políticos de la época como del campo de batalla. Debemos saber qué conceptos, términos, vocablos tenían disponibles y contra quiénes los utilizaban. Y esto no se encuentra inmediatamente en la superficie del texto.

2.2. UN CASO PARADIGMÁTICO: PETER LASLETT Y LOS DOS TRATADOS DE JOHN LOCKE

Veamos la insuficiencia de un análisis únicamente textual para imputar intenciones de la mano de un ejemplo que tuvo una influencia decisiva en el desarrollo de la historia intelectual: las ediciones que Peter Laslett, historiador de la Universidad de Cambridge, realizó de los escritos políticos de Robert Filmer en 1949 y de John Locke en 1960. Estas

ediciones estaban acompañadas de estudios de contextualización en los cuales se buscaba reconstruir el contexto político discursivo de la época y su respectivo campo de batalla. El trabajo editorial de Laslett fue reconocido como el estímulo inicial de las indagaciones metodológicas que derivaron en la historia intelectual por Pocock, Dunn y Skinner (Pocock, 2001: 146).

El *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke suele ser leído como una respuesta directa al *Leviatán* de Thomas Hobbes. Según esta lectura clásica, que pone en una línea de tiempo a discutir a Hobbes —como representante de la monarquía absoluta— con Locke —como representante del liberalismo— y con Rousseau —como representante del pensamiento democrático—, Locke habría escrito aquel tratado para refutar el absolutismo hobbesiano, señalar sus peligros tiránicos y fundar un gobierno legítimo, pero no absoluto. Para sostener esta hipótesis, generalmente se hace uso de extractos del *Segundo tratado* en los cuales se refiere a doctrinas cuyo contenido es *similar* a las lecturas canónicas de Hobbes, quien nunca es citado en el libro.

De este modo, cuando en el parágrafo 13 del capítulo dedicado al “Estado de naturaleza” Locke refiere a aquella doctrina que sostiene que si cada uno siguiera su derecho en el estado de naturaleza “sólo podrá seguirse la confusión y el desorden; y que, por lo tanto, es Dios el que ha puesto en el mando los gobiernos, a fin de poner coto a la parcialidad y violencia de los hombres” (2006 [1689]: 18), nuestra mente lo relaciona inmediatamente con la teoría de Hobbes ya que posee una similitud evidente con su propuesta. Cuando más adelante Locke recuerda que “los monarcas absolutos son también simples hombres” y advierte que, ante el gobierno arbitrario de un solo hombre, “mucho mejor será la condición del estado natural” (Locke, 2006 [1689]: 19), parecen no quedarnos dudas de que esto representa un ataque directo a Hobbes. El proceso de nuestro razonamiento fue el siguiente: encontramos en el texto de Locke una crítica a una teoría cuyo significado recordamos que se encuentra de manera *similar* en algún texto de Hobbes y, en la medida que ambos son autores clásicos de la teoría contractualista moderna, llegamos a la conclusión de que no puede ser otra cosa que una discusión entre ellos.

Este trabajo que realizamos con Locke fue unilateralmente dedicado al significado teórico del texto, a lo que el texto dice. De su crítica al gobierno absoluto inferimos la intención de Locke de rebatir a Hobbes. Pero, por lo que trabajamos hasta aquí, sabemos que para rastrear intenciones no nos basta con leer el texto, sino que debemos realizar una investigación histórica sobre el campo de batalla en el que Locke se situaba y ver efectivamente qué buscaba hacer al decir lo que

dijo. Si realizamos este trabajo, sabremos que “Locke nunca analiza explícitamente a Hobbes” y que

... podría haber hallado todas las doctrinas que se dicen características de Hobbes en toda una gama de escritos políticos *de facto* de la década de 1650 que, en efecto, es sabido al menos que él leyó, mientras que no hay certeza en absoluto de que haya leído las obras de Hobbes. (Skinner, 2007b: 143)

Más que obsesionarnos con la relación Locke-Hobbes, para la historia intelectual deberíamos acudir a un número de escritores menores —desde el punto de vista de lo que la tradición considera— y de panfletos políticos de la época.

Este fue el trabajo que realizó Laslett al hacer sus ediciones tanto de Locke como del mucho menos conocido Filmer. Allí Laslett puso en evidencia que Locke no buscaba refutar a Hobbes sino a Filmer. En la introducción a su edición de las obras de Locke, afirma que “es un error creer que estaba discutiendo deliberadamente contra el *Leviatán*” en la medida que Hobbes

... era el menos importante, políticamente, de los escritores absolutistas. Filmer, por el otro lado, era el hombre del momento, una fuerza formidable y en crecimiento de la cual sus opiniones políticas eran consideradas importantes y el representante, en sus propias palabras, del orden establecido. Por esta razón Locke se encontró obligado a escribir sobre este tema y por esta razón el pensamiento de Filmer se encuentra en el trasfondo de sus doctrinas políticas. (Laslett, 1999: 67)

La importancia que hoy tiene Hobbes y lo central que es para nuestra interpretación de la teoría moderna no nos habilita a admitir que haya tenido esa importancia y centralidad en todo tiempo y lugar. Personas que han tenido menos suerte para entrar en el panteón de la teoría política pueden haber sido históricamente significativas en otro momento, ya que el modo en que circulan las teorías y sus autores varía históricamente.

De esto obtenemos la enseñanza de que, para la historia intelectual, la teoría política es un combate históricamente situado en la tierra de los intereses, más que un diálogo transhistórico en el cielo de las ideas. Por ello el conjunto de objetos que van a ser privilegiados para la investigación no son solo los grandes textos de la tradición —concepto del cual desconfiará— sino los textos de pequeños autores, panfletos anónimos, actos administrativos, legislaciones, correspondencias, entre otros materiales que permitan reconstruir el contexto

político-discursivo, es decir, los lenguajes políticos en los cuales una obra interviene. Ahora bien, nada de esto nos va a eximir de realizar el trabajo teórico de comprender el texto que leemos, ya que en esta batalla los argumentos son las armas y no sabremos efectivamente qué arma se está utilizando por saber solo en qué bando se encuentra el autor o autora que queremos analizar.

Repasemos: la historia intelectual, entonces, apuesta por este trabajo a dos tiempos. Uno teórico, que permita captar el conjunto de proposiciones abstractas que los textos cargan; otro histórico, que permita reconstruir el campo de batalla político-discursivo de una época con sus lenguajes específicos, así como saber cómo se usaban los vocablos y contra quién es posible que se los haya utilizado. Esta apuesta por superar la unilateralidad del abordaje —ya textual, ya contextual— y realizar un trabajo a dos tiempos —uno teórico y otro histórico— reaparece en los pioneros textos sobre método histórico de la década de 1960 que Pocock y Dunn escribieron. En “La historia del pensamiento político: un estudio metodológico”, Pocock concluye:

Es importante que sepamos interpretar el pensamiento situándolo en el contexto de la tradición discursiva a la que pertenece (...) Entender los conceptos que maneja el pensador y el lenguaje en el que se comunica con el resto de sus compañeros mejora nuestra comprensión del pensamiento político. Debemos intentar averiguar qué decía exactamente y qué entendían los demás qué decía. Como el lenguaje utilizado en los debates políticos es de una gran generalidad teórica, antes o después, nuestro historiador tendrá que abandonar su papel de estudioso del pensamiento en tanto que lenguaje de una sociedad y adoptar el de un estudioso del pensamiento filosóficamente expresado y su capacidad para hacer inteligibles afirmaciones de carácter general. (2009: 33)

Seis años más tarde, en 1968, Dunn defiende este trabajo a dos tiempos en un espíritu similar en “La identidad en la historia de las ideas”, al sostener que

... hay una conexión estrecha entre una consideración filosófica adecuada de las nociones que tenía un individuo en el pasado y una consideración histórica precisa de estas nociones; que ambas, la especificidad histórica y la delicadeza filosófica, son más fáciles de lograr si se realizan en conjunto. (1968: 86)

Historia y teoría son los dos elementos constitutivos de este método y en la apuesta de su mutua retroalimentación se basa la especificidad de la historia intelectual.

2.3. VARIANTES DENTRO DE LA CORRIENTE

Pese al acuerdo en realizar un análisis tanto del texto de un autor como del contexto político-discursivo en el cual interviene, la posibilidad de darle mayor importancia a uno u a otro de estos elementos nos abre la puerta a dos tipos diferentes de usos de la historia intelectual: uno más abocado al estudio de las obras de autores y autoras individuales, otro centrado en los lenguajes políticos. Los textos políticos son acciones históricas en dos sentidos. Uno para quien lo escribió, que lo hizo con una serie de intenciones definidas, y otro para quienes lo leyeron que pueden no haberlo hecho ajustándose a la intención del autor original. En los términos de la filosofía del lenguaje de Austin, una cosa es estudiar las intenciones ilocutivas de un acto lingüístico y, otra, los efectos perlocutivos.

Enfocarse en las intenciones de un texto es aquello en lo que nos hemos concentrado hasta aquí. Los autores y autoras individualmente, junto con sus textos, son el foco principal de atención y se acude al contexto político-discursivo, es decir, a los lenguajes políticos de la época, para precisar qué podía haber estado haciendo el autor al escribir el texto. Los lenguajes políticos están al servicio de la explicación del autor. Si queremos saber qué decía Weber sobre los liderazgos políticos —en la medida que consideramos que puede haber hecho algún aporte al problema— nos servirá para aclarar el significado de sus intervenciones observar cómo se comprendían los conceptos que utiliza en su época, saber qué discursos y proyectos políticos circulaban, cuáles buscaba desacreditar, cuáles promover. Como ejemplos de esta forma de hacer historia intelectual podemos mencionar el tercer tomo de *Visiones de la política* de Skinner, donde agrupa un conjunto de artículos dedicados al pensamiento de Hobbes en relación con su contexto político-discursivo, así como el libro de Dunn de 1984, *El pensamiento político de John Locke: una consideración histórica del argumento de los dos tratados de gobierno*. En estos trabajos se busca comprender la singularidad teórica del texto junto con su intención histórica, reconstruyendo el campo de batalla y los lenguajes políticos de la época. Las preguntas que guían este tipo de investigación teórico-histórica son: ¿Qué argumentos teóricos moviliza el texto? ¿Qué pudo haber querido hacer el autor o la autora al escribir dicho texto? ¿Contra quién o quiénes pudo haberlo hecho?

Pero la posibilidad de rastrear qué quiso hacer alguien al escribir un texto no implica que haya tenido éxito al hacerlo. Es que los efectos históricos de los textos escapan a la intención de quien los escribió o, en palabras de Pocock, “hay una brecha entre la intención y el efecto” (2001: 149). Al escribir y publicar el texto, con la intención que sea, su autor o autora lo expone a las diferentes mareas de interpretaciones

que no necesariamente se ajustan a su intención original. Por eso, alternativamente a centrarnos en las intenciones de los autores tomados individualmente, es posible realizar un estudio de los efectos que dichos textos tuvieron sobre diferentes contextos lingüísticos. Más que la intención ilocutiva, a Pocock le interesan los efectos perlocutivos del acto de habla. Por eso, para él “nos encontramos en un punto en el que la historia del discurso diverge de la historia de la conciencia” (2001: 149). Para esta variante de la historia intelectual, focalizada en los discursos, no son centrales los problemas referidos al autor y a cómo concibió su obra, qué pretendía hacer al escribirla, etc., sino sus efectos en los lenguajes políticos. De este modo, en *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* de 1975, Pocock no sólo rastrea la intención y el significado de la obra de Maquiavelo en su contexto, el del renacimiento florentino, sino que se interesa en cómo ese lenguaje político introducido por Maquiavelo es reapropiado, con sus matices, por los debates políticos anglosajones en los siglos XVII y XVIII. Esto implica una narrativa más extensa ya no de la intención ilocutiva del texto sino de su efecto perlocutivo en contextos político-discursivos tanto cercanos como lejanos al de su publicación original. Acá las preguntas que guían a la investigación son: ¿Cómo fue recibido el texto o los textos en un contexto específico? ¿Qué modificaciones conceptuales o formas nuevas de comprender la política permitieron? Claro está que, para esto, comprender teóricamente el texto del cual queremos extraer sus efectos será de mucha utilidad.

La historia intelectual, entonces, apuesta por un trabajo a dos tiempos: uno teórico, atento a los significados que poseen los textos, y otro histórico, dedicado a los lenguajes políticos y al campo de batalla discursivo de la época en el que el texto tiene lugar. Este trabajo a dos tiempos se convertirá en una historia del discurso, si se priorizan los efectos perlocutivos de los textos individuales en los lenguajes políticos de alguna época; o se convertirá en una historia de los autores o autoras, si se prioriza el rastreo teórico-histórico de las intenciones que pudo haber tenido quien escribió el texto al hacerlo. Con esto dicho, veamos ahora los usos locales de la historia intelectual.

3. REFERENCIAS ACADÉMICAS ARGENTINAS

No se puede hablar de la historia de la historia intelectual en Argentina sin mencionar a la Universidad Nacional de Quilmes. A partir de 1994 funcionó allí un Programa de Historia Intelectual dirigido por Oscar Terán que en 1997 comenzó a editar anualmente *Prismas: Revista de historia intelectual*, en cuyos primeros dos números se publicaron las ponencias y discusiones de las primeras reuniones académicas locales en torno a la disciplina. Por la editorial de la universidad y en la colec-

ción *Intersecciones* dirigida por Carlos Altamirano —quien dirigió el programa de 2005 a 2009— apareció en 1998 *Giro lingüístico e historia intelectual* de Elías Palti, en donde se realizaba una presentación de la relación entre las dos tradiciones consignadas en el título, seguida de una antología de traducciones de artículos relevantes para ambas corrientes. Para el cuarto número de *Prismas*, correspondiente al año 2000, se tradujeron textos paradigmáticos de la discusión entre la historia de las ideas clásica y la historia intelectual, entre ellos la primera versión en español de “Significado y comprensión en la historia de las ideas” de Skinner.

Este importante trabajo editorial de la Universidad Nacional de Quilmes para promover la historia intelectual incluyó la traducción a cargo de Cristina Fangmann del tomo de *Visiones de la política* de Skinner, dedicado íntegramente a cuestiones metodológicas publicado en 2007 bajo el título *Lenguaje, política e historia*, con un prólogo de Eduardo Rinesi. Pero no solo se realizaron aportes a través de la traducción de textos extranjeros, sino que se publicaron desarrollos locales de la disciplina. Así, en 2009, vio la luz *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, de José Szabón. Con el paso del tiempo, el programa cobró mayor envergadura y llegó a constituirse, en 2011, en el Centro de Historia Intelectual. En 2020 la Universidad de Quilmes coronó su trabajo con la creación de la primera Maestría en Historia Intelectual de Argentina cuyo director es Elías Palti.

Estas primeras recepciones de la historia intelectual fueron comprendidas como innovaciones internas al campo de los estudios históricos, en general, y de la historia política, en particular. Carlos Altamirano lo reflejaba en su artículo de *Prismas* de 2005, “De la historia política a la historia intelectual. Reactivaciones y renovaciones”. Las intervenciones teórico-políticas funcionan, así, como índice de una época política. Están al servicio de alumbrar un momento específico de la historia política. Con el tiempo, se consolidaron cada vez más las apropiaciones de la historia intelectual que desbordaban sus usos estrictamente internos al campo de los estudios históricos abriendo la posibilidad de ser utilizados dentro de la teoría política y ciencias sociales en general. En el año 2000 Cecilia Lesgart, de la Universidad Nacional de Rosario, publicó “Innovación conceptual y cambio político” en la *Revista Argentina de Ciencia Política*, donde animaba a esta disciplina a dialogar con los aportes de la historia intelectual y también de la historia conceptual. La disposición de esta revista, dirigida por Julio Pinto —formado en el grado como historiador—, a trascender las compartimentaciones estancas de las disciplinas y desplegar una visión abarcadora de la ciencia política, permitieron a esta última enriquecerse con aportes de muchas corrientes. En 2005 se publicó

Reflexiones sobre la teoría política del siglo XX, un libro compilado por el propio Pinto y Juan Carlos Corbetta. El libro reúne las presentaciones de las primeras Jornadas sobre Teoría Política que tuvieron lugar en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires en 2004. Allí Lesgart presentó “La dimensión histórica de los conceptos políticos. Un desafío para la práctica de la Teoría Política”.

En este campo encontramos usos heterodoxos de la historia intelectual y otros trabajos cercanos en sus apuestas metodológicas. Susana Villavicencio, en *Sarmiento y la nación cívica. Ciudadanía y filosofías de la nación argentina* (2008), realiza primero un abordaje histórico del contexto de la obra sarmientina para extraer su posición en torno a los conceptos de nación y de ciudadanía. Tras esta investigación histórica, Villavicencio realiza una indagación filosófica al comparar los postulados de Sarmiento con teóricos y teóricas contemporáneas como Hannah Arendt, Jacques Rancière y Michel Foucault, entre otros. Por su parte, Gabriela Rodríguez Rial en “Alberdi: de la patria a la nación” hace uso de la historia intelectual al ocuparse tanto de extraer la intención específica de las intervenciones de Alberdi alrededor del concepto de patria como de retomar las discusiones teóricas sobre patriotismo de Jürgen Habermas y Maurizio Viroli para iluminar la interpretación. Desde la Universidad Nacional de Rosario, Silvana Carozzi se detiene sobre los fundamentos teóricos que permitieron legitimar la revolución principalmente a partir de los escritos políticos de Mariano Moreno, Manuel Belgrano y Bernardo de Monteagudo. Así, en *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de mayo (1810-1815)* de 2011, hace uso de los aportes metodológicos de Skinner y Pocock tanto como de las intervenciones teóricas de Arendt en *Sobre la revolución*. En todos estos casos vemos cómo se conjugan análisis históricos con indagaciones teóricas.

Más allá de las diferencias que se puedan encontrar en los usos de la historia intelectual, ya sean internos o adyacentes al campo historiográfico, en su propuesta se anticipa lo que es su sello característico: la interdisciplina. La investigación histórica y la teórica se conjugan ya en los escritos de Skinner quien, además de realizar sus investigaciones históricamente precisas, cuenta con textos como *La libertad antes del liberalismo*, en el que interviene en la discusión contemporánea respecto del ideal de libertad al que debemos aspirar. El auge de la historia intelectual como método vino de la mano, en los países anglosajones, del auge del neorepublicanismo como alternativa política al liberalismo. Estas discusiones sobre la república y el republicanismo tanto desde el plano histórico como del plano político también se encuentran presentes en muchos de los trabajos de quienes hacen uso de la historia intelectual en Argentina. Las ya nombradas Rodríguez Rial y Carozzi,

así como también Gabriel Entín, investigador del Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes, comparten el interés no sólo por la historia intelectual sino por el republicanismo como una tradición política que, en muchos casos, se percibe como diferente, sino opuesta, a la tradición liberal.

En tal sentido, la historia intelectual cumplió aquel designio que formuló Skinner en 1969 en “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, cuando señaló que el estudio del pasado puede funcionar como una suerte de exorcismo respecto a nuestras creencias del presente. Allí, señalaba que estudiar las ideas políticas del pasado

... puede servir entonces para mostrar hasta qué punto las características de nuestros dispositivos que tal vez estemos dispuestos a aceptar como verdades tradicionales e incluso “intemporales” pueden ser en realidad más meras contingencias de nuestra historia y estructura social singulares. (2007b: 163)

Es decir, las ideas del pasado, justamente por no hablar el idioma del presente, pueden permitirnos cuestionar nuestras opciones políticas contemporáneas no solo por mostrar la historicidad de toda elección —lo que implica su posibilidad de ser cambiadas— sino también por presentarnos otras posibles.

4. CONCLUSIONES

Nunca vamos a entender *El Leviatán* de Hobbes leyéndolo una y otra vez. Es que ya sabemos que, a pesar de tener una construcción teórica abstracta pensada hasta el último detalle, también fue escrito en un contexto histórico determinado como respuesta a una serie de desafíos que su época política presentaba. Para comprenderlo, la historia intelectual nos invita a combinar aquel trabajo teórico dedicado a la comprensión de los postulados de los textos con un trabajo histórico centrado en los lenguajes políticos y en el campo de batalla discursivo de una época. Debemos centrarnos en la historicidad del pensamiento de modo que podamos escapar de los anacronismos y otros absurdos históricos. No sólo debemos dedicarnos a leer el texto sino también a responder las siguientes preguntas: ¿Cómo se entendían los conceptos políticos que la obra utiliza en la época que fue escrito? ¿Contra quién estaba pensando cuando escribió la obra? Al centrarnos en el texto como acción debemos poner en relación su significado, lo que el texto dice, con su intención, lo que hace al decir.

Pero la historicidad del pensamiento no sólo refiere a que los textos poseen intenciones específicas enmarcadas en un momento dado, sino también que generan efectos que escapan a aquellas intenciones. En los términos de Austin, los actos de habla no sólo tienen una dimensión illo-

cutiva sino efectos perlocutivos que no siempre coinciden con aquella. Por eso una alternativa en el ejercicio de la historia intelectual es la de priorizar ya no la pregunta de qué quiso hacer quien escribió el texto al hacerlo sino qué efectos tuvo en los diferentes lenguajes políticos en los que repercutió. La historia del discurso político se abre como una posibilidad frente a la historia de los autores y sus intenciones. Pero si esta variante de la historia intelectual supone la capacidad de rastrear cómo se acuñan los conceptos y lenguajes políticos de una época, esto va a estar atado, entonces, al hecho de que sigan siendo los y las intelectuales quienes forman dicho lenguaje. Es decir, dependen de que el rol del intelectual siga siendo igual de relevante a lo largo del tiempo. De que Hobbes y José Aricó —por dar un ejemplo— hayan tenido la misma incidencia para determinar los lenguajes políticos de sus respectivas épocas. Si esto no fuera así, si con la aparición de un sinnúmero de medios de comunicación y, luego, de redes sociales, los y las intelectuales perdieron alguna capacidad para moldear el lenguaje político, más que una historia del discurso esta variante de la historia intelectual se convertirá en una historia de las élites intelectuales, pero no del lenguaje político de las épocas. Pero si aún nos interesa saber qué estaba intentando hacer José Aricó en 1981 en *La hipótesis de Justo* o Juan Carlos Portantiero en 1977 en *Los usos de Gramsci* para ganar alguna enseñanza teórica, la relevancia de la historia intelectual sigue vigente.

Más allá de las diferencias entre las alternativas de la historia intelectual, quien busque guiarse por sus postulados tendrá que enfrentarse no solo con grandes libros canonizados por la tradición, sino con un conjunto de textos menos conocidos, artículos periodísticos, normativas institucionales, intrigas, divisiones partidarias, decisiones políticas, y todo aquello que hace a la historia efectiva del pensamiento que, en tanto situado en un momento y lugar determinado, está plagado de cicatrices de las batallas de su época. Recorrer esas cicatrices es estar a la altura del carácter político de todo pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano, Carlos (2005). De la historia política a la historia intelectual. Reactivaciones y renovaciones. *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, 9, 11-18.
- Althusser, Louis (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Arendt, Hannah (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, Hannah (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Aricó, José (1999). *La hipótesis de Justo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Austin, John (1998). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

- Carozzi, Silvana (2011). *Las filosofías de la Revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo (1810-1815)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Dunn, John (1968). The Identity of the History of Ideas. *Philosophy*, 43 (164), 85-104.
- Dunn, John (1969). *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (2009 [1651]). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laslett, Peter (1999). Introduction. En John Locke, *Two Treatises of Government* (pp. 1-136). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lesgart, Cecilia (2000). Innovación conceptual y cambio político. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 4, 83-100.
- Lesgart, Cecilia (2005). La dimensión histórica de los conceptos políticos. Un desafío para la práctica de la teoría política. En Julio Pinto y Juan Carlos Corbetta (Comps.), *Reflexiones sobre la teoría política del siglo XX*. Buenos Aires: Prometeo.
- Locke, John (2006 [1689]). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.
- Maquiavelo, Nicolás (2011 [1513]). *El príncipe (edición bilingüe)*. Madrid: Tecnos.
- McPherson, Crawford Brough (1970). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.
- Palti, Elías José (1998). *Giro lingüístico e historia intelectual*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pinto, Julio, Corbetta y Juan Carlos (comps.) (2005). *Reflexiones sobre la teoría política del siglo XX*. Buenos Aires: Prometeo.
- Platón (2008). *República*. Buenos Aires: Eudeba.
- Pocock, John Greville Agard (2001). Historia intelectual: un estado del arte. *Prismas. Revista de historia intelectual*, 5, 145-176.
- Pocock, John Greville Agard (2008). *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Pocock, John Greville Agard (2009). La historia del pensamiento político: un estudio metodológico. En *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal.
- Popper, Karl (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.

- Portantiero, Juan Carlos (1981). *Los usos de Gramsci*. México: Folios ediciones.
- Rodríguez Rial, Gabriela (2008). Alberdi: de la patria a la nación. En Susana Villavicencio y María Inés Pacecca (Comps.), *Perfilar la nación cívica en Argentina. Figuraciones y marcas en los relatos inaugurales*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Sazbón, José (2009). *Nietzsche en Francia y otros estudios sobre historia intelectual*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Skinner, Quentin (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002). *Visions of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2003). *El nacimiento del estado*. Buenos Aires: Gorla.
- Skinner, Quentin (2007a). La historia de mi historia: una entrevista con Quentin Skinner. En Enrique Bocardo Crespo (Ed.), *El giro contextual: Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios* (pp. 45-60). Madrid: Tecnos.
- Skinner, Quentin (2007b). Significado y comprensión en la historia de las ideas. En *Lenguaje, política e historia* (pp. 109-164). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Skinner, Quentin (2007c). Motivos, intenciones e interpretación. En *Lenguaje, política e historia* (pp. 165-184). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Skinner, Quentin (2007d). Interpretación y la comprensión de los actos de habla. En *Lenguaje, política e historia* (pp. 185-222). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Villavicencio, Susana (2008). *Sarmiento y la nación cívica. Ciudadanía y filosofías de la nación argentina*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Weber, Max (1988). La política como vocación. En *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, Ludwig (1986). *Investigaciones filosóficas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Germán Rodrigo Aguirre y Sabrina Morán

HISTORIA CONCEPTUAL

1. ORIGEN Y ANTECEDENTES

Trabajamos todo el tiempo con conceptos políticos: república, democracia, Estado, nación, revolución, política, justicia, sociedad, entre otros. Sin embargo, sabemos poco de su historicidad y de la carga de sentidos (diferentes, plurales y hasta contradictorios) que cada uno de ellos trae consigo. Los usamos como si se trataran de conceptos neutrales, transparentes y hasta universales. Y, en cambio, si nos detenemos a pensar, resulta anacrónico e inadecuado hablar de individuo o Estado en la Antigüedad, por citar algunos ejemplos recurrentes. Un uso arbitrario de esos conceptos, que haga abstracción de su historia y de sus contextos de producción, lleva a importantes equívocos y a la imposibilidad de análisis rigurosos. Para un conocimiento adecuado de la profundidad histórica de los conceptos fundamentales de la política y para un tratamiento más preciso del lenguaje político y social, contamos con las herramientas heurísticas de la historia conceptual.

La historia conceptual (*Begriffsgeschichte*, en su expresión alemana original) como corriente, perspectiva o género de investigación nace de manera reconocible a partir del proyecto de un *Diccionario histórico de conceptos políticos y sociales fundamentales*, ideado en la década de 1950 en el seno de la Universidad de Heidelberg y dirigido por Reinhart Koselleck, Werner Conze y Otto Brunner. La enfermedad del segundo y la temprana muerte del tercero dejaron en manos del primero el trabajo sustancial de definir los alcances y la perspectiva metodológica de la historia conceptual. El diccionario se publicó en alemán bajo el título

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.

El surgimiento de la idea del *Diccionario* se remonta a 1957, cuando Conze y Brunner fundan el Grupo de Trabajo de Historia Social Moderna (*Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte*) en la Universidad de Heidelberg. Koselleck, profesor asistente de Conze, propuso al poco tiempo que el grupo iniciara la producción de un diccionario de conceptos históricos. La idea original de Koselleck era producir un volumen que abarcara desde la Antigüedad hasta el presente. Aunque Conze aceptó la idea, la acotó en dos aspectos: por un lado, el diccionario debía circunscribirse a la lengua alemana; por otro lado, debía centrarse en el período de emergencia de la Modernidad, con especial foco en los siglos XVIII y XIX. Una empresa de semejante envergadura era más plausible en Alemania que en otras academias de la época debido a su extensa tradición filológica y a la existencia, asimismo, de una tradición de diccionarios de excelencia desde el siglo XIX. Una nueva topología conceptual nacía con este proyecto que, combinada, comprendía el vocabulario de la Modernidad.

La historia de los conceptos fue concebida por los ideólogos del *Diccionario* como una forma particular de abordaje de la relación entre conceptos e historia, en explícita polémica con la denominada “historia de las ideas”. Para la historia conceptual, los conceptos políticos no tienen una historia que pueda ser rastreada desde la Antigüedad hasta el presente y pueda, entonces, ser reconstruida y contada.¹ En cambio, el concepto se relaciona de una manera específica con la historia, operando como índice y factor de cambio en la misma, como veremos más adelante. Su condición histórica hace que los conceptos políticos porten estratos de significados diversos, que se corresponden con las distintas épocas de la historia en las que han sido utilizados; en este sentido, los conceptos son *constituidos por* la historia. La historia conceptual propone interpretarlos —en vez de definirlos— teniendo en cuenta su singularidad epocal y, en consecuencia, su necesaria imbricación con la historia social y constitucional. Con este objetivo, trabaja sobre tres grupos de fuentes fundamentales: los intelectuales o letrados de una época, los usos corrientes de los conceptos y otros diccionarios preexistentes (Koselleck, 2009: 103).

Se reconoce que esta corriente encuentra una anticipación decisiva en la obra y pensamiento de Carl Schmitt, quien en su *Teología política* planteaba la necesidad de una “sociología de los conceptos” que estableciera una vinculación entre la “imagen metafísica que determinada época tiene del mundo” y la “forma que le resulta más

1 Ver el capítulo de Franco Castorina y Tomás Wiczorek en esta misma compilación.

evidente para su organización política” (2001: 48-49). De este modo, se establecía una relación entre la estructura conceptual y la estructura política de una época histórica. Schmitt, en un intento de comprensión del sentido de la modernidad política, buscaba visibilizar su hipótesis de una “estructura análoga” entre los conceptos teológicos del cristianismo y los conceptos jurídico-políticos de la moderna teoría del Estado. Un ejemplo de tal vinculación puede hallarse en la pluma de Juan Donoso Cortés, un pensador español de importante influencia en Schmitt. Para Donoso Cortés, había una correspondencia entre el modo en que se concebía la divinidad y la forma política que se creía más justa. Dicho en otras palabras, a la imagen de la trascendencia que uno tenía le correspondía un esquema de organización política al que se consideraba más adecuado. Así, al teísmo como postura religiosa correspondía, a nivel político, la defensa de la monarquía absoluta; al deísmo, la monarquía limitada; al panteísmo, la república; y al ateísmo, el anarquismo (Donoso Cortés, 1970).

Las reflexiones de Schmitt tendrían una influencia notable en el ambiente académico alemán y específicamente sobre Brunner y Koselleck, como se verá más adelante. En este punto, debe indicarse que dos de los fundadores de la historia conceptual, Conze y Brunner, tenían ya una consolidada trayectoria historiográfica en un campo que primero —y en línea con el contexto de la República de Weimar— se denominó “historia del pueblo” (*Volksgeschichte*) y posteriormente, tras el nuevo escenario abierto desde la segunda posguerra, se denominaría alternativamente “historia social” (*Sozialgeschichte*) o “historia estructural” (*Strukturgeschichte*). Estos antecedentes dejarán su marca en varias de las preguntas y temáticas de la historia conceptual, y no es menor indicar, en este sentido, que será principalmente Koselleck quien utilice esta última denominación, consolidando progresivamente la identidad distintiva de la corriente en relación con los otros dos directores del *Diccionario*.

De este modo, es importante señalar desde el comienzo que existen diferencias ostensibles entre la manera de hacer historia conceptual de sus diferentes referentes. Si, como dijimos, Koselleck se ha constituido en el principal referente metodológico de la corriente por haber sido quien más se refirió a la historia conceptual en estos términos, Brunner no ha dejado de tener influencia en las posteriores recepciones y/o adaptaciones de esta corriente, en tanto sus reflexiones refieren a problemas constitutivos de la propia historia conceptual.

2. DIAGNÓSTICO Y PROPUESTA DE ESTA CORRIENTE

En términos teóricos y metodológicos, la historia conceptual adquiere su identidad distintiva gracias al mencionado *Diccionario*. Sin embargo, la obra posterior de Koselleck será relevante dado que modificará y ampliará varios de los aspectos expuestos programáticamente en el mismo, llevando la historia conceptual hacia horizontes de indagación epistemológica más amplios. Dicho esto, el punto de partida paradigmático para dar cuenta de la propuesta de esta corriente se halla expresado en la introducción al *Diccionario*, que fue escrita retrospectivamente por el propio Koselleck y que acoge tanto los propósitos programáticos como los principios teóricos que guiaron la indagación del proyecto, complementados luego por una publicación que sería decisiva para la divulgación del pensamiento de Koselleck: *Futuro pasado*, de 1979.

El objetivo primordial del *Diccionario* consistía en identificar el pasaje del mundo antiguo al mundo moderno, a través de la observación de una serie de cambios cardinales en los conceptos políticos. En palabras de Koselleck, “[e]l objeto principal de la investigación es la disolución del mundo antiguo y el surgimiento del moderno a través de la historia de su aprehensión conceptual” (2009: 94).

A tal objetivo le corresponde una hipótesis, de carácter emblemático para la perspectiva de la historia conceptual y que al día de hoy amerita debates y reinterpretaciones en sus diferentes recepciones internacionales: la identificación de un *Sattelzeit*, un “período bisagra”, entre 1750 y 1850, dentro del cual acontece una transformación fundamental de los conceptos políticos, que permite a su vez indicar un cambio fundamental en el plano de la experiencia y en el devenir histórico de las sociedades occidentales. Como veremos, la peculiaridad de estos conceptos políticos residirá en que además de ser “índices” o “indicadores” del cambio histórico, de dar cuenta de él, también son “factores” del mismo, es decir, coadyuvan a producirlo (Palti, 2004).

De esta manera, el quiebre epocal marcado con las revoluciones de ese período (Inglaterra, Francia, Estados Unidos, Iberoamérica) halla su expresión en los conceptos y además tiene repercusiones sobre el presente: los problemas de nuestro tiempo, que a Koselleck interesa elucidar, están marcados por nuestra condición moderna. Esta idea central, que busca mostrar cómo la Modernidad afecta nuestro presente, se vuelve patente para Koselleck en el contraste entre la familiaridad con que comprendemos los conceptos de la Modernidad y la lejanía con que percibimos los conceptos “premodernos”. En otras palabras: solo podemos comprender los conceptos en su uso y significado premoderno a través de un profundo proceso de reflexión crítica; por el contrario, los conceptos en su uso y significado moderno nos resultan más próximos y evidentes —y tanto más cuanto más cerca del presente se hallan. De

esto se colige un aporte crítico decisivo de la historia conceptual en el sentido de que obliga a problematizar e historizar los conceptos actualmente disponibles, vistos generalmente como inmediatos, autoevidentes y universales para nuestra comprensión actual. Así, al poner en juego un enfoque histórico-conceptual, “[e]l efecto de extrañamiento que provoca la experiencia pasada podrá servir entonces para la concienciación del presente, que de la clarificación de la historia lleva a la aclaración de la política” (Koselleck, 2009: 99). De ahí que haya, nuevamente, una relación entre historia conceptual, política y presente como una de las premisas en el origen de esta escuela, que permite establecer una ligazón con el enfoque propio de la teoría política.

La característica más distintiva de los conceptos políticos para esta perspectiva reside en que en ellos es posible hallar diferentes “estratos de significado”, que refieren a diferentes momentos de su historia y que los hacen plurívocos. En este sentido, la historia de los conceptos complejiza la relación entre pasado, presente y futuro, a través de la problematización de los conceptos disponibles en nuestra época, mostrando significados velados o hegemónicos.

Hay cuatro procesos que el advenimiento de la Modernidad transmite a los conceptos políticos y sociales fundamentales, y que persistirán como características inherentes a los mismos: la democratización, la temporalización, la ideologización y la politización. Estas características distinguen a los conceptos en su sentido novedoso y propiamente moderno.

1. La democratización hace referencia a que cada vez más sectores sociales participan de la vida política, con la consecuencia de que el lenguaje político amplía su ámbito de incidencia a la vez que es apropiado y afectado por nuevos actores.
2. La temporalización alude a que los conceptos empiezan a cargarse de expectativas de futuro que antes no poseían. En ellos la relación entre pasado, presente y futuro se altera radicalmente: “[l]a relación del concepto con lo conceptualizado se invierte, se desplaza a favor de anticipaciones lingüísticas, que deben señalar el futuro. De este modo surgen conceptos cuya referencia va mucho más allá de lo empíricamente realizable sin por ello ver afectada su importancia política y social” (Koselleck, 2009: 98). El ejemplo paradigmático de esta temporalización son los conceptos de movimiento que terminan con el sufijo “-ismo” como republicanismo, liberalismo o socialismo, cuya realización plena es diferida a futuro pero que, a la vez, llaman a la acción política inmediata. Otro ejemplo de la temporalización está dado por una serie de conceptos típicos de la nueva concepción del

tiempo histórico como “progreso”, “desarrollo”, “revolución” o el propio concepto moderno de “historia”.

3. La ideologización de los conceptos surge como una respuesta ante la caída de los referentes de certeza del mundo premoderno. En la medida en que los imaginarios sociales hasta entonces vigentes pierden su carácter evidente, los conceptos se vuelven más abstractos: esta distancia entre la realidad inmediata y la abstracción conceptual solo logra acortarse a través de la ideologización, que absorbe esa realidad dentro del concepto. La tendencia, entonces, es que las realidades concretas sean reconducidas a conceptos universales, que las situaciones plurales sean absorbidas por conceptos “singulares colectivos”: de las libertades a la idea de libertad, de los progresos al progreso, de las historias singulares a la historia en sí.
4. La politización hace referencia a que cada vez más personas son interpeladas y movilizadas, y a que los conceptos contrarios asimétricos devienen cada vez más protagónicos. Una relación entre conceptos se denomina “contrario-asimétrica” cuando se pondera el valor de un concepto en detrimento del otro, y esa definición se realiza unilateralmente. Por ejemplo, cuando se define a la república en oposición al populismo, considerado peyorativamente.

