

## AGRADECIMIENTOS

A lo largo del tiempo que me ha llevado completar este estudio he investigado, debatido y sobre todo vivido, en tres países diferentes. Esta experiencia ha servido para reforzar mi respeto y fascinación por la diversidad de visiones del mundo y la vida en distintas culturas. Al mismo tiempo, he tenido el placer de haber conocido y trabajado con un gran número de personas sin las que este libro no habría sido posible y a las que les estoy enormemente agradecido.

En España, quiero dar las gracias, en primer lugar, al Profesor Joaquín Abellán de la Universidad Complutense de Madrid, por su consejo y apoyo constante. Y también a los profesores María José Villaverde de la Universidad Complutense y de la Fundación Ortega-Marañón, Chris Laursen de la Universidad de California-Riverside y Fernando Jiménez de la Universidad de Murcia.

En Nepal, a los profesores Rajendra Pradhan y Hari Sharma por invitarme a investigar en la Nepa School of Social Sciences and Humanities de Katmandú entre febrero de 2014 y febrero de 2015. Al Dr. Pratyoush Onta del Instituto Martin Chautari por permitirme presentar y debatir públicamente las tesis de mi investigación allí en marzo de 2015. Y por último, a Sujit Shrestha, Anurag Bhattarai, Pragya y Apurva Koirala y Sagar Sharma por su amistad y apoyo.

En Nueva Delhi, al Profesor Mohinder Singh del Centre for Comparative Politics and Political Theory de la Jawaharlal Nehru University, por haberme invitado a investigar durante el período de septiembre a noviembre de 2015 en el centro y también por todo su apoyo y consejo durante los tres últimos años. Al Dr. Ramesh Gaur y su equipo en la biblioteca de la universidad por su dedicación y entusiasmo a la hora de ayudarme a navegar los archivos y localizar las distintas obras de los pensadores en esta investigación, tarea a menudo nada fácil. Al Profesor Ashis Nandy del Centre for the Study of Developing Societies por su consejo. Por último, a Joseph Ravi, Chander Paul Negi, Ramesh

Shrestha y Shaunna Rodrigues por su amistad, hospitalidad y apoyo a la hora de navegar el caos que puede ser Nueva Delhi.

Al Profesor Sudipta Kaviraj cuyas clases, hace ya más de una década en la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres, me introdujeron al pensamiento político indio. Su obra, inconformista y erudita, es una fuente inagotable de inspiración, incluida la que me llevó a realizar este estudio.

Por último, a mi familia: a mis padres, a Carlos y Alicia, a Sarita, Kancchu, Rahul y Tanvi, por haber estado siempre ahí, en lo bueno y en lo malo. Y, por supuesto, a más que a nadie, a Itisha, por ser mi sparring intelectual diario y por haber estado siempre a mi lado en este viaje.

Mario LÓPEZ AREU  
Madrid, 29 de agosto de 2018

## INTRODUCCIÓN

En la historia de las ideas occidental, la modernidad representa un punto de inflexión fundamental. Representa la fase en la cual la razón desbanca a la teología como herramienta para la búsqueda del conocimiento. Stephen Toulmin lo describe de esta manera: «por primera vez la humanidad parecía haber dejado a un lado todas las dudas y ambigüedades acerca de su capacidad para alcanzar sus objetivos aquí en la Tierra y en el tiempo histórico, en lugar de retrasar la realización humana a otra vida en la Eternidad»<sup>1</sup>.

La modernidad representa, por tanto, la victoria de la razón sobre el determinismo divino; por primera vez el ser humano es entendido como un agente ante todo racional y dueño de su propio destino. Dicha realización le permite comenzar a concebir su propia idea de progreso y poner los medios para alcanzarla.

### 1. Los orígenes de la modernidad occidental

Definir la modernidad es una tarea siempre complicada, ya que toda definición que se ofrezca incluirá o excluirá elementos que encontrarán el desacuerdo de otros estudiosos de la misma, y es que, como indica David Lyon, la modernidad «es un fenómeno de gran diversidad y riqueza, difícil, si no imposible, de resumir»<sup>2</sup>. Aun así, podemos definir la modernidad en base a tres atributos principales: el método científico, el capitalismo y el Estado-nación. Estos tres atributos son el resultado de la victoria de la razón sobre la tradición. Analicémoslos por partes.

---

<sup>1</sup> TOULMIN, S., *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*, Chicago University Press, Chicago, 1992, p. ix.

<sup>2</sup> LYON, D., *Postmodernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, p. 27.

El método científico supone el reemplazo de la certitud escolástica por la certeza científica. El objetivo del mismo es purificar la operación de la razón humana a través de su descontextualización, es decir liberarla de las pasiones y creencias, prejuicios y supersticiones tradicionales que la contaminan y distorsionan. Toulmin identifica tres «sueños» que representan los primeros pasos del proyecto científico moderno<sup>3</sup>.

El primero, y el más importante, de los tres sueños es el método racional desarrollado por René Descartes (1596-1650). En su *Discurso del método* (1637) Descartes propone una nueva metodología que, a través de la razón, busca unificar todo el saber humano. La base del mismo es la conocida dicotomía cartesiana entre mente y cuerpo. La mente es la esencia «humana» del ser humano individual, ya que su uso de la razón le otorga al mismo la libertad para tomar decisiones y realizar acciones morales e intelectuales. Por otro lado, el cuerpo está dominado por la causalidad mecánica del mundo natural y físico. La dicotomía cartesiana abre la puerta a la aplicación de la lógica científica en otras áreas del conocimiento «como lo mental frente a lo material, las acciones frente a los fenómenos, los actos frente a las ocurrencias, lo voluntario frente a lo mecánico, lo activo frente a lo pasivo, lo creativo frente a lo repetitivo o los pensamientos frente a los objetos»<sup>4</sup>.

El segundo sueño científico es el desarrollo de una ciencia unificada, y que encuentra su inspiración en la obra de Isaac Newton (1643-1727). Una ciencia unificada es la posibilidad de descubrir un origen común, un elemento lógico fundamental, que explique todos los fenómenos naturales. La Ley de la gravitación universal, que Newton desarrolla en su obra «*Principios matemáticos de la filosofía natural*» (1687), explica el origen de los movimientos de todos los objetos a gran escala del universo y en ella el científico británico consigue unificar los descubrimientos de Galileo sobre la gravitación terrestre y las leyes de Kepler sobre los movimientos planetarios y de las mareas. La unificación de tres de las grandes teorías de la física entonces en una sola ley dio pie a la esperanza de poder alcanzar una ciencia unificada.

El tercer y último sueño es el de la creación de una lengua universal y fue proclamado por Gottfried Leibniz (1646-1716). Leibniz acuñó el término «*characteristica universalis*» para denominar un lenguaje uni-

---

<sup>3</sup> TOULMIN, *op. cit.*, p. 104.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 108.

versal que sería común a toda la humanidad. Dicho lenguaje, según la idea de Leibniz, estaría fundamentado en un sistema tan exacto como la aritmética, una lógica científica universal, que resultaría en la eliminación de barreras culturales o lingüísticas, entre otras, para permitir un entendimiento común a toda la humanidad. La «*characteristica universalis*», instrumento de la razón, neutralizaría, para Leibniz, el destructivo «*odium theologicum*», u odio teológico.

Podemos hablar de estos tres «sueños», en particular los dos primeros de Descartes y Newton, como los fundadores del método científico e ilustran los primeros pasos del pensamiento moderno, al reivindicar inequívocamente la razón como el núcleo de la esencia humana y como la herramienta para conocer el mundo. El método científico es un atributo clave de la modernidad occidental porque defiende que a través de la razón descontextualizada, el ser humano puede descubrir leyes universales de conocimiento que permitirán el progreso. El método científico implica tres suposiciones a su vez. Primero, que el ser humano es capaz a través de la ciencia y su asociada, la tecnología, de subyugar a la naturaleza para moldearla de acuerdo a sus propios deseos, es decir instrumentalizarla en favor del progreso; segundo, que el carácter descontextualizado y objetivo del método científico lo hace universal, y tercero, que toda certeza científica debe estar construida sobre el falibilismo, el principio por el cual todo conocimiento humano puede y debe ser cuestionado racionalmente y, por tanto, es revisable para su expansión y perfeccionamiento futuros.

El segundo atributo que define a la modernidad occidental es la transición del feudalismo al capitalismo. El auge del capitalismo está fundamentado sobre el cuestionamiento del ordenamiento social basado en el sistema estamental del Estado Antiguo absolutista. El auge del poder económico de la burguesía frente a la decadencia de la aristocracia resulta en el fin de la sociedad estructurada en base a una jerarquía de estamentos cerrados herméticamente a una basada en el individualismo y la movilidad social entre clases económicas. Dos consecuencias del sistema capitalista que caracterizan a las sociedades modernas son los procesos de industrialización y urbanización, que provocan el auge de las clases obreras urbanas en detrimento de las agrarias rurales y por ende de la burguesía sobre la aristocracia. Max Weber defiende que el desarrollo del capitalismo conduce, a su vez, al desarrollo del tercer atributo de la modernidad, el Estado moderno o racional. Para Weber, «el Estado en el sentido de Estado racional sólo se da en Occidente» y

entiende «el Estado racional [como] el único en el que puede prosperar el capitalismo moderno»<sup>5</sup>.