Con base en todo esto, Koselleck considera que la experiencia decisiva y distintiva de la Modernidad consiste en el fenómeno de la “aceleración” histórica. En otras palabras, la Modernidad va a expresar una forma nueva de experimentar la temporalidad, marcando una discontinuidad patente con la manera en que las épocas anteriores se relacionaban con la historia y el tiempo. En esto, será clave la ampliación de la brecha entre pasado y futuro, entre experiencia y expectativa, que la nueva semántica de los conceptos trae consigo.

Brunner, por su parte, prioriza en su trabajo histórico-conceptual la relación con la historia constitucional, entendida esta como la historia de la realidad material que conforma a las unidades políticas modernas y premodernas. Efectivamente, uno de los denuedos metodológicos de Brunner consiste en referir los conceptos a su situación histórica concreta: el historiador alemán insiste en la necesidad de hablar el lenguaje de las fuentes, de comprender a una época en sus propios términos. Esto, sin embargo, no supone caer en un mero factualismo o en la descripción casuística de textos históricos; se trata, en realidad, de poner empeño en asir el significado histórico-concreto de los conceptos, su contextualidad y su interrelación, con vistas a reconstruir

una estructura político-conceptual integral, es decir, el lenguaje político disponible y el horizonte conceptual de una época. Brunner identifica una ruptura fundamental de horizontes conceptuales, de los modos bajo los cuales los seres humanos se comprenden a sí mismos y a su sociedad, en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad. En tanto historiador medieval, este referente de la historia conceptual pone énfasis en mostrar la alteridad y radical diferencia entre las estructuras político-conceptuales de la Modernidad y aquellas de la “vieja Europa”. En este sentido, su perspectiva presenta una diferencia sustancial respecto de la propuesta por Koselleck, en tanto este último considera que pueden rastrearse algunas continuidades entre la Modernidad y la Antigüedad.

A su turno, cada uno de estos referentes de la historia conceptual inspirará diversas recepciones y adaptaciones del abordaje histórico-conceptual.

Ahora bien, ¿por qué centrarse en los conceptos? Esta pregunta puede responderse en dos planos o niveles. En primer lugar, hay una especie de petición de principios de la historia conceptual, consistente en la afirmación de que “la diversidad de la experiencia histórica de tiempos pasados o presentes siempre se ha plasmado en conceptos” (Koselleck, 2009: 93). En segundo lugar, aparece un problema importante que deberá afrontar la historia conceptual como perspectiva, que es el de la relación entre concepto y realidad, entre conceptos y acontecimientos históricos o, traducido al plano historiográfico, entre historia conceptual e historia social. Koselleck aborda explícitamente este problema y postula tres modos de relación posible entre ambas:

1. Concebir a la historia conceptual como auxiliar de la historia social, en la medida en que aquella ofrece un trabajo de interpretación crítica de las fuentes.
2. Entender a la historia conceptual como una disciplina autónoma y no subsidiaria de la historia social. La historia conceptual gana autonomía frente a la historia social: esto, que es propiamente hacer la “historia de un concepto”, constituye su aporte diferencial y específico, que permite reflexionar sobre la permanencia, el cambio y la novedad en la historia.
3. Concebir a la historia conceptual como premisa teórica y condición de posibilidad de la historia social. Precisamente, para Koselleck, los conceptos habilitan posibilidades estructurales que permiten construir categorías formales y usarlas en el estudio de los acontecimientos sociales y políticos del pasado.

Con todo, y a pesar de esta pretendida superioridad de la historia conceptual respecto de la historia social, puede decirse que en Koselleck la relación entre ambas permanece abierta. Pues a diferencia de su maestro, Hans-Georg Gadamer,² Koselleck sostiene que siempre hay un plano de realidad “extralingüística” que no puede ser agotado completamente por el concepto; más aún, es esta misma brecha entre concepto y realidad la que permite explicar el cambio histórico y el cambio conceptual. Los hechos sociales exceden el lenguaje porque todo acontecimiento excede siempre su enunciación o representación simbólica. De esta no coincidencia se colige la posibilidad de que un concepto que ha cristalizado un campo de experiencias históricas pueda modificarse en función de nuevas expectativas vivenciales, ganando nuevos significados.

Los conceptos no agotan la realidad histórica misma, pero son los que permiten comprenderla y, a la vez, estructuran los horizontes de sentido y las experiencias de su multiverso temporal. Por eso historia conceptual e historia social son hermanadas, pero nunca coinciden. Ahora bien, también cabe remarcar que la mayor parte de las entradas del *Diccionario* se sustentan en las grandes obras y/o fuentes clásicas en torno a los diferentes conceptos, lo que relativiza la fortaleza del vínculo entre historia conceptual y social, suscitando críticas respecto del intelectualismo final de la empresa.

3. APORTES Y PRECAUCIONES METODOLÓGICAS DE ESTA CORRIENTE

La historia conceptual permite ganar claridad sobre la historicidad de los conceptos políticos y evitar consecuentemente usos anacrónicos o descontextualizados de los mismos. En este sentido, su principal adversario metodológico es la historia de las ideas (*Geistesgeschichte*), por su presencia en el ámbito académico alemán. Pero también podrían indicarse otros modos de investigación que en general hacen caso omiso al contexto y a las mutaciones históricas en el significado de los conceptos, como las indagaciones puramente textualistas en el campo de la filosofía o la teoría política o, también, la construcción conceptual positivista en ciencia política, que se sirve de los conceptos de modo instrumental y les asigna significados y definiciones de manera nominalista.

Para Koselleck, uno de los aportes de la historia conceptual es que ella permite efectuar “un *control semántico* de nuestro actual uso lingüístico” (2009: 99). Esto equivale a decir que se pueden evitar transferencias inauditas de sentidos actuales a significados pasados de las

2 Véase el capítulo de Nicolás Fraile y Ramiro Kiel en esta misma compilación.

palabras (prolepsis), como cuando se llama a Jean-Jacques Rousseau “jacobino”, o viceversa (retrolepsis), como cuando el concepto de feudalismo, expresivo de una serie de premisas históricas propias del mundo medieval pero hoy inexistentes, es utilizado para denominar fenómenos o realidades actuales. Al tener mayor conciencia sobre el origen histórico de ciertos conceptos, se puede evitar un uso ahistórico o abstracto de los mismos.

Para la historia de las ideas, el vínculo entre una idea y la historia es puramente externo: una idea puede hallarse en un contexto concreto pero su contenido semántico es esencialmente inalterable. Las ideas tienen un núcleo de sentido independiente de los contextos y, por ende, la historia de una idea tan solo puede observar ciertas “declinaciones” o “variantes” de lo que en el fondo permanece como idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo. Por eso la historia de las ideas se pregunta fundamentalmente por la “permanencia” y tiene dificultades para inquirir sobre el “cambio” en el lenguaje y la historia.

Por el contrario, la historia conceptual evita caer en esta identidad al plantear sutilmente que los conceptos, más que “tener” historia, la “contienen”, esto es, su historia es la de las transformaciones políticas y sociales que ellos expresan. Por ello los conceptos, a diferencia de las ideas, son inherentemente polisémicos: nacen marcados por la polémica y la plurivocidad, que son las de la propia lucha política y las de los distintos momentos históricos. El concepto se diferencia de la “palabra” y de la “idea” en la medida en que se nutre de diferentes significados en diferentes contextos históricos.

En relación con esto, los historiadores de los conceptos subrayan que “palabra” y “concepto” no son lo mismo: aunque el concepto se expresa a través de la palabra, nunca cae en una identidad armónica y unívoca con ella; siempre es algo más y distinto, en virtud de su especial conexión con la realidad histórica a la cual expresa pero también hace posible. La palabra, a diferencia del concepto, no mantiene una relación intrínseca y abierta con la historia. Puede ser polisémica, pero potencialmente es definible y unívoca. El concepto, por el contrario, es equívoco y expresa de manera totalizante todo un complejo de realidad histórico-social y de estratos temporales. Pensemos, por ejemplo, en las palabras “Venezuela” y “Guyana”. Aunque las dos remiten a países, seguramente el/la lector/a asociará la primera a toda una serie de significados y connotaciones políticas, mientras que la segunda carecerá de tal carga de significado, al menos para la realidad política de la Argentina. Esto es porque, además de ser una palabra que remite a un país, “Venezuela” constituye hoy un concepto político, caracterizado por un uso polémico y atravesado por contrapuestas cargas de valores. Esa carga de significado es un plus que permite graficar la distinción

entre palabra y concepto (político). Koselleck indica que una palabra deviene concepto “si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa una palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra” (2009: 101). De allí el adagio koselleckiano: el concepto no puede definirse, sino solo interpretarse.

Como la continuidad de la vigencia de una palabra no implica necesariamente la continuidad del contenido conceptual, la perspectiva histórico-conceptual acentúa la necesidad de abordar los conceptos tanto sincrónica como diacrónicamente: solo podemos dar cuenta de la densidad semántica de un concepto si tenemos en cuenta su relación con el pasado, el presente y el futuro, que determina la particular configuración de sus sedimentos significativos. A raíz de su duplicidad temporal, los conceptos históricos son, a la vez, indicadores y factores del cambio histórico: se establece en relación con ellos un espacio de experiencia y un horizonte de expectativas. Ambas constituyen categorías experienciales que, sin ser históricas, son condición de posibilidad de la propia historia. Por un lado, el espacio de experiencia es constituido por la totalidad de las experiencias pasadas: comprende la presencia del pasado en un presente que, al mismo tiempo, lo modifica. El horizonte de expectativas, por otro lado, comprende las experiencias pasadas que condicionan el presente y funcionan como indicadores de las posibles líneas de acción futuras.

Tomado sincrónicamente, un concepto político es plurívoco; dicha plurivocidad, sin embargo, tiene un fundamento diacrónico: es el resultado de estratos de significado sedimentados a lo largo de su propia historia. Es esta identificación de la relación entre sincronía y diacronía lo que permite ver la profundidad histórica de un concepto y comprender la idea koselleckiana de la “simultaneidad de lo no simultáneo”: en un presente dado (sincronía, lo simultáneo), los conceptos presentan una pluralidad de significados, cada uno de los cuales corresponde a diferentes momentos históricos (diacronía, lo no simultáneo). Es que para Koselleck, finalmente, los desplazamientos y mutaciones de significado de un concepto permiten dar cuenta de la permanencia y el cambio en la propia historia, a través de la constatación de que pueden pervivir significados antiguos, que remiten a situaciones que ya no existen, o, a la inversa, significados completamente nuevos, que refieren a situaciones inéditas, inexistentes con anterioridad. En esta interpenetración de lo sincrónico y lo diacrónico, y en la correspondiente relación no lineal entre pasado, presente y futuro, reside la fuerza heurística principal de la aproximación histórico-conceptual, a ojos de Koselleck.

La consideración histórico-conceptual permite ver en los conceptos índices de cambios estructurales. Pero concomitantemente, en la

medida en que los conceptos también vehiculizan y orientan la propia acción política, se los considera factores de esos mismos cambios.

Los conceptos establecen tanto los horizontes como los límites de la experiencia posible, así como de la teoría concebible: a través de ellos los seres humanos comprenden el sentido de su accionar. También permiten establecer conexiones estructurales y narraciones sobre la propia acción política, es decir, son constitutivos de la teoría.

La historia conceptual no es ni una historia del espíritu, ni una historia materialista. Aborda, sí, un fenómeno lingüístico (los conceptos), pero como la manifestación o el vehículo (dicho en otras palabras, el índice o el factor) de fenómenos históricos (de algo por ende y finalmente extralingüístico, que es más y menos que los conceptos). Por eso como trasfondo se mantiene el objetivo de buscar dar cuenta de la “transformación estructural de la historia”, aunque se lo haga desde un ámbito, si se quiere, circunscripto: el de los conceptos.

4. LOS MOMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN DE UN CONCEPTO HISTÓRICO

Como se mencionó, el trabajo histórico-conceptual altera el modo usual de concebir la relación entre pasado, presente y futuro, a la vez que pone en movimiento una estrategia de aproximación heurística tanto sincrónica como diacrónica. La siguiente distinción analítica entre momentos de la investigación histórico-conceptual, tal como la pensó Koselleck, permite clarificar a nivel metodológico estas ideas.

1. Momento histórico-crítico o *sincrónico*. El primer punto de acceso al conocimiento de acontecimientos del pasado se da indefectiblemente a través de las palabras, pues son ellas las que “describe[n] un contexto político-social importante” y “contiene[n] las correspondientes experiencias, pensamientos y teoremas”. Así, se debe realizar un análisis de los textos históricos identificando el significado interno de las palabras, pero a la vez investigando el “uso” de las mismas por parte de los actores, con vistas a reconstruir significados sociales y políticos.
2. Momento histórico-conceptual o *diacrónico*. Ahora bien, el trabajo con las fuentes exige una “retraducción de antiguos contenidos de palabras a nuestra comprensión lingüística actual”. En otros términos, los significados históricos de un concepto requieren un trabajo de reflexión teórica con vistas a ser comprensibles en la actualidad. De ello se colige, nuevamente, la ineludible conexión entre historia y presente. Esto permite ponderar la importancia de la diacronía. Para Koselleck, “solo a través del *principio diacrónico* la suma de análisis concretos de conceptos

se transforma, de una recopilación de datos históricos, en una historia de los conceptos” (Koselleck, 2009: 100). Esta segunda fase de la investigación requiere entonces de un inevitable proceso de descontextualización, consistente en alejar parcialmente los significados de los conceptos en sus diferentes situaciones concretas, con vistas a relacionar los unos con los otros. Es mediante este ejercicio diacrónico que se pasa propiamente de un trabajo histórico-filológico a una historia del concepto. Es que las fuentes, por sí solas, no nos pueden indicar la historia a largo plazo de un concepto: solo indican acontecimientos o significados concretos, pero la conexión estructural la debe efectuar el/la investigador/a.

3. Articulación entre lo sincrónico y lo diacrónico en el presente. La historia de los conceptos busca responder a la pregunta por la duración y el cambio en la historia. Este análisis permite observar los diferentes “estratos de significado” que a lo largo del tiempo se articulan en cada uno de los conceptos. Así, en ellos puede verse de forma sistemática la presencia de antiguos significados, que remiten a situaciones históricas que quizá ya no existan; así como de nuevos significados, referidos a estados de cosas vigentes. Esto es decir que la larga duración de la diacronía y las marcas concretas de la sincronía se articulan en un presente dado, que el concepto muestra de forma sistemática. Por ello, la historia conceptual aclara la “simultaneidad de lo no simultáneo”: distintos significados, referidos a diferentes experiencias históricas, conviven en un mismo concepto. Con esto, se visibiliza la “profundidad histórica” contenida en un concepto, que es distinta a su mera cronología pues muestra “sedimentos” de significado acumulados estructuralmente.

5. EJEMPLOS DE ABORDAJES HISTÓRICO-CONCEPTUALES

5.1. BRUNNER Y LA ESTRUCTURA CONCEPTUAL MEDIEVAL: SOBRE *TIERRA Y SEÑORÍO*

El enfoque histórico-conceptual de Brunner se plasma paradigmáticamente en su obra capital, *Tierra y señorío*, aparecida por primera vez en 1939. Allí, Brunner busca dar cuenta de la “constitución material” (*Verfassung*) y de la organización sociopolítica de los territorios de Austria durante la Edad Media hasta su disolución con el advenimiento del Estado moderno en el siglo XVIII. El autor objeta el modo bajo el cual la teoría del Estado y la historiografía constitucional analizan la historia medieval, particularmente en relación con los conceptos y

marcos teóricos que utilizan. El ejemplo concreto del mal procedimiento de estas aproximaciones, y punto de despegue de la argumentación de Brunner, se halla en la interpretación del concepto medieval de *Fehde*. La *Fehde* —que puede traducirse, de manera inevitablemente anacrónica, como “guerra privada” o “guerra particular”— era la enemistad y consecuente combate con tropas que un noble declaraba a otro alegando una injusticia cometida. Siendo este un fenómeno usual en la época, la historiografía concluía que la época preestatal era anárquica, caótica y carente de derecho. Brunner intenta demostrar que el concepto de *Fehde* era en realidad parte integrante de una estructura jurídico-política más amplia. En ese gesto evidenciará que la historiografía constitucional presupone el concepto de Estado moderno y su concepto espejo, el de sociedad civil, a la hora de acercarse a estos fenómenos. Tales conceptos, nacidos en la Modernidad, yerran a la hora de comprender la específica estructura constitucional de aquella época. De lo que se trata, entonces, es de comprender la *Fehde* —pero no solo ella— dentro del orden concreto medieval y en el interior de su horizonte político-conceptual.

Así, Brunner va a identificar una discontinuidad jurídico-política decisiva entre la Modernidad y la época medieval. Lo que se halla por detrás del dualismo moderno entre Estado y sociedad civil, así como de otros igualmente importantes para la teoría del Estado y el constitucionalismo, como el de derecho público y derecho privado, y el de ley positiva y ley natural, es el moderno concepto de soberanía, que instaura un poder unitario sobre un territorio unitario y un cuerpo de súbditos exclusivo. En la medida en que la Edad Media carecía de instancias soberanas en sentido moderno, se seguía la imposibilidad de imponer exitosamente leyes positivas a la sociedad. Por ello, “en ausencia de poderes soberanos, no podía haber separación entre la idea de Derecho y la ley positiva” (Brunner, 1992: 123). En este punto debe destacarse la concepción jurídica medieval que Brunner singulariza: la identificación entre justicia, derecho y ley, a la vez que la consideración de que estos son eternos en virtud de su origen divino, eran la convicción que dominaba la mentalidad de las personas en esa época y que guiaba la acción política. Esta creencia común se daba sin que hubiera un intérprete unánimemente reconocido para establecer qué era justo o injusto en cada caso, es decir, qué se ajustaba o no a dicho orden superior: no había instancia soberana en sentido moderno. Cada uno, en el caso extremo, tenía que defender su derecho conculcado y restablecer la justicia. Ello da un sentido completamente distinto a la práctica de la *Fehde* que, en tanto institución jurídica reconocida, requería de una justificación válida para ser declarada, a la vez que tenía

límites y procedimientos en su aplicación, como Brunner ejemplifica en su texto.

La “autoprotección” del derecho fue lo que “distinguió la política medieval del Estado moderno” (Brunner, 1992: 92). En sí mismo, tal principio contrasta con las modernas ideas de derecho puro (que presuponen la separación entre “derecho” y “poder”), de ley positiva (que carece de un vínculo directo con una idea de justicia) y de ciudadanía (que presupone una figura política, el Estado, como garante del cumplimiento de ciertos derechos). Como no había una instancia única que garantizara la realización del derecho, sino que primaba la autodefensa, quienes no podían garantizarse su propia seguridad debían ponerse bajo la protección de un señor, aquel que estaba en condiciones de portar armas y por tanto en capacidad de defenderse y proteger a quienes estuvieran bajo su cuidado. De ello se deduce una relación específica entre protección y derecho, trazable en el relevante principio de señorío o dominación (*Herrschaft*). En el abordaje de estas relaciones de dominación se juega la hipótesis brunneriana acerca de la especificidad de la constitución medieval. Se trata del dominio ejercido por el señor (*Herr*) sobre sus tierras y sobre las personas que las trabajan. El derecho al dominio y uso de la propiedad estaba unido a la obligación de proteger a todos aquellos que pertenecían a la “casa” (*oikos*). En suma, Brunner identifica en la dominación medieval un principio cognitivo integral, que permite explicar la Europa premoderna elucidando cuál era la red conceptual bajo la cual ella se comprendía a sí misma.

Se ve aquí también la relevancia de la distinción entre palabra y concepto. El problema no es, a fin de cuentas, la “palabra” Estado, si aparece o no en las fuentes. El problema es que “Estado” presupone una red conceptual articulada que solo adquiere sentido en la Modernidad, pues únicamente expresa la realidad de esa época histórica. Tal red conceptual es inhallable con anterioridad y por lo tanto es incompatible con la estructura conceptual de la Edad Media. El problema metodológico que se revela aquí, entonces, es el de presuponer para otros contextos políticos u otras épocas históricas una articulación político-conceptual semejante a la de nuestro presente situado (en este caso, al de Brunner). Esto ocurre cuando transferimos nuestras propias categorías a realidades políticas que no se corresponden con ellas. Así, el recorrido efectuado por el autor nos brinda herramientas para discernir entre el horizonte conceptual de una época histórica, el horizonte conceptual de nuestro presente situado y los conceptos y/o teorías con los cuales interpretamos la realidad. El ejemplo retratado en estas líneas, que versó sobre el anacronismo del concepto de Estado y sus confines —soberanía, sociedad, derecho público y privado, etcétera— permite reflejar este problema metodológico.

5.2. KOSELLECK Y LA ELUCIDACIÓN DEL SATTELZEIT: CRÍTICA Y CRISIS

Presentada en 1954 y publicada en 1959, *Crítica y crisis* constituye la tesis doctoral de Koselleck. Contemporánea al *Diccionario*, esta obra condensa la aplicación de varias de las precauciones de método de la historia conceptual antes revisadas, al tiempo que desarrolla un tema central entre las preocupaciones teórico-políticas de su autor: la pregunta por el origen de la Modernidad orientada desde su presente, esto es, desde un mundo signado por la Guerra Fría. Así, a través del análisis del desarrollo del concepto de crisis, Koselleck expone la dialéctica entre Absolutismo e Ilustración que, vehiculizada por la filosofía utópica de la historia, acabaría en la Revolución Francesa. Con una clara impronta schmittiana, este estudio busca dilucidar el modo en que la filosofía de la historia opera durante la Ilustración como factor de ocultamiento de la crisis que antecede a las grandes revoluciones del siglo XVIII; y el modo en que esa crisis toma la forma concreta de la olvidada guerra civil. Esta investigación explicita la preocupación de Koselleck por un abordaje metodológico claro:

El método empleado enlaza, pues, análisis histórico-espirituales con análisis sociológicos de condicionamiento (...) No se trataría, pues, de presentar el decurso político en cuanto tal, o la transformación de las ideas como meras ideas. Las condiciones generales de las que surgió la Ilustración, y ante las cuales reaccionó, no sufrieron modificación alguna en el curso del siglo XVIII. (2007: 26)

Así, Koselleck expresa su interés por enlazar historia social e historia conceptual, a fines de evitar anacronismos y asir la particularidad histórica del decurso de la Ilustración, en el que la constante es la presencia del Estado absolutista, en cuyo seno se desarrolla la dialéctica entre crítica y crisis. Para dar cuenta del espíritu de época y evitar anacronismos y partisanismos, Koselleck puntualiza que solo recurrirá a fuentes anteriores a 1789, sin distinguir entre pensadores del canon y pensadores menores: “Grandes pensadores y hojas volantes anónimas toman la palabra de igual manera; precisamente su carácter común es un claro indicio de la unidad de acontecer de la Ilustración, en la que coinciden, por lo general, el anonimato y la significación política” (Koselleck, 2007: 27). No obstante, Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau ocupan un lugar privilegiado en el desarrollo argumental.

La investigación desarrollada por Koselleck revela el modo en que la Modernidad se encuentra signada por una estructura dual de pensamiento, inteligible a partir de pares conceptuales como el de crítica y crisis. En este sentido, el autor subraya el carácter polisémico e históricamente contingente de ambos conceptos: si la crítica tiene

originalmente un sentido impolítico, moral, para luego ser politizada y decantar en la revolución, la crisis —velada durante el movimiento de la Ilustración por los efectos de la filosofía utópica de la historia— empieza por ser un término de la medicina, para convertirse paulatinamente en una referencia central de la política y la economía.

6. RECEPCIONES, DERIVAS Y ADAPTACIONES DE LA HISTORIA CONCEPTUAL

Existen varios intentos de vincular la historia conceptual a otros modos de abordaje teórico-político del pensamiento. Las primeras observaciones comprenden la relación entre la historia conceptual koselleckiana y la hermenéutica de Gadamer, quien fuera su maestro. La principal diferencia está dada, creemos, por esta atadura de fondo que la historia conceptual tiene respecto de la historia social. En el nivel primario de realidad están los hechos, luego está su interpretación. Aunque la ciencia histórica trabaja con fuentes y por tanto en un entorno hermenéutico, debe ser consciente de que su horizonte es ir más allá del plano lingüístico, o al menos debe tener en claro que hay un “más allá” del mismo. En esto reside una diferencia de fondo, a nivel epistemológico, entre la perspectiva de Koselleck y la de Gadamer.

Por otra parte, podemos señalar una tendencia persistente a poner en diálogo esta corriente con la historia intelectual de la llamada Escuela de Cambridge. Melvin Richter (1990) y Kari Palonen (2002) han escrito extensamente sobre la posibilidad de vincularlas en forma complementaria, a partir de la aproximación de las nociones de lenguajes políticos y conceptos. No obstante, una de las críticas posibles a la historia intelectual de Cambridge desde el enfoque de la historia conceptual —o al menos la indicación de una de sus limitaciones— es que aquella quedaría limitada solamente al momento histórico-crítico, coincidente con lo que Koselleck llama el momento sincrónico. Como señalamos, para el historiador alemán, lo distintivo y decisivo de la historia conceptual es que ella agrega a este análisis sincrónico un segundo movimiento, de carácter diacrónico, que permite dar cuenta de la sedimentación de sentidos que los conceptos políticos portan, y de las luchas que los habitan. Quentin Skinner, en tanto referente de la Escuela de Cambridge, ha señalado que si bien los recorridos de estas corrientes son ostensiblemente diversos, no son por ello necesariamente contradictorios: pueden conjugarse si tomamos al trabajo sincrónico de la historia intelectual como una fase que nutre el abordaje diacrónico histórico-conceptual. Esta disposición no elude, sin embargo, el hecho de que, mientras la historia conceptual atiende al vínculo con la historia

social y la historia constitucional, la Escuela de Cambridge se centra estrictamente en el contexto intelectual de una obra.³

La historia conceptual alemana tuvo en Italia una doble recepción: la Escuela de Trento y la Escuela de Padua desarrollaron perspectivas de trabajo histórico-conceptuales en los que las premisas teóricas del trabajo de Brunner observan una impronta mucho más explícita que aquellas extensamente desarrolladas por Koselleck (Chignola y Duso, 2009). Mientras la recepción de Trento se orientó explícitamente hacia una historia constitucional, inspirada en los trabajos de Brunner (Schiera, 2010), la Escuela de Padua propuso pasar de la historia conceptual a la filosofía política a partir de un tratamiento crítico del dispositivo conceptual de la Modernidad. Escépticos respecto de la productividad de abordar monádicamente los conceptos, los paduanos proponen trabajarlos “en red” y poner en cuestión la pretendida universalidad con la cual, como advirtiera Koselleck, se nos aparecen los conceptos modernos, en virtud de su actualidad. La Escuela de Padua recupera de Brunner la idea de un quiebre radical: los conceptos políticos solo existen como tales en la Modernidad. Para los paduanos, en el horizonte premoderno el modo de pensar la política no estaba atravesado por el *concepto*: este último solo es posible bajo las coordenadas epistemológicas que habilita la Modernidad. La expresión teórica que paradigmáticamente efectúa esta discontinuidad de horizontes político-conceptuales es la *ciencia política moderna* que inaugura Hobbes. La política deja de ser tratada como una *praxis* de gobierno y pasa a ser entendida como una ciencia. Este nacimiento moderno de los conceptos exige, por ende, un abordaje crítico e histórico que permita dilucidar sus contradicciones y trascender el dispositivo o red conceptual que conforman. Así, la perspectiva italiana comprende no solo una propuesta metodológica sino también filosófico-política.

La “historia conceptual de lo político” propuesta por Pierre Rosanvallon (2003) presenta también un anclaje claro en la empresa alemana que, como se señaló, buscó vincular historia conceptual e historia social. El historiador francés ha desarrollado una historia de la democracia que busca resaltar las aporías que la habitan como concepto central en la intelección de lo político en la Modernidad. Así, este abordaje retoma elementos de los anteriormente analizados, al proponer la aplicación de la historia de los conceptos como forma de interrogación filosófica y crítica del presente, subrayando el carácter histórico y contingente del dispositivo conceptual que, como señalara la Escuela de Padua, se asume como universal e incuestionable. Jacques Guilhaumou ha

3 Véase, en esta misma compilación, el capítulo de Octavio Majul sobre la historia intelectual.

propuesto una combinación igualmente original entre la teoría de Koselleck, los aportes de la Escuela de Cambridge, y el análisis francés del discurso, que reivindica el análisis conceptual como marco más amplio del análisis discursivo o lingüístico (Guilhaumou, 2006).

7. LA HISTORIA CONCEPTUAL EN ARGENTINA: ALGUNAS APLICACIONES

En las últimas décadas, la corriente histórico-conceptual en teoría política se ha extendido en Argentina, de la mano del tratamiento teórico del pensamiento de Koselleck y de la intención de emplearlo para abordar conceptos históricos en el contexto nacional. Cabe señalar que no existe en general un purismo en el recurso a estas herramientas, sino más bien una tendencia a combinarlas con otros abordajes de conceptos, discursos y lenguajes políticos. La creación hace algunos años de una Maestría en Historia Conceptual en la Universidad Nacional de San Martín ha alentado la producción de trabajos más sistemáticamente orientados por las premisas que hemos revisitado.

Previamente, el trabajo de Julio Pinto ha procurado poner en diálogo las premisas de la historia conceptual con la ciencia política, en su búsqueda de una mayor apertura metodológica de la disciplina. En este sentido, un ejemplo de uso de la historia conceptual es el libro publicado por él y Gabriela Rodríguez Rial, *Entre la iracundia retórica y el acuerdo* (2015), en el que se combina la propuesta de esta hibridación metodológica con su aplicación en el análisis de la evolución del concepto de república en Argentina, identificando distintos momentos del concepto a lo largo de los siglos XIX y XX. Rodríguez Rial pone en relación los usos del concepto con sus respectivos contextos sociales, económicos y políticos, e identifica cuatro momentos en su análisis diacrónico: un primer momento revolucionario, en el que la república se opone a la monarquía y aparece vinculada al buen gobierno y al orden estatal; un segundo momento cívico-institucional, en el que la república es proyectada en términos tanto ideales como realistas por la célebre Generación del 37; a este le sigue el momento antipopular que, coincidiendo con el centenario de la revolución, se encuentra teñido por el elitismo y el temor a la participación de las masas; y, por último, el momento democrático-liberal, que se extiende desde el retorno de la democracia tras la última dictadura argentina, cuando predomina una semántica del concepto de república que la identifica con instituciones y valores democráticos.

Otro ejemplo notable de aplicación de la historia conceptual a la intelección de los conceptos en Argentina es la obra de Cecilia Lesgart *Usos de la transición a la democracia* (2004). La politóloga rosarina propone, en lo que fuera originalmente su tesis doctoral, un abordaje in-

terdisciplinario entre la historia del pensamiento, la historia intelectual y la historia conceptual de la democracia durante la transición. Lesgart hace foco en el modo en que los intelectuales —en particular, profesores de facultades nacionales de ciencias sociales— construyen el concepto de democracia y el modo en que dicha construcción conceptual —donde priman las concepciones procedimentales por sobre las sustantivas— produce un determinado espacio de experiencia y horizonte de expectativas durante la transición democrática. Identifica distintos niveles de análisis de los conceptos: en primer lugar, las condiciones que hacen que esos conceptos se pongan en escena, abordados desde una mirada crítica; en segundo lugar, el contenido político de esos conceptos y sus usos que son necesariamente parciales e intencionados; por último, el espacio de experiencia y horizonte de expectativas que propicia una determinada configuración conceptual. Siguiendo a Koselleck, Lesgart afirma que la historia no es idéntica a su articulación semántica, pero tampoco independiente. A partir de este análisis, la autora identifica en el concepto de democracia el eje ordenador del lenguaje político y de los debates ideológicos del periodo; y en el par conceptual autoritarismo-democracia, el binomio que contiene las luchas por el sentido de lo político en la época. Por otro lado, puede mencionarse el aporte de Emmanuel Biset (2010), quien ha desplegado un diálogo crítico con la historia conceptual koselleckiana y con su recepción paduana (Soria y Biset, 2014) desde un enfoque derridiano.⁴

Desde una aproximación historiográfica, las investigaciones dirigidas por Noemí Goldman y compiladas en dos tomos: *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata (1780-1850)* (2008) y *Lenguaje y política. Conceptos claves en el Río de la Plata II (1780-1870)* (2020), constituyen otro ejemplo relevante de una aproximación histórico-conceptual en la Argentina. Partiendo de la perspectiva de la historia de los conceptos y buscando ser un “instrumento de apoyo para todos aquellos que se interesen por los lenguajes políticos” (Goldman, 2008: 9), los diferentes capítulos analizan una serie de conceptos clave en los comienzos de la vida política independiente del país. El primer volumen aborda los conceptos de: ciudadano/vecino, constitución, derechos/derecho, liberal/liberalismo, nación, opinión pública, patria, pueblo/pueblos, república, revolución, unidad/federación, y soberanía, entendiendo a este último como un concepto bisagra y articulador. Mientras el segundo se ocupa de otro conjunto de conceptos: civilización, democracia, Estado, independencia, libertad, orden, partido/facción y soberanía. El análisis de tales conceptos, que

4 Véase, en esta misma compilación, el capítulo de Daniela Losiggio y Luca Zaidan sobre la deconstrucción.

“muchas veces fueron considerados en forma anacrónica”, revela que “los significados de estos términos no eran unívocos, ni se ubicaban necesariamente en una línea de continuidad con los significados que hoy se les atribuyen”. En su origen, esta terminología “fue poblada por diversas capas de sentido, cuyo conocimiento permit[e] ubicar mejor la índole de las motivaciones y de las prácticas de los protagonistas del período”. De este modo, lo que busca esta compilación es “restablecer el ámbito de utilización de los términos, su extensión y variabilidad en el tiempo, y de examinarlos en vinculación con los procesos que se sucedieron dentro y fuera del lenguaje” (Goldman, 2008: 10).

El examen de este léxico político permite identificar un rasgo especial de aquel momento histórico que, en línea con el *Sattelzeit* kosselleckiano, se caracteriza por una notoria aceleración y politización; los autores entienden que “si bien la polisemia es constitutiva del lenguaje político, la creciente inestabilidad semántica en la producción conceptual del período constituye en sí misma una novedad que merece ser explicada”. El reconocimiento de esta polisemia hace que el objetivo de la investigación no se trate de “la definición adecuada de cada concepto” sino de “elucidar en cada momento la relación entre el concepto y su contexto, teniendo en cuenta que los ritmos de uno y de otro no siempre fueron coincidentes” (Goldman, 2008: 11).

Debe remarcar, por otro lado, que los autores de este libro también participan de un ambicioso proyecto internacional, el *Diccionario político y social del mundo iberoamericano* dirigido por Javier Fernández Sebastián (2009), cuyo objetivo es desarrollar un estudio sistemático comparado de la semántica histórica de los conceptos políticos fundamentales a ambos lados del Atlántico, entre 1750 y 1850.

El trabajo de Elías Palti, sin duda, constituye un episodio central en las reapropiaciones críticas que de la historia conceptual se han realizado en Argentina. El autor, inscripto original y centralmente en la historia intelectual, ha prologado traducciones de Koselleck al español y entablado diálogos críticos con esta perspectiva, incorporándola dentro de un enfoque más amplio donde varias corrientes abrevan, y que ha dado en llamar “historia de los lenguajes políticos” o “nueva historia intelectual”.

Mientras la historia conceptual hace hincapié en la dimensión semántica de los conceptos, los lenguajes políticos incorporan la dimensión sintáctica y pragmática: lo decisivo no se halla en el significado de un concepto o de un enunciado, sino en sus condiciones de producción. En este sentido, los lenguajes políticos son “indeterminados semánticamente” en la medida en que se encuentran inscriptos en la lucha política: de ellos se puede afirmar algo y también lo contrario. Por eso se requiere traspasar el “plano textual” de los discursos y penetrar en el

“dispositivo argumentativo” que les subyace, así como en “los modos o principios formales” de su articulación (Palti, 2005: 31). Así, para Palti se deben complementar tres grandes corrientes, cada una de las cuales enfatiza una de las dimensiones en juego en los lenguajes políticos: la historia conceptual para la dimensión semántica, la Escuela de Cambridge para la dimensión pragmática y la nueva escuela francesa de historia conceptual para la dimensión sintáctica.

En consecuencia, el aspecto semántico de un lenguaje político será tan solo el primer paso de una indagación más amplia, que debería incorporar el contexto de debate en el que se produce; las huellas lingüísticas que permiten reconstruir cuáles fueron sus condiciones de enunciación; el umbral de historicidad donde ese lenguaje opera, para evitar así todo anacronismo; y, finalmente, la incompletitud constitutiva de los lenguajes políticos modernos, cuyo carácter aporético los hace formaciones históricas ineludiblemente contingentes. Aunque, como mencionamos, su perspectiva se caracteriza por la conjunción de diversas metodologías y enfoques, los trabajos donde más representativamente el autor despliega un abordaje histórico-conceptual son *La nación como problema* (2002) y *El tiempo de la política* (2007).

8. CONCLUSIÓN: FORTALEZAS Y DEBILIDADES

La historia conceptual se presenta como un abordaje metodológico que, poniendo en cuestión las premisas de la hermenéutica y la historia de las ideas, pretende historizar los conceptos políticos, esto es, esclarecer los sentidos que portan los conceptos que utilizamos en el presente, dando cuenta de su carácter contingente y no universal. De este modo sus referentes, principalmente Koselleck y Brunner, buscaron poner el acento en la necesidad de diferenciar conceptos antiguos y modernos y en la imposibilidad de comprender la Antigüedad desde la estructura conceptual moderna. La historia conceptual aparece entonces como un instrumento de reconstrucción de los usos históricos concretos del vocabulario político, y se propone contribuir al esclarecimiento del carácter polisémico de los conceptos, de los cuales muchas veces hacemos uso sin mayores cuestionamientos o problematizaciones. En este sentido, comprende una herramienta valiosa para el trabajo teórico-político, especialmente cuando se trata de trabajos o investigaciones que hacen foco en los problemas políticos o en los conceptos en sí —sea a partir de un autor, de varios o de otras fuentes—, para los cuales el anclaje histórico limita o minimiza el margen especulativo y aumenta el rigor analítico.

El interés por evitar anacronismos por parte de la historia conceptual se plasma en el trabajo sincrónico y diacrónico que propone, habilitando una mayor capacidad crítica respecto de las luchas que

habitan a los sentidos que los conceptos portan. El trabajo interpretativo de los conceptos políticos y la atención a su vinculación con la historia social y constitucional permiten, asimismo, echar luz sobre el modo en que los conceptos se constituyen en factores e indicadores del cambio histórico: ellos son condición de posibilidad de la intelección de la realidad, y habilitan un espacio de experiencias y expectativas que delimita no solo lo inteligible, sino también lo posible.

Ahora bien, el excesivo acento en la distinción entre las dimensiones lingüística y extralingüística de la realidad, y el vínculo entre ambas, puede ser identificado como una de las debilidades o desafíos del enfoque. En efecto, la insistencia en autonomizar o jerarquizar la historia conceptual respecto de la historia social conduce por momentos a una primacía de la dimensión lingüística por sobre su sedimento histórico, en el sentido de que la “Historia” con mayúscula es solo comprensible a través del lenguaje. En todo caso, si la imbricación entre historia social y conceptual es tan estrecha como lo señala Koselleck, se debilita el sentido de insistir sobre esa distinción. Otro problema asociado que suelen presentar los trabajos de aplicación de la historia conceptual es que acaban por privilegiar fuentes que ilustran solo el contexto intelectual del desarrollo de un concepto; en este sentido, se debilita la referencia a la historia social y acaba por aproximarse a la historia intelectual. De cualquier forma, esta aparece como una debilidad subsanable con un fortalecimiento del trabajo histórico-contextual.

Con todo, la historia conceptual no comprende simplemente el *racconto* de los distintos significados que un concepto ha portado a lo largo del tiempo, sino que problematiza la condensación de sentidos de los conceptos y el carácter político de esta plurivocidad. Este abordaje da lugar a una reflexión sobre el concepto que resulta esclarecedora respecto de su contenido presente, y a la vez hace posible inteligir su performatividad pasada y proyectar sus posibles derivas futuras. Sea como fuere, habilita la remisión a la pregunta por lo político en sí mismo como trasfondo de inteligibilidad del cambio conceptual.

BIBLIOGRAFÍA

- Biset, Emmanuel (2010). Conceptos, totalidad y contingencia. Una lectura de Reinhart Koselleck. *Res Publica*, 23, 123-143.
- Brunner, Otto (1992 [1939]). *Land and Lordship. Structures of Governance in Medieval Austria* (H. Kaminsky & J. Van Horn Melton, eds.). Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Brunner, Otto; Conze, Werner y Koselleck, Reinhart (1972-1997). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. (9 Tomos). Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.

- Donoso Cortés, Juan (1970 [1850]). Discurso sobre la situación general de Europa. En *Obras completas de Juan Donoso Cortés (T. II)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Chignola, Sandro y Duso, Giuseppe (2009). *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fernández Sebastián, Javier (2009). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*. Madrid: Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Guilhaumou, Jacques (2006). *Discours et évènement. L'histoire langagière des concepts*. París: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Goldman, Noemí (2008). *Lenguaje y revolución: conceptos políticos clave en el Río de la Plata (1780-1850)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Goldman, Noemí (2020). *Lenguaje y política: conceptos claves en el Río de la Plata II (1780-1870)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Koselleck, Reinhart (1993 [1979]). *Futuro pasado*. Buenos Aires: Paidós.
- Koselleck, Reinhart (2007 [1959]). *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2009). Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 223, 92-105.
- Lesgart, Cecilia (2004). *Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del ochenta*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- Palonen, Kari (2002). The History of Concepts as a Style of Political Theorizing: Quentin Skinner's and Reinhart Koselleck's Subversion of Normative Political Theory. *European Journal of Political Theory*, 1 (1), 91-106.
- Palti, Elías (2002). *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Palti, Elías (2004). Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad. *Ayer*, 53, 63-74.
- Palti, Elías (2005). Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos. *Prismas*, 9, 19-34.
- Palti, Elías (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Pinto, Julio y Rodríguez Rial, Gabriela (2015). *Entre la iracundia retórica y el acuerdo. El difícil escenario político argentino*. Buenos Aires: Eudeba.

- Richter, Melvin (1990). Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*. *History and Theory*, 29 (1), 38-70.
- Rosanvallon, Pierre (2003). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schiera, Pierangelo (2010). Per la storia costituzionale. *Giornale di Storia costituzionale*, 19 (1), 17-28.
- Schmitt, Carl (2001 [1922]). Teología Política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía. En H. Orestes Aguilar (Ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 19-62). México: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, Carl (2002 [1938]). *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Soria, Ana Sofía y Biset, Emmanuel (2014). Sobre la historia del concepto de ciudadanía: Notas a propósito de la tensión unidad-pluralidad. *Revista Sul-Americana de Ciencia Política*, 2 (1), 32-46.

Nicolás Fraile y Ramiro Kiel

HERMENÉUTICA

1. INTRODUCCIÓN

Al menos desde que Cicerón afirmó que los hechos “hablan por sí mismos” (1994: 513), la idea de que los acontecimientos pueden demostrar por sí solos una afirmación recorre no solamente la retórica, sino también el discurso científico. A la frase de Cicerón puede contraponerse una mucho más reciente de Friedrich Nietzsche: “No existen hechos, solamente interpretaciones” (2002: 60). Esto es, que lo acontecido nada demuestra y que se trata siempre de una lectura de aquello que aconteció. En este capítulo estamos lejos de zanjar dicha disputa. Sin embargo, pretendemos reflexionar sobre el vínculo entre hechos e interpretaciones al introducir una de las tradiciones teóricas cuyo objetivo fue conocer y sistematizar la interpretación, principalmente la referida a textos y discursos: la hermenéutica.

El origen del término hermenéutica puede remontarse a la figura del dios griego Hermes. A partir de Homero,¹ este dios fue considerado el mensajero de Zeus y, por tanto, el encargado de la comunicación entre los dioses y los seres humanos. La hermenéutica como saber específico de la interpretación de textos, sin embargo, cobró fuerza tras la Reforma luterana. Como sabemos, esta desplazó la autoridad personal del Sumo Pontífice y puso, en su lugar, a las Sagradas Escrituras como autoridad en sí misma. Al no existir un exegeta privilegiado, el problema de su interpretación se extendió a todos los creyentes (Troeltsch, 1979).

1 Sobre las diferentes interpretaciones del mito del dios Hermes y su significado para la hermenéutica, *cf.* Caputo (2018).

Desde la Reforma, entonces, todas las teorías y técnicas interpretativas tuvieron como objeto principal las escrituras bíblicas. A medida que la preeminencia religiosa se debilitó, la hermenéutica se interesó por otros objetos y pronto fue entendida como una teoría general de interpretación que podía ser aplicada tanto a las Sagradas Escrituras, como a los documentos jurídicos o a los textos clásicos de la tradición.

A pesar de esta larga genealogía, la hermenéutica recién cobró volumen teórico en el siglo XIX. Por un lado, a partir de la sistematización metodológica que realizó Friedrich Schleiermacher a través de una serie de escritos y lecciones y, por otro, en la obra de Wilhelm Dilthey, quien ubicó a la hermenéutica en el nervio metodológico de lo que hoy denominamos humanidades y ciencias sociales. En el siglo XX, la discusión teórica sobre hermenéutica responde mayormente a dos de las principales figuras de la filosofía continental: Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. La actualización de los fundamentos de la hermenéutica que se observa en las obras de estos autores aún domina el paradigma actual en la filosofía y las ciencias sociales.

El propósito de este trabajo es introducir la hermenéutica en tanto resulta una de las principales estrategias metodológicas de la teoría política. En virtud de ello, en lo que sigue intentaremos, en primer lugar, presentar las discusiones teóricas más importantes que se desarrollaron alrededor del vínculo entre hermenéutica y método; luego, poner a disposición del lector algunas precauciones metodológicas para la investigación teórico-política que pueden seguirse de los postulados presentados; asimismo, dar cuenta, a través de algunos ejemplos y casos particulares, del tratamiento y la contribución que el ámbito académico local hizo a la hermenéutica; y, por último, extraer una serie de conclusiones y resumir los aportes más significativos del capítulo.

2. HERMENÉUTICA Y MÉTODO

La primera dificultad estriba en dilucidar si la hermenéutica se trata de un método orientado a la interpretación o, en cambio, si se encuentra vinculada a una comprensión que es previa a cualquier tipo de racionalización formal o metodológica. La dificultad de esta dilucidación reside no tanto en el esclarecimiento de cuál de estas alternativas es la correcta, sino en que estas concepciones constituyen el horizonte y los límites en los que se desplegó la reflexión sobre esta disciplina en el último par de siglos.

Esta desavenencia en lo relativo al papel del método puede ser expresada en dos perspectivas sobre la hermenéutica. La primera consiste en la afirmación de que la hermenéutica es una disciplina que se sirve de un conjunto de reglas para garantizar la comprensión correcta de un discurso cuyo significado nos resulta opaco. En otros términos, que

allí donde aparece un texto que no puede ser fácilmente comprendido o cuyo significado se presta a malentendidos, esta disciplina nos brinda una serie de recursos para facilitar su comprensión. Esta perspectiva, entonces, identifica a la hermenéutica con un método o una serie de reglas que tienen como finalidad garantizar al intérprete una comprensión adecuada.

La segunda perspectiva, en cambio, toma como punto de partida que el comprender es inherente a la existencia humana. Esto es, que el ser humano no necesita comprender solamente cuando se encuentra frente a un texto o un discurso que entraña una dificultad, sino que desde el mismo momento en que el sujeto existe en el mundo, se ve obligado a comprender aquello que lo rodea. De acuerdo con ello, la hermenéutica no se vincula con un método o un conjunto de reglas ni tampoco con garantizar la comprensión adecuada de un texto. Por el contrario, la hermenéutica se trata de un aspecto constitutivo de la existencia misma del ser humano.

Estas perspectivas, sin embargo, merecen una aclaración mayor. La concepción de la hermenéutica como método puede ser retrotraída a Schleiermacher. Tal como señalamos, según este autor, la hermenéutica resulta necesaria allí donde aparece algo “extraño que debe ser comprendido” (Schleiermacher, 1999: 59). Es decir, donde nos enfrentamos con un discurso o con un texto cuyo significado no nos es inmediatamente transparente. En todos estos casos debe llevarse adelante un mismo proceso: el de la comprensión. Ahora bien, para que este proceso sea exitoso y permita superar el malentendido debe observarse una serie de reglas orientadas a la comprensión. La hermenéutica de Schleiermacher consiste, precisamente, en la aplicación de reglas para comprender un texto. La importancia de este autor para el quehacer hermenéutico reside, en buena medida, en que fue quien elaboró su metodología. Hasta la aparición de sus lecciones, la interpretación de textos era considerada un ejercicio que dependía de la genialidad o de la intuición del intérprete. Schleiermacher desarrolló una racionalización de este ejercicio que resultó en una “doctrina del arte de comprender” sistemática de acuerdo con dos métodos o técnicas: el método gramatical o comparativo y el método divinadorio.

El método gramatical se centra en los elementos lingüísticos de un texto y pretende comprenderlo a partir de un ejercicio comparativo en el interior de una totalidad de lenguaje. Esto es, dilucidar qué significa un enunciado mediante la comparación de aquello “ya comprendido con lo que todavía no hemos comprendido” (Schleiermacher, 1999: 81). De acuerdo con este método, el lector se apoya en aquellos elementos que conoce y comprende —como fragmentos del mismo texto, otros escritos de la tradición, el lenguaje que el autor utiliza, entre otros— y

los confronta con aquellos elementos que aún revisten dificultades. Según Schleiermacher, es posible clarificar el significado de distintos enunciados y discursos a través de este método comparativo.

Ahora bien, ¿qué ocurre cada vez que el autor de un texto introduce un giro, una innovación o una originalidad respecto de la tradición y el lenguaje? En estos casos, el método comparativo resulta inadecuado y se vuelve necesario recurrir al método divinadorio. Este método tiene como finalidad reconstruir el acto creador a partir de la individualidad de su autor. O sea, llegar a la comprensión a partir de la existencia individual del autor y del acto creador en lugar de hacerlo mediante la confrontación de términos semejantes al interior del texto. Tal como señala Schleiermacher, el método divinadorio se orienta a comprender “cómo la exigencia del momento pudo influir precisamente así y no de modo distinto en el vocabulario que el autor tenía delante de manera viva” (1999: 81) y a conocer por qué el autor escribió lo que escribió y no otra cosa.

De esta manera, la comprensión de un texto no implica solamente escudriñar un conjunto de oraciones y enunciados a fin de hallar similitudes y diferencias entre ellas, sino también comprender el alma del autor y la particularidad del acto creador que le dio origen. Si todo discurso es producto del genio de una persona concreta, la hermenéutica encuentra su mayor desafío en conocer su vida interior a fin de ganar claridad sobre aquello que escribió. Una interpretación exitosa, según Schleiermacher, debería ser capaz incluso de “comprender a un autor mejor de lo que él podría dar cuenta de sí mismo” (1999: 81), en virtud de la sistematización y racionalización de las reglas de la comprensión que estaban ausentes en el proceso creativo del autor. De este modo, la hermenéutica de Schleiermacher se propone atravesar el tiempo histórico que separa al lector del autor para conocer su alma y reconstruir el acto creador.

La concepción de la hermenéutica como método, sin embargo, no es exclusiva de Schleiermacher. Dilthey también consideró que estas reglas para la interpretación debían estar en el nervio metodológico de lo que denominó ciencias del espíritu.² Tal como señala en *Introducción a las ciencias del espíritu*, aquel conjunto de disciplinas que, en lugar de tratar con fenómenos físicos susceptibles de ser experimentados a través de los sentidos, se encargan del estudio de fenómenos cuya materia es espiritual y se anclan en el interior del ser humano, en sus vivencias (Dilthey, 1949: 16-17). A diferencia de los fenómenos físicos,

2 El término ciencias del espíritu fue acuñado por Dilthey para designar a un conjunto de disciplinas que están en la génesis de lo que hoy se conoce como ciencias sociales y humanidades. Cf. Dilthey (1949); Gadamer (1998); Mardones y Ursúa (1982).

estas vivencias no son exteriores y, por lo tanto, la única posibilidad de conocerlas se da a través de la interpretación. Esta interpretación toma como material una serie de indicios o signos de la vida espiritual. Si bien las vivencias pertenecen al interior del individuo, no es menos cierto que estas producen objetivaciones. Tal como señala Dilthey, “el mismo espíritu humano nos habla a nosotros desde piedras, mármol, tonos musicalmente formados, gestos, palabras y la escritura, desde las acciones, las constituciones y las organizaciones económicas” (2000: 25). En otras palabras, cada objeto del mundo de la cultura es la manifestación de la vida espiritual que se da al interior de su creador. De esta manera, los símbolos externos actúan como la puerta de entrada al universo que las ciencias del espíritu pretenden conocer. Para ingresar, el sujeto de conocimiento se ve obligado a llevar adelante un proceso de interpretación o comprensión de estas objetivaciones.

La comprensión para Dilthey, según afirma en “El surgimiento de la hermenéutica”, es “el proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera” (2000: 25). Ahora bien, este proceso solo puede lograr un grado controlable de objetividad cuando la exteriorización de la vivencia se da sobre un material que sea estable, de manera que el intérprete pueda volver a ella. Dilthey encuentra este material en los textos y, por ello, define la hermenéutica como “la disciplina de la interpretación de los textos escritos” (2000: 33). Son estos su material más significativo y a través de ellos, principalmente a través de las grandes obras de la tradición, es posible conocer el acervo espiritual de la humanidad. En virtud del servicio que presta a la hora de conocer las objetivaciones del espíritu, Dilthey ubica la hermenéutica en el nervio metodológico del conocimiento del mundo de la cultura. Al igual que para Schleiermacher, la hermenéutica debe acceder a las vivencias y a la vida psíquica de los autores, a fin de revivir el acto que dio origen a los textos. Así, la hermenéutica es establecida como el método o, al menos, como uno de los principales insumos metodológicos de las ciencias del espíritu.

En suma, Schleiermacher y Dilthey pueden ser considerados como exponentes de la perspectiva que afirma que la hermenéutica es un método que tiene como finalidad garantizar al intérprete una comprensión adecuada. Para ambos, la hermenéutica es una disciplina orientada a superar las dificultades de la comprensión de textos; una disciplina que se sirve de una serie de reglas y procedimientos establecidos y que, en buena medida, se orienta a comprender el alma o la vida espiritual interna del autor.

Dicho esto, vamos a introducir la concepción según la cual la hermenéutica se vincula con una comprensión previa a cualquier tipo de racionalización metodológica. Esta perspectiva está encabezada por

Heidegger y Gadamer. A riesgo de perder cierta especificidad, podemos afirmar que la hermenéutica del siglo XX se caracteriza por una radicalización y ampliación del ámbito y alcance de la hermenéutica del siglo XIX. Mientras que esta se ocupaba solamente de los grandes textos, en el siglo XX, a partir de lo que se conoce como el giro ontológico, la hermenéutica se ocupa de todo lo que nos rodea. Tal como señala John Caputo, un importante profesor y comentarista, la hermenéutica del siglo XX considera que “todo acto de entendimiento es a la vez un acto de interpretación, no solo en las humanidades sino también en las ciencias naturales y, de hecho, no solo en las disciplinas académicas sino en todo lo que hacemos diariamente” (2018: 7).

Antes de continuar con esta idea, conviene detenerse en las obras que le dieron cuerpo a esta concepción. En primer lugar, cabe mencionar el curso que Heidegger impartió en 1923, titulado *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, así como una de sus obras más importantes, *Ser y tiempo*, publicada en 1927. En ellas no solo se constata que la hermenéutica no es un asunto reservado a las ciencias sociales, sino que directamente se abandona la preocupación por la metodología. Esto es, se abandona la preocupación por establecer una serie de reglas orientadas a una comprensión adecuada, para afirmar en cambio que se trata de un aspecto inherente a nuestra existencia.

Esta idea relativa a que la hermenéutica no es un conjunto de preceptos sino un aspecto constitutivo de la existencia aparece ya en el curso de 1923 cuando Heidegger señala que la hermenéutica se trata de un “*cómo del existir mismo*” (2000: 33). En otras palabras: que no es una disciplina orientada a la comprensión de determinados textos, discursos o fenómenos de la cultura, sino que por el contrario, se orienta a la comprensión de todo lo que nos rodea en el mundo. Así, se orienta a comprender lo que Heidegger denomina “facticidad”. La facticidad no alude a lo que habitualmente se conoce como “hechos fácticos”, es decir, hechos o acontecimientos cuyo significado está fuera de discusión. Más bien, consiste en todo lo que rodea al ser humano³ y que constituye su entorno de existencia: los objetos materiales, las personas, los afectos, etcétera. Veamos con mayor detenimiento sus características.

En primer lugar, la facticidad cuenta con la particularidad de que se encuentra siempre ya interpretada. Esto es, el ser humano existe en un entorno que lo precede y que está cargado de interpretaciones y sentidos que fueron desarrollados por generaciones pasadas. En segundo

3 En rigor, Heidegger no utilizaba la expresión “ser humano” sino *Dasein* o ser-ahí, según la conocida traducción de José Gaos. Este concepto pretende hacer referencia a la existencia humana, al ser que somos nosotros mismos, a la vez que evitar las connotaciones antropológicas o humanistas de las expresiones “humano” o “ser humano”. Cf. Rivera y Stiven (2010).

lugar, al ser el objeto de interpretación el mundo que rodea al sujeto, nunca puede trazarse entre ambos una relación de exterioridad. De hecho, la hermenéutica interpreta el entorno de existencia del propio intérprete. Estas dos características, el que su entorno esté cargado de sentidos y el que haya una relación de copertenencia entre el sujeto y la facticidad, tienen una consecuencia directa para la consideración hermenéutica: no hay afuera de la interpretación.

Dijimos que el objeto de interpretación de la hermenéutica, la facticidad, es el entorno en el que el sujeto existe. Ninguna de sus acciones puede realizarse por fuera o de manera independiente de este entorno. A su vez, la facticidad se encuentra cargada de sentidos y de interpretaciones pasadas. Por lo tanto, cada una de las acciones realizadas pone en movimiento interpretaciones ya existentes y, asimismo, crea nuevas interpretaciones que afectan las acciones de otros sujetos. De esta manera, podemos afirmar que nada queda por fuera de la interpretación o, más bien, que nada queda por fuera de la hermenéutica.

Se sigue entonces que la dirección que Heidegger le dio a la hermenéutica se parece poco a una técnica de interpretación. La principal diferencia es, a nuestro juicio, que la interpretación no es para Heidegger algo que pueda “aplicarse” o “ejecutarse”. Al contrario: es algo que se pone permanentemente en movimiento. Esto, junto a las múltiples preocupaciones que atraviesan su filosofía, sin mencionar la dureza y oscuridad de sus textos, vuelven su obra reacia a extraer una serie de corolarios para una reflexión metodológica. Sin embargo, para este fin se muestra mucho más amigable la obra de uno de sus discípulos, de quien se ha dicho que urbanizó la provincia heideggeriana: Gadamer.⁴

Ya en la introducción de su obra más importante, *Verdad y método*, publicada originalmente en 1960 y convertida rápidamente en una de las obras capitales de la hermenéutica, Gadamer expone el modo en que se apropia del legado heideggeriano al afirmar que “la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí” (2017: 12). Esto es, al igual que Heidegger considera que la hermenéutica no es una serie de reglas y procedimientos que seguir en determinados casos, sino algo inherente a la existencia del sujeto. Ahora bien, para Gadamer esta condición no impide conocer el modo en que los sujetos comprenden. Por el contrario, su obra *Verdad y método* tiene como objetivo indagar las condiciones efectivas

4 La conocida expresión de Habermas señala que fue Gadamer quien volvió accesible la filosofía de Heidegger. Según afirma, “Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana. Y téngase en cuenta que, sobre todo en alemán, con el término ‘provincia’ no solamente asociamos a lo limitativo, sino también lo terco y duro de mollera y lo primitivo” (1975: 347).

de la comprensión. Así, su contribución a la hermenéutica se da respondiendo a la pregunta por cómo se comprende.

La característica más destacable de la comprensión tal como la entiende Gadamer es la historicidad.⁵ Esta refiere al punto medio en el que se encuentra el intérprete respecto al texto o al objeto que quiere conocer. Por un lado, el intérprete se encuentra vinculado a su objeto a través de la tradición. Si para Heidegger la facticidad venía cargada de sentidos, para Gadamer cada vez que nos acercamos a un texto lo hacemos cargando presuposiciones, prejuicios y efectos de otras interpretaciones que nos vienen dadas por la tradición o por otros textos que nos vuelven familiar el objeto. Por otro lado, sin embargo, frente a todo texto u objeto histórico existe una distancia insalvable que nos obliga, precisamente, a hacer un esfuerzo por aprehender su significado. Este punto medio entre la familiaridad y la extrañeza, entre la tradición y la novedad, es el punto medio en que se lleva a cabo toda comprensión.

Ahora bien, la originalidad de Gadamer no reside tanto en el reconocimiento de este punto medio, sino en el señalamiento de cómo proceder en él. Como vimos, la hermenéutica del siglo XIX pretendía suprimir la distancia histórica a fin de revivir el proceso psíquico del autor y comprenderlo “mejor de lo que él podría dar cuenta de sí mismo”. Para Gadamer, en cambio, esta distancia histórica es imborrable: el intérprete debe asumirla y, en lugar de considerarla un obstáculo, volverla una condición productiva de su interpretación. Por ello, el lector no debe enfrentar un texto tratando de reconstruir su significado original como si no existiera distancia histórica entre uno y otro, sino aceptar que la interpretación está profundamente afectada por el contexto desde el cual se lee. En otras palabras, la pregunta con la que el intérprete debe acercarse a un texto no es solamente “¿qué dice?”, sino también “¿qué nos dice?”, atendiendo su propia situación histórico-contextual.

De esta manera, la hermenéutica gadameriana implica tener en cuenta la situación existencial y el contexto del intérprete, entendiéndolo, al modo de Heidegger, como facticidad. A la hora de leer, se pone en movimiento toda la trama de sentidos que el intérprete hereda de la tradición y que lo acercan al texto. A su vez, la hermenéutica implica ser consciente también de la distancia que separa al intérprete de su objeto en lugar de pretender eliminarla o cancelarla. Tal como señala Gadamer, “la distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado”, por el contrario, “de lo que se trata es de reconocer la

5 Gianni Vattimo (1991) critica la concepción de historicidad de Gadamer por no ser lo suficientemente radical y propone recuperar el historicismo de Heidegger. A su juicio, la historicidad significa asumir la época y, por lo tanto, pensar a la hermenéutica como la filosofía que se corresponde con la época final de la metafísica.

distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender” (2017: 367). Así, la hermenéutica gadameriana se apoya en el conocimiento de que entre un intérprete y un objeto histórico hay una gruesa capa de efectos —producidos por el mismo objeto y por otras interpretaciones— que los vinculan y distancian a la vez. A esto Gadamer lo denomina el principio de la historia efectual.

Si recapitulamos, podemos decir que la hermenéutica de Heidegger y Gadamer rompe con las características de la hermenéutica del siglo XIX y la aleja por completo de una concepción en términos de método, técnica o incluso disciplina. A grandes rasgos, esta hermenéutica se acerca a todos los fenómenos que atraviesan nuestra vida y no solo a las grandes obras y textos; postula que la hermenéutica y la comprensión se tratan de aspectos inherentes a la misma existencia humana en lugar de un conjunto de reglas que se orientan a la comprensión adecuada de un texto; y, además, está orientada al significado que tiene el objeto en el contexto en que se lo interpreta, en lugar de pretender reconstruir su significado original.

3. PRECAUCIONES METODOLÓGICAS

Más allá de la concepción de hermenéutica que se tenga y de la postura respecto al método que se tome, creemos que es posible extraer de los desarrollos teóricos de estos autores una serie de precauciones metodológicas. Esto es, identificar un conjunto de consejos, advertencias y particularidades del proceso de comprensión de un texto que se encuentra en los escritos que aquí trabajamos. En algunos casos, las ideas que informan estas precauciones son enunciadas de manera explícita por los autores. En otros, en cambio, se trata de supuestos o bien de corolarios a los que se puede arribar tras el examen de sus premisas conceptuales. En todo caso, las precauciones que aquí presentamos tienen una naturaleza y un carácter que ameritan una aclaración previa: no son preceptos que seguir, sino indicadores de la estructura misma de la comprensión.

Cuando se habla de preceptos o prescripciones de método se suele hacer referencia a un conjunto de decisiones que el sujeto de conocimiento toma al comienzo o en el transcurso de una investigación. Aquí, sin embargo, estas precauciones metodológicas no son preceptos que estén al alcance de la voluntad, sino condiciones que hacen a la misma estructura de la comprensión. Tal como señala Gadamer, “[e]n el fondo yo no estoy proponiendo *un método*, sino describiendo *lo que hay*” (2017: 13-14). Así, las precauciones que aquí volcamos refieren a las características y atributos del mismo ejercicio de comprender. A nuestro juicio, a pesar de que la estructura existencial de la comprensión no esté a la mano de la voluntad, su conocimiento permite

volvemos conscientes de sus límites y alcances y llegar, de esta manera, a una mejor comprensión o, al menos, a lidiar mejor con ella. Las precauciones que aquí vamos a presentar se refieren a tres aspectos de la comprensión: (1) su circularidad; (2) su inherencia al prejuicio; (3) su carácter históricamente situado.

(1) La primera precaución toma como punto de partida el carácter circular de toda comprensión. Esto, que corrientemente se denomina “círculo hermenéutico”, constituye uno de los rasgos que recorre transversalmente todos los escritos sobre hermenéutica. El primero en dar cuenta de este carácter fue el propio Schleiermacher al señalar que toda comprensión comienza con una suposición sobre el conjunto de la obra. Al enfrentarnos a un texto, nos hacemos una idea previa sobre la totalidad de su contenido a partir de determinados elementos como su título o índice, el género al que pertenece o el autor que lo escribió, entre otros. A su vez, durante el desarrollo de la lectura, esa idea previa es enfrentada con la totalidad del texto para ser cotejada y corregida. La interacción entre las partes y las presuposiciones y anticipaciones que hacemos sobre la totalidad del texto conforman el círculo hermenéutico.

Con el giro que durante el siglo XX se le imprimió a la hermenéutica, la noción de círculo pervivió, pero con otro contenido. A partir de la obra de Heidegger, el círculo hermenéutico dejó de referir a un ejercicio de lectura para indicar el modo en que el sujeto se relaciona con la facticidad. El ser humano se acerca a interpretar la totalidad del mundo que lo rodea a partir de una idea previa que le viene dada por la tradición. Con Gadamer, como expusimos previamente, cobra particular importancia este vínculo del lector con el pasado. Según afirma, el círculo hermenéutico no tiene como hipótesis inicial únicamente una elaboración del intérprete a partir del título o el género del texto, sino una serie de presuposiciones dadas por la tradición y por las opiniones existentes sobre ese mismo objeto.

La interpretación comienza, entonces, con un contenido dado por la tradición. Sin embargo, no todo es pasividad: el lector pone en movimiento interpretaciones ya existentes y, a su vez, las reformula. De esta manera, instaura una serie de líneas directrices que se hunden en la historia y lo auxilian en el ejercicio de comprender. Este vínculo con la tradición junto a las expectativas que el lector tiene sobre el contenido del texto conforma una suposición o anticipación que, a medida que avanza la lectura, se ve refutada, corregida o confirmada.

La estructura circular de la comprensión nos deja, entonces, una primera advertencia relativa al modo en que se comprende un texto. Como afirma Heidegger, “[l]a interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado” (2006: 174). Es decir que no hay

interpretación que pueda llevarse a cabo sin una hipótesis o un supuesto previo sobre el contenido de aquello que se quiere interpretar. Ya sea que estén dadas por el título, por el autor o por el género al que corresponde el texto, o bien por las opiniones previas y por nuestro vínculo con la tradición, en todo comprender se moviliza una serie de anticipaciones sobre lo que el texto nos va a decir que, en el proceso de lectura, se ven modificadas y rectificadas sin que sea posible ponerle un punto final al proceso de interacción entre las partes y el todo. De esta forma, la primera advertencia es que la comprensión se da al modo de un proceso dialógico entre las imágenes de conjunto y los fragmentos del texto.

(2) Además de tener una idea previa del todo antes de disponerse a la lectura de un texto, el investigador trae consigo una serie de prejuicios. Los prejuicios son una serie de opiniones o sentencias que, además de ser frecuentemente inconscientes, suelen tratarse de juicios no fundamentados o validados correctamente. La conciencia científica moderna, que hunde sus raíces en la tradición ilustrada, considera un conocimiento válido solamente a aquel que está debidamente justificado a través de un procedimiento metódico. Por ello, no es de extrañar que pretenda erradicar cualquier tipo de prejuicio —ya sea teórico o político— de cara al conocimiento científico, tal como se expresa en el ideal de neutralidad valorativa. De acuerdo con este, un proceder objetivo debe borrar cualquier tipo de marca de la subjetividad del investigador como requisito irrecusable para la científicidad.

Frente a esta postura, Gadamer opone dos argumentos. Por un lado, sostiene que la pretensión de conocer sin prejuicios no es sino un prejuicio. En este aspecto, un prejuicio que se erige contra cualquier tipo de presuposición subjetiva que tenga el intérprete. Por otro lado, Gadamer afirma que los prejuicios son un presupuesto del investigador y, por lo tanto, del proceso de comprensión. Sin embargo, no son vistos como juicios individuales, sino como expresión de la pertenencia a un contexto y, de ese modo, a la tradición. En palabras de Gadamer, “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (2017: 344). En suma, la comprensión no puede tener como presupuesto la eliminación de los prejuicios del intérprete, puesto que esto equivaldría a desconocer su participación en el mundo.

¿Qué hacer entonces con los prejuicios al momento de comprender un texto? Si bien es cierto que, como vimos, Gadamer no busca escribir una preceptiva de la comprensión, en el caso de los prejuicios hace una pequeña excepción. En este caso le otorga una tarea a aquel que quiera comprender un texto: transparentar y asumir sus propios prejuicios a fin de conocer dónde termina de hablar el texto y dónde comienza a hablar el investigador. Tal como afirma Gadamer, “lo que

importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas” (2017: 336).

Se trata, entonces, de orientarse por la idea de honestidad intelectual, según la cual los prejuicios y puntos de vista del investigador que informan el quehacer teórico-político deben ser reconocidos. De esta manera, Gadamer parece apoyarse en una línea que se remonta al menos a Max Weber, quien señaló la necesidad de transparentar la “relación a valor”, esto es, el vínculo que toda investigación en ciencias sociales tiene con valores culturales y con puntos de vista subjetivos del investigador. Así, la segunda advertencia es que la comprensión es eminentemente prejuiciosa, es decir, se sirve de los prejuicios y de los puntos de vista del investigador y, por lo tanto, este debe ser consciente de sus prejuicios, para desenvolverse del modo más objetivo posible y permanecer abierto a lo que el texto tiene para decir.

(3) La segunda advertencia que acabamos de exponer es muy importante, pero no resulta tan sencilla de llevar a cabo. Pues, ¿de qué modo puede uno volverse consciente de sus propios prejuicios para controlarlos? Como vimos, los prejuicios no están en general a disposición del intérprete para que los manipule a su voluntad. En particular, la tarea de transparentar y asumir los prejuicios revela su mayor dificultad cuando se trata con textos recientes. Gadamer sostiene que los fenómenos contemporáneos no pueden comprenderse tan bien como los pasados, ya que la cercanía temporal no deja percibir lo general del texto, aquello que excede a las determinaciones coyunturales. Para resolver este problema debemos introducir un tercer elemento: la distancia en el tiempo.

La distancia en el tiempo es uno de los elementos que diferencia a Gadamer de la hermenéutica del siglo XIX. Si aquella pretendía borrar la distancia histórica, este autor la concibe, a la vez, como ineludible y positiva para la comprensión. En otras palabras, abandona la pretensión de reconstruir el acto creador a partir de la individualidad de su autor y sostiene que la tarea hermenéutica consiste, más bien, en el encuentro entre dos horizontes históricos distintos pero conectados a través de la tradición: el horizonte del intérprete y el del texto.

La idea de fusión de horizontes es su modo de explicar la forma en la que se debe tratar la cuestión de la distancia temporal entre el intérprete y el texto. Esta idea supone, por un lado, una limitación y, por otro lado, una posibilidad. Una limitación, ya que a la idea de horizonte le es constitutiva la noción de límite. El horizonte expresa el hecho de que no es posible abarcar todo con la mirada, porque el que mira lo hace siempre desde un punto particular desde el que se pueden ver unas cosas y otras no. Una posibilidad, dado que permite

emitir juicios sobre textos escritos en otros tiempos históricos. Contra aquellas posturas que niegan esta posibilidad, Gadamer sostiene que es válido viajar a otros horizontes históricos y decir algo significativo sobre ellos.

La fusión de horizontes supone, también, que el proceso hermenéutico no solo pretende echar luz sobre el texto que se quiere comprender, sino también sobre el intérprete y su presente. La situación existencial en la que se encuentra inmerso no puede ser dejada de lado en el proceso de comprensión. Por el contrario, toda lectura está afectada por el contexto desde el que se interpreta. Por ello, en lugar de intentar borrar sus huellas, el intérprete debe aprender “a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro” (Gadamer, 2017: 370). Como dijimos previamente, la pregunta que se le hace a un texto no debe ser solamente “¿qué dice?”, sino también “¿qué nos dice?”.

De este modo, la tarea hermenéutica es infinita, ya que la fusión se lleva a cabo entre horizontes diferentes. El horizonte originario del texto permanece en reposo, pero siempre será interpelado por diferentes horizontes históricos que se encuentran en continuo movimiento y que buscarán en el texto respuestas a preguntas diferentes. Por lo tanto, si bien existen interpretaciones mejores que otras, no se puede pretender lograr una interpretación última, ya que las generaciones futuras leerán el mismo texto con otros ojos y encontrarán elementos que las generaciones pasadas no veían. Esto que es retomado por Paul Ricoeur bajo la noción de “excedencia de sentido” (2006), implica que el significado del texto permanece abierto y, por lo tanto, la hermenéutica adopta la estructura del diálogo entre horizontes históricos diferentes.

La tercera advertencia supone que el investigador debe ser consciente de que la comprensión de un texto siempre se lleva a cabo desde un presente histórico particular y, por ello, la tarea de la comprensión es inagotable: cada tiempo histórico producirá sus propias interpretaciones a partir de la fusión con otros horizontes históricos, guiadas por las preocupaciones y los problemas de cada época. Tal como afirma Gadamer en el cierre de *Verdad y método*: “mal hermeneuta es el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra” (2017: 673).

4. LA HERMENÉUTICA EN ARGENTINA

El ámbito académico local presenta un desarrollo propio de la tradición hermenéutica que no puede reducirse a una mera réplica de los trabajos europeos. A modo de ejemplo, podemos señalar que existen, por un lado, reflexiones que apuntan a vincularla con la ciencia política e interrogarse por el lugar que ocupa en el interior de esta disciplina. Por otro lado, existen reflexiones sobre los fundamentos y principios teóricos de la hermenéutica a la luz de las particularidades latinoame-

ricanas. A su vez, encontramos escritos informados por una estrategia hermenéutica que se proponen releer textos de la tradición argentina y del pensamiento occidental en general.

Con relación al vínculo entre la hermenéutica y la ciencia política, podemos mencionar a Julio Pinto (1998; 1999), quien concibe a la hermenéutica como una de las principales corrientes de la disciplina en la actualidad. Según Pinto, la hermenéutica filosófica de Gadamer produjo una refundación epistemológica en la década de 1970 cuyos efectos en la disciplina y en las ciencias sociales en general significaron un cambio radical de perspectiva en relación con el positivismo, que hasta entonces era dominante. Para el autor, la hermenéutica volvió a dotar de importancia a la filosofía y a las cuestiones teóricas, colocando en el centro de su reflexión a la conciencia histórica del ser humano. Pinto se interesa, además, por las diferentes expresiones de la tradición hermenéutica y se ocupa de restituir su desarrollo desde Dilthey hasta Ricoeur, pasando por Heidegger, pero se detiene con mayor interés en la obra de Gadamer.