El tercer y último atributo de la modernidad occidental es el Estado-nación. A menudo se hace referencia al nacimiento del Estado moderno con la definición que hace Nicolás de Maquiavelo en el siglo XVI en su obra *El Príncipe* (1513) en la que por primera vez subordina la religión a éste como instrumento de poder<sup>6</sup>. Sin embargo, dicha tesis es discutible en base a que, aunque la religión se halla desde entonces subordinada al Estado como herramienta política suya, ésta continúa siendo la justificadora de la legitimidad del poder absoluto a los ojos de la sociedad. Sólo cuando se consolida de manera mayoritaria el cuestionamiento del origen divino de dicha legitimidad se puede hablar de un Estado verdaderamente moderno, y esto sólo ocurre con el nacimiento del Estado-nación durante la Revolución Francesa (1789). El Estado-nación rechaza como ilegítimo, por irracional, el origen divino de la autoridad política en el Estado absolutista o antiguo, reemplazándolo por uno que ahora emana del pueblo soberano. Esta transformación a su vez resulta en cuatro cambios fundamentales en la realidad social y que ayudan a dar forma a la nueva sociedad moderna.

El primero es la imposición de límites al poder del Estado sobre los ciudadanos, límites que eran inexistentes en el Estado absolutista. El Estado-nación, inspirado por el pensamiento liberal, y éste a su vez por las demandas de la burguesía, fortalecida por el nuevo sistema capitalista, establece la separación entre la esfera pública y privada a

---

<sup>5</sup> WEBER, M., *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 1047-1048.

A lo largo de su obra Max Weber se plantea la pregunta de por qué el capitalismo y el Estado moderno emergen sólo en Occidente y no en otras partes del mundo. Su tesis, que da respuesta a esta pregunta, es que esto ocurre debido a «un racionalismo específico y peculiar de la civilización occidental» (WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, p. 17). Este racionalismo se basa en una diferenciación histórica y cultural de las distintas esferas de la vida. Dentro de cada esfera se produce un proceso de racionalización específico y peculiar, que resulta en especializaciones individuales en cada una de ellas. La conjunción de los productos resultantes de esos procesos de racionalización y especialización en cada esfera dan como resultado una modernidad occidental que es específica y única. En sus *Ensayos sobre sociología de la religión* Weber estudia otras civilizaciones, entre ellas la india, para corroborar su tesis sobre la singularidad de la modernidad occidental y la validez universal de sus atributos.

<sup>6</sup> Véanse especialmente los capítulos de MAQUIAVELO, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2005, libro I, 12-15.

través de límites a la autoridad a través de una constitución que protege los derechos individuales pre-estatales de los ciudadanos a la vida, libertad y propiedad; estableciendo así la sociedad civil. El segundo cambio es un proceso de secularización de la sociedad resultante de la separación formal entre Iglesia y Estado. El tercero, es un cambio institucional al que Weber llama racionalización del Estado, y que resulta en un proceso de burocratización del mismo para aumentar su capacidad administrativa. Y por último, como apunta Shmuel Eisenstadt, se produce una expansión de la participación en la vida social y política de la ciudadanía, lo que a su vez provoca el auge de discursos críticos de contestación política, la politización de demandas sociales y la lucha continua por definir la esfera política tras la reestructuración de las relaciones entre el centro y la periferia<sup>7</sup>. En definitiva, se produce un empoderamiento (*empowerment*) de las masas, históricamente excluidas del proceso político.

Como vemos, el advenimiento de la modernidad en Europa nace de un cambio radical en la manera de pensar, a través del método científico, lo que conlleva a su vez a transformaciones igual de radicales en la sociedad, principalmente, el auge del sistema económico capitalista y el Estado-nación. En conclusión, primero, el germen de la modernidad es el triunfo de la razón sobre la tradición, y segundo, el proceso de transición de la sociedad antigua a la moderna, el proceso de modernización, se considera que tiene un carácter universal. Es decir, siendo la razón innata a todo ser humano, cualquier sociedad, independientemente de su contexto geográfico, cultural, económico u otro, puede modernizarse. Racionalismo y universalismo, por tanto, son las fuerzas que, según sus proponentes, gobiernan la modernidad en la historia de las ideas occidental.

## 2. Crítica al carácter universalista de la modernidad occidental

El análisis de qué es la modernidad que hemos presentado arriba es el más expandido y comúnmente aceptado en círculos académicos e intelectuales occidentales y también de gran parte del resto del mundo. Desde el comienzo de esta introducción conscientemente hemos hecho una distinción importante hablando de esta modernidad como «moder-

---

<sup>7</sup> EISENSTADT, S., N., «Multiple modernities», en: *Daedalus*, 129(1), 2000, p. 7.

idad occidental». Y es que los principios básicos del racionalismo y el universalismo los podemos encontrar en una gran variedad de pensadores occidentales: John Locke y su defensa de los derechos naturales del hombre; Jean-Jacques Rousseau y su teoría del contrato social; Hegel y la tesis del Saber Absoluto en su *Fenomenología del Espíritu*; Karl Marx y su teoría del materialismo histórico; o Max Weber y la teoría de la racionalización del Estado. Por tanto, no se puede afirmar, como hace John Gray, que el proyecto político de la modernidad es el liberalismo<sup>8</sup>. La modernidad, entendida en base a los atributos que hemos presentado, es una modernidad occidental en su conjunto, y su lógica abarca no sólo a los pensadores liberales, sino a todo el espectro filosófico hasta el marxismo.

Charles Taylor define las distintas teorías de la modernidad dentro de lo que podemos llamar la esfera de la «modernidad occidental» como aculturales. Estas teorías son aculturales porque su característica común fundamental es su carácter universalista, lo que implica que todas ellas se construyen en base a una razón descontextualizada, es decir, niegan que la modernidad sea fruto de un contexto cultural específico, el europeo<sup>9</sup>. Para los teóricos aculturales, el proyecto de la modernidad es factible en cualquier sociedad del mundo independientemente del contexto cultural de la misma.

Taylor critica esta afirmación porque conduce a dos conclusiones erróneas. Primero, que al predicar el carácter acultural y universal de la modernidad se concluye que sólo existe una modernidad verdadera, la occidental. Esta conclusión desvela su carácter homogeneizador y colonialista: si una sociedad no abraza los principios de la modernidad occidental entonces ésta es inevitablemente definida como tradicional, y por tanto irracional e incapaz de progresar social, económica y políticamente. La segunda conclusión, derivada de la primera, es que según avanza el deseado proceso modernizador, éste inevitablemente desemboca en una convergencia cultural del mundo, por supuesto a imagen y semejanza de los principios de la modernidad occidental. Un mundo moderno supone un mundo en el que todas las sociedades, independientemente de su contexto cultural, rechazan sus tradiciones

---

<sup>8</sup> OUTLAW, L., «Lifeworld, modernity and philosophical praxis», en: DEUTSCH, E. (ed.), *Culture and modernity: East-West philosophical perspectives*, Hawaii University Press, Honolulu, 1991, p. 24.

<sup>9</sup> TAYLOR, C., «Two theories of modernity», en: GAONKAR, D. P. (ed.), *Alternative modernities*, Duke University Press, Durham, 2001, p. 173.

y abrazan el racionalismo y las transformaciones derivadas de la modernidad occidental, como la secularización, el capitalismo, etc. Por tanto, la esencia universalista de las teorías aculturales niega la posibilidad de que puedan emerger modernidades alternativas en otras sociedades del mundo, porque no pueden ser modernidades si no siguen las pautas de la única modernidad posible, la occidental.

Nuestro objetivo aquí no es realizar un juicio de valor negativo sobre la modernidad occidental, los principios que la rigen o la realidad social, económica y política resultante de ella, sino cuestionar la afirmación sobre su carácter universalista y, por tanto, homogeneizador. La tesis de Taylor es aquí nuevamente relevante; Taylor defiende que el impacto de la modernidad, sea ésta occidental u otra, no es la destrucción de creencias y la homogeneización cultural, sino la expansión de las posibilidades en el imaginario social. Nuestras creencias tradicionales sobre Dios o el bien, por ejemplo, no se abandonan bajo el peso de la lógica racionalista al entrar en la modernidad, sino que se transforman, al interactuar con nuevas creencias nacidas de la expansión del conocimiento producida por la modernidad misma. Los procesos de la modernidad como la individualización, la secularización o la democratización del proceso político nos abren la mente a nuevas perspectivas y puntos de vista que, inevitablemente, reconceptualizan nuestro entendimiento de la sociedad en la que vivimos, pero esa reconceptualización siempre parte de un entendimiento original que influye en su desarrollo. Para Taylor, se debe asumir que la transición a la modernidad es como el emerger de una nueva cultura, cuyo punto inicial, las tradiciones, dejan su impronta en ella. Por tanto, según las sociedades van progresando en el futuro, algunas de las transformaciones que sufran serán en paralelo, pero no habrá convergencia, debido a que el punto de origen cultural es distinto en cada una de ellas. Es por ello por lo que debemos hablar de modernidades alternativas, en plural<sup>10</sup>. A los proponentes de estas modernidades alternativas, Taylor los denomina «teóricos culturales de la modernidad».