Resulta de particular interés que Pinto no solo menciona a la hermenéutica como una corriente, sino que también se sirve de una concepción hermenéutica del diálogo para describir el modo en que interactúan entre sí las distintas vertientes y corrientes politológicas. Según el retrato que hace del estado de la disciplina, hay un diálogo posible entre estas corrientes a partir de la referencia de los investigadores a las obras de los clásicos de cada tradición, ya que eso habilita la constitución de un lenguaje común en el que es posible una “comunicación acumulativa de los descubrimientos” (Pinto, 1999: 112). Para el autor, el carácter dialógico de la ciencia política ha contribuido a evitar el dogmatismo en el que puede incurrir una disciplina que desconozca la pluralidad de tradiciones de investigación.

En lo que hace a los fundamentos y principios teóricos de la hermenéutica, resulta importante destacar la reflexión que se hizo a la luz de las especificidades locales y regionales. Esto es, la consideración relativa a que las categorías hermenéuticas no pueden considerarse como universales o válidas en todo tiempo y lugar, sino afectadas por el contexto temporal y espacial desde el que se reflexiona. Es este el caso de María José Rossi⁶ (2011; 2016; Bertorelli y Rossi, 2017) quien incorpora el acervo cultural latinoamericano y las especificidades de su realidad a la reflexión teórica sobre hermenéutica. Además de tomar como fuentes la literatura y el ensayo regional —con autores como

6 María José Rossi también es directora de las Jornadas Internacionales de Hermenéutica que se llevan adelante desde la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Bolívar Echeverría, Octavio Paz o Rodolfo Kusch—, la autora propone entender la tradición local a la luz de una constitución dialógica entre América y Europa. Es decir, forjada al calor de la interacción entre una cultura nativa americana y una cultura ibérico-europea. Al cruce de tradiciones y de tramas que resultó de esta interacción, la autora lo denomina “barroco”.

El “barroco” latinoamericano es, entonces, la expresión hermenéutica de la contraposición de tramas y realidades que, fruto de la interacción iberoamericana, constituye la cultura y la literatura regional. Ahora bien, si lo propio de la realidad local es el cruce de tradiciones que se remontan, al menos, a la conquista española, las categorías de “diálogo” y “acuerdo” —identificadas estrechamente con la reflexión hermenéutica— no resultan las más adecuadas para expresar la trama local. Por ello, Rossi propone reflexionar sobre una hermenéutica que tenga al conflicto y a la fractura como punto de partida. Esto es, que tome como presupuesto teórico el hecho relativo a la existencia de relaciones de dominación y subalternidad entre los distintos sujetos e identidades que conformaron y conforman la realidad local. En suma, la reflexión hermenéutica situada temporal y espacialmente no supone solamente la inclusión de una serie de textos, sino el cuestionamiento de sus propios presupuestos teóricos a la luz de la realidad local.

Como dijimos, en el ámbito académico local existen relecturas de textos de la tradición clásica orientadas por una estrategia hermenéutica. Este es el caso de Miguel Ángel Rossi (2018), quien en su libro *Lecciones sobre la Política de Aristóteles* se ocupa de restituir sus principales postulados. No sólo el hecho de que tome como objeto un texto de la antigüedad griega es un motivo típicamente hermenéutico, sino también su proceder, ya que en la lectura del filósofo griego el autor considera siempre su vinculación con los problemas acuciantes del presente. Si lo acercamos a las categorías de Gadamer, podemos decir que, en este libro, Rossi lleva a cabo una fusión de horizontes entre el suyo —que es el de nuestra contemporaneidad— y el del mundo griego antiguo.

En vista de la distancia histórica que separa a los dos horizontes, resulta de particular interés la reflexión que hace el autor sobre la noción de anacronismo. Rossi admite que los anacronismos pueden entrañar un peligro al violentar y vaciar los conceptos aristotélicos, pero a la vez sostiene que constituyen una posibilidad ya que permiten, si se los articula con cuidado, vincular el pensamiento aristotélico con nuestra actualidad. De este modo, a la vez que permanece fiel a la letra del texto, Rossi considera que el proceso interpretativo debe concluir en la remisión al presente del investigador. En otras palabras, la com-

prensión de la tradición tiene sentido en tanto que echa luz sobre los problemas del presente.

En esta misma línea trabaja Ricardo Laleff Ilieff en varios artículos. Por caso, “La política en el secreto. Reflexiones a partir de lecturas contemporáneas de Edipo Rey” intenta ganar claridad sobre el vínculo teórico entre política, verdad y secreto a partir del mito de Edipo Rey y sus interpretaciones recientes (2018). En otros trabajos se acerca a la obra de Antonio Gramsci y de Carl Schmitt, más precisamente a la noción de hegemonía y al concepto de lo político respectivamente, desde una preocupación por el porvenir de las democracias latinoamericanas contemporáneas (2016a, 2016b, 2017).

Además de los clásicos, otro motivo típicamente hermenéutico son las biografías. En este registro, si bien ajustado a los presupuestos contemporáneos, puede ubicarse el ensayo de Horacio González titulado *Perón: reflejos de una vida*. En él, pretende reconstruir e interpretar el peronismo y la figura de Juan Domingo Perón valiéndose de sus escritos y discursos y de aquellos textos que circularon en la esfera pública argentina por parte de intelectuales de distintas corrientes del movimiento justicialista, periodistas, ensayistas o historiadores. El gesto de González de reconstruir un movimiento político a partir de un conjunto de textos es propiamente hermenéutico.

También la hipótesis central de su ensayo se vincula estrechamente con esta tradición. Según afirma, la constitución del peronismo como “lengua segunda” de la cultura política local (2005: 391) es el resultado de que, en el seno de este movimiento, se ha cifrado un conflicto de interpretaciones sobre el significado del nombre “Perón”. Esto es, como una articulación de conceptos, palabras e ideas políticas provenientes de otras corrientes y de otras tradiciones discursivas. Así, para González, el peronismo se trata de un modo de hablar y de interpretar, de comprender y de poner en diálogo elementos contrapuestos de la discusión pública.

5. CONCLUSIONES

El propósito de este capítulo fue introducir la hermenéutica en tanto resulta una de las principales estrategias metodológicas en la investigación teórico-política. A través de las contribuciones de algunos de los autores más importantes de esta corriente, identificamos el vínculo de la hermenéutica con el método y señalamos una serie de precauciones metodológicas que pueden extraerse de sus supuestos fundamentales. A su vez, presentamos algunos de los principales aportes del ámbito académico local.

La mayor dificultad de esta empresa estriba en el vínculo ambivalente que tiene la hermenéutica con el método. Mientras la hermenéu-

tica del siglo XIX entendía que esta se trataba de un conjunto de reglas orientado a comprender de manera adecuada el significado que un autor le había dado a un texto, la hermenéutica del siglo XX la consideró un aspecto constitutivo de la existencia humana orientado a comprender todos los fenómenos que atraviesan al sujeto y al mundo. En virtud de este giro, la posibilidad de identificarla con una metodología orientada a la comprensión de textos se vio definitivamente opacada.

Sin embargo, valiéndonos de los principales postulados de la disciplina, identificamos tres precauciones que se refieren a tres características centrales de la comprensión. En primer lugar, la comprensión adopta una estructura circular, entre las presuposiciones del intérprete y las diversas partes del texto. Segundo, la comprensión siempre lidia con la precomprensión, ya que los prejuicios orientan los puntos de vista del investigador. En tercera instancia, la comprensión está siempre situada históricamente.

Por último, identificamos que existe un desarrollo de la tradición hermenéutica en el ámbito académico local. A modo de ejemplo, mencionamos, por un lado, el esfuerzo por vincular a la tradición hermenéutica con la ciencia política y, por otro, la reflexión sobre los fundamentos de la hermenéutica a partir de las particularidades latinoamericanas. Además, recuperamos dos casos en los que se puede apreciar una puesta en práctica de la hermenéutica, tanto para releer textos de la tradición local como de los comienzos de la tradición occidental.

BIBLIOGRAFÍA

- Bertorelli, Adrián y Rossi, María José (Eds.) (2017). *Esto no es un injerto. Ensayos sobre hermenéutica y barroco en América Latina*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Caputo, John D. (2018). *Hermeneutics. Facts and Interpretations in the Age of Information*. Londres: Penguin Random House.
- Cicerón, Marco Tulio (1994). *Discursos IV*. Madrid: Gredos.
- Dilthey, Wilhelm (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, Wilhelm (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). La verdad en las ciencias del espíritu (1953). En *Verdad y método II* (pp. 43-50). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2017). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- González, Horacio (2005). *Perón: reflejos de una vida*. Buenos Aires: Colihue.
- Habermas, Jürgen (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

- Heidegger, Martin (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2016a). Autonomía y acotación de lo político. Una reflexión actual a partir de Antonio Gramsci y Carl Schmitt. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 18, 71-81.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2016b). Politización y despolitización en el pensamiento de Carl Schmitt. *Ágora Filosófica*, 16 (2), 63-75.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2017). ¿Por qué Gramsci?. *Las Torres de Lucca*, 6 (11), 9-28.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2018). La política en el secreto. Reflexiones a partir de lecturas contemporáneas de Edipo Rey. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20 (39), 61-83.
- Mardones, José María y Ursúa, Nicanor (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona: Editorial Fontamara.
- Nietzsche, Friedrich (2002). *El nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona: Península.
- Pinto, Julio (1998). El aporte de la hermenéutica filosófica al debate de las ciencias sociales. *Postdata*, 3, 19-37.
- Pinto, Julio (1999). *Introducción a la ciencia política*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ricoeur, Paul (2006). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo Veintiuno-Universidad Iberoamericana.
- Rivera, Jorge Eduardo y Stiven, María Teresa (2010). *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger. Primera Sección*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Rossi, Miguel Ángel (2018). *Lecciones sobre la Política de Aristóteles. Libros I, III y VI*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Rossi, María José (2011). Pensar América Latina desde una hermenéutica como energética. En *IX Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.aacademica.org/000-034/235>
- Rossi, María José (2016). Cartografías del barroco en América Latina. *Ekstasis: Revista de Hermenéutica e Fenomenología*, 5 (1), 91-120.
- Schleiermacher, Friedrich (1999). *Los discursos sobre hermenéutica*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Troeltsch, Ernst (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vattimo, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Lucía Carello y María Cecilia Padilla

COMPRENSIÓN DEL ACONTECIMIENTO

*“¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia!
¡Nada más! Y si perdemos el suelo de la experiencia
entonces nos encontramos con todo tipo de teorías”*
(Arendt, 2008: 145).

Se ha dicho que, cuanto más se extiende una discusión política, más probable es que quienes discuten se acusen mutuamente de sostener posiciones totalitarias. Esto, porque el totalitarismo constituye el horizonte de reflexión de la política contemporánea. Una de las primeras en poner en consideración la novedad y las atrocidades del fenómeno totalitario fue Hannah Arendt, con la publicación en 1951 de *Los orígenes del totalitarismo*. Esta filósofa, que renegó siempre de tal título y prefería el de teórica política, marcó sin dudas un antes y un después en los estudios sobre el fenómeno totalitario. Es por eso que, aún hoy, quien quiera estudiar el totalitarismo deberá hacerlo indefectiblemente a favor o en contra del análisis de Arendt.

Es también en aquella obra donde Arendt pone en práctica, por primera vez, un abordaje metodológico que, en este capítulo, denominamos “comprensión del acontecimiento”. Es cierto que, a primera vista, la presencia de Arendt en un manual de metodología sobre teoría política puede resultar, cuanto menos, extraña. Arendt no lleva adelante una reflexión acabada sobre su método e incluso es renuente a la inscripción de su obra dentro de una escuela o ámbito disciplinar. Así y todo, aquí sostenemos que Arendt sí tiene una propuesta metodológica y que ella constituye una herramienta fundamental para pensar fenómenos políticos desde la teoría política. Por supuesto, no somos las primeras en advertir la existencia de un abordaje singular en Arendt. Desde la década de 1970, varios comentaristas han rastreado los aspectos metodológicos dispersos a lo largo de sus escritos. En este sentido, han tenido lugar cuatro lecturas: (1) las que han intentado

reconstruir de diferentes maneras un método de pensamiento político, destacando que asistematicidad no es sinónimo de ausencia de método, como es el caso de Ernst Vollrath, Cristina Sánchez Muñoz, Claudia Althaus y Steve Buckler; (2) las que se centran en la narración como el aspecto central de la aproximación de Arendt al pasado, como Seyla Benhabib, Elisabeth Young-Bruehl, Fina Birulés y Lisa Jane Disch; (3) las que inscriben a Arendt dentro de la perspectiva fenomenológica heredera de Edmund Husserl, evidente tanto en su andamiaje teórico (los conceptos de pluralidad, experiencia y mundo) como en su abordaje metodológico, como es el caso de Bhikhu Parekh, André Enegren y Sophie Loidolt; y (4) las que señalan que no es posible encontrar un método unificado en Arendt, aunque sí ciertas pautas y criterios que funcionan como marcos orientadores para la comprensión, como Anabella di Pego. La singularidad de la empresa teórico-política de Arendt reside en que su objeto de análisis privilegiado son los fenómenos políticos, más que los textos o discursos. Es decir, rastrea las huellas de los conceptos políticos dirigiéndose a las experiencias políticas concretas que les dieron vida y a partir de ellas es que elabora sus principales categorías y conceptos.¹

Si bien a lo largo de su obra Arendt se dedica a distintos acontecimientos políticos, como las revoluciones estadounidense y francesa, el juicio a Eichmann, la revolución húngara o el escándalo político del Watergate, el acontecimiento que marcó tanto los problemas y fundamentos de su pensamiento como el modo de abordarlos es el totalitarismo. Esto obedece a razones tanto biográficas como teóricas. Ser judía durante la Alemania nazi la conminó a refugiarse primero en Francia y a exiliarse luego en Estados Unidos, en un recorrido similar al que realizaron otros pensadores judíos de la misma época, como Leo Strauss y Eric Voegelin, entre otros. En términos teóricos, Arendt entiende que el totalitarismo produce una ruptura radical con la tradición, que vuelve inadecuadas e insuficientes las categorías políticas y los patrones de juicio. La ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea supone, entonces, un problema de comprensión que hace necesario buscar nuevos conceptos y herramientas para abordar los fenómenos políticos. En este sentido, la irrupción del totalitarismo impuso a Arendt un “programa de reflexión que pervive de forma más o menos evidente en todos sus libros y artículos” (Birulés, 2007: 53).

1 En “Arendt sobre Arendt”, su amiga, la escritora estadounidense Mary McCarthy, subraya el “hábito de establecer distinciones” que caracteriza el modo de pensar de Arendt. “Es perfectamente cierto lo que dice usted acerca de las distinciones”, responde Arendt: “Siempre que empiezo algo (...) lo hago diciendo ‘A y B no son lo mismo’. Y esto, por descontado, procede de Aristóteles” (Arendt, 2008: 170-171).

Este capítulo se divide en cuatro apartados. En el primero, vamos del diagnóstico a la propuesta. Para ello subdividimos el apartado en tres secciones: una dedicada a reponer las críticas que Arendt realiza a las ciencias históricas y políticas, tomando como marco de referencia su discusión con Eric Voegelin (1.1); otra centrada en las influencias teóricas de Heidegger, Benjamin y Kant, de las que se vale para construir sus estrategias metodológicas (1.2); y una última en la que se introduce la propuesta arendtiana de la comprensión del acontecimiento (1.3). En el segundo apartado nos abocamos a clarificar las nociones principales que conforman este abordaje, a saber, acontecimiento, narración y cristalización. En el tercero, damos cuenta de tres desarrollos recientes en los que se retoma el método arendtiano. Finalmente, concluimos resaltando las fortalezas y debilidades de esta propuesta.

1. DIAGNÓSTICO Y PROPUESTA

1.1. LA RÉPLICA A LA HISTORIOGRAFÍA TRADICIONAL Y LAS CIENCIAS SOCIALES

En *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt comprende el acontecimiento totalitario como una nueva forma de dominio basada en el terror. La publicación de esta obra suscitó algunas críticas en torno al modo de comprensión. Entre ellas, se encuentra la de Eric Voegelin, quien escribe una reseña “poco amistosa” para *The Review of Politics* (Voegelin, 1953). Allí, el politólogo alemán reprocha la ausencia de metodología para analizar el totalitarismo, la falta de unidad entre las partes que componen el libro y una evidente carga emocional que eclipsa lo esencial del acontecimiento. Arendt elabora una respuesta titulada “Una réplica a Eric Voegelin” en la que da cuenta de dos problemas con los que tuvo que enfrentarse: la historia en términos causales y la pretensión de objetividad de las ciencias históricas y políticas.

En la réplica, Arendt establece el marco en el cual comprende el totalitarismo. Para ella, es preciso estudiar este fenómeno como un acontecimiento singular que no puede ser reducido a los conceptos políticos que lo anteceden. En este sentido, critica a las ciencias históricas y políticas que aplican indiscriminadamente términos como nacionalismo, imperialismo y tiranía a todo tipo de fenómenos políticos. Para Arendt, esta aplicación indiscriminada hace que las palabras pierdan todo significado:

“Imperialismo” no significa ya una sola cosa si se usa indiscriminadamente para la historia asiria y la romana, para la británica y la bolchevique; del “nacionalismo” se discute a propósito de épocas y de países que nunca tuvieron experiencia del Estado-Nación; y en

toda suerte de tiranías o en toda forma de comunidades colectivas, etc., se descubre el “totalitarismo”. (Arendt, 2005: 490)

Con esta indicación, Arendt da cuenta de la equivocación común a todas las ciencias históricas y políticas contemporáneas: reducir todo acontecimiento nuevo a una cadena de causas e influencias conocidas de antemano. Por esta razón, ante la crítica de Voegelin sobre la falta de unidad presente en el libro, ella responde que su objetivo no era encontrar las causas del totalitarismo, sino rastrear sus elementos centrales. Así, las dos primeras partes constituyen un análisis de dos elementos de la modernidad: el antisemitismo y el imperialismo que, después de la Primera Guerra Mundial, cristalizaron en el totalitarismo. Dado que el fenómeno totalitario no se reduce a los elementos que lo precedieron, esto es, no es su efecto ni su producto, abordarlo por medio de una simple reconstrucción histórica constituye un error.

Voegelin también acusa a Arendt de comprender los acontecimientos con una carga emocional que eclipsa lo esencial de ellos. Para responder esta crítica la autora recurre a un ejemplo: un historiador o historiadora debe analizar las condiciones de miseria al interior de una sociedad próspera, tal como ocurría con la miseria de la clase trabajadora británica durante las primeras etapas de la revolución industrial. Para Arendt, las reacciones humanas naturales frente a estas condiciones son la ira y la indignación. De modo que, si el historiador o la historiadora describe determinado fenómeno sin dejar que su indignación intervenga, la consecuencia es la abstracción de una dimensión natural inherente al fenómeno. Es decir, indignarse frente a este fenómeno no implica dejarse llevar por un sentimentalismo ni por una moralización, sino que supone reconocer un rasgo esencial del fenómeno. Suprimir toda carga emocional en el análisis de los acontecimientos priva al fenómeno de una de sus cualidades constitutivas. Por eso la objetividad exigida por Voegelin presupone que es necesario analizar los fenómenos abstrayéndolos de todo contexto, lo que conlleva el peligro de desligar los fenómenos de la sociedad humana, que es donde efectivamente ocurren, analizándolos como si ocurriesen “en la luna” y no entre seres humanos (Arendt, 2005: 486).

1.2. INFLUENCIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS: HEIDEGGER, BENJAMIN Y KANT

Si bien, como dijimos, Arendt no explicita una metodología propia, sí es posible rastrear tres estrategias de lectura que constituyen su núcleo metodológico. Estas tres estrategias son el resultado de tres influencias teóricas capitales: Martin Heidegger, Walter Benjamin e Immanuel Kant. De Heidegger recupera el giro ontológico de la hermenéutica, que

implica que la comprensión constituye la forma en que el ser humano existe en el mundo.² De Benjamin retoma la concepción discontinua de la historia y el método del anacronismo. Por último, en Kant reconoce la relevancia del juicio para comprender acontecimientos del pasado bajo una nueva mirada y la importancia del espectador para la comprensión. Estas influencias informan la propuesta metodológica de las que se sirve Arendt para comprender el acontecimiento.

a) HEIDEGGER

Entre 1924 y 1925, Arendt asiste a un curso de filosofía dictado por Martin Heidegger en la Universidad de Marburgo. Estas clases, junto con la publicación de *Ser y tiempo*, tienen gran peso en su formación teórica en general y ejercen una enorme influencia en el desarrollo de su metodología. Específicamente, es determinante el giro ontológico de la hermenéutica que realiza Heidegger. Antes del filósofo alemán, la hermenéutica refería a un método de interpretación, es decir, a la aplicación de reglas para comprender un texto o un discurso.³ Con Heidegger la concepción de la hermenéutica cambia notablemente, ya que no refiere a un método sino, más bien, a la forma en la que el ser humano existe en el mundo. En otras palabras, la hermenéutica ya no alude a las reglas para la interpretación de textos sino al hecho de que la propia existencia del ser humano implica o conlleva comprender el mundo. De esto se trata el giro ontológico que realiza Heidegger: la comprensión no es un medio para un fin, sino un rasgo constitutivo del ser humano. Siguiendo esta línea, la comprensión arendtiana se diferencia del método tradicional de la hermenéutica, pues Arendt no busca comprender textos ni discursos, sino experiencias políticas.

En “Comprensión y política”, Arendt recupera el giro ontológico heideggeriano e identifica dos tipos de comprensión: la comprensión previa y la verdadera comprensión. La comprensión previa remite al hecho de que todos los seres humanos nacemos en un contexto que nos precede y que, por lo tanto, comprendemos conforme a interpretaciones heredadas. La comprensión previa constituye el sentido común y está en la base de todo conocimiento (Arendt, 2005).

Por otro lado, la verdadera comprensión es aquella que retorna a los juicios y prejuicios que conforman la comprensión previa con el fin de distinguir claramente los fenómenos políticos. Por eso, entiende que para interpretar estas experiencias y para que el conocimiento

2 Si bien Heidegger utiliza el término *Dasein*, en este apartado empleamos el de “ser humano” dado que es el escogido por Arendt en su lectura de Heidegger.

3 Para una reconstrucción del método hermenéutico, consultar el capítulo de Ramiro Kiel y Nicolás Fraile presente en este volumen.

tenga sentido, se necesitan ambas comprensiones. Si el teórico político “empieza a dárseles de experto en política y a despreciar la comprensión popular de que partió, pierde de inmediato el hilo de Ariadna del sentido común, que es el único que le puede guiar con seguridad por el laberinto de sus propios resultados” (Arendt, 2005: 377). Además, analizar los fenómenos sólo desde la comprensión previa, enraizada en el sentido común, es insuficiente, porque supone vincular todo acontecimiento novedoso a una noción que resulta familiar. Así, por ejemplo, si asociamos el totalitarismo con el imperialismo, corremos el riesgo de extraviar la novedad del acontecimiento totalitario. En suma, ambas comprensiones son necesarias dado que la comprensión verdadera toma a la comprensión previa como punto de partida con el fin de no quedar reducida a mera especulación:

El lenguaje popular, tal como da expresión a la comprensión previa, inicia, pues, el proceso de la verdadera comprensión. Si no ha de perderse en las nubes de la pura especulación —peligro siempre presente— el contenido de la comprensión verdadera ha de seguir siendo siempre el descubrimiento del lenguaje popular. (Arendt, 2005: 378)

La verdadera comprensión es, entonces, la que permite distinguir los distintos acontecimientos políticos que la comprensión previa tiende a emparentar. A través de esta distinción se despejan nuevos sentidos que permiten ganar claridad acerca de los acontecimientos.

Por otra parte, en sintonía con Heidegger, Arendt entiende que la comprensión tiene un carácter circular. Esto significa que los seres humanos comprendemos el mundo a partir de una serie de nociones y conceptos previos que nos vienen dados por la tradición. De este modo, la verdadera comprensión, por su propio carácter circular, parte de la comprensión previa, la somete a examen y elabora así una comprensión más articulada que le permite trazar distinciones más precisas y comprender mejor los acontecimientos. Ahora bien, como señalamos, el totalitarismo quiebra la tradición al romper con todas las categorías de pensamiento y de patrones de juicio que lo anteceden. Debido a su carácter sin precedentes, el totalitarismo resulta incomprensible desde la tradición. Por esta razón, para precisar su conceptualización de la comprensión, Arendt se aleja de Heidegger y se aproxima al modo de entender la historia de Benjamin.

b) BENJAMIN

Una segunda influencia teórica es la de Walter Benjamin, a quien Arendt conoció en París en la década de 1930, durante el exilio de ambos, y terminó por considerar uno de sus amigos más cercanos. Tras su

temprana muerte, Arendt fue la editora de la primera colección de los escritos de Benjamin en inglés y escribió un ensayo sobre él, publicado en el libro *Hombres en tiempos de oscuridad*.⁴ De Benjamin recupera la discontinuidad y la disrupción de la historia, para aproximarse a un pasado que ella concibe como fragmentado en términos narrativos, y da forma a lo que ella denominó su “*old-fashioned storytelling*” (Arendt, 1962: 10).

Desde sus primeros trabajos hasta las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, Benjamin rechaza la concepción del tiempo como lineal, continuo y homogéneo, así como la visión de la historia en términos de progreso hacia una mayor perfectibilidad. En cambio, concibe al tiempo como discontinuo y disruptivo. Para entender esta concepción, es preciso tener en cuenta que ella se enmarca en la discusión contra el historicismo que, en su afán por conocer el pasado en su totalidad, narra la historia como un continuo. Para Benjamin, esta continuidad histórica no solo es falsa sino que además resulta útil a los vencedores porque borra toda huella de los vencidos en la historia. Según el autor alemán, la continuidad es propia de la historia de los opresores, mientras que la de los oprimidos es una historia discontinua, un “*discontinuum*” (Benjamin, 2008: 97). Para Benjamin, la historia no es una cadena de sucesos que avanzan hacia un final feliz (o un estadio mejor o más perfecto), sino catástrofe y ruinas. Esto es lo que narra la tesis sobre el ángel de la historia que, al mirar hacia atrás, no ve una cadena de acontecimientos sino una sola catástrofe, una pila de ruinas sobre ruinas. Esto, sin embargo, no implica que el pasado sea un obstáculo, sino más bien que éste, y no el futuro, empuja el avance de la historia. El pasado debe ser salvado, pero no en su totalidad sino para remediar la barbarie, las injusticias y las opresiones del presente. Se trata, en definitiva, de captar la novedad de un suceso para comprender su verdadero significado.

La concepción que Arendt tiene de la historia es, en cierto sentido, similar a la de Benjamin. El ascenso del totalitarismo la enfrentó, al igual que a Benjamin, con la historiografía “tradicional” y su concepción teleológica de un desarrollo progresivo. Según Arendt, los acontecimientos del siglo XX crearon una brecha entre el pasado y el futuro, una brecha de tal magnitud que puso fin a “la continuidad del pasado tal y como parecía transmitirse de generación en generación”

4 Antes de que Arendt partiera a Estados Unidos, Benjamin le confió sus escritos para que se los entregara a Adorno, quien ya vivía allí. Entre ellos se encontraban *El narrador* y las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, que Arendt logró publicar en 1968. Este dato biográfico es el punto de partida de varios estudios sobre la influencia teórica de Benjamin en Arendt, de los que nos hemos valido en este capítulo, circunscribiéndonos al método. Al respecto, cf. Di Pego (2016a); Benhabib (2003); Herzog (2000).

(2010: 230). Nos enfrentamos con un “pasado fragmentado”, que ya no puede ser certeramente evaluado ni narrado de principio a fin. En este sentido, la ruptura de la tradición supone también un problema metodológico. Justamente en su ensayo sobre Benjamin, Arendt afirma que la ruptura de la tradición nos impele a buscar nuevas formas de “tratar con el pasado” (Arendt, 1990: 178) y que Benjamin descubrió una de estas formas en su trabajo de colección de citas. En tanto “fragmentos del pensamiento” las citas son una fuente de conservación del pasado, pero presentan además un carácter reconstructivo: hacen sobrevivir al pasado en el presente pero resignificado. De esta manera, si bien el pasado ya no es transmisible, sí puede ser recuperado en forma de citas, “en fragmentos que se hacen presentes en forma trasmutada” (Di Pego, 2016a: 240).

Benjamin también influencia el modo en que Arendt se aproxima al pasado. Resulta significativo que Arendt utilice la misma imagen para caracterizar tanto la actividad de Benjamin como la suya propia: la del “pescador de perlas” (Arendt, 1990: 178). La imagen de las perlas hace referencia a unas líneas de *La tempestad* de Shakespeare que cuentan cómo un cadáver se convierte, tras el paso del tiempo en el fondo del mar, en perlas y coral. Según Arendt, Benjamin se hunde en el pasado como el pescador de perlas en el mar, para hurgar en él y encontrar aquellos acontecimientos singulares, ricos e irreductibles, y arrancarlos de la continuidad temporal. En su última obra, Arendt utiliza esta metáfora del pescador para caracterizar su propia actividad, la de ocuparse de “fragmentos del pasado, después de haber sufrido la transformación marina” (Arendt, 2010: 231). Tal como expresa Seyla Benhabib, ambos presentan la misma estrategia: “romper la cadena de continuidad narrativa, destrozando la cronología como la estructura natural de la narración, enfatizar la fragmentariedad, los callejones sin salida, las fallas, las rupturas” (2003: 88).

c) KANT

Arendt falleció antes de finalizar *La vida del espíritu*, su último proyecto editorial, dividido en tres partes: el pensamiento, la voluntad y el juicio. La autora alcanzó a completar las dos primeras partes, mientras que la tercera quedó inconclusa, aunque se deduce que estaba vinculada con su interpretación de la noción de juicio de Kant, que había presentado en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* dictadas en 1970. Arendt se sirve principalmente de la noción de juicio de Kant y de la figura del espectador para comprender los fenómenos políticos. Cómo juzgar los acontecimientos es la pregunta que llevó a Arendt a examinar más detenidamente los escritos del filósofo alemán y, sobre

todo, *La crítica del juicio*, en la que se encuentra, según la autora, su filosofía política.

De acuerdo con Arendt, antes de juzgar un acontecimiento precisamos una condición previa: la retirada del mundo de las apariencias. Es decir, el juicio es una actividad mental que requiere que nos retiremos del presente y de las necesidades de la vida cotidiana para poder realizarse.

Retirarse del presente significa que no podemos juzgar acontecimientos que están sucediendo en este preciso momento, sino que solamente podemos juzgar aquellos del pasado. Para iniciar el juicio se necesita cierta distancia entre el acontecimiento y la persona que lo juzga. Esto indica que la figura central en la facultad de juzgar es la del espectador y no la del actor: “No es el actor, sino el espectador, quien posee la clave del significado de los asuntos humanos” (2010: 118). El actor tiene un papel en el acontecimiento y, por lo tanto, no puede separarse de éste. Su interés le impide juzgar razonablemente. El espectador, en cambio, es el único capaz de tomar distancia y ocupar una posición que le permite ver el fenómeno en su conjunto. No formar parte del acontecimiento como actor “no solo es una condición para juzgar, para ser el árbitro final de la competición en curso, sino también para comprender el significado del juego” (2010: 116).

Asimismo, retirarse de las necesidades de la vida cotidiana significa que la facultad de juzgar es autónoma, es decir, que no es afectada directamente por ninguna de las condiciones de la vida o del mundo. Por supuesto que este retiro es mental. Esto implica que la persona que juzga no puede modificar el acontecimiento que está juzgando. En parte porque el acontecimiento ya sucedió y, en parte, porque la facultad de juzgar (al igual que toda otra actividad mental) carece de visibilidad.

Ahora bien, para poder juzgar los acontecimientos del pasado necesitamos hacerlos presentes, es decir, hace falta una capacidad que nos permita transformar los objetos sensoriales en imágenes. Esta capacidad es la imaginación. En “Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión”, la autora afirma que “[s]olo la imaginación nos permite ver las cosas en la perspectiva adecuada”. Esto implica que por medio de la imaginación podemos, por un lado, tomar distancia de lo próximo para comprenderlo sin prejuicios ni sesgos y, por otro, esforzarnos por “tender puentes” sobre el abismo hasta llegar a lo que está más alejado. Por eso, la imaginación es parte de la comprensión dado que funda un diálogo entre distintas perspectivas (2005: 393). La imaginación permite a la persona que juzga disponer de una “mirada ampliada”, o sea, pensar desde distintas perspectivas. Se trata de la capacidad de incluir, en nuestra propia perspectiva, las perspectivas de otros interlocutores o de otros juicios presentes o pasados. De este

modo, la imaginación es aquella capacidad que nos permite traer al presente juicios emitidos por otras personas en el pasado con el fin de establecer un diálogo entre sus perspectivas y las nuestras. En suma, para juzgar un acontecimiento debemos realizar un doble movimiento: primero, alejarnos mentalmente del presente y de las necesidades de la vida y, segundo, acercarnos a los acontecimientos del pasado mediante la imaginación.

En lo que va de este apartado hemos presentado las influencias teórico-metodológicas de Arendt, que van forjando su manera de hacer teoría política. En lo que sigue, precisaremos cómo es que estos aportes se hilvanan para dar forma a su singular abordaje, que identificamos como comprensión del acontecimiento.

1.3. LA COMPRESIÓN DEL ACONTECIMIENTO

Ya hemos señalado que, para Arendt, la emergencia de regímenes totalitarios provoca la ruptura de la tradición. Esto supone no sólo una crisis política, sino también un problema de comprensión. Cuando el hilo de la tradición se rompe, se abre una brecha entre el pasado y el futuro que implica que ya no podemos recurrir al pasado como modelo para comprender y juzgar los acontecimientos del presente. Sin embargo, podemos emprender un estudio crítico del pasado que nos libre del peso de su autoridad y que nos permita observarlo con nuevos ojos. Esto es lo que Arendt denomina “pensar sin barandillas” (2005: 387). A partir de las críticas señaladas a la historiografía tradicional y a las ciencias sociales junto con las influencias arriba precisadas, ella elabora una forma particular de comprensión cuyo objeto privilegiado es el acontecimiento.

Si bien en todas sus obras pueden encontrarse lineamientos sobre su método, en tres de ellas Arendt ofrece una reflexión más acabada. Estas son “Comprensión y política” (2005), *Entre el pasado y el futuro* (2016) y *La vida del espíritu* (2010). La lectura de estos tres escritos permite la sistematización del método arendtiano, que se centra en la comprensión del acontecimiento por medio de la narración fragmentaria.

En su artículo “Comprensión y política”, Arendt precisa la noción de comprensión a partir de su notable diferencia con el conocimiento científico. El conocimiento científico es aquel que explica los acontecimientos a partir de la deducción de precedentes: vuelve familiares acontecimientos que son novedosos a través de análisis causales, al tratar a los hechos como si se sucediesen uno tras otro. La comprensión, en cambio, pretende analizar en su singularidad los acontecimientos que no tienen precedentes. En este caso, la tarea del teórico o de la teórica política reside en captar la novedad de un suceso, para así comprender su verdadero significado: “La historia viene a existir allí donde ocurre

un acontecimiento lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado. Solo entonces el caótico revoltijo de sucesos emerge como un *relato* que puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin” (Arendt, 2005: 387).

Se trata de un análisis que pretende comprender el pasado identificando el comienzo de un acontecimiento iluminador que hasta ese momento había permanecido oculto. El teórico o la teórica política debe entonces identificar el principio y el fin de dicho acontecimiento sabiendo que transcurre en un marco mucho más amplio, “que es la Historia misma” (Arendt, 2005: 389). Por ello, debemos comprender el acontecimiento como perteneciente al pasado dado que posee un fin, pero también como perteneciente al futuro, ya que también marca un comienzo. La posición central de este proceso de comprensión reside en el comienzo del acontecimiento, cuya importancia se ha perdido a causa de las ciencias históricas, mucho más preocupadas por el fin.

Es en este sentido que, en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro*, Arendt se refiere a los capítulos que componen el volumen como “ejercicios de pensamiento político” que “surgen de la realidad de los incidentes de la experiencia viva”, a la que deben seguir “unidos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo” (2016: 30). Por eso, para Arendt, la necesidad de dirigirse a los acontecimientos es una tarea a la que permanece ligada la teoría política. Como le aclara a Voegelin en su réplica, ella no hace historia, sino que lleva adelante sus análisis en términos de historia (2005: 484). Si Arendt privilegia los acontecimientos, si se deja interpelar por ellos, es porque le permiten recuperar el haz de sentidos y conceptos políticos que con ellos irrumpen.

2. PRECAUCIONES METODOLÓGICAS

El abordaje arendtiano centrado en la comprensión se aleja de ciertos conceptos tradicionales, como los de causalidad y objetividad, y se vincula, en cambio, con un nuevo entramado de nociones: el acontecimiento, la cristalización y la narración. Como veremos, estos términos se encuentran entretreídos de manera tal que uno implica al otro, por lo que es difícil delimitar uno de ellos sin hacer referencia a los restantes. De este modo, no se trata de pasos a seguir o de una secuencia en el sentido cronológico, sino, más bien, de elementos que configuran una concepción de la comprensión en términos narrativos.

El primer concepto a tener en cuenta para llevar adelante una aproximación comprensiva a los sucesos es el de **acontecimiento**, que Arendt considera la unidad de análisis privilegiada de la teoría política. Tal como afirma en el capítulo sobre la revolución húngara de *Los orígenes del totalitarismo*:

Los acontecimientos, pasados y futuros —no las fuerzas sociales ni las tendencias históricas, ni las encuestas ni las indagaciones de motivos, ni ningún otro artilugio en el arsenal de las ciencias sociales— son los verdaderos, los únicos maestros confiables de los científicos políticos, dado que constituyen la fuente de información más fiable para aquellos que se ocupan de la política. Cuando ocurre un acontecimiento como el levantamiento espontáneo en Hungría, toda política, teoría y pronóstico de futuras potencialidades deben ser re-examinadas. A la luz de lo acontecido, debemos revisitarse y ampliar nuestra comprensión de la forma totalitaria de gobierno, así como la naturaleza de la versión totalitaria del imperialismo. (1958: 482)

¿Qué es, entonces, un acontecimiento? Para Arendt, el acontecimiento político es aquella situación, evento, suceso o fenómeno que acaece de manera inesperada, imprevista y disruptiva, interrumpiendo el curso del tiempo y resignificando el sentido de los sucesos pasados para el presente. Como se trata de hechos históricos excepcionales, por su propia novedad los acontecimientos obligan a reconsiderar los marcos conceptuales con los que ese pasado se aprehende en términos teóricos y políticos. Asimismo, Arendt afirma que el acontecimiento tiene un carácter iluminador: “ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido de éste” (2005: 387). El significado de todo acontecimiento es más que la sumatoria de hechos anteriores, por lo que jamás podremos comprenderlo como una consecuencia de sus causas (como vimos en 1.1). Por eso, tampoco es posible prever cómo se configurará un acontecimiento en el futuro. De esta manera, con la noción de acontecimiento, Arendt subraya el carácter singular e inesperado de las acciones y de la libertad humanas.

El acontecimiento paradigmático para Arendt es la emergencia de los totalitarismos, que —como vimos— importa a Arendt porque supone una ruptura con la tradición de pensamiento político y cuya comprensión demanda la creación de un nuevo aparato conceptual. Sin embargo, para Arendt este es el caso también de otros acontecimientos: el levantamiento en Hungría, por ejemplo, nos fuerza a revisar las categorías y conceptos políticos utilizados hasta ese momento; y es en el juicio a Eichmann que ella acuña y elabora la noción de “banalidad del mal” para explicar la conformidad de los oficiales en el régimen nazi. Finalmente, un libro muy ilustrativo es *Crisis de la república* (2015), una compilación de ensayos publicados en distintos medios en los que Arendt discurre sobre acontecimientos que marcaron la década de 1960. Por ejemplo, en “La mentira en política” aborda el escándalo de los “papeles del Pentágono” publicados por el *New York Times*. A la luz

de este hecho, Arendt reflexiona sobre el uso institucional del engaño y la manipulación de la opinión pública.

Ahora bien, si el acontecimiento no es ni efecto ni consecuencia de su pasado, entonces, ¿qué tipo de relación se establece entre ambos términos? El concepto que Arendt utiliza para dar cuenta de esta relación es el de **crystalización**.⁵ Se trata de un término de la química, que refiere al proceso mediante el cual, a partir de una mezcla homogénea, ciertas sustancias se transforman en cristales sólidos. En otras palabras, el proceso de cristalización permite separar y distinguir los elementos sólidos en una solución líquida. Con la noción de cristalización, Arendt da cuenta del vínculo entre el acontecimiento y los elementos que lo configuran, un vínculo que rompe con la cronología de la causalidad y resalta la contingencia propia del momento de su irrupción. En este sentido, así como la cristalización química sucede por la repentina solidificación de sustancias, la cristalización histórica no es el resultado de una sucesión gradual ni de una acumulación de hechos o eventos, sino que ocurre súbitamente por la reunión de elementos que dan lugar a una nueva configuración, irreductible a sus partes precedentes. A esto se refiere Arendt cuando señala que el imperialismo y el antisemitismo no son las causas del totalitarismo sino más bien los elementos que permitieron su cristalización. Asimismo, en tanto “metáfora de la contingencia” (Birulés 2007: 35), la cristalización es imprevisible, lo que implica también que la manera en que se configuró un fenómeno no está predeterminada ni es necesaria; o sea, que podría haber ocurrido de otra manera.

El tercer elemento en este entramado es el de **narración** (*storytelling*). Es preciso aquí hacer dos aclaraciones. La primera es que Arendt jamás define lo que entiende por narración, lo que conduce a distintas interpretaciones. La segunda, que la narración o el relato ocupa un lugar distinto al de los otros dos elementos, ya que se trata del elemento que hilvana a los demás. De hecho, la narración es la apuesta de Arendt tras su crítica al moderno concepto de historia (Birulés, 2007: 167).⁶ Es por medio del relato que podemos dar forma al “caótico revoltijo de sucesos” (Arendt, 2005: 387). Con esta frase, Arendt resalta el carácter unificador de la narración. El relato otorga un sentido a lo heterogéneo

5 Existen dos lecturas en torno al origen de la metáfora de la cristalización en Arendt. Según la primera, esta proviene de un fragmento de la *Crítica del juicio* en el que Kant presenta la cristalización como metáfora de la contingencia. Este es el caso de Lisa Disch (1996), Fina Birulés (2007) y Anabella di Pego (2016). Según la segunda lectura, Arendt toma prestada esta metáfora de Benjamin, como sugiere Seyla Benhabib (2003: 64).

6 A tal punto que, como indicamos en la introducción, varios intérpretes consideran a la narración como el método arendtiano.

—a las pasiones y las acciones, a los giros de la fortuna— y brinda coherencia al amasijo de sucesos, pero sin anularlos ni definirlos. Por eso, no se trata de una narración cronológica, estructurada según un comienzo y un fin, sino fragmentaria, que busca rebatir la continuidad inevitable entre el pasado y el futuro, y subrayar el carácter disruptivo de los acontecimientos. Asimismo, solo se puede narrar un acontecimiento cuando se divisa su comienzo y su fin. Como vimos, esta tarea puede realizarla un espectador o espectadora: el único o la única capaz de ver el principio y el fin del acontecimiento. “La metodología de Arendt se sustenta así en una narración discontinua que, interrumpiendo la continuidad de la trama, introduce saltos que permiten dar cuenta de la contingencia e imprevisibilidad propia de los asuntos humanos” (Di Pego, 2016b: 68).

En suma, el método de Arendt puede resumirse en una frase que ella misma pronunció: “no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre” (Arendt, 2008: 140). Esto significa encarar directamente el acontecimiento en su singularidad, hurgando en los sentidos y conceptos que con él emergieron y que fueron recubiertos por la tradición. Conlleva, a su vez, reconstruir los elementos históricos y textuales cristalizados en ese acontecimiento y disponerlos en una narración discontinua. Comprender el acontecimiento implica, entonces, un nuevo modo de teorizar sobre los fenómenos políticos, utilizando un entramado de conceptos metodológicos que privilegien la contingencia, la singularidad y la concepción del pasado como fragmentario.

3. DESARROLLOS RECIENTES

En la academia italiana, un ejemplo de este tipo de aproximación lo constituye el libro *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder* (2014), de la filósofa Simona Forti. Como el título adelanta, el objeto de la autora es reflexionar sobre la relación entre mal y poder “hoy”, es decir, en nuestra contemporaneidad política. Al decir “hoy” Forti se refiere a nuestro presente, al escenario post-Auschwitz y a todas las preguntas que, a pesar de las páginas escritas, permanecen sin respuesta. De esta manera, la autora vuelve a poner en el centro de las reflexiones al totalitarismo nazi que debemos comprender (Forti, 2014: 20). En el libro la autora traza dos paradigmas. El primero es el paradigma con el que la filosofía occidental y el sentido común han pensado y aún piensan el mal, el “paradigma Dostoievski”, que identifica malos absolutos y los distingue de las víctimas mudas y pasivas. Se trata de una visión simple y unidireccional del poder, atascada en un modelo dualista, que la autora insiste es necesario revisar. El segundo paradigma (también presente en Dostoievski) es el “de los demonios mediocres” o de la

“normalidad del mal”, que la autora recupera de los escritos de Arendt (principalmente del juicio a Eichmann y su noción de banalidad del mal) así como en los de Michel Foucault, Friedrich Nietzsche, Primo Levi y los disidentes de Europa del Este como Václav Havel. Según este paradigma, más que un dualismo, existe una enorme zona gris, habitada por los normales, los conformistas, los que obedecen a cambio de seguridad y que conforman así el núcleo del mal político. Dada esta estructura, a primera vista y como ella misma asume, su trabajo podría ser considerado genealógico (Forti, 2014: 23). Sin embargo, una serie de elementos nos permiten filiar a Forti con la comprensión del acontecimiento identificada con Arendt. Primero, porque el libro no presenta una historia cronológica y continua, sino una serie de secciones que pueden leerse separadamente y que identifican diversos elementos cristalizados en los modos del mal contemporáneos. Por el resto, el gesto es netamente arendtiano. Se trata de un escrito que arremete contra la tradición, pero que recurre a los autores que la conforman para descubrir en ellos lo otro que también dijeron. Además, es un texto escrito con los ojos en el presente, que busca —intentando llenar los signos de interrogación que dejó Arendt en *La vida del espíritu*— explorar si es posible recuperar la capacidad de juicio ante acontecimientos como las torturas en Guantánamo y Abu Ghraib.

En el ámbito local, más precisamente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, se destaca la socióloga Claudia Hilb con su libro *Usos del pasado: Qué hacemos hoy con los setenta*. Se trata de una serie de ensayos escritos entre 2000 y 2012, en los que la autora busca comprender ciertos acontecimientos que sucedieron en Argentina entre la dictadura cívico-militar y los años posteriores al retorno de la democracia. Entre ellos, sobresalen los juicios a las Juntas Militares y la toma del cuartel de La Tablada en enero de 1989. Mediante la revisión de las “historias oficiales” sobre las que se construyeron estos acontecimientos, Hilb critica las maneras en que cristalizaron la comprensión de estos fenómenos. El ejemplo más claro lo brinda en su análisis sobre la toma del cuartel La Tablada. En su ensayo “La Tablada: el último acto de la guerrilla setentista”, la socióloga realiza dos operaciones de comprensión: indagar en los orígenes del Movimiento Todos por la Patria (MTP) liderado por Enrique Gorriarán Merlo y reconstruir los hechos sucedidos entre el 23 y el 24 de enero de 1989 con vistas a “restituir el sentido de aquel acontecimiento” (Hilb, 2013: 82). En el desarrollo de su reflexión teórica, Hilb se sirve de los ensayos arendtianos “Verdad y política” y “La mentira en política” comprendidos en *Entre el pasado y el futuro* y *Crisis de la república*, respectivamente. De este modo, frente al relato que proveen los actores de la toma de La Tablada, la autora sostiene que este aconte-

cimiento solo pudo llevarse a cabo mediante la operación de una doble mentira: la puesta en escena de un falso levantamiento carapintada y la idea de un supuesto golpe militar para justificar el accionar. En este sentido, Hilb advierte sobre los peligros que conlleva la fabricación de la realidad y la dominación de la interpretación de los hechos. En definitiva, para la comprensión de estos acontecimientos, Claudia Hilb se enfrenta a los mismos interrogantes que Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*: ¿Qué sucedió? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo pudo haber sucedido? Según afirma la autora, “es a esas preguntas, o también a la dificultad para elaborar sus respuestas que plantean, que quiero hacer frente” (Hilb, 2013: 93).

Por su parte, el también sociólogo Martín Plot ha publicado, desde 2005 hasta la actualidad, una serie de ensayos bajo la forma de “ejercicios de pensamiento”, que resultan análogos al modelo y estilo de Arendt. Se trata, más precisamente, de un artículo y dos series de ensayos. En la primera serie, conformada por cinco artículos escritos entre 2005 y 2011, que fueron también publicados en formato libro bajo el título *Indivisible. Democracia y terror en tiempos de Bush y Obama* en el año 2011, el autor analiza el vínculo entre los efectos de los atentados terroristas del 11 de septiembre y el funcionamiento de la democracia estadounidense. Los ensayos que componen la segunda serie, que aparecieron en las revistas *Bordes*, *Anfibia* y *Panamá* entre mayo y diciembre del año 2019, reflexionan sobre la escena política argentina durante el período que va “de Macri a Alberto”. Ahora bien, entre las dos series, en agosto de 2017, el autor escribe “Pensar el acontecimiento”, que resulta particularmente esclarecedor con respecto al método o modo de abordaje de sus análisis. En este artículo, Plot reflexiona sobre las elecciones presidenciales en las que Donald Trump, un *outsider* de la política, venció a Hillary Clinton. Para ello se remonta a la campaña presidencial, en particular a las semanas previas a la elección, y pide al lector que haga con él un uso de la imaginación y se sitúe en los momentos previos a la elección para explorar algunos elementos que luego cristalizarían en la victoria de Trump. “Tratemos”, dice Plot, “de restablecer el carácter de presente de aquel pasado, el carácter de contingencia e incertidumbre que caracterizaba tanto a aquel como a todo presente” (Plot, 2017). Para el autor, este ejercicio es necesario porque revela el carácter contingente del acontecimiento —en este caso, la victoria de Trump—, es decir, muestra otros futuros posibles que quedaron enterrados, pero que pueden ser recuperados ya que están “adormecidos, más o menos sedimentados en el suelo de ese océano que es el tiempo, como sugirió alguna vez Hannah Arendt, al hablar de la noción de historia en Walter Benjamin”. Plot recupera algunos de esos elementos (la conjunción entre sucesos y estrategias de

campaña, el miedo de distinta manera invocado por ambos partidos, la relación entre los *slogans* de Trump y la cuestión de lo político en términos lefortianos) para intentar comprender la “encrucijada política en la que se encuentra la democracia estadounidense hoy” (2017, párr. 2). Aunque en estas líneas nos concentramos en “Pensar el acontecimiento”, todos los escritos de Plot de los últimos quince años encierran un mismo esfuerzo: teorizar sobre y desde los acontecimientos. Así, al igual que Arendt en *Crisis de la república* (2015), Plot aborda cuestiones espinosas y controvertidas de las políticas estadounidense y argentina, no sólo para reflexionar sobre ellas, sino para abrirlas a la comprensión.

4. CONCLUSIONES

Si bien Arendt es actualmente una referencia ineludible en la teoría política, su aporte metodológico continúa siendo relativamente ignorado, o bien criticado por heterodoxo y ecléctico. Y esto, como señala Steve Buckler, no es sólo por “lo que dijo” sino por “cómo lo dijo” (Buckler, 2011: 10).⁷ Este capítulo, pues, se propuso reconstruir y presentar el método arendtiano, cuya heterodoxia y eclecticismo lo vuelven una alternativa valiosa para pensar los problemas políticos desde la teoría política. Como indicamos, no se trata de un método acabado y unificado, sino más bien de la forma en la que la autora concibe su propia actividad. Por eso, a lo largo de sus textos, ya fueran libros como *Los orígenes del totalitarismo* y *Sobre la revolución* o publicaciones escritas al calor del momento, como los artículos compilados en *Crisis de la república*, Arendt pone en práctica no sólo un método singular, sino una manera de hacer teoría política. Una manera guiada por la preocupación por el presente, por la redefinición de conceptos y el trazado de distinciones. Una manera, vale aclarar, que ha moldeado la propia definición de lo que es la teoría política, aunque no siempre se reconozca este legado.

Así, el método que Arendt pone en práctica no pretende ser ni una hoja de ruta ni un plan de aplicación paso a paso, sino más bien una invitación a acercarnos al siempre contingente e imprevisible terreno de lo político, atendiendo a lo que éste tiene para decirnos.

BIBLIOGRAFIA

- Althaus, Claudia (2000). *Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Arendt, Hannah (1958). *The origins of totalitarianism*. Nueva York: Meridian.

⁷ La cursiva es nuestra.

- Arendt, Hannah (1962 [1960]). "Action and the pursuit of happiness". *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin*. Munich: C.H. Beck.
- Arendt, Hannah (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, Hannah (2008). *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah (2010). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah (2015). *Crisis de la república*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Arendt, Hannah (2016). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Buenos Aires: Ariel.
- Arendt, Hannah (2017). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Penguin Random House.
- Benhabib, Seyla (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Editorial Itaca.
- Benjamin, Walter (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Birulés, Fina (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Birulés, Fina (2018). *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Buckler, Steve (2011). *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Di Pego, Anabella (2016a). *Política y filosofía en Hannah Arendt*. Buenos Aires: Biblos.
- Di Pego, Anabella (2016b). La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt. *Andamios*, 3 (31), 61-83.
- Disch, Lisa Jane (1996). *Hannah Arendt and Limits of Philosophy*. Londres: Cornell University Press.
- Enegrén, André (1984). *La pensée politique de Hannah Arendt*. París: Presses Universitaires de France.
- Ernst, Vollrath (1977). Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences*, 44 (1), 160-182.
- Forti, Simona (2014). *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires: Edhasa.

- Herzog, Annabel (2000). Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling. *Philosophy and Social Criticism*, 26 (5), 1-27.
- Hilb, Claudia (2013). *Los usos del pasado: Qué hacemos hoy con los setenta*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Loidolt, Sophie (2018). *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Subjectivity*. Nueva York: Routledge.
- Parekh, Bhikhu (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Plot, Martin (2011). *Indivisible. Democracia y terror en tiempos de Bush y Obama*. Buenos Aires: Prometeo.
- Plot, Martin (2017). Pensar el acontecimiento. Trump y lo político. *Revista Bordes*, recuperado de: <https://revistabordes.unpaz.edu.ar/pensar-el-acontecimiento/>
- Voegelin, Eric (1953). The Origins of Totalitarianism. *Review of Politics*, 15, 68-76.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2006a). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2006b). *Why Arendt Matters*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Daniela Losiggio y Luca Zaidan

DECONSTRUCCIÓN

1. INTRODUCCIÓN

“¿Qué estás esperando para deconstruirte?”, “Me estoy deconstruyendo”, “¡Deconstrúyanse!” Estos son algunos ejemplos de preguntas, respuestas y consignas cuya pregnancia ha aumentado en los discursos recientes del feminismo y el movimiento LGBTIQ+. Ya sea en la forma de imperativo, de necesidad colectiva o de jactancia individual, las alusiones a la deconstrucción se multiplican en los medios de comunicación, en las jergas militantes y en el lenguaje del sentido común de nuestra época. Este fenómeno conduce a la siguiente pregunta: ¿qué tan exactamente se corresponden estas menciones con los desarrollos que dieron origen y continuidad a la teoría de la deconstrucción? Pues veamos.

El término “deconstrucción”, de relativa novedad para la historia del pensamiento occidental, se atribuye a Jacques Derrida y se encuentra hoy asociado a una serie de operaciones filosóficas presentes en su obra, así como al pensamiento posfundacional, a las teorías poscoloniales, de la democracia radical, del populismo y de los estudios *queer*, entre otras. Derrida fue un filósofo de origen argelino, formado en Francia en la década de 1950, cuando —a través de la extendida popularidad de Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre— la fenomenología y el existencialismo dominaban el panorama académico. También Derrida inauguró su obra en el estudio de la fenomenología, publicando una traducción de *El origen de la geometría* de Edmund Husserl, acompañada de un análisis introductorio (1962). Como lo ha indicado él mismo, en aquel estudio puede encontrarse —en germen— su entera filosofía de la *différance* (Derrida, 1989a).

Derrida suele ser colocado al interior del “posestructuralismo”, nombre acuñado en Estados Unidos para agrupar una serie de autores, entre quienes se encuentran Michel Foucault, Julia Kristeva, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy y Luce Irigaray. Se considera que sus estudios radicalizan preocupaciones provenientes del estructuralismo. El estructuralismo es una corriente de pensamiento inaugurada en Europa bajo el influjo del *Curso de lingüística general* dictado por el suizo Ferdinand de Saussure en 1916. Si bien este curso tuvo lugar en la década de 1910, fue recién a mediados de siglo que las premisas estructuralistas con las que Saussure analizó la lengua fueron adoptadas por toda una serie de investigaciones en humanidades y ciencias sociales. Así, el estructuralismo alcanzó su apogeo en la Francia de las décadas de 1960 y 1970 y constituyó un verdadero quiebre en el contexto epistemológico occidental del siglo XX. Su aporte más fundamental fue el de comprender fenómenos sociales de distinto tipo como si fuesen estructuras cuyos elementos se definen en virtud de las posiciones que ocupan al interior de este todo relacional. Esta concepción estructural deriva de la definición saussureana de lenguaje como un sistema compuesto por elementos llamados signos. La particularidad de los signos es que no presentan una relación esencial entre significante y significado. Al contrario, las unidades lingüísticas que componen la estructura se organizan a partir de una lógica relacional y diferencial. Esto es, cada signo cobra sentido solo en relación con todos los demás (Dosse, 1997: 48). El pensamiento estructuralista supone un enfoque formalista, lo que permitió extender y adaptar la teoría de Saussure hacia otras disciplinas y campos. Las aplicaciones más salientes fueron las de Claude Lévi-Strauss en antropología, Louis Althusser en filosofía marxista, Roland Barthes en literatura y Jacques Lacan en psicoanálisis (Dosse, 1997: 45).

Por su parte, el posestructuralismo constituyó un giro crítico al interior del mismo movimiento estructuralista. Es que los distintos autores y autoras comprendidos bajo este rótulo pusieron en cuestión, desde disciplinas diferentes, aspectos centrales del estructuralismo, principalmente el carácter rígido de los límites de la estructura, el formalismo y el binarismo. Y este giro crítico permitió que el posestructuralismo ampliara los horizontes de la teoría estructural precedente.

Existen esfuerzos de sistematización que coinciden en definir el derrotero posestructuralista por la vía de tres tesis. La primera tesis proclama la “muerte del hombre”. El posestructuralismo reintroduce en buena parte el problema del sujeto —soslayado por el estructuralismo—, que es descrito como el resultado de cadenas de significación.¹ La

1 Ver el tercer apartado de este capítulo.

segunda tesis es la de la “muerte de la Historia”. Los posestructuralistas niegan la premisa que sostiene la existencia de un *continuum* histórico, porque ella obtura la percepción de las discontinuidades, anacronismos y quiebres entre épocas o epistemes.² La última tesis pregona la “muerte de la metafísica”. El posestructuralismo denuncia el lugar privilegiado de la filosofía para “revelar” los centros o estructuras absolutas que se encontrarían “detrás” de lo aparente (Flax, 1991; Sarup, 1993). Derrida suele ser considerado el primer delegado de esta última tesis.

Precisamente, el primer motivo histórico para considerar a Derrida un posestructuralista deriva de un trabajo presentado en 1966 en un congreso organizado por la Universidad Johns Hopkins, en el que participaron varios pensadores franceses —entre ellos, Lacan y Barthes—, que coincidieron en impugnar la base metafísica del estructuralismo (Ferro, 2009). El trabajo de Derrida se ocupaba de analizar *Lo crudo y lo cocido* (1964) de Lévi-Strauss, subrayando los momentos en los que el texto dudaba de sí mismo y sospechaba de la exigencia teórica de remitir todo relato a una estructura estable (Derrida, 1989b: 395). En ese texto, Derrida desarrolla una categoría de discurso a tono con la época, muy especialmente cercano a los desarrollos foucaultianos contemporáneos. El discurso es una categoría atravesada por el poder: el intento por monopolizar el campo múltiple de la discursividad y fijar sentidos definitivos, esenciales, estables.

Existen autores que ven a los llamados posestructuralistas como quienes representan la cara filosófica de la posmodernidad. Según la difundida definición de Jean-François Lyotard, la posmodernidad es “la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (1987: 4), una definición que bien podría abarcar las tres tesis mencionadas. Pero también se considera “posmodernos” a los neoconservadores norteamericanos como Daniel Bell o Peter Berger, quienes abogaron por una deposición de la razón ilustrada. La confluencia de posiciones filosóficas diversas en un mismo rótulo llevó a Jürgen Habermas —en un célebre y fustigado artículo— a tildar a Foucault y a Derrida de “jóvenes conservadores” y “anti-modernos”, acusándolos de propugnar teorías que se eximen de dar pruebas de verdad (1981: 13).

Tenemos aquí dos objeciones que ha despertado el posestructuralismo en general y Derrida en particular: el relativismo y el irracionalismo. En su renuencia a identificar verdades objetivas, apriorísticamente determinadas, la deconstrucción ha sido acusada en distintas oportunidades de incurrir en relativismo. Al negarse a definir criterios trascendentales capaces de dar con la Verdad (allí donde quiera que

2 Ver el capítulo sobre Arqueología y genealogía de este volumen, a cargo de Sofía Colias y Emilse Toninello.

esté) y con la verdad en su correspondencia con la realidad, Derrida se aparta decididamente del objetivismo, con lo que consigue ganarse sobradas críticas desde los sectores positivistas, aunque no exclusivamente. También la amenaza relativista colocó en alerta a teorías con una agenda emancipatoria (Benhabib, 1995). Este problema se hará presente en el apartado tercero de este capítulo, en el que vemos con atención el aporte de Judith Butler como estrategia para hacerle frente a esta cuestión.

En cuanto a la segunda objeción, el posestructuralismo no pretende colocarse fuera de la razón. La razón es considerada un lenguaje absoluto *de hecho* y, por eso, su refutación solo puede ocurrir desde su interior. Centrándonos en Derrida: si bien la deconstrucción del logocentrismo moviliza una crítica de la razón política moderna (Rossello, 2012), no es correcto afirmar su posicionamiento *contra* la razón. No solo él no habla contra la razón, sino que habla desde la razón, *en* ella; es un requisito fundamental de su estrategia filosófica:

La magnitud insuperable, irremplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que ésta no sea un orden o una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, solo se puede apelar a ella, que solo se puede protestar contra ella en ella, que solo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia. (Derrida, 1989b: 54)

Tenemos por cierto que en la deconstrucción es posible rastrear un tipo de racionalismo: se trata para nosotros de saber cuál es esta “estrategia” a la que nos obliga “la magnitud imperial del orden de la razón”. De acuerdo con lo antedicho, proponemos el siguiente recorrido para este capítulo: en el próximo apartado quisiéramos presentar la noción de deconstrucción allí donde Derrida la comprende como una “estrategia” (término mucho más caro a su filosofía que el de “método”) que permite captar la “diferencia”, aquello que queda excluido de los esquemas estables del pensamiento. En el apartado tercero, rastreadremos las derivas teórico-políticas de la estrategia deconstructiva en las obras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, en los aportes argentinos a los estudios populistas, en el pensamiento posfundacional, en los estudios poscoloniales y en la teoría de género de Judith Butler. Esta última dará una vuelta de tuerca a los aspectos políticos de la deconstrucción y ofrecerá una respuesta al peligro del relativismo derridiano para la agenda emancipatoria de subalternidades.

2. LA DECONSTRUCCIÓN, UNA ESTRATEGIA

Una de las primeras apariciones del término “deconstrucción” tiene lugar en *De la gramatología* (1967), más específicamente en relación con el pensamiento de Heidegger y Nietzsche. La doble aspiración de desplegar un pensamiento sistemático y no-metódico —se apunta— caracteriza positivamente las obras de estos autores. A ello sigue:

Los movimientos de deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Solo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. (...) Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente (...) [L]a empresa de deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo. (Derrida, 2003: 32)

En ese contexto, en el que no se buscaba dar mayor coherencia al término, la deconstrucción remitía, de un lado, a un conjunto de movimientos que *se producen* y, del otro, a una “empresa” filosófica. ¿Es la deconstrucción una operación filosófica que socava sus cimientos metafísicos? ¿O es más bien una estructura de pensamiento que intenta explorar sus grietas internas? La respuesta es afirmativa en ambos casos.

Ahora bien, la empresa deconstructiva supone una reinterpretación de los problemas estructurales de cada edificio filosófico (Caputo, 1987). Según lo explicó retrospectivamente Derrida, al utilizar esta palabra en aquellos primeros años, buscaba traducir los dos vocablos heideggerianos *Destruktion* y *Abbau*. No se trataba de términos negativos sino, en el primer caso, de la idea de “des-estructurar”, desmontar, revisar la etapa estructural del sistema y, en el segundo caso, desandar una edificación para analizar cómo y de qué está hecha (Peretti, 1989).

Tras la popularización del trabajo de Derrida en Estados Unidos, el concepto de “deconstrucción” se volvió moneda corriente. Los críticos literarios de Yale (H. Bloom, P. de Man, G. Hartman) le imprimieron una connotación negativa (en el sentido de una crítica tradicional) y lo confrontaron al entonces hegemónico *New Criticism* norteamericano.³

En paralelo al amplio interés por la deconstrucción y la proliferación de acepciones del término, entre las que se halla su sentido antimoderno, Derrida se esforzó por subrayar la no-negatividad de la operación y procuró dar especificidad a su interpretación. El concepto aparece utilizado con mucho mayor encauce en dos volúmenes publicados en 1972, *Márgenes de la filosofía* y *Posiciones*. En esta última compilación se habla explícitamente de una “estrategia general de la

3 De estos usos es conocido el volumen *Deconstruction and Criticism* (1979) en el que escribió un artículo el propio Derrida.

deconstrucción” dirigida a evitar, en el pensamiento filosófico, tanto la mera “neutralización de las oposiciones binarias de la metafísica” como “residir” en ellas, confirmándolas. La estrategia deconstructiva supone así una “escritura desdoblada”, “una *doble ciencia*” (Derrida, 1982: 41-42) en la que se juega el juego de las oposiciones establecidas (presentación y representación, lenguaje y escritura), se adoptan sus principios y sus reglas, y luego se exponen problemas para los que este esquema binario no tiene respuesta (Descombes, 1988). ¿Cuál es el sentido por el cual el pensamiento ha establecido que uno de los polos de la oposición es el fundamental y, el otro, el derivado? La inversión de las oposiciones devela un absurdo al mismo tiempo que desnaturaliza la jerarquización de un término sobre el otro. Pero todavía es necesario un paso más: que la deconstrucción ilumine mediante un nuevo concepto lo que aparecía opacado por la binarización. En palabras de Derrida,

[es necesario] atravesar una fase de inversión (...) Dar derecho a esta necesidad significa reconocer que, en una oposición filosófica clásica, no tenemos que vérnosla con la coexistencia pacífica de un *vis-à-vis*, sino con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos se impone sobre el otro (...) Deconstruir la oposición significa, en un momento dado, invertir la jerarquía (...) La necesidad de esta fase [de inversión] es estructural y es por lo tanto la de un análisis interminable: la jerarquía de la oposición dual se reconstruye siempre (...) Dicho esto (...) también es necesaria, mediante esta escritura doble, (...) la emergencia irruptiva de un nuevo concepto (...) de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca, comprender en el régimen anterior. (1982: 41-42)

Estrategia general de la deconstrucción, entonces: (1) jugar el juego del sistema metafísico, (2) iluminar la oposición que lo constituye, (3) desneutralizar esa oposición (invertir los términos, mostrando la violencia que existe en esa jerarquización que se ha vuelto estable) y, finalmente, (4) señalar su afuera constitutivo mediante nuevos conceptos que describan aquello que permanece silenciado en el modelo filosófico deconstruido. No se trata de “la simple elección de uno de los términos”; más allá de la inversión, “hay que buscar nuevos conceptos y nuevos modelos, una *economía* que escape a este sistema de oposiciones metafísicas” (Derrida, 1989b: 32), pero —podríamos agregar— que surja de ellas, en ellas, en el desmontaje de las oposiciones.

Tomemos como ejemplo la oposición *varón/mujer*, en donde la subordinación del segundo término al primero ha caracterizado buena parte de la filosofía desde la Antigüedad hasta nuestros días. Incluso, si pensamos en una determinación moderna más compleja sobre el contexto epistemológico —la de un régimen cis-heteropatriarcal—, también

podríamos hablar de la oposición *heterosexualidad/homosexualidad*. En cualquier caso, no es suficiente con invertir la jerarquía de los términos y poner de relieve el violento mecanismo que ella supone. Tras ese “primer paso”, la deconstrucción opera, lo hemos dicho, forjando nuevos conceptos capaces de salirse de esa composición binaria, nombrando el exterior constitutivo de la dicotomía en cuestión. Aquí es notorio el lugar que ha ocupado el concepto *queer* en las últimas décadas y, en un pasado más inmediato y local, las categorías de “no binario”, “no binarie”, “no binarix” que procuran indicar la multiplicidad sexogénica y de la orientación del deseo (la referencia a Judith Butler en el siguiente apartado permitirá ahondar en esta cuestión).

Como es bien sabido, Derrida nunca fue adepto a la noción de “método”, al que comprendía como una suerte de “receta de fácil aplicación que asegura un resultado avalado por la ciencia” (Ferro, 2009: 102), un programa “objetivable” por las ciencias sociales (Derrida, 1988: 38). Pese a esta concepción muy ajustada de la noción de método, Derrida sí creía que en su propia filosofía existía un procedimiento, un conjunto de “reglas generales” pasibles de ser transportadas “por analogía”. Ahora bien, “estas reglas se encuentran recogidas en un texto cuyo elemento es cada vez único y, ahí, no se puede dejar metodologizar totalmente” (Derrida, 1992, cit. en Álvaro, 2017: 20). Solo en este sentido bien específico es posible hablar de un método derridiano. En cada texto, entonces, aparecen particularidades de cada estrategia deconstruktiva.

2.1. LA DIFERENCIA

Echemos un vistazo de la deconstrucción en acto. Entre la introducción a *El origen de la geometría* (1962) y *De la gramatología* (1967), Derrida bosqueja su concepto de “diferencia” (*différance*), una invención conceptual que designa un problema estructural de ciertos sistemas filosóficos, a saber, la “metafísica de la presencia”.

En la fenomenología husserliana existe un “principio de los principios”, la posibilidad de distinguir entre, por un lado, el original (la intuición o donación originaria de la cosa de “carne y hueso”) y, por otro lado, la copia (producto de una intención consciente, no colmada por la intuición; o la vivencia silenciosa (o presentación) y su expresión (o representación)). Derrida propone una rarificación del privilegio que la fenomenología le otorga al presente (a la presentación), más específicamente, al encuentro entre la consciencia y el sentido. La primera “inversión” deconstruktiva del pensamiento derrideano la hallamos, entonces, en la oposición origen vs. copia. La “donación originaria”, la intuición fenomenológica, ¿no estará demorada respecto de la representación? La palabra *différance* acentúa el doble sentido

de la diferencia: lo que “no es idéntico” y lo “diferido” en el tiempo, lo demorado (Descombes, 1988: 190). Refiere a la imposibilidad de que el origen (intuición originaria) pueda ser comprendido como originario “la primera vez” que tiene lugar. Si solo tuviese lugar una vez, pues el origen no sería originario. Es porque existe una segunda vez que el origen se revela como tal. La segunda vez —la que ha sido interpretada siempre como “la representación”, como la copia— es la que vuelve originario al origen.

Esta tesis resuena en su versión semiológica, “en el comienzo, el signo”, propuesto en *De la gramatología* (1967). En el *Curso de lingüística general*, Saussure rechaza el divorcio entre significante y significado, ya que, según lo entiende, ese divorcio responde al modelo metafísico de la oposición jerárquica entre alma y cuerpo. Derrida celebra ese impulso, pero señala que, pese a ello, Saussure recae en la metafísica cuando excluye la escritura del sistema lingüístico (por considerarla mera representación, notación gráfica del logos):

Al proponerse por tema “la representación de la lengua por la escritura”, Saussure comienza por plantear que la escritura es “por sí misma extraña al sistema interno” de la lengua. Externo/interno, imagen/realidad, representación/presencia, tal es la vieja rejilla a la que se confía la responsabilidad de esbozar el campo de una ciencia. (Derrida, 2003: 44)

Pero este prejuicio puede invertirse: ¿no es el signo gráfico el que expresa mejor que ningún otro que en realidad no existe significante puro, que todo significante es significado de otro significante y así infinitamente? La metafísica, no obstante, requiere de esto ausente, de la copia, de la representación y lo bastardo para poder distinguirse. Permanentemente la metafísica está borrando la “huella” de lo ausente. Lo ausente es huella de aquello que marca los límites de la presencia.

La deconstrucción es una dialéctica que no resuelve. Si la filosofía es siempre (eidéticamente, necesariamente) “pensamiento de la presencia”, la deconstrucción es su otro constitutivo. No le es ajena, pero sí paralela: se encuentra tras las huellas de lo ausente (Derrida, 1994: 71). De allí que la deconstrucción pueda llamarse “doble ciencia”, porque no es contraria de la metafísica, no la niega, no la refuta, no se funde en ella, sino que echa mano de los principios de esta metafísica para deconstruirlos (Culler, 1998: 81).

2.2. LA DECONSTRUCCIÓN COMO LO NO VOLUNTARIO: UNA ADVERTENCIA

Ya en *Memorias para Paul de Man* (1984) y *Carta a un amigo japonés* (1985) Derrida expresa un fastidio con el término “deconstrucción”.

Se apunta en estos escritos que la deconstrucción no debería ser equiparada con la crítica literaria, tal como es utilizada por el propio Paul de Man, entre otros. Tampoco debería ser contrapuesta al término “construcción” (*vide supra*). Por último y más fundamentalmente, para Derrida la deconstrucción no debe ser pensada como la agencia de un sujeto voluntarista, que puede tomar la decisión de llevarla adelante.

A lo largo de su obra, Derrida fue cada vez más explícito en remarcar que la deconstrucción rechaza la idea de un movimiento voluntario o de un sujeto voluntarista, capaz de deconstruir o deconstruirse; la deconstrucción filosófica no responde a la decisión individual, a la elección racional o a la autonomía, sino que es del orden del acontecimiento: ella es posible porque lo deconstruible ya se encuentra en deconstrucción, tambaleándose. Tampoco es viable establecer una gradación que pueda definir criterios objetivos para diferenciar lo “más deconstruido” de lo “menos deconstruido”. Así, los mandatos o formulaciones imperativas que instan a los sujetos a deconstruirse —como si esto fuera posible, como si dependiera de la capacidad de agencia— no parecen condecirse con la filosofía derridiana.