Son varios los autores que con sus investigaciones apoyan la teoría cultural de Taylor al demostrar las raíces culturales del origen de la modernidad europea. Toulmin, por ejemplo, explica cómo la Paz de Westfalia (1648) puso fin a la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), que durante la primera mitad del siglo XVII enfrentó a las grandes po-

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 181.

tencias europeas en un conflicto bélico que no sólo arrasó el continente, sino que destruyó las bases de la convivencia religiosa entre las gentes y las relaciones diplomáticas entre los Estados europeos. Los Tratados de paz de Osnabrück y Münster, que juntos forman la mencionada Paz de Westfalia, establecieron el modelo de diplomacia moderna entre Estados, basado en el concepto de soberanía nacional que promueve la inviolabilidad de la integridad territorial de los Estados. La normalización de las relaciones diplomáticas en Europa fue un importante paso para la estabilidad institucional en el continente, sin embargo, no suponía la normalización de la convivencia entre las gentes, en particular la religiosa, tras treinta años de guerra sin cuartel, espoleada por la intolerancia religiosa entre católicos y protestantes. El trauma de la guerra y la violencia interreligiosa llevó a la intelectualidad europea a preguntarse qué se podía hacer para evitar otro conflicto como aquél en el futuro. El racionalismo de la modernidad emerge, para Toulmin, como la respuesta a esa preocupación<sup>11</sup>.

Igualmente, otros autores, como Jonathan Israel, han defendido que ni siquiera se puede hablar de la modernidad europea como un proceso homogéneo en sí mismo; aunque él mismo defienda incondicionalmente la superioridad cultural y validez universal de la misma<sup>12</sup>. Israel diferencia entre ilustrados radicales, como Baruch de Spinoza y Denis Diderot, y moderados, como Voltaire o John Locke, y como el proyecto modernizador no es lineal e ininterrumpido, sino que está minado de pasos adelante y atrás condicionados por el contexto histórico, social y político europeo de los siglos XVII, XVIII y XIX.

### 3. Las deficiencias analíticas y epistemológicas de la modernidad occidental

El cuestionamiento de la reivindicación de los teóricos aculturales sobre el carácter universal de la modernidad occidental conlleva desvelar una debilidad analítica fundamental dentro de las ciencias sociales, que se han desarrollado en base a esos postulados universalistas.

---

<sup>11</sup> TOULMIN, *op. cit.*, p. 89.

<sup>12</sup> ISRAEL, J., *A revolution of the mind: radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2010, p. xiv.

Como hemos visto, el desarrollo de la modernidad occidental, y con él el de todos sus atributos, es hijo de un tiempo histórico y una cultura específicos. Sin embargo, las ciencias sociales lo asumen como acultural y universal. Esto conlleva dos consecuencias. Primero, que el desarrollo de las ciencias sociales en los dos últimos siglos se haya asentado sobre una cruda dicotomía modernidad-tradición equivalente, a su vez, a progreso-retraso. Y segundo, como resultado de la primera, que el asumido carácter universal de la modernidad devenga en el impulso en el siglo XX de la idea de que la única manera para que una sociedad se modernice y progrese es realizando las mismas transformaciones culturales que hizo Europa en su momento. El resultado ha sido un grave problema de etnocentrismo, «la tendencia a considerar el grupo étnico propio y sus estándares sociales como la base para juicios de valor en relación a las prácticas de otros; con la implicación de que el punto de vista de uno es que sus propios estándares son superiores»<sup>13</sup>. El etnocentrismo europeo, el eurocentrismo, ha permeado todas las disciplinas de las ciencias sociales.

En la ciencia política, el máximo exponente de la modernidad eurocéntrica ha sido la escuela desarrollista («*developmentalism*»), que tuvo su auge en el período entre 1945 y la década de 1970, un período dominado por un amplio proceso descolonizador en Asia y África. Esta escuela, dentro de la cual destacan politólogos de renombre como Talcott Parsons (1902-1979), Gabriel Almond (1911-2002) o Samuel Huntington (1927-2008), espoleada por la revolución positivista en las ciencias sociales, busca crear categorías generales que permitan distinguir los elementos esenciales en procesos sociales clave para permitir la comparación entre distintas sociedades<sup>14</sup>. Siguiendo los principios de la modernidad occidental y el positivismo, los desarrollistas buscan descontextualizar sus análisis, defendiendo una metodología funcionalista-estructuralista, con el objetivo de alcanzar teorías generales

---

<sup>13</sup> JOSEPH, G., *et al.*, «Eurocentrism in the social sciences», en: *Race and Class*, 31(1), 1990, p. 1.

<sup>14</sup> Para algunas obras de referencia de estos autores sobre desarrollismo, véase de Talcott Parsons: *Societies: evolutionary and comparative perspectives*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966 y *The system of modern societies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1971; de Gabriel Almond: *The politics of developing areas*, Princeton University Press, Princeton, 1960 y *Comparative politics: a developmental approach*, Little, Brown & Co., Boston, 1966; y de Samuel Huntington: *Political order in changing societies*, Yale University Press, New Haven, 1968.

y científicamente verificables de la acción humana. El resultado son observaciones reduccionistas, porque desdeñan el contexto cultural de una sociedad como vacío de poder explicativo en el desarrollo de la misma, y unilineales, porque al utilizar la modernidad occidental como el «tipo ideal», para que otras sociedades se consideren modernas, éstas deben ajustarse al modelo occidental. Esta cita de Almond ilustra perfectamente la visión determinista de la escuela desarrollista:

«Lo que había ocurrido en Europa y Norteamérica en el siglo XIX y principios del siglo XX estaba ahora, más o menos, a punto de ocurrir en América Latina, Asia y África. El progreso prometido por la Ilustración —la expansión del conocimiento, el desarrollo de la tecnología, el alcance de niveles más altos de bienestar material, el auge de gobiernos de derecho, humanos y liberales, y la perfección del espíritu humano ahora espera al Tercer Mundo libre del colonialismo y la explotación y luchando contra su propio provincialismo»<sup>15</sup>.

Aunque el desarrollismo en su vertiente más ortodoxa sufrió un fuerte declive en el último cuarto del siglo XX, su influencia continúa siendo muy importante, en particular a través de las instituciones internacionales que se crearon en base a su análisis, como son el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional o la Organización Mundial del Comercio.

Si desde la perspectiva liberal encontramos el eurocentrismo de la modernidad occidental en la escuela desarrollista, desde el marxismo lo encontramos en la teoría de la dependencia. La teoría de la dependencia, entre cuyos autores destacan Raúl Prebisch (1901-1986), Immanuel Wallerstein (1930- ) o Fernando Henrique Cardoso (1931- ), ejerce una crítica directa y feroz a la tesis liberal del desarrollismo; a pesar de ello, comparte con éste los postulados de la teoría acultural de la modernidad<sup>16</sup>. La teoría de la dependencia extrapola la teoría marxista del desarrollo capitalista a las relaciones internacionales, para argumentar que el poder del capitalismo internacional concentrado en Occidente,

---

<sup>15</sup> ALMOND, G., citado en SMITH, T., «Requiem or new agenda for Third World studies?», en: *World Politics*, 37(4), 1985, p. 537.

<sup>16</sup> Para algunas obras de referencia de estos autores sobre la teoría de la dependencia, véase de Raúl Prebisch: *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*, CEPAL, Nueva York, 1950; de Immanuel Wallerstein: *The modern world system*, Academic Press, Nueva York, 1974; y de Fernando Henrique Cardoso: *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 2015 [1969].

el centro, ha creado una división del trabajo global y es el principal responsable de determinar la historia del Tercer Mundo, la periferia, a través de su sometimiento imperialista. Al igual que el desarrollismo, la teoría de la dependencia ha ignorado en su análisis la influencia de la cultura en el desarrollo de una sociedad, al tratarla como parte de la superestructura económica y por tanto sometida a la lógica acultural de la economía capitalista.

Tradicionalmente, en la ciencia política el liberalismo y el marxismo han sido vistos como dos corrientes de pensamiento y análisis fundamentalmente diferentes y antagónicas. Este análisis, sin embargo, como hemos visto, es sólo válido si aceptamos la premisa básica de que la lógica de la modernidad occidental es universal; el desarrollo histórico en sociedades no-occidentales en los dos últimos siglos evidencia que tal premisa no es cierta. Las teorías aculturales de la modernidad han desarrollado herramientas de análisis extraordinariamente exitosas para explicar las realidades políticas en sociedades occidentales, pero según han expandido su análisis hacia otras sociedades fuera de Occidente, su capacidad explicativa ha decaído fuertemente. Esto se debe a su incapacidad para incorporar a su análisis las particularidades históricas y socio-culturales de estas sociedades.