En una etapa bien avanzada de su obra (y de su vida), luego de revisar ciertas posiciones pasadas, Derrida llegó incluso a descartar la idea de la deconstrucción como “estrategia”, como un conjunto de reglas o procedimientos:

... es preciso, asimismo, señalar que la deconstrucción no es siquiera un acto o una operación (...) No solo porque no corresponde a un sujeto (individual o colectivo) que tomaría la iniciativa de ella y la aplicaría a un objeto, a un texto, a un tema, etc. La deconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. *Ello se deconstruye*”. (Derrida, 2016: 139)

3. LA DECONSTRUCCIÓN PARA LA TEORÍA POLÍTICA

Autores como Richard Rorty, John Caputo y —en Argentina— Ana Penchaszadeh, han señalado con buen tino cómo la obra de Derrida contiene preocupaciones atinentes a la política, tales como las relaciones entre justicia y violencia o el don y la hospitalidad (Biset, 2013; Penchaszadeh, 2011). A los fines teóricos de este capítulo, conviene sin embargo adoptar la perspectiva de autores como Richard Beardsworth y Emmanuel Biset, para quienes el mayor aporte derridiano a la teoría política debe evaluarse por el impacto de la deconstrucción en una serie de reflexiones que prorrogaron esta estrategia filosófica (Beardsworth, 2008; Biset, 2013). Como en todas las apropiaciones, la deconstrucción ha adquirido renovado carácter y hasta incluso cierta domesticación (Biset, 2020). El/la lector/a deberá tener en cuenta esta

nueva advertencia previo a buscar la autenticidad derridiana en las sinopsis que siguen, abocadas a subrayar el espíritu deconstructivo en los estudios posmarxistas y poscoloniales/decoloniales así como los derivados de la teoría *queer*.

3.1. EL PARADIGMA POSMARXISTA: DEMOCRACIA RADICAL Y POPULISMOS

Quisiéramos ahora referirnos a uno de los más importantes capítulos deconstructivos del posmarxismo en teoría política: *Hegemonía y estrategia socialista*. El objetivo central de aquel texto era fundamentalmente deconstruir el “paradigma político esencialista del marxismo clásico” (Laclau y Mouffe, 1987: 22): la concepción de un sujeto unitario y fundante (la clase social) y la lucha de clases entendida como legalidad necesaria de la Historia. Tras la Segunda Guerra, la disparidad se acrecienta y el campo de conflictividad social prolifera en múltiples luchas políticas (feminismo, ecologismo, movimientos contestatarios de minorías étnicas, indigenismo, movimientos de liberación nacional) irreductibles a una contradicción única y fundamental. En este contexto, Mouffe y Laclau invierten o, mejor dicho, advierten la inversión que acontece entre la esfera económica y la esfera política. Si para Karl Marx y los desarrollos marxistas, aun heterodoxos, el todo social podía ser representado a partir de una metáfora arquitectónica que lo dividía en una base o estructura económica (el lugar de las fuerzas y relaciones de producción) de la cual dependía una superestructura política (las relaciones no económicas, el derecho, la cultura y el Estado), el posmarxismo torna evidente cómo esa formulación se deconstruye. Es decir, se invierte la relación entre política y economía, pero sin detenerse allí. Ahora, una vez realizada la inversión, lo que se denuncia es la lógica misma de cualquier relación jerárquica y dicotómica entre economía y política y se procede a liberar una multiplicidad de conceptos —significantes de luchas políticas— que no podían ser aprehendidos por ella.⁴ En una discusión más cercana en el tiempo, por ejemplo, Laclau le imputa al filósofo esloveno Slavoj Žižek su desconocimiento respecto de esta operación.

La mayoría de estos términos provienen de una tradición marxista y Žižek los usa de manera un tanto acrítica. Algo que me sorprende bastante de su trabajo es el hecho de que, a pesar de su marxis-

4 Es importante señalar que, a pesar de este planteo temprano, Mouffe y Laclau han recibido numerosas críticas por no conseguir salirse de la relación entre política y economía de manera exitosa y haberse detenido en su inversión, es decir, en subordinar la lucha entre el capital y el trabajo a las *luchas por el reconocimiento* (Mouffe, 2019; Žižek, 2000).

mo declarado, no presta atención a la larga historia intelectual del marxismo, en el transcurso de la cual varias categorías que él utiliza han pasado por un proceso de reajuste, desplazamiento o —para expresarlo con un solo término— *han sido deconstruidas*. (Laclau, 2000: 205-206)⁵

La noción de hegemonía aparece así como un concepto clave para la deconstrucción. Si bien para Gramsci el centro hegemónico estaba asegurado por una clase social fundamental, también es cierto que la noción de hegemonía advertía ya en su obra respecto del síntoma del proceso deconstructivo que atravesaba el sujeto unitario (el proletariado). Más específicamente, incluso en los escritos de Gramsci, el término resultaba inescindible de la idea de articulación (que refería ya por entonces a la negociación entre grupos y luchas plurales).

Mouffe y Laclau llaman “articulación” a toda “práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica” (1987: 142-143). Entonces, la hegemonía debe seguir siendo entendida como una articulación. Pero lo que se articula, por un lado, no es un conjunto de identidades estables, fundadas de una vez y para siempre; y, por el otro, la fuerza “articulante” (por decirlo de algún modo) se constituye en el curso de la articulación. En otras palabras, el sujeto de la articulación no debe comprenderse como esencial ni puede deducirse *a priori* de ninguna ley histórica.

La articulación hegemónica se acerca así —según lo explicita *Hegemonía y estrategia socialista*— al concepto de discurso desplegado por Derrida en el ya mencionado texto sobre el estructuralismo de 1966, *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. Como ya lo hemos mencionado, el discurso era allí un intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias de significantes y fijar un sentido último. Ese intento no constituye un centro *a priori*, como un principio subyacente, exterior a sí mismo:

... por un lado, el carácter abierto e incompleto de toda identidad social permite su articulación a diferentes formaciones histórico-discursivas —es decir, a “bloques”, en el sentido de Sorel y Gramsci; por otro lado, la identidad de la misma fuerza articulante se constituye en el campo general de la discursividad —lo que elimina toda referencia a un sujeto trascendental u originario. (Laclau y Mouffe, 1987: 155)

5 El resaltado es nuestro.

Laclau y Mouffe son muy enfáticos en remarcar la no-sutura de las configuraciones identitarias y discursivas. Justamente es el exceso de sentido de todo discurso (su afuera constitutivo) lo que habilita su subversión.

Dejamos aquí a un lado el lugar del antagonismo o la negatividad en la práctica de la articulación hegemónica (central a los desarrollos posteriores de Mouffe y Laclau), a los efectos de destacar una crítica muy regular de la propuesta de la democracia radical: se ha dicho que es exitosa a la hora de explicar la relevancia de nuevas luchas políticas (mediante la deconstrucción del concepto de clase social) pero inconsistente en ofrecer alguna clave teórica para distinguir entre articulaciones que subvierten la explotación y aquellas que la refuerzan (Casullo, 2019; Dussel, 2001; Žižek, 2000). Al rechazar todo intento de jerarquizar las demandas populares o de identificar anticipadamente su contenido concreto, este esquema formal incurre en un relativismo que se arriesga a dejar paso a un umbral de indiferenciación entre las distintas luchas, lo que puede generar articulaciones ineficaces o, incluso, contrarias a intereses emancipatorios.

Los trabajos de Mouffe y Laclau en torno a una democracia radical y plural son retomados en el estudio que ambos autores hacen del populismo. Tanto Laclau (2005) como Mouffe (2019) sostienen que el populismo no constituye un régimen político en particular, sino más bien una estrategia discursiva a partir de la cual se construye una frontera política que divide a la sociedad en dos campos y que llama a la movilización de los oprimidos contra aquellos en el poder; es un modo de hacer política que puede tomar varias formas ideológicas y que es compatible con distintos diseños institucionales.

En la escena nacional, distintos autores han recuperado y discutido estos estudios con una impronta derrideana que merece nuestra atención. Es el caso de *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo* (2013). Allí, tres investigadores del CONICET reflexionan en torno a los populismos a partir de la inversión de ciertas dicotomías que los habilita a identificar nuevos conceptos con fuerza explicativa.

Gerardo Aboy Carlés pone en cuestión la interpretación que equipara el populismo con la “construcción de un pueblo”, a la luz de los casos argentinos del yrigoyenismo y el peronismo, así como del varguismo brasileño y el cardenismo mexicano (2013: 20). Tomando cierta distancia de la definición laclausiana, diferencia “identidades políticas populares” de “populismo” y sostiene que éste no es sino una de las posibles formas que ellas pueden adoptar. Acto seguido, construye una tipología de identidades políticas populares en su relación con la comunidad en su conjunto. En primer lugar, “las identidades

totales”. Ellas expresan una diferencia política, un antagonismo en el más fuerte de los sentidos: no hay posibilidad de intercambio entre los dos espacios identitarios en pugna, solo queda el aniquilamiento, la extinción del antagonista. Ejemplos de este tipo son el nazismo y el estalinismo. En segundo lugar, el autor propone las “identidades parciales”, aquellas que no pretenden —como las primeras— colmar el campo identitario, coincidir perfectamente con él, sino más bien convivir, coexistir con identidades adversarias. Aquí Aboy Carlés señala lo que él considera un error en el planteo de *La razón populista*: no solo la lógica equivalencial implica extensión, sino también intensidad (2003: 33). No todo antagonismo es tan potente como para partir el campo político-identitario en dos. Uno de los ejemplos de este tipo es el Partido Socialista argentino en sus comienzos. Finalmente, las “identidades populares con pretensión hegemónica”, las más comunes del orden democrático liberal; ellas comprenden a los partidos políticos competitivos y a algunos movimientos sociales (2003: 34). Dentro de este tercer tipo de identidades populares, Aboy Carlés ubica, a contramano de la línea interpretativa que los definiría como identidades totales, a los populismos latinoamericanos. Esta lectura no solo discrimina entre identidades populares e identidades populistas, sino que considera a las segundas como un subtipo desprendido de uno de tres tipos ideales.

Observemos el movimiento de inversión comprendido en la descripción precedente. Si Ernesto Laclau entiende el populismo como el momento de construcción de un pueblo, subordinando toda identidad popular a la lógica populista al punto de homologar ésta última a la forma misma que adopta la política en las sociedades contemporáneas, Aboy Carlés propone —o advierte— una relación opuesta: son las identidades populistas las supeditadas a las identidades políticas populares y es esa inversión la que le permite desplegar la tipología expuesta.

Una inversión similar es sostenida en la contribución de Sebastián Barros, quien desarrolla la distinción entre lo populista y lo popular colocando la categoría psicoanalítica de “identificación” en el centro de la operación política. Las identificaciones populares son, para Barros, aquellas que se desprenden de una demanda con dos características fundamentales: 1) la pretensión de acceder a la representación política, de constituirse como una voz legítima entre todas las que componen la esfera pública y 2) la presentación de un daño infligido por la propia comunidad a la que se le está demandando pertenecer. Los efectos de la emergencia de estas demandas en la comunidad política irrumpen en forma de dislocación: tensando, extendiendo y redefiniendo los límites de sentido comunitarios y ampliando el *demos* legítimo. Esta redistribución de los lugares sociales en la comunidad política no involucra necesariamente una articulación de corte populista, sino que —al igual

que en el desarrollo de Aboy Carlés— ésta solo se presenta como una de las opciones disponibles. La distinción entre la lógica populista y el resto de los modos de articulación de demandas populares reside en el modo de relación entre las partes y el todo, entre la *plebs* y el *populus*, entre un universal y un particular. Lo específico en el populismo es el sostenimiento de una frontera interna a la social que supone un sujeto otrora excluido y ahora incorporado a la vida política, separado por esta escisión de su adversario. Esta relación vibrante y polarizada entre adversarios políticos legítimos es lo que Chantal Mouffe (1999; 2014) ya había identificado como “democracia agonista”.

Por su parte, Julián Melo analiza discursos de políticos en la Argentina entre 1946 y 1949 para afirmar que el histórico clivaje peronismo/antiperonismo no debería ser comprendido en términos de populismo/antipopulismo. El politólogo rechaza la imagen de dos campos perfectamente delimitados, opuestos radicalmente por un límite infranqueable; en su lugar adopta la visión de dos entramados identitarios con núcleos orientadores compartidos. No solo competían ambos grupos por el mismo electorado, sino por la construcción del mismo sujeto: sus gramáticas “aludían al pueblo como sujeto histórico de redención nacional” (Melo, 2003: 76). No se trataría entonces de la extendida escena de un peronismo populista y un antiperonismo no-populista, sino de dos populismos o, al menos, de dos grupos heterogéneos con elementos populistas en común.

3.2. EL PENSAMIENTO POSFUNDACIONAL

La tarea de trascender los resabios cientificistas de la posguerra no solo fue emprendida por el posestructuralismo, sino también, nos revela Oliver Marchart, por el posfundacionalismo. Posestructuralismo y posfundacionalismo comprenden dos giros, dos movimientos solapados en varios de sus elementos, pero independientes en su especificidad. A diferencia de la primera, esta corriente no es tan deudora del estructuralismo francés como lo es de la obra del filósofo alemán Martin Heidegger, cuyas reprochables opciones políticas no impidieron que otros autores retomaran su filosofía, imprimiéndole una orientación más progresista, plasmada en un “heideggerianismo de izquierda”, como el del propio Marchart, o, por qué no, tamizado por la obra de Derrida, que agrupa a autores como Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Claude Lefort y el propio Laclau.

El pensamiento político posfundacional emerge en la introducción de una escisión en el seno de la política. Las oposiciones movilizadas por la teoría política desde la modernidad (política/economía, política/sociedad) suponían la existencia de algún fundamento capaz de suturar el todo social, de lograr la identidad de la sociedad consigo misma. Es

a causa de una “parálisis en la teoría política y social convencional” (Marchart, 2009: 18) que los autores mencionados reparan en una *différance* al interior del concepto “política”, generando una distinción entre lo que dieron por llamar “la política” y “lo político”, coincidente con los niveles óntico y ontológico respectivamente. Si bien cada uno dota ambos términos de un sentido particular, “la política” suele hacer referencia a las distintas prácticas y/o instituciones políticas que buscan estabilizar y fundar efectivamente la sociedad, mientras que “lo político” se introduce como la conflictiva imposibilidad de una fundación definitiva, como la irrupción de un fundamento que solo emerge en tanto que perdido, en tanto que ausente. Esta premisa está en la base del pensamiento derrideano; el movimiento de la deconstrucción acontece en una realidad siempre-ya descentrada, carente de un centro capaz de fundarla pero que, en tanto ausente, demanda ser representado. La categoría de representación como “suplemento”, recuperada de Derrida (2003), refiere, en primer lugar, a una entidad que está siempre signada por una falta, a una sociedad-incompleta, distinta de sí misma, como dirían los posfundacionalistas. En segundo lugar, la categoría de suplemento alude a un exterior constitutivo, es decir, a una entidad abyecta o expulsada de una estructura de signos o de una cadena de significantes; y que permite el cierre provisorio de esa cadena o estructura. Toda identidad (y toda identidad política) es constituida a partir de la demarcación respecto de otra entidad, cuya expulsión de un determinado entramado simbólico o significativo permitirá cerrar contingentemente ese campo y dotarlo, aunque precariamente, de una identidad.

Lo que tiene lugar en este escenario, está claro, son las luchas políticas, desplegadas en el afán imposible de colmar ese vacío fundamental (y de fundamento) inherente a toda sociedad. No es sino a esto (aunque no únicamente) a lo que se refieren Mouffe y Laclau con “lucha por la hegemonía”.

3.3. PENSAMIENTO POSCOLONIAL

Gran parte de los actuales estudios poscoloniales reconocen su origen en el clásico *Orientalismo* (1978) de Edward Said. En ese texto, Said lleva adelante un ejercicio que fácilmente puede identificarse como deconstructivo: identifica la oposición Occidente-Oriente, o directamente el “orientalismo”, como una invención discursiva de origen francés y británico, prorrogada en la contemporaneidad por Estados Unidos. En esta invención, Oriente es siempre colocado como lo Otro de Occidente. El orientalismo es así definido por Said como un discurso que incluye textos literarios e imágenes, así como documentos académico-especializados e histórico-imperialistas que no solo confunden las diferencias

entre Asia y Medio Oriente sino que también resultan estructurantes de la realidad material europea y norteamericana: “Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente” (Said, 2002: 24). Oriente es lo que Europa no es o lo que ha dejado de ser. De esta manera el orientalismo se pone al servicio de los intereses imperialistas del norte global.

Otra autora de la poscolonialidad que ha echado mano de una estrategia deconstructiva es Gayatri Spivak. En “¿Puede el sujeto subalterno hablar?” (1985), Spivak define la poscolonialidad como una ideología imperialista que persiste en las ex-colonias y que se materializa en prácticas, costumbres y una mirada subestimadora de lo autóctono. En otras palabras, ella no está tan interesada por cómo Inglaterra define a la India sino cómo su mentalidad intrusiva ha expropiado a los indios de agencia y discurso; el “sujeto colonizado” es “hablado” por el colonizador.

Según Spivak, algunos discursos romantizadores del mundo pre-intrusivo plantean la necesidad de una “vuelta atrás” al sujeto “original”, previo a la conquista. No obstante, sostiene que esto no solo es imposible sino también problemático, en la medida en que repite el ejercicio discursivo esencializante del colonizador. El colonizador ve a todas sus colonias como “Las Indias” (la confusión de Colón al llegar a América es una expresión de este evento); el Otro es siempre un otro (biológicamente) racializado, siempre igual a sí mismo. La autora plantea en este punto que el discurso colonial de la dominación se combate solo *en la poscolonialidad*, desde el interior del discurso dominante —el único verdaderamente existente— y no saliendo a buscar la figura “ya perdida”, original o esencial del “colonizado”. La colonia ya nos ha modificado, pero felizmente esta consciencia de la transformación es la que nos permite poner en jaque los binarismos de lo Uno y lo Otro. No tenemos otra voz que la que tenemos como sujetos subalternos, pero es necesario producir esa voz como diferencia, “como una voz delirante en nosotros mismos” (Spivak, 1998: 43).

3.4. FEMINISMO Y DECONSTRUCCIÓN: JUDITH BUTLER

En su pionero *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (2007), Judith Butler propone un nuevo giro sobre la oposición moderna naturaleza vs. cultura. Butler reconoce al feminismo el haber desarrollado una de las más importantes críticas, tanto a esa oposición, como al derivado determinismo biologicista. Las características sociales de las mujeres no deben deducirse del hecho de su fisiología (Beauvoir). Ahora bien, ¿es la fisiología un hecho inapelable, un punto de partida, un grado cero para comenzar a pensar los roles culturales? He aquí

la inversión butleriana: los cuerpos no deben ser comprendidos como una materialidad meramente fáctica, sino que ellos ya están adaptados a un modelo de inteligibilidad, inaugurado en el siglo XVIII por los saberes científico-médicos.⁶

Ahora bien, recordémoslo, la empresa deconstructiva no termina con la inversión de los opuestos: si el sexo (la mentada “naturaleza”) es una lectura sesgada, derivada de un dispositivo de saber científico-médico (cultural), pues entonces no solo no puede afirmarse la existencia de dos únicos sexos, sino que la binarización parece ser también una construcción. En este sentido, Butler descubre una grave inconsistencia en los discursos médicos y biológicos del dimorfismo sexual: la dificultad para establecer criterios cromosomáticos y genitales, dada la enorme heterogeneidad de los datos en los diferentes cuerpos. Esta binarización ha traído aparejada la intervención, amputación y privación del goce sexual a personas intersexuales. Pero, además, la binarización supone una “sustancialización metafísica” con el género y el deseo de esos cuerpos interpretados como sexuados. Existen expectativas sociales para que los sujetos respondan a la exigencia metafísica del sexo asignado médicamente: que se comporten de determinada manera (género) y que deseen al mentado “sexo opuesto”.

En consecuencia, Butler “deconstruye” tres oposiciones metafísicas, fundadas en un biologicismo esencializante: a) varón-mujer, b) masculino-femenino y c) heterosexual-homosexual. Esos binarismos no resultan solamente normativos en la medida en que ocultan la jerarquía de un polo sobre el otro, sino que también ocultan lo exterior constitutivo de los propios binarismos: a) lo intersexual; b) las asunciones de género no coincidentes con el sexo asignado al nacer; y c) la multiplicidad del deseo y las prácticas sexuales. Del mismo modo que Spivak, Butler cree que el sujeto subalterno no está construido de una vez y para siempre sino performativamente, es decir, todo el tiempo, en la medida en que este sujeto “actúa” la norma, hace lo que se espera de él o ella. De manera que hay un modo de subvertir esta norma a cada

6 También en el prefacio a *El género en disputa* Butler subraya la influencia de Derrida en su propia teoría de la performatividad: “Originalmente la pista para entender la performatividad del género me la proporcionó la interpretación que Jacques Derrida hizo de ‘Ante la ley’ de Kafka” (2007: 17). En la teoría de los actos de habla, Austin había planteado que un acto performativo es una práctica discursiva que hace o produce aquello que nombra. En “Firma, acontecimiento, contexto”, Derrida (1994) se pregunta de dónde proviene el poder, la fuerza que tiene un acto performativo, y responde que no proviene de una voluntad originante (como lo pretendía Austin) ni tampoco de la autoridad de quien la dice (Bourdieu) sino que su fuerza proviene de una codificación, de una norma que supone la repetición de prácticas (en el caso de Derrida, discursivas). Los enunciados performativos son actos de habla porque resultan identificables con una cita.

momento, no enfrentándola (tarea imposible, dado que la norma nos constituye) sino mediante parodias. Por caso, le interesa a Butler la interpretación paródica de la norma que puede hacer, por ejemplo, una mujer cis que interpreta (*plays*) un estilo *butch* o una lesbiana *femme*.

Pese a la impugnación de constructivista radical, Butler no cree que “las mujeres”, “los gays”, “las personas trans” no existen; su planteo se dirige a señalar que la esencia femenina, gay o trans (como lo han querido no solo los discursos médicos sino también los propios discursos feministas) no debería ser el punto de partida de ninguna teoría emancipatoria. Su existencia innegablemente subalterna en tanto que “mujeres”, “gays”, “lesbianas”, “trans”, es un efecto de una serie de relaciones y prácticas del poder y, por cierto, resulta políticamente productivo advertirlo.

En este punto, la teoría materialista butleriana ofrece una oportunidad para poner en jaque al relativismo deconstructivo. Es necesario un desmontaje de la noción de materialidad para lograr abordar de modo más acabado las exclusiones sociales existentes, que el feminismo —sin dudas— también corre el riesgo de performar. Butler sostiene que aquellos discursos que recurren a la materialidad para designar lo no-discursivo, lo opuesto a lo discursivo (por ejemplo: la genitalidad o las diferencias cromosómicas) incurrir en una metafísica. Como hemos visto, los esfuerzos de la ciencia por determinar la diferencia sexual, material y prediscursiva se encuentran plagados de inconsistencias. El sexo (la materialidad) constituye también un discurso. No obstante, esto no echa por tierra la potencia de la materialidad. Una vez más, Butler echa mano de Derrida (*Posiciones*) y afirma que: “Poner en tela de juicio un supuesto no equivale a desecharlo; antes bien, implica liberarlo de su encierro metafísico (...) y permitir, en consecuencia, que el término ocupe otros espacios y sirva a objetivos políticos muy diferentes” (2018: 56-7).

La deconstrucción de la noción de materia (ya no opuesta al lenguaje) permite a Butler señalar no solo el proceso por el cual las mujeres llegan a ser mujeres, sino también cómo se materializa “lo abyecto”, lo que cae por fuera de “lo material pre-discursivo” y que tiene una existencia muy real: lo *queer*. Este nuevo materialismo butleriano ofrece una explicación sobre el modo en que se construye hegemoníamente la legibilidad de los cuerpos y cómo esta legibilidad supone la explotación, la laceración, la injuria y el daño de muchos de ellos. En una palabra, Butler ofrece una vía para des-relativizar la situación material de determinados sujetos.

4. CONCLUSIONES

El impacto que ha tenido la deconstrucción sobre el pensamiento contemporáneo es evidente a la luz de los múltiples desarrollos que ella ha inspirado, así como de las críticas recibidas. Nada es igual en la literatura, en el psicoanálisis, en la filosofía, en el feminismo y en el pensamiento político desde la irrupción de la obra de Jacques Derrida en la reflexión occidental.

Hemos señalado tres tesis definitorias del movimiento posestructuralista y ubicamos a la deconstrucción como una expresión eminente de ese movimiento. La obra de Derrida es probablemente la expresión más grande de la crítica a los contenidos metafísicos del pensamiento moderno (tercera tesis). La metafísica filosófica tiene reverberación en las prácticas sociales y, en ese sentido, la preocupación por lo que hace la filosofía en cuanto *discurso* tiene una relevancia política a veces desdibujada en el lenguaje encriptado de Derrida. Un texto como este, que busca volver llano lo que está plagado de matices, es cierto, pierde riqueza en algunos aspectos, pero puede ganarla en otros. Abordamos la noción de deconstrucción en los términos en que ella es presentada en *Posiciones*, esto es: como estrategia de lectura, que implica el reconocimiento de una oposición estable, la denuncia de la jerarquía de un polo sobre el otro y el señalamiento de aquello que queda excluido de la díada. La relevancia de este ejercicio para la teoría política de fines del siglo XX y principios del XXI no puede dejar de afirmarse a pesar del propio Derrida: la deconstrucción ha sido pura ganancia para la desesencialización teórica de las relaciones de dominación.

BIBLIOGRAFÍA

- Aboy Carlés, Gerardo (2013). De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la *plebs*. En Gerardo Aboy Carlés (Comp.), *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento; Avellaneda: UNDAV Ediciones.
- Álvaro, Daniel (2017). Sociología y deconstrucción. Cuestiones de método. *Cuadernos de Teoría Social*, 3 (5), 8-34.
- Barros, Sebastián (2013). Despejando la espesura. La distinción entre identificaciones populares y articulaciones políticas populistas. En Gerardo Aboy Carlés (Comp.), *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*. Los polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento; Avellaneda: UNDAV Ediciones.
- Beardsworth, Richard (2008). *Derrida y lo político*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Benhabib, Seyla (1995). Feminism and Postmodernism. En Judith Butler, Seyla Benhabib y Nancy Fraser, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (pp. 17-34). Nueva York: Routledge.
- Biset, Emmanuel (2013). Derrida y lo político. *Confines*, 30, 23-37.
- Biset, Emmanuel (2020). Prefacio. En Ana P. Penchaszadeh y Emmanuel Biset (Comps.), *Soberanías en deconstrucción* (pp. 9-29). Córdoba: UNC.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2018). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith; Benhabib, Seyla y Fraser, Nancy (1995). *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Nueva York: Routledge.
- Caputo, John (1987). *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Casullo, María Esperanza (2019). *¿Por qué funciona el populismo?*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Culler, Jonathan (1998). *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques (1982). *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1988). *Mémoire pour Paul de Man*. París: Galilée.
- Derrida, Jacques (1989a). El tiempo de una tesis: puntuaciones. *Anthropos*, 93, 47-89.
- Derrida, Jacques (1989b). *La escritura y la diferencia*. (Trad. P. Peñalver). Barcelona: Anthropos.
- Derrida, Jacques (1994). *Márgenes de la filosofía*. (Trad. C. González Marin). Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques (2000). *Introducción a: El origen de la geometría de Husserl*. (Trad. D. Cohen). Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, Jacques (2003). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Derrida, Jacques (2016). Carta a un amigo japonés. En *Derrida. Estudio preliminar y selección de textos de G. Balcarce* (pp. 133-141). Buenos Aires: Galerna.
- Descombes, Vincent (1988). La diferencia. En *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* (pp. 179-217). Madrid: Cátedra.
- Dosse, François (1997). *History of Structuralism. Volume 1. The rising sign, 1945-1966*. (Trad. D. Glassman). University of Minnesota Press.

- Dussel, Enrique (2001). Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau. En *Hacia una filosofía política crítica* (pp. 183-220). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Ferro, Roberto (2009). *Derrida. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Flax, Jane (1991). *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Post-Modernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press.
- Habermas, Jürgen (1981). Modernity versus Postmodernity. *New German Critique*, 22, 3-14.
- Laclau, Ernesto (2000). Estructura, historia y lo político. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 185-214). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lyotard, Jean-François (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Marchart, Olivier (2009). *El pensamiento posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Melo, Julián (2013). La frontera invisible. Reflexión en torno al populismo, el pueblo y las identidades políticas en la Argentina (1946-1949). En Gerardo Aboy Carlés (Comp.), *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento; Avellaneda: UNDAV Ediciones.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, Chantal (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (2019). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Penchaszadeh, Ana Paula (2011). Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 44, 257-271.
- Peretti, Cristina (1989). *Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.
- Rossello, Diego (2012). Hobbes and the Wolf-Man: Melancholy and Animality in Modern Sovereignty. *New Literary History*, 43 (2), 255-279.

Said, Edward (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Sarup, Madam (1993). *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. Londres: Longman/Pearson.

Spivak, Gayatri (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235.

Žižek, Slavoj (2000). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 95-140). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sofía Colias y Emilse Toninello

ARQUEOLOGÍA Y GENEALOGÍA

1. PRESENTACIÓN DEL ENFOQUE

Reflexiones en torno al poder pueden hallarse a lo largo de todo el pensamiento político occidental. Si bien la teoría política, en sus diversas perspectivas, ha ofrecido una variedad de análisis heterogéneos, tanto en sus metodologías como en sus conclusiones, en el último tiempo la problemática del poder ha quedado asociada con un nombre: Michel Foucault. Pese a que el pensador francés niega haber elaborado una teoría general del poder —e incluso ha afirmado que su verdadero interés no se vinculaba con el poder, sino con el problema del sujeto—, es innegable que sus aportes han producido una innovación teórica de gran relevancia para la reflexión teórico-política sobre el asunto. Su propuesta se caracteriza por el esfuerzo de liberarse de las representaciones represivas propias del discurso jurídico, que reducen el ejercicio del poder a la prohibición, la represión y el castigo, para asumir una concepción productiva del poder.

Si bien el autor indica que a partir de la baja Edad Media el ejercicio del poder fue formulado en términos de derecho, sostiene que, en sociedades como las nuestras, es necesario ampliar esta concepción eminentemente jurídica, para concebir otros modos del ejercicio del poder. Al tomar distancia del modelo del derecho, Foucault deja de concebir al poder como una magnitud jurídico-institucional que reprime al sujeto, para entenderlo como una determinada disposición de las relaciones sociales que conduce a los sujetos a comportarse de determinadas maneras. Esta conducción de los comportamientos de los sujetos no opera solo mediante la prohibición, la represión y el

castigo, sino que se despliega mediante mecanismos de incitación, reforzamiento y estímulo que dan cuenta de la operatoria positiva o productiva del poder. Al poner la atención en estos mecanismos, abstrayendo las cuestiones jurídicas e institucionales, Foucault logra delinear técnicas o tecnologías de poder susceptibles de aplicarse en una variedad de relaciones sociales. La descripción de estos dispositivos constituye uno de los aportes más significativos de Foucault al estudio contemporáneo del poder.

Aunque en reiteradas ocasiones Foucault se esfuerza por precisar su estrategia metodológica —el episodio más ostensible en este sentido es la publicación de *La arqueología del saber* en 1969—, lo cierto es que de su obra no se desprende un método unitario y compacto. No obstante, puede sostenerse que el proyecto foucaultiano, desde *La historia de la locura* hasta *Historia de la sexualidad*, presenta ciertos rasgos permanentes que dan cuenta de una actitud o disposición metodológica consistente.

En efecto, aquí haremos el esfuerzo de sistematizar sus estrategias, siguiendo algunas de las indicaciones que el mismo autor ofreció en diversos trabajos. Como punto de partida, estabilizaremos dos niveles de análisis: un nivel arqueológico y un nivel genealógico. En el primero, se trata de tomar distancia de los elementos de nuestra cultura que serán objeto de análisis. En este sentido, la disposición arqueológica consiste en suspender la familiaridad que pueda tenerse con un objeto, un documento o una institución dada, para entregarse a un proceso de extrañamiento que permita tratar a los documentos que se analizarán como los arqueólogos tratan a los monumentos cuando se lanzan al estudio de civilizaciones ancestrales. Este nivel de análisis fue ampliamente explorado por Foucault en trabajos como *La historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*.

Ahora bien, los desarrollos arqueológicos de Foucault reciben una serie de críticas que señalan la incapacidad de esta estrategia para brindar explicaciones, en la medida en que consiste en una pura descripción. Ante esto, Foucault incorpora un nivel genealógico, en el que se intenta poner en movimiento la reflexión sobre las condiciones sociales, económicas y políticas que explican los acontecimientos de ruptura y emergencia de nuevos objetos. Es preciso señalar que la genealogía foucaultiana no procura dar con un origen o fuente que todo lo explique, sino que se trata de hacer inteligibles las contingencias y las luchas al calor de las cuales emergen las coordenadas que definen a nuestras sociedades.

En lo que sigue dedicaremos el primer apartado al diagnóstico de Michel Foucault sobre las ciencias históricas, a partir del cual él

elabora su propuesta. En el segundo, esbozaremos una serie de precauciones de método que deben entrar en consideración a la hora de emprender un análisis arqueológico-genealógico, en tanto que en el tercero se exhibirán algunos desarrollos actuales en los que se emplea el enfoque foucaultiano. Finalmente, en el cuarto apartado señalaremos las fortalezas y las debilidades que es preciso conocer de la estrategia metodológica aquí trabajada.

2. DIAGNÓSTICO Y PROPUESTA

2.1. ARQUEOLOGÍA

Tal como dijimos más arriba, en *La arqueología del saber* Foucault brinda una sistematización del método empleado en sus trabajos precedentes. Ya desde la primera página interpela a sus principales interlocutores, a saber: los historiadores. Foucault erige su método arqueológico en contraposición con la disciplina de historia de las ideas, lo que funge de puntapié inicial de su presentación. Partiendo de lo que él considera la labor de los historiadores, esboza la perspectiva que identifica en los historiadores, para luego presentar una propuesta alternativa. Foucault parte de un diagnóstico dual que se da en la academia de su tiempo. Señala, por un lado, que la historia de los Annales, por ejemplo, estuvo enfocada a desenterrar los “equilibrios estables y difíciles de alterar” que sirven de basamento de los largos períodos (Foucault, 2018: 11). Advierte, por otro lado, que la historia del conocimiento, de la filosofía y de la ciencia han estado interesadas en mostrar los fenómenos de ruptura, en detectar las interrupciones y los quiebres (Foucault, 2018: 13). Ya sea que se haga foco en las continuidades o en las rupturas, en ambos casos se trata de lidiar con el recorte y el límite, de ponderar las transformaciones que dan lugar a la fundación y renovación de diversas periodicidades (2018: 14).

Si el problema central de las disciplinas históricas es el de identificar continuidades y rupturas, Foucault advierte que hay tres modos en los que se cuela de manera inexamineda la continuidad: (1) en la adopción de unidades *a priori*; (2) en el establecimiento de grandes unidades históricas con un sentido teleológico; y, por último, (3) en la postulación irreflexiva del sujeto.

En primer término, la propuesta metodológica de Foucault apunta a un trabajo negativo, a saber: liberarse de todo un juego de nociones que asumen de manera irreflexiva la continuidad. Una de esas nociones es la de tradición (2018: 34). Apelar a la idea de tradición permite inscribir las novedades sobre un fondo permanente, cuyo sentido estaría dado por una sucesión de acontecimientos dispersos pero unidos en su referencia a un principio organizador. Este principio no solo brinda

coherencia al conjunto, sino articula la promesa de una unidad futura. Foucault busca poner bajo sospecha todas esas unidades que se presentan como evidentes. Esto incluye también a los géneros (la literatura, la filosofía, la ciencia política), que se asumen como categorías dadas, sin reflexionar sobre las condiciones que dan lugar a esas clasificaciones institucionalizadas. Pero también propone sospechar de aquellas unidades que se nos presentan como aún más inmediatas, como lo pueden ser las del libro y de la obra (2018: 35). Para Foucault, la unidad material del libro no puede ser tomada en sí como una totalidad evidente. Un libro parece ser una unidad de lo más evidente, pero ¿qué lugar ocupan en él los prólogos y prefacios, los añadidos posteriores, las aclaraciones del editor o traductor, las notas preparatorias del autor, las citas a otras obras y las alusiones más o menos explícitas? Conforme adoptemos una perspectiva estricta o expansiva, el libro es mucho menos o mucho más de lo que aparece impreso entre dos tapas. Lo mismo sucede con la obra de un autor: ¿deben tomarse solo los textos publicados en vida por el autor? ¿O también forman parte de una obra los textos terminados, que se publicaron póstumamente? ¿Por qué no considerar también las notas y borradores? ¿Y qué hacer con las transcripciones de clases, conferencias o conversaciones? Definir dónde empieza y dónde termina la obra de un autor resulta algo para nada evidente. En definitiva, todas estas formas de continuidad —libro, obra, autor, género, tradición— constituyen síntesis no problematizadas que deben ser puestas en suspenso. Cabe reconocer que ellas “no son el lugar tranquilo a partir del cual se pueden plantear otras cuestiones (...) sino que plantean por sí mismas todo un puñado de cuestiones” (2018: 39).

En segundo término, Foucault afirma que la disciplina histórica siempre se encargó de establecer grandes unidades temporales como las eras y las épocas, que no eran más que manifestaciones del prejuicio teleológico con el que se pensaba el devenir humano. Así concebida, la historia aparece como portando un sentido trascendental que permite catalogarla en unidades temporales que se corresponden con estadios de desarrollo, que garantizan una coherencia interna capaz de dar explicación a todos los acontecimientos locales o singulares. Esto lleva a pensar que, por ejemplo, la Edad Media es una gran totalidad, coherente y continua, dentro de la cual todo sucede de manera similar; y que eso cambia con el paso a la Edad Moderna. Esta objetivación totalizadora de las épocas impide concebir el solapamiento de distintas capas de acontecimientos con sus propias historicidades, capas que, si bien pueden ser contemporáneas, no necesariamente cambian todas al mismo tiempo.

Y, en tercer término, esta noción de historia continua y coherente, como un progreso que marcha prefijado por un origen y con una teleo-

logía propia que le otorga orientación y sentido, presupone la noción soberana del sujeto. Un sujeto al cual se le garantiza que todo le será devuelto en una unidad sintética y coherente. En palabras del autor, esta concepción de la historia articula

... la promesa de que el sujeto podrá un día —bajo la forma de la conciencia histórica— apropiarse nuevamente de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada. (Foucault, 2018: 24)

La historia, en tanto disciplina, parece suponer un sujeto que observa a la historia como desde fuera o desde arriba. Esta distancia coloca al sujeto en posición de ordenar, clasificar y evaluar los hechos históricos sin que éstos lo manchen ni lo modifiquen. Así concebido, el sujeto cumple una función sintética a la cual Foucault no va a adscribir.