No es sólo que las transformaciones socio-políticas en sociedades postcoloniales no siguen las pautas de la modernidad occidental como se esperaba, sino que tampoco es que se encuentren estancadas en sistemas tradicionales, lo que ocurre es que desarrollan sus propias modernidades alternativas. El Islamismo político, por ejemplo, sea éste la versión iraní o la de los Hermanos Musulmanes en Egipto, utilizan términos como Estado o religión para apelar a la construcción de un modelo de sociedad alternativo al occidental, y para ello dan a esos términos un contenido conceptual totalmente diferente al desarrollado originalmente por la modernidad occidental. ¿Significa que porque el Islamismo político no sigue las pautas de la modernidad occidental ya no es un movimiento moderno? La respuesta es que sí lo es, es moderno porque utiliza conceptos modernos, pero los reconceptualiza para aplicarlos a lo que ellos consideran la realidad cultural de sus sociedades. Nuevamente, con este ejemplo, no se trata aquí de hacer un juicio de valor sobre estos movimientos, sino de señalar que a menos que las ciencias sociales sean capaces de comprender e incorporar estos nuevos conceptos, su capacidad de análisis y predicción de la realidad política en el mundo seguirá siendo deficiente.

El grave problema epistemológico para las teorías aculturales de la modernidad es la ausencia de conceptos que ayuden a explicar estas realidades socio-políticas que no se adecúan al canon moderno occidental. A falta de conceptos adecuados, dichas teorías pecan del abuso de dicotomías que utilizan descripciones secundarias o en negativo para analizarlas. La dicotomía moderno-tradicional es un ejemplo de ello, al igual que secularismo-religión u occidental-no-occidental. Como advierte Sudipta Kaviraj, eminente teórico de las ideas indio y profesor en la Universidad de Columbia, existe la necesidad de forzar las fronteras conceptuales de la modernidad occidental en las ciencias sociales para abarcar estas nuevas modernidades alternativas<sup>17</sup>. Es fundamental renovar las ideas de la modernidad para avanzar en nuestro conocimiento y análisis no sólo del mundo fuera de Occidente, sino también de las nuevas sociedades multiculturales dentro de él. Este desafío epistemológico es crucial para que las ciencias sociales puedan seguir dando respuestas a los problemas del mundo en el siglo XXI, un siglo en el que China y la India, por poner dos ejemplos, hacen al Oriente emerger como potencia económica y cultural.

Es importante también destacar que es un error asumir que el rechazo a la hegemonía de las ideas modernas occidentales en sociedades postcoloniales se debe a lo que Samuel Huntington llamó un choque de civilizaciones, el rechazo nace principalmente del declive intelectual de las mismas como herramienta para el progreso en el siglo XXI<sup>18</sup>. La premisa fundamental de la modernidad occidental, el alcance de la libertad humana a través del progreso material continuo y el rechazo de los factores morales y espirituales, las pasiones, a favor de la razón instrumental, se enfrenta a fuertes resistencias culturales fuera de Occidente, pero también dentro de él, donde se cuestiona si los resultados han sido los esperados<sup>19</sup>.

La preocupación por la necesidad de expandir las fronteras conceptuales de la modernidad, desde una perspectiva de pluralidad de modernidades, es la razón de ser de este libro. Aquí buscamos realizar una contribución en positivo a dicho proyecto de actualización de las

---

<sup>17</sup> KAVIRAJ, S., «An outline of a revisionist theory of modernity», en: *European Journal of Sociology*, n.º 3, 2005, p. 525.

<sup>18</sup> HUNTINGTON, S., *The clash of civilisations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996.

<sup>19</sup> DUNN, J., *Western political theory in the face of the future*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 124.

ideas de la modernidad que mejore su capacidad de análisis. El desafío es buscar puentes de entendimiento conceptuales entre sistemas cognitivos diferentes frente a aquellos que, a ambos lados del debate, abogan por posiciones radicalizadas y enfrentadas.

#### 4. La crisis contemporánea de la modernidad occidental

La crisis de las ideas de la modernidad occidental ha dado pie a un intenso debate dentro de las ciencias sociales y que se ha desarrollado en base a dos corrientes enfrentadas, que nosotros llamamos la racional ilustrada, o universalista, y la esencialista indigenista, o relativista.

La primera corriente, fundamentada en su defensa del superior valor moral de las ideas de la modernidad occidental, simplemente niega cualquier problema con el *statu quo* en las ciencias sociales, acusando a sus críticos de un relativismo cultural y moral que impide cualquier tipo de teorización y comparación de distintas realidades políticas; al igual que, desde un punto de vista normativo, justificar la tolerancia hacia instituciones y prácticas opresivas y discriminatorias. La segunda corriente, al contrario, defiende la originalidad de cada cultura individual y, por tanto, que sólo se pueden estudiar y comprender desde sus propios conceptos y tradiciones autóctonos.

Frente a estas dos corrientes de pensamiento este libro se apoya en una tercera vía intermedia, fuertemente arraigada en la tradición hermenéutica y la tesis de la inconmensurabilidad de Richard Bernstein. La tesis de la inconmensurabilidad cuestiona la tesis moderna occidental de un marco ahistórico, universal y neutral en el que todas las lenguas y vocablos pueden ser traducidos para evaluar racionalmente los argumentos hechos por las distintas lenguas<sup>20</sup>. La inconmensurabilidad, por tanto, cuestiona las bases fundacionales de la epistemología moderna occidental, siguiendo los mismos argumentos desarrollados en esta introducción.

Sin embargo, la tesis de la inconmensurabilidad es diferente a la corriente relativista porque, a diferencia de ésta, no cae en el «mito del marco», es decir no interpreta las tradiciones epistemológicas como

---

<sup>20</sup> BERNSTEIN, R., «Incommensurability and otherness revisited», en: DEUTSCH, E. (ed.), *Culture and modernity: East-West philosophical perspectives*, Hawaii University Press, Honolulu, 1991, p. 92.

recipientes herméticamente cerrados y, por tanto, con marcos cognitivos irreconciliables que previenen a un miembro externo a esa comunidad conocer al «otro»; siempre existen puntos de unión y trasvase entre ellas, lo que permite la comparación e incluso a menudo la fusión de los distintos horizontes (*Zeitgeist*). El problema, Bernstein señala, es que dentro de una tradición de pensamiento sus miembros siempre argumentarán la validez universal de sus ideas, que trascienden al ámbito específico en el que se desarrollaron<sup>21</sup>. Lo importante es intentar involucrarnos con las ideas del «otro» desde su propia perspectiva, en lugar de desde la nuestra propia. Esto implica el rechazo al esencialismo, una ardua tarea que conlleva resistir la tentación de ver algo de «lo nuestro» en el «otro», es decir, caer en la comparación desde nuestro propio marco epistemológico en lugar de aceptar que pueden existir otros alternativos y tan válidos como el nuestro. Esta es la base del concepto de incommensurabilidad y de la tesis de las modernidades alternativas. Éste es ante todo un desafío ético, una obligación recíproca entre tradiciones de pensamiento de abandonar sus esencialismos e intentar entender al otro, la alteridad. Porque, como señala Bernstein, la inestabilidad de la alteridad es un problema de la convivencia humana y no existe una solución definitiva a ella que no suponga la intolerancia y la violencia imperialista homogeneizadora.

## 5. Objetivos y estructura del libro

Como ya hemos indicado, el punto de partida de este libro es el paradigma de la pluralidad de modernidades y la incommensurabilidad de las tradiciones de pensamiento en el mundo.

Una de las tradiciones de pensamiento que incluye una rica tradición de contestación y reflexión sobre las ideas de la modernidad es la india. La complejidad socio-política de la India moderna —más adelante, en el capítulo dos, explicaremos qué entendemos por la India moderna en este estudio— ha supuesto un objeto de fascinación para un gran número de científicos sociales, tanto indios como occidentales.

---

<sup>21</sup> BERNSTEIN, R., *Beyond objectivism and relativism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, p. 73.

Aquí buscamos dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Existe un pensamiento político indio moderno genuinamente alternativo al pensamiento político occidental moderno?

A priori, nuestra hipótesis es que sí existe tal pensamiento político indio moderno y que éste nace de la contestación directa a la modernidad occidental y sus valores políticos.

Para dar respuesta a nuestra pregunta en esta investigación utilizamos la hermenéutica y, en particular, la metodología de la *Begriffsgeschichte*, o historia de los conceptos, de Reinhart Koselleck, para analizar la evolución y contenido de cuatro conceptos políticos fundamentales: el Estado, la sociedad civil, el nacionalismo y el comunalismo, en la obra de cuatro pensadores políticos indios modernos: Rabindranath Tagore (1861-1941), Mohandas Gandhi (1869-1948), Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) y Jawaharlal Nehru (1889-1964). El objetivo es conocer el desarrollo y contenido de los cuatro conceptos en el pensamiento político indio moderno y cómo éstos varían en relación a los mismos conceptos en el pensamiento occidental moderno.