Ante esto, Foucault propone un nuevo análisis histórico que concibe a la discontinuidad de manera positiva y no como aquello que debe ser borrado, aislado o reducido. Esta apuesta por una transformación epistemológica implica un renovado énfasis en las rupturas. Una vez puestas en suspenso las unidades propias de la historia tradicional, Foucault observa que lo que queda a la vista como material histórico para el análisis son los enunciados (Foucault, 2018: 115). Con el término “enunciado”, que es un sustantivo derivado del participio pasado del verbo “enunciar”, Foucault alude a aquellos discursos que han sido efectivamente proferidos o, si se permite la tautología, a los enunciados que han sido efectivamente enunciados. Por ello él habla también de “positividades”, esto es, de elementos que han sido efectivamente postulados o puestos. Esto lo aleja en parte del estructuralismo, que se interroga por las condiciones de posibilidad habilitadas por una estructura. Para Foucault, no se trata de especular sobre las condiciones de posibilidad, sino de hacer inteligibles las condiciones de existencia de lo efectivamente existente.

De este modo, la arqueología resulta una especie de reescritura que libera a los enunciados de las unidades, épocas y continuidades en los que irreflexivamente tendemos a agruparlos; y que aborda esa dispersión resultante intentando captar las regularidades inmanentes a que responden ciertos enunciados —que pueden ser reagrupados en formaciones discursivas— e identificar también los cortes, las fisuras y las brechas que separan a unas formaciones de otras. Podemos decir que Foucault denomina a su método una “arqueología” porque, al igual que procede el arqueólogo con los materiales de civilizaciones antiguas, él busca extrañarse de lo más propio de nuestra cultura tal como nos es presentada, distanciarse y desfamiliarizarse de aquellas unidades

que aparecen como compactas, inmediatas y no problemáticas, para liberar sus enunciados, dispersarlos y analizarlos en sus regularidades immanentes.

La arqueología trata de desenredar los “hilos tendidos por la paciencia de los historiadores” (Foucault, 2018: 221) que tienden a agrupar a los hechos históricos en unidades con sentido. Ahora bien, ¿qué pasa cuando hacemos caer esas unidades tal como nos dice Foucault? Sucede que al anular las unidades se logra restituir cada enunciado en su singularidad de acontecimiento, por trivial que este sea. Al tomarlo como un acontecimiento nos volvemos conscientes de esa irrupción que logra en el tejido histórico, que por más minúscula que ésta sea, debe considerarse como una emergencia singular.

El objetivo de la descripción arqueológica es, por lo tanto, establecer la regularidad de los enunciados para así aprehenderlos en su positividad, es decir, como elementos puestos en la relación que los constituye, para luego mostrar cómo esta regularidad permite la configuración de formaciones discursivas. Del énfasis en la descripción de discontinuidades que se propone la arqueología foucaultiana, depende ese análisis dedicado a la identificación de reglas y las condiciones que hicieron posible que ciertos enunciados tuvieran lugar en un tiempo específico. A su vez, la arqueología pretende analizar los discursos ligados a las prácticas institucionales, situando los saberes como piezas de relaciones de poder e incluyéndolos dentro de unos dispositivos políticos.

Así, quien se encamine a un trabajo arqueológico debe analizar los enunciados, establecer el principio según el cual han podido aparecer esos conjuntos significantes que han sido proferidos, mostrar y describir las regularidades con que entrelazan sus objetos, posiciones de sujeto y conceptos, para evidenciar así el sistema de constitución de los discursos. En resumen, en la arqueología encontramos a la vez la idea de la *arjé*, es decir del comienzo, el principio, el surgimiento de los objetos de conocimiento, y la idea del archivo, el registro de esos objetos.

2.2. GENEALOGÍA

A comienzos de la década de 1970, Foucault deja de lado la noción de “arqueología” para adoptar la noción de “genealogía”, de resonancias claramente nietzscheanas. Con esto, pareciera proponerse complementar la lectura horizontal de la superficie de los enunciados y las formaciones discursivas con un análisis vertical de los quiebres, las rupturas y las emergencias.

Antes de llegar a la noción propiamente foucaultiana de genealogía, es necesario primero restituir el uso corriente de ese término. En su

sentido corriente, la genealogía alude a una práctica histórica propia de la Edad Media, consistente en restituir el linaje de una persona o una familia. Foucault identifica en la genealogía tradicional una función de justificación y fortalecimiento del poder político. La genealogía es para Foucault uno de los ejes del discurso histórico propio de las sociedades de soberanía, que apunta a reafirmar los derechos monárquicos (Foucault, 2014a: 68-69). Al relatar la antigüedad de los reinos, las hazañas de los antepasados y el carácter ininterrumpido de la soberanía de una dinastía, se busca garantizar el orden político del presente. Es por eso que este modo de concebir a la historia es caracterizado por Foucault como un discurso de la soberanía, como un “canto ininterrumpido con el que el poder se [perpetúa], se [fortalece] mostrando su antigüedad y su genealogía” (2014a: 72).

A primera vista, nada de esto es lo que hace Foucault. Sin embargo, hay algo de la genealogía tradicional que resuena en la apuesta foucaultiana: se trata de partir de las relaciones de poder del presente y remontarse en el pasado para rastrear su linaje, esto es, para reconstruir los acontecimientos singulares que fueron dando forma a las opresiones del presente. En toda genealogía, el origen se pierde en el inicio de los tiempos. Más que de hallar un origen, se trata de documentar las contingencias que fueron gestando a los poderes del presente.

Foucault aborda esta cuestión en una conferencia publicada bajo el título de *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Allí plantea, en línea con su crítica arqueológica, que la genealogía es una investigación histórica que se opone al “despliegue metahistórico de las significaciones ideales y las indefinidas teleologías”, que se opone asimismo a la unicidad del relato histórico y a la búsqueda del origen y que indaga, al contrario, en la singularidad de los acontecimientos (Foucault, 2004: 13). Por lo tanto, la genealogía trabaja a partir de la diversidad y la dispersión, para registrar el azar de los comienzos y los accidentes.

Ahora bien, en su curso en el Collège de France de 1975-1976, publicado como *Defender la sociedad*, Foucault señala que, si la genealogía ha de estar atenta a los acontecimientos singulares, ella no puede quedar presa de los grandes saberes eruditos, sino que debe prestar atención a todos aquellos materiales fragmentarios, marginales y descalificados por el saber científico. En este sentido, la genealogía resulta del “acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales (...) que permite[n] la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales” (Foucault, 2014a: 22). Así, el enfoque genealógico resulta no ser un simple empirismo:

... tampoco es un positivismo en el sentido corriente del término: se trata, de hecho, de poner en juego saberes locales, discontinuos,

descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretenda filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían (...) Las genealogías no son, pues, recursos positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta: más exactamente, las genealogías son anticiencias. (Foucault, 2014a: 22)

El método genealógico es así una tentativa de desujeción de los saberes históricos, que intenta descolocar los discursos del pasado y ponerlos en movimiento para observar las oposiciones, las luchas y las opresiones que fueron gestando los poderes del presente. Esto significa que la genealogía pone en movimiento las positividades descritas por el análisis diacrónico de la arqueología y busca describir las emergencias y surgencias que se van dando en la lucha entre distintas capas de saberes, en un análisis diacrónico, orientado hacia el presente.

3. COORDENADAS DE MÉTODO

La perspectiva elaborada por Michel Foucault, tanto en su dimensión arqueológica como en su dimensión genealógica, cuenta con una serie de nociones centrales sobre las que es preciso ganar claridad. Cabe señalar que las nociones que se restituirán a continuación no serán presentadas a modo de receta, cuya aplicación debería cumplirse en un estricto orden secuencial; por el contrario, son colocadas como precauciones que deberían atenderse al momento de emprender un análisis arqueológico-genealógico. En primer lugar, el enfoque foucaultiano postula la necesidad de sospechar de las grandes continuidades, de las unidades *a priori* y de las totalizaciones incuestionadas, para poder reparar mejor en las discontinuidades, las rupturas y los accidentes que el discurso histórico tradicional ha intentado eliminar. En efecto, las **discontinuidades** son aquellas transformaciones que se producen en una o varias formaciones discursivas. Como un quiebre en las continuidades establecidas, las discontinuidades tienen tres características:

1. *Son el resultado de la descripción* que apunta a hallar límites, puntos de inflexión, oscilaciones y dislocaciones allí donde las continuidades habituales no mostraban más que una monótona repetición de lo mismo.
2. *Son operaciones deliberadas del investigador* porque es a partir de la decisión de quien investiga que se establecen nuevos cortes, y estos cortes permiten mostrar continuidades donde antes no se veían.

3. *El concepto de discontinuidad es el concepto que el trabajo no cesa de especificar*, pues a medida que avanza el análisis, la discontinuidad “adopta una forma y una función específicas según el dominio y el nivel en la que se la sitúe” (Foucault, 2018: 19).

Es la producción de este corte lo que inicia el trabajo arqueológico-genealógico. Es que la discontinuidad se presenta como un instrumento y como un objeto de la investigación. En tal sentido, toda discontinuidad es una ruptura provisional, necesaria para iniciar el trabajo de investigación. Por ejemplo, la apuesta de *Las palabras y las cosas* (2010) radica en la identificación de dos discontinuidades en la cultura occidental: una, identificada a mediados del siglo XVII, que inaugura la época clásica, y la segunda, a principios del siglo XIX, que abre la modernidad (Foucault, 2010a: 15). A lo largo del libro, Foucault describe el modo en que se transformó el orden epistemológico que nos permite pensar la relación entre hombres y cosas. Así, allí donde se postulaba la ininterrumpida acumulación de los saberes que habrían conducido a la situación presente, el autor pone de manifiesto una ruptura radical entre la episteme clásica y la moderna (Foucault, 2010a: 16). De modo que el proyecto arqueológico emprendido en *Las palabras y las cosas* pone de relieve las rupturas producidas en los ámbitos del lenguaje, el trabajo y la vida, para dar cuenta de las discontinuidades de la cultura occidental de las que surge nuestra modernidad.

La discontinuidad establecida provisionalmente por quien investiga permite establecer los límites entre lo que Foucault llama positividad. Según Foucault, describir una **positividad** consiste en hacer inteligible el conjunto de reglas que caracterizan a una práctica discursiva. Estas reglas no son exteriores a los elementos que ponen en relación, sino que remiten a las condiciones bajo las cuales fueron enunciados los discursos. A estas condiciones alude Foucault con la noción kantiana de *a priori*, pero añade que se trata de condiciones históricas. Las condiciones de enunciación de las positividades están dadas por coordenadas históricas precisas y delimitables. La postulación de este *a priori* tiene por fin dar cuenta de lo efectivamente dicho. Su carácter histórico hace posible que una positividad —esto es, el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva— pueda ser identificada, de manera de comprender su principio de funcionamiento, el modo en que subsiste, se transforma y, eventualmente, desaparece (2018: 167).

En esta línea, Foucault indica tres características que deben ser consideradas al momento de establecer una positividad. A saber:

1. *Rareza*: se trata de estudiar los enunciados efectivamente enunciados. El objeto de la descripción arqueológica no es el universo

de todas las enunciaciones posibles, sino el corpus discreto y delimitado de las cosas efectivamente dichas. Se trata de limitarse a estudiar las reglas inmanentes a los discursos efectivamente acontecidos, abordando a los discursos como acontecimientos singulares.

2. *Exterioridad*: debe evitarse la tentación de concebir a los enunciados como una manifestación exterior de una interioridad que brindaría la clave de comprensión y desciframiento de lo dicho. Los enunciados no deben tomarse como efectos o rastros de otra cosa, sino un dominio práctico susceptible de ser descripto en su propio nivel.
3. *Acumulación*: en el acopio de estos enunciados singulares, debe evitarse la tentación de salir a la búsqueda grandes discursos inaugurales o instancias modélicas y fundadoras. El trabajo con documentos opacos, relegados o marginales permite identificar con mayor claridad las reglas inmanentes de construcción de los enunciados, evitando el brillo obnubilante de los grandes ejemplares.

Al postular nuevas discontinuidades y al analizar las positivities emergentes, no se pretende articular una historia progresiva, impulsada por un origen unitario o llamada a una resolución final en la que toda dispersión queda subsanada. La postulación de los quiebres y la emergencia de nuevas positivities permite así admitir la **heterogeneidad**. Esto implica que, más que concebir a la historia como una sucesión de bloques separados e inexpugnables, lo que se pretende es singularizar diversas formaciones heterogéneas, que surgen en momentos históricos determinados, pero que pueden coexistir a pesar de su mutua heterogeneidad. Así, habiendo renunciado a la pretensión de desplegar una historia continua y compacta, puede admitirse la coexistencia de lo heterogéneo, la contemporaneidad de lo no contemporáneo y el juego entre diversas positivities que se solapan, se oponen, se encabalgan y se articulan.

4. PROBLEMATIZACIÓN

Hasta aquí hemos presentado el nivel arqueológico y el nivel genealógico por separado. Sin embargo, cabe señalar un modo de abordar las investigaciones que hace posible el entrecruzamiento de ambos niveles, ofreciendo una estrategia de conjunto: la **problematización**. Problematizar es tomar distancia de aquellas nociones, conceptos, temáticas que aparecen en nuestra cotidianeidad, de manera que se evite su sentido evidente y pueda emprenderse un análisis del contexto teórico y

práctico al cual se encuentran asociados (Foucault, 2014c: 10). De esta forma, la problematización se constituye como la tarea de una historia del pensamiento, que Foucault postula como su objetivo en el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*. Entonces, por problematización se entiende el modo de poner en cuestión las condiciones de lo que se es, lo que se hace y el mundo en el que se vive (Foucault, 2014c: 16). En definitiva, un proceso de extrañamiento respecto del mundo que nos rodea. Si la arqueología permite el análisis de las formas de la problematización, la genealogía permite el análisis de las prácticas que configuran y modifican dicha problematización. Es en el cruce de estas dos dimensiones donde Foucault (2014c) afirma la posibilidad de realizar sus estudios.

En suma, hay temáticas que bajo instituciones, preceptos y referencias teóricas muy diferentes mantienen una constancia (Foucault, 2014c). No obstante, ello no indica una preformación o una continuidad necesaria de unos modos de existencia. Por ejemplo, en su análisis en torno a la moral sexual, Foucault advierte que si se compara la comprensión antigua y la cristiana sobre este asunto pueden encontrarse puntos permanentes y, a pesar de ello, sostiene que esos puntos tienen un valor y un sentido muy distintos en cada caso. Si bien ambas tratan sobre la relación con el propio cuerpo, la relación con el otro sexo, la relación con el propio sexo y la relación con la verdad, en todo caso, los modos de abordaje en cada momento son de muy diversa índole. Lo que persiste, dice Foucault, es una problematización que, particularmente en la moral sexual, gira alrededor de la austeridad sexual (Foucault, 2014c).¹

Por su parte, Robert Castel declaró que si algo comparte con Foucault es su abordaje genealógico. Si bien el vínculo entre el pensamiento foucaultiano y la sociología ha motivado diversas elaboraciones, el sociólogo francés propone un “uso” de Foucault que le permitiría sostener una concepción de la sociología como historia del presente o como problematización de lo contemporáneo (Castel, 2013: 94). Desde esta perspectiva, se comprende que el presente está constituido por estratos de historia, es decir, aquello que se presenta en la actualidad no es un dato objetivo de la realidad sino un producto del pasado en el cual conviven permanencias y transformaciones, renovación y herencia, continuidades y discontinuidades. La comprensión de la actualidad implica la elaboración de una historia del presente.

En efecto, la actualidad no está compuesta por datos objetivos susceptibles de ser recolectados en una estadística, sino que se constituye

1 Sobre una problematización en torno a la noción de gobierno en Foucault, ver Blengino (2014) y Avellaneda y Vega (2018).

mediante configuraciones problemáticas, cuyo desciframiento requiere de una lectura crítica por parte de quien investiga (Castel, 2013: 95). Una cuestión social se vuelve un problema en la medida en que contiene un carácter perturbador, intrigante, inquietante y se presenta como un desafío para la comprensión. Tal como Foucault con el castigo, con la locura o con la sexualidad, Castel se ha embarcado en la reconstrucción de las transformaciones históricas de la seguridad para captar la especificidad de esta configuración problemática contemporánea.²

La preocupación por el presente como punto de partida, la comprensión de que su constitución radica en capas superpuestas del pasado que persisten y que se transforman, y la observación del diferencial de novedad que aquellos cambios reportan (Castel, 2013) configuran el modo de problematizar la realidad social a partir de las enseñanzas provistas por Foucault y retomadas por Castel.

5. DESARROLLOS RECIENTES

En el pensamiento político contemporáneo se pueden encontrar diversos proyectos de investigación que ponen en marcha, al menos parcialmente, las estrategias metodológicas provistas por Michel Foucault. Giorgio Agamben, referencia ineludible de la teoría política contemporánea, es un ejemplo de ello.³ En *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (2013), Agamben parte de las reflexiones de Michel Foucault y Hannah Arendt⁴ para afirmar que el acontecimiento decisivo de la modernidad es el ingreso de la vida biológica en el espacio político (2013: 13). Allí, el autor identifica una discontinuidad respecto del orden político clásico, donde la participación en la vida política de la polis suponía colocar al margen del orden jurídico la vida meramente biológica —*zoé* es el término griego para denominar la vida biológica, mientras que la vida calificada es llamada *bíos*—. En cambio, en la modernidad la vida biológica adquiere centralidad política, y esta ruptura supone una transformación en el sistema de categorías del pensamiento político clásico.

Ante la pregunta por el vínculo entre política y vida, Agamben evoca una figura del derecho romano arcaico: *homo sacer*. Esta figura remite a aquella vida a la que es impune darle muerte y, a la vez, está prohibido su sacrificio. Según Agamben, esta vida que es desnuda en tanto se encuentra desprovista de las cualidades que solo una existencia

2 Cf. Castel (2015).

3 La noción de ejemplo es central en el pensamiento de Agamben (1996, 2010). Cf. Castro (2012).

4 Sobre este punto, ver el capítulo “Comprensión del acontecimiento” de Lucía Carello y María Cecilia Padilla, en esta compilación.

política podría otorgar, es una vida cuya sacralidad —la impunidad del homicidio y la prohibición del sacrificio— es una producción del poder soberano. De manera que la relevancia de la figura del *homo sacer* en las reflexiones de Agamben está signada por su capacidad de mostrar el modo en que el poder soberano y la nuda vida se implican en la política moderna de occidente. A partir del análisis del carácter sagrado de esta figura, se habilita la comprensión de los mecanismos mediante los cuales el poder opera sobre la vida en la contemporaneidad.

Por lo tanto, vemos movilizado allí el instrumental foucaultiano, ya que Agamben advierte una discontinuidad en el momento en que la vida biológica ingresa al centro del espacio político, cuyo efecto es la apertura de la modernidad. Luego despliega el análisis de la positividad que ofrece la figura del *homo sacer*, lo cual habilita la reflexión en torno a las reglas de funcionamiento del poder soberano sobre la vida humana. Así, discontinuidad y positividad se ponen en marcha para dar lugar a la problematización de la relación entre poder y vida, trabajada en profundidad en las investigaciones del autor italiano.

En 2008, Agamben publica su escrito metodológico *Signatura rerum. Sobre el método*, donde clarifica el modo en que llevó a cabo sus trabajos previos. Allí, la influencia de Michel Foucault es asumida explícitamente por el autor, que hace propios los postulados foucaultianos sobre la arqueología para emprender sus desarrollos teóricos. Ante las críticas realizadas por Laclau (2008) en torno a los peligros de caer en la remisión a un origen último, Agamben (2010) responde, apoyándose en Foucault, que hacer genealogía no es buscar el origen, sino atender la dispersión de las desviaciones y errores que dotan de sentido a los eventos.

En consonancia con los postulados foucaultianos, Agamben construye una arqueología filosófica que no busca el origen, sino que trata de captar la emergencia del fenómeno en su singularidad. En ese momento, se produce un enfrentamiento con la tradición y con las fuentes que han operado previamente para cubrir el fenómeno que ahora se intenta dilucidar: suspensión de la familiaridad para habilitar análisis alternativos.

De suma importancia para las investigaciones llevadas adelante por Agamben es la noción de paradigma que, si bien no se encuentra en los trabajos de Foucault, es incorporada al trabajo arqueológico por Agamben. Según el filósofo italiano, el paradigma se mueve de la singularidad a la singularidad, quebrando de esta manera la clásica dicotomía entre lo general y lo particular; es decir, no se trata de una parte que explica el todo ni del todo que explica una parte, por el contrario, es un caso singular que, suspendiendo su uso normal, expone al conjunto sin dejar de pertenecer a él. El vínculo que encuentra Agamben entre

paradigma y arqueología radica en que el origen que se alcanza vuelve inteligible tanto el presente de quien investiga como el pasado del objeto estudiado (Agamben, 2010). Es en tal sentido que figuras como *homo sacer*, el campo de concentración, el musulmán, el estado de excepción, deben ser comprendidas como paradigmas en las investigaciones agambenianas. En suma, nutrido por los postulados foucaultianos, aunque no solo por ellos, Agamben desarrolla una arqueología filosófica en términos de paradigmas, atenta a la búsqueda de las emergencias de los fenómenos que, en la medida en que se encuentran signados, hacen inteligibles las condiciones de su existencia.

La línea de investigación abierta por Giorgio Agamben ha sido explorada por Fabián Ludueña Romandini, quien desarrolla sus trabajos en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). En *La comunidad de los espectros I* toma la noción foucaultiana de tecnologías de poder, para reapropiarse y descentrarla de su uso original, con el fin de forjar el concepto de “antropotecnología”, esto es, las técnicas de politización de la vida animal. En su trabajo, Ludueña Romandini advierte que Agamben ha realizado una lectura parcial del mundo griego, postulando que allí existía una radical distinción entre *zoé* y *bíos*. Sin embargo, Ludueña Romandini afirma que es posible encontrar, tanto en los textos platónicos como en los aristotélicos, que aquella distinción no operaba en la política clásica. De modo que la transformación señalada por Agamben no sería tal: la relación entre poder y vida se encuentra signada por las técnicas de poder que guían, expanden, modifican o domesticar la dimensión biológica de la vida con vistas a producir lo humano. En efecto, no se trata de una biopolítica, sino de una zoopolítica (Ludueña Romandini, 2010).

Siguiendo en parte las líneas trazadas por Foucault y Agamben, pero manteniendo una distancia crítica con ellos, Ludueña Romandini identifica una ruptura a partir del renacimiento italiano y la recuperación de la filosofía platónica, en particular con Marsilio Ficino, la cual inaugura el tiempo de la política de la vida para la modernidad, cuyo objetivo es el gobierno por medio de las antropotécnicas del cuerpo biológico de la especie. De este modo, Ludueña Romandini, al igual que Agamben, problematiza la relación entre poder y vida. A diferencia del filósofo italiano, coloca la discontinuidad en el renacimiento italiano y analiza la positividad a partir de la figura de la *procuratio*, que ofrece una comprensión más precisa de las reglas por medio de las cuales funciona la producción de lo humano en el Occidente moderno.

Como otro de los ejemplos locales, podemos tomar a Elías Palti con su libro *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII* (2018). Aquí, se sirve del método foucaultiano para reversionar

los estudios históricos conceptuales acerca de las transformaciones que fueron sucediendo en el pensamiento político y en los regímenes de ejercicio de poder en Europa Occidental y en América Latina desde el siglo XVII hasta nuestros días. Tal como su título lo indica, la obra va a recuperar el concepto de lo político acuñado por Carl Schmitt, pero, al mismo tiempo, va a contener una propuesta superadora que podemos dividir en dos contribuciones.

En primer lugar, el autor aporta una perspectiva histórica a los estudios y debates acerca de lo político. Para Palti, lo político debe ser considerado como una realidad empírica que es histórica en tanto no existió ni existirá siempre, posee una génesis específica y se ha transformado como concepto a lo largo del tiempo. La hipótesis más robusta del texto es que lo político emerge no en el siglo XX con Carl Schmitt, sino que emerge como producto de una gran inflexión político-conceptual que tuvo lugar en Occidente en el siglo XVII con el surgimiento y la consolidación de las monarquías absolutas —específicamente con el pensamiento barroco—. Esto dio lugar a la configuración, entre los años 1550 y 1650, del propio campo (*Spielraum*) en el que se articuló la emergencia de lo político a partir de la incongruencia constitutiva de la comunidad respecto de sí misma. En segundo lugar, luego de establecido el momento de emergencia, el autor postula que el concepto de lo político se ha transformado y redefinido a lo largo del tiempo hasta llegar a su completa disolución en el presente. En efecto, el libro tiene como objetivo mostrar cómo se fue redefiniendo lo político en los distintos campos histórico-conceptuales dentro de los cuales se desplegaron diferentes regímenes de poder. Por lo tanto, la contribución superadora de Palti aquí es su intención de no hacer meramente una arqueología “à la Foucault”, que tome sólo en cuenta las transformaciones epistémicas, sino que además busca realizar un aporte a los estudios políticos. El análisis de estas discontinuidades históricas le permitirá al autor examinar el sustrato político subyacente a partir de dos nuevas aristas: los regímenes de ejercicio del poder y un tipo de lógica de (re)articulación del campo de pensamiento.

En este sentido, el libro presenta un ordenamiento tripartito de la modernidad en el cual a cada período de la arqueología del saber le va a corresponder un tipo particular de régimen de ejercicio del poder y “una reconfiguración del campo (*Spielraum*) de lo político” (Palti, 2018: 18). Se trata, en resumidas cuentas, de analizar cómo la emergencia del concepto de lo político en el siglo XX no solo tiene un origen histórico que vuelve anacrónico su uso en cualquier contexto, sino que se explica desde las diversas mutaciones al interior de la modernidad.

Consideramos que lo importante de este emprendimiento del argentino es que nos sirve como ejemplo de establecimiento de una

discontinuidad, a partir de la cual se establecen dos formaciones discursivas con sus propias lógicas de funcionamiento. Esa discontinuidad que marca Palti en el surgimiento de lo político tiene, como señalamos más arriba, ese doble rol en los estudios de tipo arqueológico: el de instrumento y el de objeto de investigación. Ubicar la emergencia de un pensamiento sobre lo político en el período que va de 1550 a 1650 supone delimitar un campo de estudio al mismo tiempo que ese mismo límite puede ser redefinido y alterado a lo largo de la reconstrucción arqueológica. Este límite es un esbozo de corte, pero para nada definitivo. La ruptura producida consiste no solo en marcar esa discontinuidad primera con la cual se inicia el trabajo arqueológico, sino que también se produce una restitución de sentido propio a la época precedente. De esta manera, Palti demuestra cómo un pensamiento de lo político era imposible de darse en la antigüedad.

Podemos decir que el proyecto que emprende Palti aquí es arqueológico en el sentido de hacer explícito lo que la propia etimología de la palabra arqueología implica en la unión de *arjé* y *logos*, dos conceptos claves de la tradición de pensamiento occidental. Se trata de un proyecto que pone en el foco a esos fundamentos que usamos como últimos, en los propios supuestos del pensamiento. Palti logra suspender la unidad del pensamiento, marca una discontinuidad y atrasa la ruptura, cumpliéndose así la premisa del mismo Foucault que propone que los quiebres se ubican como una primera aproximación, pero siempre a la espera de futuros desplazamientos. Esa capacidad de problematizar los propios fundamentos de todo un sistema de saber es a lo que debe apuntar toda arqueología.

6. FORTALEZAS Y DEBILIDADES

La propuesta arqueológico-genealógica que hemos presentado con cierto grado de sistematicidad no consiste en un método unificado y coherente en toda su extensión. Antes bien, constituye una caja de herramientas para diversos tipos de investigaciones, tal como ha sido ejemplificado en el apartado anterior. Desde Foucault hasta nuestros días, la arqueología-genealogía fue apropiada por algunos y cuestionada por otros en el ámbito del pensamiento político. A los fines de postular la arqueología-genealogía en sus diversas variantes como un modo de emprender el estudio teórico-político, es que abordaremos tres de los problemas más frecuentes al momento de llevar a cabo una investigación: el relativismo, el partisanismo y el anacronismo. En primer lugar, restituiremos dos señalamientos fundamentales elaborados por Jürgen Habermas, referidos al relativismo y al partisanismo presente en las investigaciones de Michel Foucault.

En torno al relativismo, Habermas señaló la imposibilidad de la empresa genealógica de Foucault de escapar a este problema. La genealogía se propone volver accesibles las prácticas de poder que constituyen los discursos, a partir de la recuperación de aquellos saberes marginales, no oficiales, desprestigiados, porque en ellos pueden encontrarse las prácticas de poder en pleno funcionamiento. De ese modo, según Habermas (2013), la genealogía se posiciona del lado de los que resisten y se configura como un contrapoder. Si bien Foucault pretendía postular una teoría superadora de las decadentes ciencias humanas, su historia genealógica culminó en una “política de la teoría” (Habermas, 2013: 305), porque, en definitiva, su tarea solo consiste en la sustitución de unos discursos científicos dominantes por otros.

El problema que observa Habermas es que tanto los discursos dominantes que la genealogía intenta quebrar como los contradiscursos emergentes se constituyen en el vínculo con formas de saber que producen efectos de poder. Ahora bien, Habermas reconoce que Foucault advierte este problema y que opta por un “perspectivismo militante” (2013: 307) sostenido en sus reflexiones sobre Nietzsche. Tal como indica el filósofo alemán, Foucault asume una mirada en perspectiva, “sabe desde dónde mira y lo que mira” (Foucault, 2004: 54) y esto no constituye un problema teórico. La incomodidad de Habermas parece ser más la ausencia de una declaración de la perspectiva asumida que el hecho de adoptar un posicionamiento en particular.

Por otra parte, Habermas también se pregunta por las acciones mismas del historiador genealógico y cómo debe proceder. Es por eso que pone en duda cierta pretensión de objetividad del conocimiento dado que nota un “arbitrario partidismo” en Foucault, una postura normativa opaca que el autor nunca explicita. Es cierto que en los escritos del pensador francés hay una denuncia hacia la pretensión de validez que las ciencias humanas pretenden ostentar y, ante esto, su propuesta es hacer visibles esas formaciones de discurso y poder que subyacen. Foucault desde la disidencia, desde los saberes locales, desde los excluidos, disputa esa pretensión de neutralidad a una ciencia moderna que se pretende humanista. Su apuesta no procura elaborar un contradiscurso que le dispute la hegemonía a ciertas categorías —tal como hizo Marx—, sino que va a optar por una estrategia que se limite a ponerle trampas a ese discurso: no tanto una crítica sino una táctica. Y esto es así debido a la formación misma del poder moderno, que en tanto disciplinario, se hace de los cuerpos más que de los espíritus, es decir, prescinde de la necesidad de una “falsa conciencia”.

Ahora bien, dicho esto, Habermas plantea que Foucault no ofrece una justificación para la resistencia al poder. Aquí es donde es necesario una apuesta normativa que está ausente. Es por eso que se puede

hablar de un “criptonormativismo” en las investigaciones pretendidamente neutrales de Foucault. Por su parte, Nancy Fraser en su artículo “Foucault’s Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?” (1983) se pregunta exactamente lo mismo, a saber: si, a pesar de que el filósofo francés decide no elaborar ninguna alternativa normativa al humanismo, no subyace igualmente en su apuesta cierta solución positiva. Fraser interpreta que la perspectiva biopolítica foucaultiana, que comprende la formación moderna del poder como esa experiencia de socialización donde el cuerpo es normativizado, disciplinado y concebido así como el sustrato en el que se materializan las relaciones de poder, contiene una posible perspectiva ética. En *Historia de la sexualidad*, Fraser observa en Foucault ese anhelo por un futuro en el que exista otra economía de cuerpos y placeres, que ya no sea una economía de poder sino un lugar de resistencia, y esto para la autora puede tomarse como un “partisanismo disfrazado” —afirmación que Foucault no estaría dispuesto a conceder—.

Finalmente, en lo referente al anacronismo, es posible asegurar que no constituye un problema para el proyecto foucaultiano. Por el contrario, se puede encontrar una función productiva del anacronismo en este enfoque, ya que la atención no está dirigida al estudio de la pertinencia o de la impertinencia de un discurso, de un concepto, de una institución o de unas prácticas, sino que se trata de reparar en las condiciones de posibilidad que permitieron la constitución, la circulación y también la desaparición de un determinado discurso. Por ello —y a modo de ejemplo— Foucault (2016) puede apelar a una noción de gobierno en el sentido que podía encontrarse en el oriente precristiano, esto es, el gobierno entendido como la dirección de las conductas de los otros, de los niños, del cuerpo y del alma; y colocarlo como punto de partida para elaborar la noción de gubernamentalidad que le permitirá acceder a una comprensión cabal de las tecnologías de poder de la actualidad. Bajo qué condiciones emerge, con qué lógicas de funcionamiento opera y qué efectos produce, son las preocupaciones que movilizan a Michel Foucault, y a quienes opten por una arqueología-genealogía.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Agamben, Giorgio (2013). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Avellaneda, Aldo y Vega, Guillermo (2018). *Conductas que importan, variantes del análisis de los estudios en gubernamentalidad*. Resistencia: EUDENE.

- Biset, Emmanuel (2019). Sobre los modos del pensamiento político. A propósito de *Una arqueología de lo político* de Elías J. Palti. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 9 (16), 206-237.
- Blengino, Luis Félix (2014). Gobernar en la verdad: democracia y liderazgo a la luz de la problematización foucaultiana de la parrhesia política. *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, 2 (2), 104-124.
- Castel, Robert (2013). Michel Foucault y la historia del presente. *Conciencia Social*, 17, 93-99.
- Castel, Robert (2015). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- Castro, Edgardo (2012). Cuestiones de método: la problemática del ejemplo en Foucault y Agamben. *Res Pública: Revista de Filosofía Política*, 28, 53-75.
- Fraser, Nancy (1983). Foucault's Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric? *Salmagundi*, 61, 55-70. Recuperado de www.jstor.org/stable/40547625
- Forti, Simona (2014). *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires: Edhasa.
- Foucault, Michel (1998). *La historia de la locura en la época clásica*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, Michel (2008). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel (2010a). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel (2010b). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel (2014a). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura de Económica.
- Foucault, Michel (2014b). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel (2014c). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel (2016). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2018). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Habermas, Jürgen (2013). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Laclau, Ernesto (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ludueña Romandini, Fabián (2010). *La comunidad de los espectros. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Maquiavelo, Nicolás (2006). *El Príncipe*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nosetto, Luciano (2014). *Michel Foucault y la política*. San Martín: UNSAM Edita.
- Palti, Elías José (2018). *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Alejandro Cantisani y Luciano Nosetto

TEORÍA CRÍTICA

1. INTRODUCCIÓN

En el ambiente de las ciencias humanas y sociales es habitual hablar y oír hablar de teoría crítica. Esto, en principio, porque el espíritu crítico es constitutivo de la disposición de quienes creen que vale la pena estudiar las cosas propias de lo humano y lo social. Es la disconformidad con la sociedad existente lo que, en los más de los casos, lleva al estudio de las ciencias humanas y sociales. En estas circunstancias, a poco de andar se entera uno de que la crítica tiene su historia y su linaje, y que es difícil decir algo sobre ella sin remitir tarde o temprano a Immanuel Kant y a Karl Marx. En ambos casos, la crítica es crítica de algo específico: en Kant, de la razón; en Marx, de la economía política. Esto nos recuerda que el verbo “criticar” es transitivo, que no hay ejercicio de la crítica en el aire, sino que todo criticar tiene su objeto directo.

Ahora bien, ese objeto parece quedar en suspenso cuando hablamos de “teoría crítica” sin más. Pues, ¿a qué se refiere con eso? ¿A la conciencia de tener espíritu crítico? Siendo así, ¿quién se privaría de decir que su propia empresa teórica es una empresa crítica? O, en cambio, ¿quién designaría a su práctica académica o intelectual con la nomenclatura de “teoría complaciente”? De seguir esta línea de reflexiones, la nomenclatura “teoría crítica” pareciera referir a un atributo de quien la menta (sea su jactancia o sus complejos) más que a un atributo de la empresa que se asume. Pero bien, todo esto se despeja cuando nos informamos de que “teoría crítica” es un nombre propio: es el nombre de lo que han venido haciendo desde la década de 1930 los fundadores, prosélitos y seguidores del *Institut für Sozialforschung* (Instituto para

la Investigación Social), al que se alude también con el nombre de “Escuela de Frankfurt”.

En lo que sigue ofreceremos una aproximación a las reflexiones de la teoría crítica relativas al método. Para ello, brindaremos en primer lugar un sucinto recorrido por la historia del Instituto. En segundo lugar, nos concentraremos en los aportes fundacionales de Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Theodor Adorno a efectos de caracterizar el proyecto original de la teoría crítica. Hecho esto, delimitaremos en tercer lugar tres precauciones metodológicas que pueden derivarse del proyecto frankfurtiano. Finalmente, tomaremos nota de una serie de desarrollos teóricos cercanos, en los que es posible identificar la puesta en marcha de los presupuestos y precauciones de la teoría crítica.

2. EL INSTITUTO PARA LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

En el año 1978, Marcuse alcanzó los 80 años. Para ese entonces habían pasado ya 55 años desde la fundación del Instituto para la Investigación Social que daría origen a lo que posteriormente se conocería como “Escuela de Frankfurt”. A modo de conmemoración, Jürgen Habermas, Heinz Lubasz y Tilman Spengler organizaron una “conversación” con Marcuse. Al iniciarse esa conversación, Habermas recordó una publicación que él había realizado junto a otros intelectuales en ocasión del 70° aniversario de Marcuse. Tras señalar que esa publicación había tenido un tono “anti-congratulatorio”, propuso Habermas iniciar la nueva conversación de un modo un poco más amistoso. Sin embargo, rápidamente Marcuse lo interrumpió, para señalarle que una conversación como la que iban a tener difícilmente podría eludir la discusión política.