Las finalidades de nuestro estudio son tres:

Primero, conocer mejor el pensamiento político indio moderno a través del estudio de los cuatro conceptos fundamentales en la teoría política contemporánea indicados anteriormente. Una particularidad del pensamiento político indio es que la gran mayoría de líderes políticos son al mismo tiempo los principales pensadores. Esto supone que, a diferencia de otros países, el mundo de las ideas y la construcción y desarrollo del Estado moderno indio y sus estructuras de gobierno contemporáneas hayan ido unidos de la mano. Es por ello que para comprender la realidad política india moderna es fundamental conocer las ideas que la cimientan.

Segundo, crear puentes de entendimiento entre las epistemologías políticas occidental e india; estudiando cómo los conceptos políticos originales de la modernidad occidental son transformados en las modernidades alternativas de las sociedades postcoloniales, permitiéndonos comprender por qué el mismo término puede poseer una significación diferente en ambas realidades.

Y tercero, queremos aceptar el desafío que lanza Sudipta Kaviraj sobre la necesidad de expandir las fronteras conceptuales de la modernidad más allá de Occidente para que las ciencias sociales y la ciencia política en particular, puedan aumentar su capacidad de análisis sobre sociedades e ideas en otras partes del mundo.

El libro se divide en seis capítulos. El primer capítulo realiza unos breves apuntes metodológicos acerca de la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck y justifica por qué consideramos la historia de los conceptos la metodología idónea para nuestra investigación. El segundo capítulo ofrece nuestra definición de qué entendemos por modernidad india, es decir qué período de tiempo nos concierne en este estudio y por qué. Y por último, los capítulos tres, cuatro, cinco y seis se sumergen en el estudio individualizado de cada uno de los cuatro conceptos seleccionados, primero realizando un breve análisis de su nacimiento y desarrollo en el pensamiento político occidental moderno, para a continuación realizar un análisis ya en profundidad de su introducción y desarrollo en el indio, a través de la obra de los cuatro pensadores seleccionados. Es importante destacar que el objetivo de las secciones acerca de la evolución de cada concepto en el pensamiento occidental no es realizar un análisis en profundidad de las mismas, sino únicamente ofrecer una visión general de dichos procesos de evolución histórica como punto de referencia comparativo para nuestro estudio más exhaustivo de las reconceptualizaciones dentro del pensamiento indio. Para terminar, la investigación presentará un número de conclusiones tanto sobre los conceptos estudiados y su evolución e impacto en la transición hacia la modernidad política india, como también, de manera más amplia, una reflexión sobre el impacto de estos ejercicios de expansión epistemológica para la ciencia política en general.

## APUNTES METODOLÓGICOS SOBRE LA *BEGRIFFSGESCHICHTE*

En la Alemania de la postguerra, dentro de la disciplina de la historia surgió un movimiento contestatario frente a la metodología de la historia de las ideas tradicional, representada por la *Geistesgeschichte* de, en particular, Friedrich Meinecke. Mientras que Reinhart Koselleck no fue ni el primero, ni el único crítico de la ortodoxia historiográfica alemana, sí es uno de los pocos miembros de esta generación escéptica, como fue etiquetada por el sociólogo Helmut Schelsky, que buscó desarrollar, a través de su historia de los conceptos, o *Begriffsgeschichte*, una metodología alternativa.

### 1. Contexto intelectual de Reinhart Koselleck

Reinhart Koselleck (1923-2006) nació a principios del siglo XX en Göltz, ciudad alemana en la frontera con Polonia. La familia Koselleck pertenecía a la llamada *Bildungsbürgertum*, una sección de la clase media alemana ilustrada y particularmente apasionada de la formación educativa, lo que sin duda inculcó al joven Koselleck su pasión por el saber y la academia; su padre Arno Koselleck también fue profesor y reformista educativo.

La adolescencia de Koselleck estuvo fuertemente marcada por la disolución de la República de Weimar y el auge del nazismo. La academia que su padre había fundado en Kassel en 1930 fue cerrada por el gobierno nazi en 1933.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Koselleck ocupó distintas funciones dentro del ejército nazi entre los años 1941 y 1945. El 1 de mayo de 1945 fue capturado por el ejército soviético y trasladado a un campo de prisioneros de guerra en Kazajistán. Koselleck fue liberado a finales de 1946, tras 18 meses en cautividad.

Tras su tortuosa experiencia durante el nazismo y la guerra, en 1947, con 24 años, Koselleck es admitido en la Universidad de Heide-

lberg para realizar sus estudios superiores. En Heidelberg, Koselleck se sumerge en el estudio de un variado número de disciplinas como la historia, la ciencia política, la sociología y la filosofía; el carácter multidisciplinario de sus estudios es algo que se ve reflejado más adelante también en la naturaleza de sus investigaciones. Durante esta primera etapa universitaria en Heidelberg, Koselleck estudia bajo la tutela de un importante número de grandes profesores. Entre ellos, cuatro destacan por su influencia en la carrera académica posterior del joven historiador: Johannes Kühn, Carl Schmitt, Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith<sup>1</sup>. También Martin Heidegger es una importante influencia en los años formativos de Koselleck, aunque éste no fuera su alumno.

Bajo la dirección del historiador Johannes Kühn, Koselleck realizó su tesis doctoral, que completó en 1953, también en la Universidad de Heidelberg, y bajo el título de *Crítica y crisis (Kritik und Krise)*<sup>2</sup>. *Crítica y crisis* es ante todo un alegato contra la creencia promovida por el pensamiento ilustrado de que existe una inevitable pauta histórica hacia el progreso a través de la razón. Ya en su primer escrito importante, Koselleck señala claramente la tesis básica que le acompañará a lo largo de su carrera académica, que el pensamiento ilustrado y su ultra-racionalidad inevitablemente promueven el conflicto humano, al ideologizar la idea de progreso como resultante de la victoria de una visión filosófico-política específica, la correcta, frente a cualquier otra. Esta tesis, como veremos más adelante, es la base fundamental sobre la que se construye la obra de Koselleck.

En 1957 Koselleck se une al llamado «Grupo de trabajo de historia social» en Heidelberg dirigido por los historiadores Werner Conze, que heredó la cátedra de Kühn, y Otto Brunner. Tanto Conze como Brunner ejercieron una importante influencia en Koselleck, aunque cada uno por distintos motivos. Como historiador, Conze estaba interesado no en los grandes relatos históricos de líderes o Estados individuales, sino en las tendencias estructurales más amplias; su método más sociológico. La influencia de Conze en Koselleck no provino de sus escritos, sino de que fue bajo su supervisión que Koselleck comenzó a centrarse no sólo en criticar la ortodoxia en la historia de las ideas, como hace en *Crítica*

---

<sup>1</sup> OLSEN, N., *History in the plural: an introduction to the work of Reinhart Koselleck*, Berghahn Books, Nueva York, 2012, p. 19.

<sup>2</sup> KOSELLECK, R., *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.

y *crisis*, sino también en desarrollar su propia alternativa, la historia de los conceptos o *Begriffsgeschichte*. La influencia de Otto Brunner, por otro lado, sí fue de gran importancia para el desarrollo intelectual de Koselleck. Fue Brunner quien, en la década de 1930, fundó la historia conceptual alemana moderna<sup>3</sup>. Para Brunner es necesario distinguir históricamente entre los conceptos de hoy y los del pasado. Esa distinción es necesaria porque los conceptos son creaciones humanas que pertenecen a un contexto específico; fuera de ese contexto, el concepto tiene que ser traducido para poder ser comprendido en otra situación diferente. La tesis de Brunner le permite a Koselleck comenzar a desarrollar su propia alternativa a la ortodoxia historiográfica.

En 1958, Koselleck comienza a trabajar en su habilitación (*Habilitation*) bajo la tutela de Conze<sup>4</sup>. Es en su habilitación, titulada *Prusia entre reforma y revolución (Preussen zwischen Reform und Revolution)* donde Koselleck, por primera vez, hace referencia, aunque muy brevemente, a las dos evoluciones teóricas clave en su obra académica en general, la historia conceptual y su teoría del tiempo histórico<sup>5</sup>. A diferencia de *Crítica y crisis*, *Prusia entre reforma y revolución* está estructurada temáticamente y no cronológicamente; esto permite a Koselleck abordar un tema desde distintas perspectivas y contrastar las unas con las otras. El objeto principal de estudio de la investigación de Koselleck es cómo distintos grupos sociales entran en conflicto para dominar el significado de términos políticos tales como constitución o administración. Para el historiador alemán, la lucha por conceptualizar esos términos es parte clave de la sociedad moderna. En cuanto a la teoría del tiempo histórico, Koselleck, por primera vez en su carrera, afirma que la historia no se desarrolla en un movimiento lineal único, sino en la interacción entre distintas y diferentes capas temporales: «teóricamente, la investigación trata diferentes capas de tiempo histórico. Las divergentes duraciones, velocidades y modos de aceleración de estas capas crearon la tensión de la época y por tanto caracteriza su unidad»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> OLSEN, *op. cit.*, p. 138.

<sup>4</sup> En Alemania, la habilitación es una investigación que se realiza posteriormente al doctorado y es un paso necesario para poder optar a plazas de profesorado en la universidad.

<sup>5</sup> KOSELLECK, R., *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Klett, Stuttgart, 1967. No existe traducción al castellano de esta obra.

<sup>6</sup> KOSELLECK, R., citado en OLSEN, *loc cit.*, p. 142.

Es en 1972, junto a Conze y Brunner, cuando Koselleck comienza a trabajar en la obra que le ha encumbrado como uno de los grandes historiadores dentro del llamado giro contextual de la segunda mitad del siglo XX, el *Diccionario de conceptos históricos fundamentales* (*Geschichtliche Grundbegriffe*). El diccionario, elaborado entre los años 1972 y 1992, está compuesto de siete volúmenes y 119 entradas sobre conceptos fundamentales en alemán escritas por 109 autores de distintas disciplinas y cubre un período de tiempo de más de 2.000 años, desde la Grecia Clásica a la República de Weimar.

Según Niklas Olsen, la traumática experiencia de la Segunda Guerra Mundial y como prisionero de guerra soviético ha tenido una gran influencia en la obra académica de Koselleck<sup>7</sup>. Primero, su experiencia le llevó a sumergirse en entender el contexto histórico del mundo moderno y en particular, como fue el caso con muchos de sus contemporáneos alemanes, cuáles fueron las causas del auge del nazismo en Alemania y el desastre de la Segunda Guerra Mundial para poder entenderlos y convivir con esa memoria. Y segundo, su experiencia bajo el nazismo y el comunismo soviético desarrollaron en él un escepticismo radical hacia toda filosofía histórica e ideología que otorga centralidad a la idea del progreso utópico dentro de la modernidad. En sus propias palabras, Koselleck afirma que «mi posición era el escepticismo como condición mínima para deconstruir el superávit utópico»<sup>8</sup>.

El resultado de todo esto es, que la tesis principal en la obra de Koselleck es el rechazo a proposiciones universalistas, homogeneizadoras y utópicas en la historia, o historia en singular, a favor de la pluralidad de puntos de vista sobre los eventos del pasado, o historias en plural. Para ello, Koselleck a lo largo de su vida académica continuó desarrollando su metodología de la *Begriffsgeschichte*, como una metodología que permitiera conceptualizar la historia desde un punto de vista más realista y plural; un antídoto frente al de la filosofía histórica y la historia de las ideas tradicional, la historia en singular. Al igual que en el caso de Richard Bernstein y su teoría de la inconmensurabilidad y modernidades alternativas, Koselleck no sólo rechaza la historia en singular, sino también el relativismo radical, que él ve intrínseco al historicismo. Es por ello que Koselleck buscó desarrollar la *Begriffsgeschichte* como una meta-teoría de la historia, que a través del análisis de conceptos funda-

---

<sup>7</sup> OLSEN, *op. cit.*, p. 13.

<sup>8</sup> KOSELLECK, R., citado en *Ibid.*, p. 14.

mentales permitiese también realizar estudios comparativos entre culturas. La siguiente cita de Koselleck es útil para entender su posición: «La relativamente duradera estructura de los conceptos fundamentales hace que permitan la recepción y adaptación de conceptos básicos de lenguas extranjeras; señalando a estructuras análogas o funcionalidades equivalentes en distintas sociedades»<sup>9</sup>.

## 2. Características fundamentales de la *Begriffsgeschichte*

En el artículo que presenta el programa y objetivos del *Geschichtliche Grundbegriffe* y que está incluido en el primer volumen del diccionario, Koselleck en 1972 anuncia que: «la preocupación principal [del diccionario] es investigar la disolución del mundo antiguo y el auge del moderno a través de la historia de su mundo conceptual»<sup>10</sup>. El interés de Koselleck en comprender las fuerzas y dinámicas de la modernidad, espoleado, como ya hemos señalado, por su propia experiencia personal y la de Alemania en general en la primera mitad del siglo XX, precede a su interés por la historia conceptual. El desarrollo de la *Begriffsgeschichte*, por tanto, es el resultado de su búsqueda de una metodología adecuada para sus investigaciones históricas y no al contrario.

Ya en su primera obra importante, *Crítica y crisis*, Koselleck combina la interpretación de textos con el análisis de contextos socio-históricos, característica fundamental de la *Begriffsgeschichte*. La premisa básica de Koselleck es que la constitución de la sociedad moderna se puede observar como una batalla semántica sobre lo político y lo social, una batalla de definiciones, de defensa y ocupación de posiciones conceptuales<sup>11</sup>. Esa premisa básica de la *Begriffsgeschichte* es desarrollada por Koselleck de manera más clara en *Prusia entre reforma y revolución*. Ahí, Koselleck centra su atención en las reformas institucionales que los burócratas quieren impulsar en Prusia y la batalla conceptual entre ellos

<sup>9</sup> KOSELLECK, R., «A response to comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*», en: LEHMANN, H.; RICHTER, M. (eds.), *The meaning of historical terms and concepts: new studies on Begriffsgeschichte*, German Historical Institute, Washington, 1996, p. 67.

<sup>10</sup> KOSELLECK, R., «Einleitung», en BRUNNER, O.; CONZE, W.; KOSELLECK, R. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe, vol. I*, Klett, Stuttgart, 1979, p. xiv.

<sup>11</sup> ANDERSEN, N. A., *Discursive analytical strategies: understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*, The Policy Press, Bristol, 2003, p. 34.

y la emergente sociedad civil, en la que ambos bandos intentan imponer una nueva terminología política en el contexto de la modernidad donde algunos viejos conceptos están abiertos a su reconceptualización.

Como vemos, por tanto, la *Begriffsgeschichte* busca estudiar el poder de influencia que los conceptos tienen sobre grupos sociales y políticos y, a través de ese estudio, investiga los consiguientes cambios de época en estructuras sociales y políticas. Fundamentalmente, Koselleck se aleja de la ortodoxia historiográfica alemana de la historia de las ideas tradicional al señalar al lenguaje tanto como un indicador como un factor de cambio en la historia<sup>12</sup>.

En *Crítica y crisis*, Koselleck fundamenta su crítica a la historia en singular y apunta hacia la pluralidad de historias. Y es en *Prusia entre reforma y revolución* cuando se aleja de la crítica a la historia en singular y comienza a construir su propia alternativa metodológica, la historia conceptual, como base para construir la historia en plural. La obra culminante del desarrollo intelectual de la *Begriffsgeschichte* se alcanza con el proyecto del *Geschichtliche Grundbegriffe*.

Para la *Begriffsgeschichte* el análisis de conceptos no es un fin en sí mismo, es decir no sólo se limita a conocer qué ideas y significados se encuentran dentro de ellos, sino que va más allá, busca estudiar la relación que existe entre el lenguaje y la realidad; es decir, si los cambios conceptuales actúan como indicadores o factores de transformación de la realidad social extralingüística<sup>13</sup>. La premisa básica es que la historia fáctica y la de los conceptos poseen una relación dinámica, que se caracteriza por el cambio y la interacción constantes. Para Koselleck «el cambio semántico y el cambio social, el cambio de situación y la necesidad de redefiniciones se corresponden de diferentes maneras entre ellos»<sup>14</sup>. Esta afirmación es fundamental a la hora de comprender la función y el valor de la *Begriffsgeschichte* como metodología.

Al unir bajo una sola herramienta de análisis la historia fáctica y la de los conceptos, la *Begriffsgeschichte* produce dos innovaciones básicas en nuestra manera de analizar el lenguaje socio-político. Primero, se

---

<sup>12</sup> BÖDEKER, H. E., «Concept-meaning-discourse. *Begriffsgeschichte* reconsidered», en: HAMPSHEN-MONK, I. et al. (eds.), *History of concepts: comparative perspectives*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 1998, p. 51.

<sup>13</sup> ABELLÁN, J., «En torno al objeto de la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck», en: BOCARDO CRESPO, E. (ed.), *El giro contextual: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Tecnos, Madrid, 2007, p. 224.

<sup>14</sup> OLSEN, op. cit., p. 172.

aleja de la historia de las ideas tradicional al rechazar la creación de categorías abstractas y permanentes en el tiempo y en cambio tiene en cuenta los grupos de hablantes y sus intereses, es decir da centralidad al uso del lenguaje específico en situaciones específicas. Y segundo, también se aleja de parte de la hermenéutica filosófica porque, aunque ésta parte de la historia del lenguaje, su atención se centra en cómo el lenguaje nos ayuda a comprender los fenómenos políticos y sociales extralingüísticos<sup>15</sup>.

Por tanto, como afirma Joaquín Abellán, la *Begriffsgeschichte* ocupa un lugar intermedio entre la historia de la realidad fáctica y la historia de la conciencia, busca conocer la experiencia del pasado contenida en los testimonios lingüísticos<sup>16</sup>.

## 2.1 *La distinción entre palabra y concepto*

El primer paso a la hora de utilizar la *Begriffsgeschichte* como metodología es hacer una distinción clara entre palabra y concepto; ya que sólo los segundos son el objeto de estudio.

---

<sup>15</sup> En relación a su alejamiento de la hermenéutica filosófica, Koselleck acepta la premisa de Gadamer de que el historiador presente sea incapaz de realizar una lectura objetiva del pasado, aunque quisiésemos nuestros horizontes cognitivos no nos lo permiten. Ambos están de acuerdo en que la única manera de hacer justicia a la historia es aceptar el carácter del «otro» (*otherness*) del pasado como entidad y, a partir de esa aceptación, entablar un diálogo con los textos históricos en base a esa premisa (OLSEN, *op. cit.*, p. 183).

Sin embargo, Koselleck difiere de Gadamer en la posibilidad de conceptualizar el contexto, lo que le aleja de la hermenéutica tradicional del segundo. Y es que Koselleck, a diferencia de los filósofos hermenéuticos, sí acepta que existen experiencias más allá del lenguaje. La *Begriffsgeschichte* utiliza el marco temporal para ilustrar dinámicas socio-históricas más amplias y no sólo las unidas al lenguaje. En una de sus últimas entrevistas en 2005, Koselleck lo explica de esta manera: «como historiador no puedo limitarme al dominio lingüístico, es decir, a lo que en efecto se dijo, también me tengo que ocupar de lo que pudo ser dicho» (KOSELLECK, R., citado en *Ibid.*, p. 184). En otras palabras, no se trata sólo de interpretar y comprender los conceptos utilizados *per se*, sino de interpretar y comprender también los objetivos extralingüísticos de su uso. Por ejemplo, como ilustra Niklas Olsen, no sirve simplemente con saber si un autor utiliza un concepto y a qué se refiere con él, sino también debemos analizar cómo se posiciona ese autor en relación al concepto, si se identifica con el mismo o no, etc. (*Ibid.*, p. 188).

<sup>16</sup> ABELLÁN, J., «En torno al objeto... *op. cit.*, p. 216.

Para Koselleck, la diferencia entre una palabra y un concepto es que «el significado de la palabra siempre remite a lo significado, sea esto un pensamiento o una situación real [...] [mientras que un] concepto reúne en sí mismo un gran número de significados; siempre es, por tanto, a diferencia de la palabra, polisémico»<sup>17</sup>. La diferencia entre ambos, por tanto, recae en el número de significados que se pueden encontrar dentro de ellos; mientras que la palabra al tener un solo significado adherido a ella puede ser definida claramente, el concepto, al poseer varios significados dentro de él, no puede ser definido de manera unánime, y por tanto sólo interpretado. Como argumenta Abellán, los conceptos son «concentrados de muchos significados que se introducen desde la situación histórica de la palabra»<sup>18</sup>. Ya que las palabras son significadores lingüísticos, todo concepto debe ir unido a una palabra, pero al contrario, no toda palabra es un concepto. Para Koselleck, por consiguiente, la diferenciación entre palabra y concepto es cualitativa; dependiendo del contenido, los significados, dentro de una palabra, ésta se clasifica como concepto o no.

En conclusión, el primer paso para utilizar la *Begriffsgeschichte* como metodología debe ser asegurarnos que los términos a estudiar son polisémicos, y por tanto conceptos, y no simplemente palabras.

## 2.2 *El concepto como arma en la lucha socio-política*

Una vez hecha esa primera distinción entre palabra y concepto, ahondaremos ahora en el concepto como objeto de estudio de la *Begriffsgeschichte* y que, recordemos, es una ventana a través de la cual se nos permite conocer la realidad histórica extralingüística. Como hemos visto anteriormente, Koselleck argumenta que la constitución de la sociedad moderna se puede analizar como una batalla semántica, un proceso de defensa y ocupación de la terminología socio-política, en la que los actores buscan imponer su interpretación de los conceptos como mayoritaria en la sociedad.

Koselleck aquí realiza una innovación interesante sobre la lingüística clásica. Mientras que ésta define la relación semántica como la que exis-

---

<sup>17</sup> KOSELLECK, R., *Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit*, 1967, citado en *Ibid.*, p. 217.

<sup>18</sup> ABELLÁN, J., «En torno al objeto... *op. cit.*, p. 219.

te entre el objeto, la realidad, y el signo, la palabra, Koselleck introduce un tercer eje en la relación: el pensamiento como unidad epistémica, junto a las otras dos<sup>19</sup>. Al añadir este tercer eje, Koselleck argumenta que el contexto social y la experiencia personal del interlocutor, canalizados a través del pensamiento, influyen en la función de inyectar su significación al concepto: «el significado de una palabra siempre se refiere a eso que se refiere, sea una idea o un objeto. El significado es, por tanto, fijo a la palabra, pero se sustenta en el contenido intencionado por el pensamiento, por el contexto escrito u oral y por una situación social»<sup>20</sup>.

Esta aserción de Koselleck sobre la relación entre la realidad exterior y el signo no está exenta de crítica, ya que se puede argumentar que la lingüística clásica ya incorpora la experiencia y el contexto social dentro de la relación objeto-signo y, por tanto, la innovación de introducir el pensamiento como un tercer eje no lo es tal. Bödeker, por ejemplo, señala que la *Begriffsgeschichte* encuentra dificultades en diferenciar entre concepto y significado, ya que considera que ambos son ideas estáticas<sup>21</sup>.

Esta crítica puede ser respondida, desde nuestro punto de vista sí, en relación al concepto solamente y no al lenguaje en general, aunamos la tesis de Koselleck sobre la introducción del pensamiento como unidad epistémica y una segunda tesis sobre la relación dual entre lenguaje y realidad.

Según la *Begriffsgeschichte*, en la relación entre lenguaje y realidad, el lenguaje puede ser receptivo o activo. El lenguaje es receptivo cuando simplemente registra lo que ocurre en la realidad social, pero se convierte en activo cuando asimila eso que ocurre, el contenido contextual, en la realidad social y lo incorpora a su propio significado. En ese sentido, la relación lenguaje-realidad es dual.

Ahora bien, si nos centramos sólo en el concepto como el ámbito de aplicación de estas dos tesis, entonces la propuesta del pensamiento como unidad epistémica es clave para la coherencia teórica de la tesis de Koselleck. Ciertamente, la lingüística tradicional incluye la experiencia en la relación objeto-signo, pero en esa relación, la experiencia adquiere su poder explicativo de la repetición, pero este poder es es-

---

<sup>19</sup> BÖDEKER, *op. cit.*, p. 57.

<sup>20</sup> KOSELLECK, R., citado en BÖDEKER, *op. cit.*, p. 57.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 57.

tático; como indica Koselleck, no hay interpretación en el significado de la palabra, sólo una única definición clara. El caso del concepto es diferente, porque su naturaleza polisémica hace que deba ser interpretado. Es aquí donde la idea del pensamiento como unidad epistémica juega una función crucial. En el caso del concepto la experiencia no adquiere su fuerza de la repetición de la relación lineal entre signo y objeto, sino de su capacidad epistemológica, porque la relación en este caso es plurilineal. ¿Qué queremos decir con esto? Queremos decir que el pensamiento adquiere su fuerza a través de su capacidad para el raciocinio. La experiencia y el contexto social interactúan con la razón para determinar la interpretación del concepto; no es una relación simplemente de repetición automática, sino que requiere de la aplicación de una cierta lógica que nos convenza de que nuestra interpretación del concepto es coherente; mientras que en la palabra esto no es necesario, porque la lógica no es necesaria: una silla es una silla, no hay espacio para el debate.

Por tanto, desde nuestro punto de vista, la interpretación de un concepto necesita ser convincente para el individuo que la acepta como suya, y para ello es crucial el pensamiento como unidad epistémica. Yendo más allá, ya que el pensamiento juega un papel activo en la interpretación de conceptos, entonces, a diferencia de la relación palabra-objeto, en la que la realidad exterior modifica el concepto, en la relación concepto-realidad, el concepto también puede modificar la realidad exterior.

Como vemos, para que un concepto sea tal, su significado tiene que ser ambiguo, es decir, debe poseer varios significados, y es esa ambigüedad la que ofrece el espacio para la batalla semántica entre distintas visiones políticas. Si no hubiera batalla semántica, no existiría la política y por tanto no habría historia<sup>22</sup>.

### 2.3 *Los conceptos fundamentales*

La *Begriffsgeschichte* estudia la historia de los conceptos porque su carácter ambiguo es el que ofrece el espacio para la lucha semántica que es la fuente de la política y, por tanto, de la historia. Sin embargo, no todos los conceptos poseen el mismo poder explicativo, existe una

---

<sup>22</sup> ANDERSEN, *op. cit.*, p. 37.

jerarquía dentro de ellos, en base a su relevancia y poder analítico a la hora de explicar la realidad social y política. Esta jerarquía divide los conceptos sociales y políticos en dos grupos, los «conceptos fundamentales» y el resto de conceptos<sup>23</sup>. El *Geschichtliche Grundbegriffe* se centra en la investigación de este tipo de conceptos.

Según Koselleck, un concepto fundamental es «un concepto que, en combinación con varias decenas de otros conceptos de similar importancia, dirige e informa por entero el contenido político y social de una lengua»<sup>24</sup>. Al decir esto, Koselleck está hablando de conceptos cuyo uso es imprescindible para el entendimiento común mínimo necesario entre las personas en una sociedad y un período de tiempo específico. Sin ese mínimo entendimiento la batalla semántica no podría existir. Pero el que estos conceptos sean indispensables también supone que sean altamente controvertidos, ya que la batalla semántica es particularmente feroz en torno a ellos, porque todos los grupos buscan ante todo imponer su interpretación de los mismos, lo que hace que sus significados sean siempre extremadamente ambiguos y disputados. Ese carácter ambiguo y disputado de los conceptos fundamentales es un rasgo distintivo para identificarlos. La otra característica para reconocer qué concepto es un concepto fundamental es que tiene que ser duradero en el tiempo. Los conceptos fundamentales puede que caigan en desuso durante un tiempo, pero siempre vuelven a emerger; son, por tanto, conceptos estructurales, vertebradores tanto de contextos como de discursos.

Estas dos características de los conceptos fundamentales, su compleja, controvertida y contestada naturaleza y su longevidad, es lo que los hace históricamente significativos y por tanto centrales a la *Begriffsgeschichte*. Algunos de los conceptos que Koselleck considera fundamentales son: revolución, Estado, sociedad civil y democracia<sup>25</sup>.

## 2.4 *El análisis sincrónico y diacrónico*

Una vez que sabemos las características que cualifican a un concepto como fundamental, el siguiente paso es conocer qué análisis es

<sup>23</sup> La jerarquización de los conceptos de Koselleck, nuevamente, le aleja de la lingüística tradicional que trata el lenguaje como un todo, sin diferenciaciones.

<sup>24</sup> KOSELLECK, R., «Historia de los conceptos y conceptos de historia», en: *Ayer*, 53(1), 2004, p. 35.

<sup>25</sup> KOSELLECK, R., «A response to comments... *op. cit.*, p. 64.

necesario para reconocer esas características, extraer los conceptos fundamentales para el estudio y analizar su relación con la realidad fáctica. Para ello es necesario recordar lo explicado anteriormente: que a diferencia de las metodologías estrictamente lingüísticas, tales como la hermenéutica o el análisis del discurso, la *Begriffsgeschichte* combina el análisis de textos con el de la realidad extralingüística. Esa combinación se alcanza realizando dos tipos de análisis como parte de la investigación: el análisis diacrónico y el sincrónico.

El análisis sincrónico es aquel en el que se estudia la situación específica en la que la persona utiliza un concepto, mientras que el análisis diacrónico, por otro lado, es aquel que rastrea el significado de un concepto a lo largo del tiempo<sup>26</sup>. Según Koselleck, sólo si el investigador se mueve continuamente entre ambos niveles de análisis durante su estudio será capaz de adecuadamente, primero, identificar qué conceptos se cualifican como fundamentales, y segundo, descubrir los procesos de cambio políticos y sociales unidos a la lucha semántica alrededor de esos conceptos.

A la hora de llevar a cabo el análisis sincrónico, el estudio del uso específico de un concepto, es necesario observar como éste interactúa dentro del campo semántico al que pertenece; es decir, cómo el concepto individual se comporta en relación a otros conceptos. Investigar la interacción del concepto dentro de su campo semántico es importante en el análisis sincrónico debido a la tesis de la «conceptualización mutuamente apoyada»<sup>27</sup>. Por «conceptualización mutuamente apoyada» entendemos que los conceptos agrupados dentro de un mismo campo semántico se definen y refuerzan recíprocamente; es decir, la interpretación particular que hagamos del concepto de «democracia» tendrá una repercusión en la del concepto de «Estado» y viceversa.

Una de las herramientas disponibles para realizar el análisis sincrónico en la *Begriffsgeschichte* es el uso de contra-conceptos. Un contra-concepto es un concepto que se encuentra en oposición constitutiva frente a otro, lo que implica que cualquier concepto obtiene su significado de su contra-concepto. El uso de contra-conceptos es la máxima expresión de la atención que la *Begriffsgeschichte* depara a la batalla semántica alrededor de la ambigüedad de significado de los conceptos como clave en la formación de identidades políticas. Koselleck introdu-

---

<sup>26</sup> OLSEN, *op. cit.*, p. 172.

<sup>27</sup> BÖDEKER, *op. cit.*, p. 55.

jo por primera vez el uso de contra-conceptos en *Crítica y crisis*, donde los utiliza para demostrar el conflicto y contestación continua entre actores políticos por la hegemonía de la interpretación conceptual.

El uso de contra-conceptos está inspirado en el pensamiento de Schmitt y Heidegger. Schmitt dedicó una importante parte de su obra académica al estudio de la ambigüedad conceptual, afirmando que todo concepto político es un concepto polémico<sup>28</sup>. La influencia de Heidegger sobre el uso de contra-conceptos en la *Begriffsgeschichte*, proviene de su concepto de ser en *El ser y el tiempo*<sup>29</sup>. Según Heidegger, el ser es un fenómeno esencialmente temporal e histórico entre el nacimiento y la muerte; por tanto, para los seres humanos, el ser es «ser en el tiempo», ya que el ser finaliza cuando nos alcanza la muerte.

Koselleck en *Crítica y crisis* modifica la teoría de Heidegger parcialmente, al afirmar que el ser humano es un ser sociable y no un ente aislado; por tanto la muerte no puede ser la única característica existencial del ser humano. Debido a la naturaleza social del ser humano, Koselleck expande el número de características que forman su estructura existencial, es decir, pre-lingüística. Koselleck hace esto utilizando la idea de los contra-conceptos de Schmitt, e introduce cinco pares de conceptos y sus respectivos contra-conceptos: antes-después, nacimiento-muerte, dentro-fuera, amigo-enemigo y arriba-abajo. Para su más fácil operacionalización, Niels A. Andersen los ha reducido a tres parejas: antes-después, dentro-fuera y arriba-abajo<sup>30</sup>.

Antes-después se entiende en base a que toda historia se encuentra entre la tensión entre el espacio de experiencia (el antes o el pasado) y el horizonte de expectación (el después o el futuro); dicha tensión marca la acción social y política en el presente. Dentro-fuera conceptualiza la distinción entre quién pertenece (dentro) y quién no pertenece (fuera) a la comunidad; esta diferencia supone que quien está dentro se beneficia y colabora en el bienestar de la comunidad, mientras que el que está fuera no comparte tal bienestar y supone una amenaza para él. Por último, arriba-abajo expone la conceptualización de la jerarquía y autoridad como una relación entre dos partes y puede ser ilustrada de muchas maneras, como esclavo-amo, padres-hijos, gobierno-oposición, etc.

<sup>28</sup> SCHMITT, C., *The concept of the political*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 30.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

<sup>30</sup> ANDERSEN, *op. cit.*, p. 43.

El conjunto de estas características forman para Koselleck en *Crítica y crisis la conditio humana*, es decir, la condición humana básica de la que nos es imposible desprendernos<sup>31</sup>.

Ya que las identidades políticas, a través de ideologías, movimientos o partidos, se construyen en base a la dicotomía «nosotros-ellos», es decir no puede existir un «nosotros» como identidad sin un «ellos» que evidencie dónde acaba el «nosotros», o dicho de otra manera, «ellos» son lo que no somos «nosotros». El uso de los contra-conceptos puede ser una herramienta útil dentro de nuestra metodología, ya que la relación es interesante para el estudio de cómo los conceptos forman y moldean las identidades a través de la batalla semántica. Un ejemplo que ilustra este punto de manera relevante para nuestro estudio sobre modernidades alternativas sería el de la dicotomía «moderno-tradicional», a la que hacíamos referencia en la introducción a esta investigación.

Para realizar el análisis diacrónico, es decir el estudio de la historia de los conceptos individuales a lo largo del tiempo, es necesario desenterrar los distintos significados que el concepto ha incorporado en sí mismo a lo largo del período de tiempo a estudiar. Esta acción nos permitirá conocer la relación que existe entre el concepto y la realidad social y política en la que ha interactuado.

Una herramienta que puede resultar útil al análisis diacrónico es el eje generalidad-singularidad. Un concepto es general cuando es transferrible, es decir, puede ser utilizado por distintos grupos al mismo tiempo sin que exista conflicto. Su uso por uno de esos grupos no incapacita su uso por parte de otros. Ejemplos de conceptos generales pueden ser «partido» o «movimiento». Por otra parte, un concepto deja de ser general y se transforma en singular cuando un grupo social o político específico lo toma y lo hace suyo. Éste sería el caso, por ejemplo, cuando «partido» se convierte en el partido oficial o «iglesia» se convierte en «la Iglesia», es decir, cuando el grupo no reconoce a otras versiones del concepto general como verdaderas representantes del mismo. El uso del eje generalidad-singularidad nos permite comprobar cómo el significado de los conceptos evoluciona en el tiempo cuando estos son apropiados por distintos grupos sociales y políticos.

Para concluir esta sección sobre el análisis diacrónico y sincrónico, pongamos un ejemplo del tipo de preguntas que nos debemos hacer para llevar a cabo estos análisis. Digamos que estamos interesados en

---

<sup>31</sup> OLSEN, *op. cit.*, p. 68.