Es que los diez años transcurridos desde 1968 constituían una década relevantísima en el plano político-intelectual, marcada por el fracaso del Mayo Francés y por la crisis de los socialismos reales. En lo que respecta al contexto alemán, el Mayo Francés tuvo por correlato la llamada nueva izquierda alemana, que había sido fuertemente influenciada por la obra de Marcuse, más allá de sus reservas al respecto. Una nueva izquierda que tendría su deriva más radicalizada en la *Rote Armee Fraktion* (RAF), a la que Habermas se había opuesto públicamente ya en 1968. De modo que la conversación en ocasión del cumpleaños de Marcuse no era una actividad académica más entre las tantas posibles: era expresión del final de un ciclo. Final de ciclo que implicaría también una transformación del proyecto original de la teoría crítica, tal como fue mentado por Adorno, Horkheimer y Marcuse. En 1969 había fallecido Adorno, en 1973 fue el turno de Horkheimer y en 1979 fallecería Marcuse. En este marco, el diálogo de Marcuse con Habermas resultaba una suerte de balance o de saldo de cuentas

entre la primera generación de la Escuela de Frankfurt y la segunda, encabezada por Habermas.

En la primera parte de la conversación, Marcuse confesó que hubo tres aspectos que lo convencieron de unirse al Instituto. El primero fue la posibilidad de discutir libremente los textos de Marx, más allá de la influencia del marxismo oficial. El segundo fue el análisis político certero que el Instituto articulaba respecto de la coyuntura alemana. Y el tercer aspecto, finalmente, aludía al trabajo sistemático que se realizaba de las obras vinculadas con el psicoanálisis y, en particular, de los textos de Sigmund Freud.

Los aspectos señalados por Marcuse son relevantes para comprender la génesis del Instituto, tanto como sus tensiones internas. El origen del Instituto data de los años 1923-1924. Félix Weil, argentino de nacimiento debido al ocasional desplazamiento laboral de sus progenitores, comenzó a cimentar las bases de lo que sería el Instituto en 1923 junto a Friedrich Pollock, para darle su constitución final en 1924 gracias al financiamiento del padre de Weil y a la dirección de Carl Grünberg. Durante este periodo inicial, el interés central era la revisión de los textos de Marx y, en particular, de sus escritos de juventud. Esta lectura del marxismo estuvo fuertemente influenciada por los trabajos de Georg Lukács, en especial por dos de sus libros: *Teoría de la novela* (1966) e *Historia y conciencia de clase* (1983). En ambos textos, Lukács recuperaba a Georg W. F. Hegel para remarcar la influencia hegeliana en Marx.

En el año 1932, Horkheimer asumió la dirección del Instituto. Esto produjo una transformación sustancial de la institución, que permitió empezar a hablar de “teoría crítica” en sentido estricto. El Instituto dejaba de ser un espacio de simple revisión crítica de la teoría marxista, para pasar a constituir un espacio programático con un método de análisis específico. La síntesis de este programa quedó plasmada en el texto de Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, de 1937. En esta nueva etapa se sumarían al análisis conceptos provenientes de otros autores, como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Georg Simmel, Max Weber, entre otros. Quien también tendría una notable influencia en este período sería Walter Benjamin, que participaría además del círculo de la Escuela de Frankfurt. El centro programático de la escuela durante la dirección de Horkheimer estuvo puesto en la crítica de la ilustración y de la sociedad de masas del siglo XX, y en la formulación de una filosofía que permitiera producir una transformación revolucionaria de la sociedad.

En 1933, con el ascenso de Adolf Hitler al poder, Horkheimer decidió exiliarse en Ginebra y luego en París. Allí se empezó a planificar la expatriación de los intelectuales frankfurtianos, tanto como de

la biblioteca del Instituto, pues anticipaban que el nazismo no sería un mero autoritarismo pasajero. El núcleo central de la Escuela de Frankfurt se trasladó a la Universidad de Columbia en Nueva York. Expresivo de este momento fue el volumen colectivo publicado en 1936, bajo el título *Estudios sobre la autoridad y la familia*. Además de este trabajo, el Instituto seguiría editando desde Columbia la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*. De esta revista participaba el grupo más afín a Horkheimer, mientras que los demás miembros participaban de los cursos y de las restantes actividades del Instituto.

A la muchas veces áspera discusión teórica debe sumarse el estilo de conducción verticalista de Horkheimer, señalado por casi todos los miembros del Instituto durante el período de Columbia. Gradualmente, el proyecto del Instituto terminó por ser una empresa de Horkheimer y Adorno, de la cual el resto de los intelectuales se sentían subsidiarios. En este marco, en el año 1941 Horkheimer y Adorno decidieron desarmar el Instituto y trasladarse a California. Allí desarrollaron los manuscritos de lo que sería la obra clave de la teoría crítica, a saber, *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 2005). Finalmente, en 1950 el Instituto volvió a instalarse en la ciudad de Frankfurt, y a lo largo de las décadas de 1950 y 1960, terminó por consolidarse la visión de la teoría crítica promovida por Horkheimer y Adorno. Mientras tanto, la perspectiva soslayada de Marcuse, expresada en libros como *Eros y civilización* (1969a) o *El hombre unidimensional* (1969b), terminaría por constituir una referencia central para la nueva izquierda alemana. En estos libros Marcuse denunciaba el carácter fetichista de las supuestas mejoras en el nivel de vida producidas por el capitalismo avanzado, indicando que las necesidades actuales, en sentido freudiano, son el resultado de la alienación de la conciencia. El centro del proyecto teórico y político de Marcuse apuntaría entonces a la liberación respecto de las convenciones instauradas por la sociedad.

La denominada “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt tuvo su exponente más destacado en Habermas, que fue parte activa del Instituto ya desde 1954 como colaborador de Adorno. La primera preocupación de Habermas estuvo centrada en el modo en que la modernidad se legitima como proyecto. Expresivo de esto es su libro *Historia y crítica de la opinión pública*, de 1962, en el que se historiza y analiza la esfera pública burguesa. Otra de las grandes preocupaciones de Habermas fue lograr que la teoría crítica se constituyera conforme al método científico. Una primera aproximación a esta cuestión puede hallarse en trabajos como *La lógica de las ciencias sociales* (1988), de 1967, y *Conocimiento e interés* (1973), de 1968. En el primero, Habermas volvía sobre la tradicional diferencia entre “explicación” y “comprensión” mientras que, en el segundo, distinguía tres tipos de intereses en

el conocimiento: el técnico, el práctico y el emancipatorio. A resultados de estas distinciones, la teoría crítica aparecía como un tipo de conocimiento identificado con la comprensión y la emancipación.

A partir de la década de 1980, Habermas se abocó a dos grandes ejes de trabajo. En primer lugar, a la discusión con quienes postulaban el advenimiento de una nueva era posmoderna y a la elaboración de la idea de la modernidad como proyecto inacabado. Estas reflexiones están condensadas en su libro de 1985, *El discurso filosófico de la modernidad*. El segundo eje de trabajo apuntó al análisis de la razón comunicativa propia de las democracias liberales de la modernidad tardía. Dos trabajos señeros abordan esta temática: *Teoría de la acción comunicativa*, de 1981, y *Facticidad y validez*, de 1992. En virtud de estos desarrollos, todo vestigio de transformación revolucionaria quedaría clausurado en favor de una ética democrática que tramite la reforma social mediante la deliberación pública. Esta línea fue retomada por Axel Honneth, quien se ha propuesto renovar las tradicionales reflexiones frankfurtianas mediante una relectura del problema del reconocimiento en Hegel y una atención al problema del poder abordado por Michel Foucault.

En el año 1985, la teórica norteamericana Nancy Fraser se preguntó “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?” (Fraser, 2015). En el texto que lleva por título esa pregunta, Fraser analizó el modo en que la teoría de la acción comunicativa soslayó la cuestión de género a la hora configurar su noción de ética discursiva. Al comenzar su texto, Fraser afirmó que nadie ha logrado superar la definición de teoría crítica provista por Marx, a saber: la autoconciencia del presente de sus luchas y deseos. Diciendo así, Fraser apuntó a recuperar una definición de teoría que, en un mundo signado por el triunfo de la democracia liberal, fuera capaz de postular la crítica y la transformación. Una teoría de ese tenor dejaría de ser un asunto académico para ponerse en relación con las luchas y deseos del presente.

3. EL PROGRAMA DE UNA TEORÍA CRÍTICA

Tras este recorrido por la historia institucional de la teoría crítica a lo largo del siglo XX, interesa en lo que sigue delinear el programa original de esta corriente. Para ello, nos concentraremos en sus primeras formulaciones explícitas: las que fueron provistas por Horkheimer y Marcuse a inicios de la década de 1930. En estas formulaciones pioneras, el carácter “crítico” de este programa teórico aparece en primer lugar asociado a un señalamiento de las insuficiencias de la llamada teoría “tradicional”. Precisamente, en su texto programático *Teoría tradicional y teoría crítica* (2003), Horkheimer ofrece una caracterización de la empresa crítica en constante contrapunto con lo que él identifica

como propio de la aproximación tradicional. De allí que ganar claridad sobre lo propio de la teoría tradicional sea condición para comprender qué es lo propio de la teoría crítica.

La descripción que Horkheimer provee de la teoría tradicional podría reconstruirse de la siguiente manera. La teoría tradicional consiste en un ejército de proposiciones con las que se pretende avanzar sobre un campo delimitado de objetos de la realidad. Esta formación de proposiciones está articulada jerárquicamente, de manera tal que de las proposiciones generales pueden deducirse las proposiciones específicas y, a su vez, que de las proposiciones específicas puede recorrerse el camino inductivo hacia las proposiciones generales. Por su parte, las proposiciones más específicas son las que se encuentran en la primera línea de combate, prestas a enfrentarse con los hechos, fenómenos o eventos concretos que vayan apareciendo. Si una proposición específica cae vencida ante hechos que la contradicen, ella debe ser reemplazada por otra proposición que pueda lidiar mejor con la realidad objetiva que se pretende conquistar. Si varias proposiciones específicas son derrotadas por los hechos de la realidad, esto termina haciendo tambalear a las proposiciones de mayor jerarquía. Si bien esta caracterización bélica de la teoría tradicional no es propia de la prosa de Horkheimer, refleja en gran medida su espíritu o intención.

Pues, para empezar, la teoría tradicional se relaciona con los hechos de la realidad social como si fueran algo exterior o extranjero que debe ser enfrentado, como un objeto que está fuera, ante o frente al sujeto. Al postular esta exterioridad o extranjería del objeto percibido respecto del sujeto percipiente, se pierde de vista la copertenencia de ambos términos. Es que, por un lado, aquello que llamamos “realidad social” y que tomamos como objeto de conocimiento está desde el vamos atravesado por ideas, conceptos y teorías que dan sentido y orientación al quehacer cotidiano. Por caso, cuando en el decir corriente hablamos de inseguridad, toda consideración relativa a la salud, el género, el trabajo y el bienestar quedan excluidas, en función de un concepto de inseguridad vinculado exclusivamente con el delito. Este concepto corriente de inseguridad supone una comprensión teórica sobre la vida social que, de tan arraigada, se vuelve imperceptible. Esto es decir que la teoría no es algo externo a la realidad social, algo que viene después de la realidad e intenta explicarla, sino que más bien toda realidad social supone una precomprensión teórica. Por otro lado, aquello que llamamos “teoría” y que atribuimos al sujeto de conocimiento constituye una práctica social particular, que forma parte de la realidad social y que está determinada por la praxis social general. Quienes se dedican al trabajo teórico forman parte de universidades, institutos y grupos que están tan atravesados por condicionamientos económicos,

técnicos, culturales y sociales como cualquier otro ámbito institucional o social. De modo que difícilmente puede hablarse de la teoría como algo posterior o exterior a la realidad social.

La segunda característica de la teoría tradicional es su estricta división en destacamentos y formaciones, cada una de las cuales es destinada a un campo específico de objetos. En esto, la teoría tradicional corre paralela a los desarrollos de la guerra moderna, caracterizada por ejércitos regulares, con organización jerárquica y especialización funcional. Y, en esto, la guerra moderna corre paralela también a la economía moderna, caracterizada por la división social del trabajo y la especialización de tareas. Siendo entonces que la teoría tradicional es una práctica propia de sociedades capitalistas, es propio de la teoría tradicional la división de la realidad social en campos discretos, que son abordados por formaciones proposicionales especializadas. De igual modo que procede la industria, la teoría tradicional se distribuye en ramas disciplinarias específicas, cada una de las cuales apunta a la resolución de problemas técnicos propios de su campo de objetos.

La tercera característica de la teoría tradicional es su disposición hostil. Es que la realidad a conocer aparece como un campo renuente u hostil, que debe ser conquistado y dominado. Esta hostilidad es propia de la ciencia moderna que, a diferencia de la ciencia clásica, no concibe ya al conocimiento como una práctica de contemplación de la naturaleza con vistas a la adaptación y la mimesis. Más bien, para la ciencia moderna el conocimiento consiste en conquistar la naturaleza, en dominarla, en torturarla mediante experimentos hasta extraerle una confesión. La concepción moderna de ciencia, que se remonta cuanto menos hasta Francis Bacon, apunta a una relación instrumental con la naturaleza, entendida como materia prima que debe ser dominada y transformada con vistas al acrecentamiento del poder humano.

Como es evidente, esta singular caracterización de la teoría tradicional opera de modelo negativo o de contramodelo para la erección de una teoría crítica: una teoría que se erige como crítica de la exterioridad, la especialización y la instrumentalidad de la teoría tradicional.

Así, una primera característica de la teoría crítica es su denuncia a la racionalidad instrumental operante en las formaciones discursivas del presente. En esta línea, la teoría crítica inscribe los desarrollos del presente en el marco de una historia caracterizada por el despliegue de una racionalidad objetivante o instrumental, que se presenta como conquista o dominio de la naturaleza. Si la teoría tradicional sostiene un relato histórico evolutivo, donde el paso del tiempo es acompañado por nuevos descubrimientos y nuevos desarrollos que dan cuenta de una orientación progresiva del curso histórico, la teoría crítica identifica que esa historia progresista está subtendida por el despliegue desembozado

de un comportamiento objetivante y de una racionalidad instrumental que permiten que el señorío de la maquinaria social se expanda sobre la naturaleza, pero al precio de convertir a los individuos en engranajes cada vez más dependientes u objetivados de esa maquinaria. De este modo, la historia del progreso humano demuestra ser una historia regresiva, en la que el ser humano conquista la naturaleza al precio de deshumanizarse. A esto se refiere habitualmente cuando se identifica en la teoría crítica una filosofía de la historia marcada por una antropogénesis regresiva. Esta negatividad explica también el carácter dialéctico de una ilustración que, cuanto más ilumina, más sombra genera; o que, cuanto más progresa, más regresiva es para los seres humanos. Esta primera característica de la teoría crítica, consistente en historizar todo conocimiento social en el marco de una concepción regresiva del tiempo histórico, explica por qué todos aquellos temas que aluden a supuestos progresos históricos (como los de la ilustración, la civilización, la modernización, la democratización o la globalización) son visitados con tanta frecuencia por quienes abrevan de esta perspectiva.

La segunda característica de la teoría crítica es su renuencia a la compartimentalización de los saberes en campos disciplinarios discretos, separados por fronteras disciplinarias infranqueables. Si el primer movimiento de la teoría crítica consiste en rehabilitar la comunicación entre “Filosofía y teoría crítica”, como reza el título del texto programático de Marcuse (1967: 79-96), el segundo movimiento consiste en articular distintos saberes críticos que están disgregados en disciplinas discretas, integrándolos en una perspectiva interdisciplinaria o transdisciplinaria. En esta línea, Marcuse tanto como Horkheimer proponen articular la filosofía con la economía política marxista. Precisamente, es de la crítica de la economía política de Marx de la que se obtiene la segunda acepción de “crítica” a la que refiere esta teoría. Y esto, a su vez, pretende articularse con los análisis psicológicos de la personalidad y con el estudio de las instituciones y aparatos de la cultura de masas. De este modo, se dispone un andamiaje de saberes tal que la filosofía de la historia subtiende a una economía política marxista, articulada a su vez con el psicoanálisis freudiano y el estudio de la cultura. A resultados de este andamiaje, la razón instrumental, que se afirma a lo largo de la historia como dominio del hombre sobre la naturaleza, aparece declinada como explotación económica de clase, como represión psicológica de las pulsiones y como embotamiento cultural de masas. El recurso en *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 2005) al canto XII de la *Odisea* resulta especialmente alegórico a este respecto. En su conquista de los mares, Ulises toma nota de la cercanía de sirenas cuyo canto enloquecedor lleva a la perdición. A efectos de conjurar esta amenaza tremenda, el capitán de la nave decide tapar los oídos de los

remeros con cera. En lo que a él concierne, solicita que lo aten al mástil de la nave para poder oír el canto de las sirenas e identificar cuando la amenaza haya cesado, sin con ello perderse en ese canto enloquecedor. Al abordar este episodio mítico, Adorno y Horkheimer señalan (1) la conquista de la naturaleza por la nave que surca los mares, (2) la explotación de clase en la división de tareas entre Ulises y los remeros, (3) la represión de las pulsiones en el amarramiento del capitán al mástil y (4) el embotamiento cultural de las masas en la obturación de sus oídos con cera. De este modo, queda patentizada la determinación de la teoría crítica de dislocar las fronteras disciplinarias establecidas por el afán de especialización propio de la razón instrumental.

La tercera característica de la teoría crítica surge del cuestionamiento a la exterioridad tradicional entre sujeto y objeto o entre teoría y praxis. Ahora bien, la vocación de la teoría crítica de vincularse con la praxis no puede estar orientada a brindar soluciones técnicas para problemas específicos de campos del saber delimitados, puesto que con ello se aboliría la doble renuencia de la teoría crítica a la instrumentalidad y a la especialización propias de la aproximación tradicional. Bien al contrario, la relación de la teoría crítica con la praxis consiste en contribuir a la comprensión general de las contradicciones históricas, a la agudización de las luchas sociales y a la imaginación de horizontes de mayor libertad y felicidad posibles. Esta es la tercera acepción de la noción de “crítica” a la que esta perspectiva alude: la teoría crítica es una actividad que consiste en tomar nota de las contradicciones inherentes al todo social, para darlas a ver y contribuir así a su transformación. Así, para Horkheimer, la teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente, sino que apunta a expresar su secreto.

4. PRECAUCIONES METODOLÓGICAS

Sostener que la teoría crítica constituye uno de los métodos de la teoría política no es algo evidente. Primero, porque, en su afán de dislocación, difícilmente la teoría crítica se deje capturar por un campo disciplinar específico, como lo es el de la teoría política. Segundo, porque, en su denuncia a la razón instrumental, difícilmente podría la teoría crítica brindar instrumentos o herramientas para un proceder metódico en la investigación social. Pero bien, antes de dar el asunto por cerrado, creemos que vale la pena hacer el esfuerzo de ensayar una respuesta alternativa.

En primer lugar, hemos visto ya que la teoría crítica es renuente al desmembramiento de los saberes sociales en campos de objetos discretos y, ante ello, postula el levantamiento de las fronteras disciplinarias. Esto, en el convencimiento de que la delimitación de esas fronteras no

viene determinada por ascéticas consideraciones epistemológicas sino por una praxis social habitada por relaciones de fuerza y luchas por el poder. En consecuencia, tal como sostiene Eduardo Grüner, la disputa en torno a las fronteras disciplinarias “es una cuestión política y no puramente científica” (Grüner, 1997: 11). Si concebimos a la “política” en este sentido amplio, como aquello referido a las relaciones de fuerza y a las luchas por el poder, resulta comprensible que la teoría crítica pueda asociarse a la teoría política. A esta comprensión contribuye José Sazbón al describir a la teoría crítica como una “provincia de la teoría política” (Sazbón, 2009: 167). Esta colocación topográfica puede resultar algo desconcertante, siendo que el mismo Sazbón reconoce el carácter “dislocado” de la teoría crítica. La cuestión puede empezar a despejarse si admitimos que la dislocada “provincia” de la teoría crítica solo puede formar parte del “país” de una teoría política igualmente dislocada de toda fijación disciplinaria.

En segundo lugar, y con respecto a la pregunta por el método, difícilmente podríamos derivar del *corpus* de la teoría crítica un conjunto de prescripciones metodológicas que hagan las veces de instrumentos o de batería de artillería con la que dominar el territorio extranjero y hostil de la realidad social. Descartada la posibilidad de erigir unas reglas positivas que operen como instrumentos y herramientas de la investigación, creemos sin embargo que es posible identificar tres grandes advertencias o prescripciones relativas al método que hacen al proceder de la teoría crítica y que son reconocibles en los trabajos que se inscriben en esta escuela.

La primera de ellas consiste en abordar las formaciones sociales del presente desconfiando de su temporalidad explícita y reinscribiendo los fenómenos analizados en el marco de una historia de larga duración, que permita reconocer el trabajo de una racionalidad subyacente. Esta advertencia supone hacer saltar la precomprensión que las formaciones sociales analizadas tienen del tiempo, de lo que les es contemporáneo y lo que las separa del pasado, para rehistorizarlas en el marco de una racionalidad de más largo aliento, que reactive sustratos de significado más profundos. Esta primera advertencia puede resumirse en la precaución de rehistorización de las formaciones estudiadas.

La segunda advertencia consiste en abordar las formaciones sociales desconfiando de las compartimentalizaciones disciplinarias habituales y habilitando así un estudio interdisciplinario, si no transdisciplinario. Esta segunda advertencia, sobre la que ya no abundaremos, puede resumirse en la precaución de dislocación de las disciplinas especializadas.

La tercera advertencia consiste en abordar las formaciones sociales evitando el extrañamiento entre el hacer teórico y las prácticas estudiadas, esto es, entre el sujeto y el objeto, y concibiendo la propia práctica

teórica como una actividad de desciframiento de las contradicciones que atraviesan la praxis social general, actividad puesta al servicio de la agudización de los antagonismos y las luchas sociales. Esta tercera advertencia puede resumirse en la precaución de desciframiento de las contradicciones que asedian a la aparente coherencia del orden social general.

Rehistorizar, dislocar, descifrar... más que tres reglas de método, se trata aquí de articular tres sospechas o tres renuencias: ante la temporalización de lo contemporáneo, ante la compartimentalización de las disciplinas pertinentes y ante la consistencia del orden social general. Veamos en el siguiente apartado cómo estas precauciones son puestas en obra en desarrollos recientes de la teoría crítica en nuestro medio.

5. DESARROLLOS RECIENTES

La difusión de la teoría crítica en la Argentina tiene una historia larga. Esa historia comienza en la revista *Sur*, emblemática entre otras cosas por el protagonismo de Victoria y Silvina Ocampo, de Adolfo Bioy Casares y Jorge Luis Borges. En el año 1967, esta revista publica una colección de ensayos de Marcuse reunidos bajo el título *Cultura y sociedad* y, dos años más tarde, pone en circulación la primera edición argentina de *Dialéctica del Iluminismo*, traducida al castellano por Héctor Murena. Ahora bien, hacia la última década del siglo XX emerge una revista que resulta central para la teoría crítica local: *Pensamiento de los confines*, fundada por Matías Bruera, Nicolás Casullo, Ricardo Forster, Gregorio Kaminsky y Alejandro Kaufman. Si bien no se trata de una publicación exclusivamente dedicada a una escuela, a lo largo de sus ediciones incorpora tanto trabajos específicos sobre autores de la teoría crítica como análisis de temas de debate público a la luz del método crítico. Se destacan, en este sentido, los *dossiers* “Estética y política” del número 18 y “Lo intelectual y lo político” del número 25. En ambos monográficos se puede ver una aproximación tanto temática como estilística a la teoría crítica. En ambos números encontramos a dos de los principales difusores de la teoría crítica en el campo de la teoría política, como lo son Eduardo Grüner y Gisela Catanzaro.

Uno de los principales proponentes y difusores de la teoría crítica en nuestro medio ha sido Grüner. En su libro *Las formas de la espada: miserias de la teoría política de la violencia* (1997), es posible reconocer la operatoria de las advertencias arriba reseñadas. Allí Grüner aborda las democracias de fines del siglo XX, en su jactancia consensualista, multicultural y globalizada. Contra la idea de una transición que nos habría conducido a un punto de llegada superador de los conflictos ideológicos y de la violencia política del pasado, Grüner asume el esfuerzo de rehistorizar las democracias contemporáneas en el marco de

una racionalidad política de más largo aliento. Al levantar esta delimitación histórica ceñida, la racionalidad política de fines del siglo XX puede ser informada por los desarrollos teóricos de Thomas Hobbes o de Nicolás Maquiavelo, tanto como por los de San Agustín, Aristóteles o Platón. La renuencia a dejarse engañar por la autoatribuida “novedad” de la democracia consensualista permite así rehistorizar las formaciones sociales del presente en el marco de una temporalidad de larga duración. Al mismo tiempo, Grüner se encarga de enfatizar desde el comienzo que la comprensión de las formaciones sociales y políticas no puede ser el coto de ninguna disciplina específica: la antropología, el psicoanálisis, la economía política, la teoría política, la lingüística, la historia cultural y la literatura comparada son algunas de las tantas disciplinas que resultan interpeladas por la “compleja polifonía social y política” y reclaman de parte del analista un constante “deslizamiento” (Grüner, 1997: 9-10). Constatación de este deslizamiento es la invocación, a lo largo del libro, de nombres como los de William Shakespeare y Franz Kafka, Sigmund Freud y Jacques Lacan, Karl Marx y Antonio Gramsci, Thomas Hobbes y Carl Schmitt. Asimismo, la rehistorización y la dislocación reseñada permiten abordar unas seis o más tesis, que operan identificando en el orden social general el funcionamiento secreto de una contradicción que lo asedia: en la subjetivación democrático-consensualista del presente acecha el fantasma de la violencia que es fundadora del orden estatal y que lo acompaña como su secreto permanentemente actualizado. De este modo, el libro de Grüner descifra en la democracia consensual de fines del siglo XX la operatoria permanente de la violencia.

De manera similar procede Silvia Schwarzböck en su libro *Los espantos. Estética y posdictadura* (2015). La autora comienza su libro recordando que Oscar Terán sostenía que la década de 1960, que fue la década del existencialismo de Jean-Paul Sartre, debía ser abordada desde la filosofía. Emulando el gesto de Terán, postula que la década de 1970, que fue la del terror de Estado, debe ser abordada desde la estética, que es la rama de la filosofía que lidia con la experiencia de lo sublime. Diciendo esto, Schwarzböck opera dos desplazamientos: por un lado, rehistoriza nuestro presente en un marco temporal que nos hace contemporáneos de la generación de 1970; por otro, disloca las disciplinas de sus campos de objetos delimitados, para describir un movimiento de agrupamientos y jerarquizaciones que cambian conforme las épocas. Esta aproximación, que coloca a la filosofía estética como puerta de acceso privilegiado, no obsta a la posibilidad de analizar nuestra contemporaneidad en diálogo con Hobbes y Kant, Rodolfo Fogwill y León Rozitchner, Marcel Proust y Franz Kafka, Carlos Nino y Pilar Calveiro, Pier-Paolo Pasolini y Lucrecia Martel. Esta dislocación

disciplinaria y aquella rehistorización le permiten sostener la tesis de que la democracia argentina posterior a 1983 está transida por la continuidad de la dictadura: por la victoria de su proyecto económico, por la derrota sin guerra de las organizaciones revolucionarias y por el encumbramiento de la vida de derecha como la única posible (Schwarzboëch, 2015: 23). Así, opera Schwarzboëch un esfuerzo de desciframiento que apunta a reconocer, debajo del orden democrático vigente, el secreto de una posdictadura en acto.

Puede también inscribirse en esta línea el trabajo de Gisela Catanzaro, *¿Neoliberalismo? Devenires de la ideología tras el ocaso de la fantasía multicultural* (2020). Aquí Catanzaro efectúa una doble rehistorización del neoliberalismo del siglo XXI: por un lado, reconoce una serie de novedades en relación con el *ethos* cínico y con el encumbramiento de la técnica propios de la ideología neoliberal de fines del siglo XX, a fin de reconocer los rasgos novedosos del neoliberalismo que nos es contemporáneo; por otro lado, reinscribe estas reflexiones sobre el neoliberalismo reciente en el marco más amplio del desarrollo del capitalismo, que nos hace contemporáneos de las reflexiones del marxismo y de la tradición dialéctica. Esta doble rehistorización (en un tiempo más acotado de neoliberalismo y en el tiempo más vasto del capitalismo) es acompañada por una renuencia a la unilateralización que producen los abordajes especializados y profesionalizados. Contra este encorsetamiento, Catanzaro propone un ejercicio de pensamiento que articula análisis político, teoría social, crítica de la ideología y relevamiento sociológico. Desde este andamiaje, el libro se propone abordar la ideología neoliberal del siglo XXI, identificando la operatoria de un campo semántico que apela a la desregulación de la vida común y a la autonomía ética, generando no más que nuevas formas, más acendradas, de control, castigo, sacrificio y dependencia. De este modo, la rehistorización y la dislocación contribuyen a un ejercicio de desciframiento que da a ver la negatividad operante en el orden social general.

6. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos brindado una breve presentación de la teoría crítica, con el foco puesto en los aportes de esta corriente a la reflexión sobre el método de la teoría política. Nuestra primera tarea consistió en balizar institucionalmente la llamada “teoría crítica”, identificándola con los desarrollos del Instituto para la Investigación Social, más conocido como Escuela de Frankfurt. Un breve recorrido por la historia de este Instituto, por sus discusiones político-intelectuales y por sus renovaciones generacionales, preludeó una aproximación a la cuestión del método, que nos llevó a hacer foco en la propuesta original de

Horkheimer, en diálogo con Marcuse y Adorno. Más que ofrecer una pormenorizada caracterización de las divergencias entre los exponentes de la escuela y de las innovaciones implicadas por las sucesivas renovaciones generacionales, nos interesó facilitar una caracterización sinóptica, con foco en sus exponentes clásicos. Así, la estilización de la teoría crítica realizada centralmente por Horkheimer nos permitió delinear tres precauciones de método, que luego hemos identificado en importantes desarrollos de colegas del medio local que se inscriben en la tradición de Frankfurt. Si bien la renuencia frankfurtiana a la especialización y la instrumentalización dificultan la tarea de identificar en la teoría crítica un instrumental metodológico propio de una disciplina especializada, lo cierto es que el proceder metódico de quienes se dedican a la teoría política desde una filiación frankfurtiana avala la incorporación de esta importante perspectiva en el muestrario de los métodos de teoría política.

BIBLIOGRAFÍA

- Catanzaro, Gisela (2020). *¿Neoliberalismo? Devenires de la ideología tras el ocaso de la fantasía multicultural*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UBA, mimeo.
- Fraser, Nancy (2015). ¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género. En Nancy Fraser, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Grüner, Eduardo (1997). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Habermas, Jürgen (1973). Conocimiento e interés. *Ideas y Valores*, 42-45, 61-76.
- Habermas, Jürgen (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1994). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, Jürgen (2010). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2013). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz.
- Habermas, Jürgen (2014). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen; Lubasz, Heinz y Spengler, Tilman (1980). Conversación con Herbert Marcuse. *Ideas y Valores*, 29 (57-58), 23-68.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Capital Intelectual – Katz.

- Horkheimer, Max (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.
- Lukács, Georg (1966 [1916]). *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Lukács, Georg (1983 [1923]). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Marcuse, Herbert (1967). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Marcuse, Herbert (1969a). *Eros y Civilización*. Barcelona: Seix-Barral.
- Marcuse, Herbert (1969b). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix-Barral.
- Sazbón, José (2009). *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schwarzböck, Silvia (2015). *Los espantos. Estética y posdictadura*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.

CUADRO ANEXO. Métodos de la teoría política

Método	Marcadores metodológicos	Materiales	Temas preeminentes	Referentes	Algunas expresiones locales
Historia de las ideas	Identificación de ideas perennes y problemas fundamentales. Reconocimiento de la contemporaneidad de los clásicos. Concepción no relativista de la historia.	Grandes obras del canon y autores de la tradición.	Justicia, libertad, bien común, relación mandado y obediencia.	Isaiah Berlin, Norberto Bobbio, George Sabine, Leo Strauss, Sheldon Wolin	Cecilia Abdo Perez, Atilio Borón, Natalio Botana, Beatriz Porcel, Darío Roldán, Andrés Rosler, Tomás Várnagy
Historia intelectual	Consideración de las intenciones autorales en el estudio del significado de los textos. Consideración de los efectos del texto en diferentes contextos políticos discursivos.	Grandes obras y piezas que conforman su contexto discursivo: escritos menores, correspondencia, panfletos políticos, legislación, reglamentos, etc.	Obligación política, surgimiento del Estado, republicanismismo.	John Dunn, John Pocock, Quentin Skinner	Carlos Altamirano, Silvana Carozzi, Graciela Ferrás, Cecilia Lesgart, Elías Palti, Ariana Reano, Eduardo Rinesi, José Sazbón, Susana Villavicencio
Historia conceptual	Control semántico de los usos de los conceptos en diferentes momentos históricos. Articulación entre el momento sincrónico y las estratificaciones diacrónicas de significados. Articulación entre historia conceptual e historia social.	Grandes obras, diccionarios, normativa legal y administrativa, periódicos, etc.	Modernidad política, órdenes constitucionales, revoluciones.	Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Carl Schmitt	Emmanuel Bisset, Marina Farinetti, Noemi Goldman, Cecilia Lesgart, Elías Palti, Julio Pinto, Gabriela Rodríguez Rial
Hermenéutica	Consideración del carácter circular de la comprensión. Reconocimiento del carácter inherente de los prejuicios. Atención a la situación histórica de quien interpreta.	Grandes obras de la tradición (hermenéutica tradicional). Facticidad (hermenéutica heideggeriana).	Doctrinas filosófico-políticas, tradiciones culturales, fundamentos del pensamiento político y social	Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Friedrich Schlegelmacher, Gianni Vattimo	Hernán Borisonik, Diego Fernández Psychaux, Horacio González, Ricardo Laleff Ilieff, Julio Pinto, María José Rossi, Miguel Ángel Rossi

Comprensión del acontecimiento	Privilegio de las experiencias políticas en la elaboración de categorías y conceptos. Reconstrucción de los elementos histórico-teóricos del acontecimiento. Narración fragmentaria y no causalista de la historia.	Grandes obras de la tradición. Fuentes historiográficas y documentales de acontecimientos políticos.	Totalitarismo, revoluciones políticas, justicia transicional, crisis de la tradición	Hannah Arendt	Anabella Di Pego, Claudia Hilb, Lucas Martín, Martín Plot, Daniela Shipak, Julia Smola
Deconstrucción	Desnaturalización de las oposiciones y jerarquías conceptuales vigentes. Identificación de un afuera constitutivo.	Textos filosóficos y teóricos, obras literarias, escritos políticos, etc.	Discurso y poderes, identidades políticas, subalteridades	Judith Butler, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Eduard Said, Gayatri Spivak	Gerardo Aboy Carlés, Mercedes Barros, Sebastián Barros, Paula Biglieri, Emmanuel Biset, Julián Melo, Ana Penchaszadeh
Arqueología y genealogía	Trazado de discontinuidades. Descripción de las positividades en su singularidad de acontecimiento. Admisión de la coexistencia de formaciones heterogéneas.	Grandes obras, tratados administrativos, proyectos arquitectónicos, reglamentos, registros visuales, obras literarias, etc.	Tecnologías de poder, racionalidades políticas, modos de subjetivación	Giorgio Agamben, Michel Foucault	Aldo Avellaneda, Luis Blengino, Verónica Gago, Fabián Ludueña Romandini, Elías Palti, Guillermo Vega
Teoría crítica	Rehistorización de los procesos sociales. Dislocación de los saberes respecto de sus fronteras disciplinarias. Desciframiento de las contradicciones de la formación social.	Textos filosóficos y teóricos, obras políticas, productos de la industria cultural, etc.	Ilustración, progreso, neoliberalismo, globalización	Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Max Horkheimer, Nancy Fraser, Herbert Marcuse	Gisela Catanzaro, Ricardo Forster, Mariana Gainza, Eduardo Grüner, Ezequiel Ipar, José Szabón

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

Germán Aguirre. Político por la Universidad de Buenos Aires. Maestrando en Teoría Política y Doctorando en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Alejandro Cantisani. Político por la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Lucía Carello. Política por la Universidad de Buenos Aires. Maestranda en Teoría Política de la Universidad de Buenos Aires.

Franco Castorina. Político por la Universidad de Buenos Aires. Maestrando en Teoría Política y Doctorando en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Sofía Colias. Política por la Universidad de Buenos Aires. Maestranda en Teoría Política de la Universidad de Buenos Aires.

Nicolás Fraile. Político por la Universidad de Buenos Aires. Maestrando en Teoría Política y Doctorando en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Ramiro Kiel. Político por la Universidad de Buenos Aires. Maestrando en Teoría Política y Doctorando en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Daniela Losiggio. Política por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Sociología de la Cultura por la Universidad Nacional de San Martín y Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Octavio Majul. Politólogo por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Teoría Política y Doctorando en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Sabrina Morán. Politóloga por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín y Doctoranda en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Luciano Nosetto. Politólogo por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín y Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

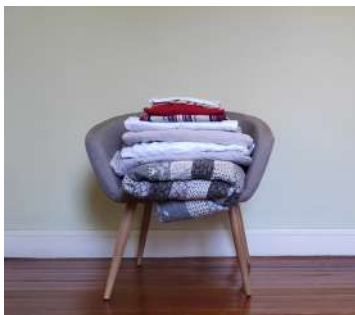
María Cecilia Padilla. Politóloga por la Universidad de Buenos Aires. Maestranda en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín y Doctoranda en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Emilse Toninello. Politóloga por la Universidad de Buenos Aires. Maestranda en Teoría Política y Doctoranda en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Tomás Wieczorek. Politólogo por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín y Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Luca Zaidan. Politólogo por la Universidad de Buenos Aires. Maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad por la Universidad de Buenos Aires.

Este manual ofrece un catálogo de las principales apuestas de método que caracterizan a la subdisciplina de la teoría política, a saber: historia de las ideas, historia intelectual, historia conceptual, hermenéutica, comprensión del acontecimiento, deconstrucción, arqueología, genealogía y teoría crítica. El inventario propuesto pretende dar cuenta de la variedad de perspectivas actuales, sin intentar forzar una decisión excluyente por un método determinado en detrimento de otros. Más bien, los ejemplos abordados a lo largo de los capítulos invitan a explorar el rendimiento heurístico de la combinación e hibridación metodológica al momento de conducir investigaciones concretas.



COLECCIÓN IIGG-CLACSO



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais