

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Facultat de Filosofia y Ciències de l'Educació

PROGRAMA DE DOCTORADO
165F Razón, Lenguaje e Historia

LA HISTORIA CONCEPTUAL PADUANA:

*Antecedentes y desarrollo de una historia de
los conceptos como filosofía política*

TESIS DOCTORAL

Presentada por: Juan Sánchez Mandingorra

Dirigida por: Dr. D. Faustino Oncina Coves

Valencia, 2015.

Como este trabajo no espera la alta dignidad que pensara Brunner cuando apuntaba que “No deja de ser significativo, que los pocos que culminaban sus estudios con la consecución de un doctorado eran equiparados a la nobleza”¹, tampoco piensa en merecerla para las habituales dedicatorias.

Obligado es en cambio el agradecimiento a Giuseppe Duso quien, en cierto sentido, es un director espiritual de esta tesis. Puso más ilusión que yo mismo y de inmediato se implicó en el proyecto. Si su colaboración no ha llegado más lejos, ha sido por mi convicción de que resulta imprescindible poner una distancia con el objeto de una investigación para evitar la seducción total. Por ello, la colaboración de Duso no implica que éste deba suscribir todo lo que aparece en mi tesis, ni mucho menos que lo que yo sostenga le comprometa en modo alguno. El profesor Duso me sugirió indicaciones impagables sobre cómo abordar el enfoque genealógico que yo pretendía, no solamente en cuanto a referencias textuales, sino con una descripción de la formación del grupo sin la que no hubiera sido posible mi aproximación. No menos importante ha sido su guía dentro de la ingente producción bibliográfica del grupo.

También fue determinante, para una visión más completa, la aportación de Gaetano Rametta. Las charlas con el prof. Rametta acabaron dejando en segundo plano el interés por aclarar mis dudas sobre ciertas cuestiones de la investigación –que fueron puntualmente abordadas con su amable disponibilidad– para disfrutar del placer de conversar filosófica y críticamente sin concesiones.

Más allá del círculo estrictamente paduano, deseo tributar mi agradecimiento a todas las personas e instituciones que favorecieron mi contacto con el panorama italiano:

A Marco Ivaldo, mi tutor en la Universidad de Nápoles “*Federico II*”, por la seriedad con que asumió su carga.

Lamentando mucho que la fortuna, representada con acierto como una deidad ciega, no acostumbre a seguir el camino de la justicia, todo mi agradecimiento al *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* de Nápoles y en particular a Antonio Gargano, quien siempre me brindó una generosa acogida.

¹ O. Brunner, *Estructura interna de Occidente*, Alianza Editorial, Madrid, 1991; pág. 96.

A Biagio de Giovanni, profesor de la Universidad de Nápoles “*L’Orientale*”, por la cercanía y confianza con que me abrió las puertas de su casa.

A Maurizio Tarantino, por su atención cuando frecuenté el *Istituto Italiano per gli Studi Storici “Benedetto Croce”* de Nápoles. Y a todo el personal del “*CRIE*” en el *Istituto Universitario “Suor Orsola Benincasa”* de Nápoles, que nos devuelve al ámbito paduano.

Aunque el plano logístico parezca secundario, las molestias tomadas por Pierpaolo Cesaroni en Padua y Samuel Landete en Valencia también contribuyeron a conformar este trabajo.

Por último, no siendo un detalle menor que fuera Faustino Oncina quien me diera a conocer la existencia del grupo paduano, así como su reiterado interés por una investigación que acometiera lo que constituía una tarea pendiente, con su dirección de esta tesis ha seguido mostrándome el camino sin pensar en la flaqueza del que debía recorrerlo.

A su confianza, sin duda inmerecida, responden mi agradecimiento y unas cuantas páginas.

ABREVIATURAS

BG: Begriffsgeschichte.

CIRLPGE: Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico.

CRIE: Centro di Ricerca sulle Istituzioni Europee.

GG Lexikon: Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997 (Conceptos históricos fundamentales. Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania).

*GP: Grupo de investigación paduano (“Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni”, dirigido por Giuseppe Duso, perteneciente al *Istituto di Filosofia dell’Università di Padova*), como una propuesta de etiquetar al grupo de manera respetuosa con su espíritu.*

Índice

Algunas aclaraciones a modo de introducción ... pág. 9.

I. ANTECEDENTES:

La recepción paduana de la Begriffsgeschichte ... pág. 23.

I.1. La primera recepción italiana de la <i>Begriffsgeschichte</i>	25.
I.1.1. <i>Otto Hintze: tipologías ideales y desarrollo histórico. Peculiaridad de las formas de vida histórica.</i>	...	37.
I.1.2. <i>Una breve contextualización a la lectura de Carl Schmitt.</i>	...	57.
I.1.3. <i>Otto Brunner: para una historia estructural.</i>	...	65.
I.1.3.1. <i>El auxilio de las fuentes: el ejemplo de la faida y la insuficiencia de los conceptos modernos.</i>	...	72.
I.1.3.2. <i>Una historia social de la estructura interna entre los límites de las ciencias modernas.</i>	...	86.
I.1.4. <i>Reinhart Koselleck: Begriffsgeschichte y Teoría de la historia.</i>	...	113.
I.1.4.1. <i>Historia conceptual: metodología y articulación con la historia social.</i>	...	116.
I.1.4.2. <i>La Histórica: de la historia conceptual a las categorías para una ciencia histórica. Modernidad, progreso, aceleración y ruptura. Unidad y continuidad de la Historia.</i>	...	132.

II. Desarrollo de una historia conceptual como filosofía política:

ASPECTOS CRÍTICOS ... pág. 149.

II.1. Nuevos impulsos y re-direccionamiento: crítica y radicalización de los presupuestos de la historia conceptual.	...	151.
II.1.1. <i>Equívocos de la historia conceptual.</i>	...	151.
II.1.2. <i>Crítica de la propuesta metodológica de Koselleck.</i>	...	157.
II.1.3. <i>Rectificación de la historia conceptual y determinación de la perspectiva paduana.</i>	...	173.

II.2. Análisis histórico-conceptual a través de los clásicos de la filosofía política.	...	181.
II.2.1. <i>Superar la crisis con una nueva teoría: nacimiento de los conceptos políticos modernos con la teoría del pacto social y despolitización de las categorías precedentes.</i>	...	181.
II.2.2. <i>La estructura lógica del pacto social en la moderna ciencia del derecho natural y su curso hasta la superación hegeliana.</i>	...	206.
II.2.2.1. <i>La necesidad de precisar el escenario teórico del contrato: el ejemplo de Althusius. Ambigüedades interpretativas y ruptura con el contexto de Pufendorf.</i>	...	208.
II.2.2.2. <i>La estación clásica del contrato social a partir de Hobbes.</i>	...	221.
II.2.2.3. <i>Inflexión constitucional y reintroducción de la lógica representativa.</i>	...	233.
II.2.2.4. <i>Recepción de la estructura conceptual iusnaturalista en la filosofía clásica alemana.</i>	...	243.
II.2.2.5. <i>Crítica y superación hegeliana del sistema conceptual del iusnaturalismo.</i>	...	254.
II.2.3. <i>De la reflexión postrevolucionaria y el giro “social” del XIX a la crisis de la soberanía.</i>	...	264.
II.2.3.1. <i>Despolitización y distinción sociedad/Estado: entre pensamiento contrarrevolucionario y revolución permanente.</i>	...	265.
II.2.3.2. <i>La crisis de la soberanía y nuevas reflexiones sobre el poder: Weber y Schmitt.</i>	...	274.
II.2.3.3. <i>Crítica de la ciencia política moderna y rehabilitación de la filosofía práctica.</i>	...	291.
II.2.3.4. <i>Otros intentos contemporáneos de superar la soberanía moderna...</i>		300.
II.3. Recapitulaciones metodológicas a partir de los resultados obtenidos.	...	309.
II.3.1. <i>Conclusiones de la delimitación obtenida con la modalidad paduana.</i>	...	309.
II.3.2. <i>De la historia conceptual a la filosofía política.</i>	...	335.

II. *Desarrollo de una historia conceptual como filosofía política:*

ASPECTOS PROPOSITIVOS ... pág. 349.

II.4. Una orientación para pensar la política con otras categorías.	...	351.
II.4.1. <i>Parada y aprovisionamiento para seguir pensando, y respuesta ante algunas objeciones.</i>	...	351.
II.4.2. <i>Pensar la política desde otras categorías: algunas indicaciones.</i>	...	367.
<i>A partir de reflexiones sobre los conceptos de:</i>		
a) <i>Democracia.</i>	...	367.
b) <i>Representación.</i>	...	374.
c) <i>Gobierno.</i>	...	380.
d) <i>Libertad.</i>	...	384.
e) <i>Constitución y poder constituyente.</i>	...	389.
f) <i>De-constitucionalización (proceso de).</i>	...	400.
g) <i>Pluralidad y federalismo con la prestación de los clásicos.</i>	...	410.

III. CONCLUSIONES ... pág. 445.

BIBLIOGRAFÍA ... pág. 463.

APÉNDICE (*Mención Internacional*) ... pág. 477.

- Algunas aclaraciones a modo de introducción: Una primera toma de contacto. Estructura y articulación. Optar por una denominación y otras opciones. Para no renunciar a un relato.

Hay una narración acerca de cómo desemboqué en el estudio de la historia conceptual del grupo paduano, justo en el momento en que redactaba el trabajo para la obtención de mi *Suficiencia investigadora*. Dado que el objeto de mi investigación fue la filosofía política de Benedetto Croce, mis prolongadas estancias en Italia, concretamente Nápoles, facilitaron que entrara en contacto con la sede que el *CIRLPGE* (*Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico Europeo*) ha tenido en dicha ciudad, en el *Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa*. Aunque mi primera aproximación a su perspectiva, dado mi escaso conocimiento, todavía era demasiado instrumental, sí debo reconocer que su influencia caló hasta presentar una interpretación de Croce desde la comprensión fundamentalmente aporética de su pensamiento. Es decir, fui descubriendo que la perspectiva paduana –permítaseme de momento continuar expresándome con esta etiqueta regionalista– es algo más que un instrumento crítico.

Así, merced a una beca de estudios para la participación en el ciclo seminarial de especialización para doctorandos “*Per la storia dei concetti giuridici e politici della tradizione europea*” del *CRIE* (*Centro di Ricerca sulle Istituzioni Europee*), a partir de 2004 pude asistir a seminarios impartidos por Giuseppe Duso o Sandro Chignola, pero también de otros importantes profesores que estrictamente, si bien no entran dentro del grupo paduano, sí han mantenido una estrecha y fértil colaboración, como es el caso de Pierangelo Schiera o Carlo Galli, por citar algunos. Allí pude, desde la extrañeza, hacerme preguntas sobre cuestiones que me resultaban dudosas: ¿Cómo se puede afirmar que los conceptos políticos son modernos y sólo modernos? y ¿Cómo se puede defender que estos conceptos son los elaborados por la ciencia del derecho natural? ¿No resulta paradójico que la producción de autores centrales del arco moderno quede fuera? ¿Qué sentido tiene recuperar la importancia de la primera modernidad como lugar de re-semantización (dicho de otra manera: retrotraer la datación de la *Sattelzeit* koselleckiana) y sin embargo hacerlo compatible con las constataciones y registros que constituían un punto fuerte del análisis de Koselleck? Estos interrogantes, tan sólo preguntas iniciales, igual que otras más complejas, se responden mejor al final del itinerario que nos lleva a recorrer los análisis críticos paduanos. Con ello construyo un relato con acentos personales y casi autobiográficos para explicar cómo vengo a parar a este enfoque de la historia conceptual. Precisamente por eso, la narración quedaría

incompleta sin introducir otros aspectos más académicos. Aunque es en la revista *Res publica* donde empiezan a alcanzar una cierta repercusión dentro de un reducido ámbito español², fue el profesor Faustino Oncina –quien ya cuenta en su haber la introducción a más de una generación de licenciados en materias de la semántica filosófica así como, muy especialmente, la *Begriffsgeschichte* (en adelante abreviada como *BG*) de Koselleck– quien me puso, antes que nadie, sobre la pista paduana. Los ha referido con su presentación en *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, y también en *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual*³. Además, esta línea de pensamiento ha venido acompañada por la colaboración y visita de algunos de los paduanos, en unas relaciones cada vez más consolidadas (por citar un ejemplo cercano, con el profesor Rametta).

En vista de la dirección hacia la historia conceptual, que algunos han cultivado e impulsado desde la Facultad de Filosofía y CC. de la Educación de Valencia, había necesidad de llenar un vacío en lo referente a una perspectiva italiana que, como hemos citado de la “Presentación” de *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual*, se trata de una modalidad con personalidad propia y definida; y un vacío indirecto, en cuanto a que esta tesis, al plantearse la necesidad de partir desde un estudio de los antecedentes para comprender genealógicamente la recepción italiana y, en particular, paduana de la historia conceptual en

² En castellano tenemos desde 1990 (con la edición de Martha Rivero): AA.VV., *Pensar la política*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, 1990, una recopilación que incluye a Giuseppe Duso, junto con otros autores del panorama italiano, como Garlo Galli, Roberto Eposito, Giacomo Marramao, Alessandro Dal Lago, y mi estimado Biagio de Giovanni; y ya en el primer número de la revista *Res publica* en 1998, merced al contacto establecido con José Luis Villacañas, encontramos los artículos de Giuseppe Duso (“*Historia conceptual como filosofía política*”, *Res publica*, 1998, Nº 1, pp. 35-71), Sandro Chignola (“*Historia de los conceptos e historiografía del discurso político*”; *Ibid.*, pp. 7-33) o Maurizio Merlo (“*La ambivalencia de los conceptos. Observaciones acerca de algunas relaciones entre Begriffsgeschichte e historiografía del discurso político*”, *Ibid.*, pp. 87-101). Estas publicaciones fueron fruto del “I^{er} Seminario Internacional de Historia de los Conceptos Políticos y Filosofía Política”, celebrado en la sede de la UIMP de Valencia en 1997. Una descripción de ese fructífero contacto lo proporciona Villacañas (en su *Prólogo* a la edición española de S. Chignola y G. Duso, *Historia de los conceptos y filosofía política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009; pp. 15-25).

³ F. Oncina Coves (ed.), *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual*, CSIC, Plaza y Valdés Editores, Madrid-México, 2009. Volumen que incluye la participación de Duso y Chignola. Ver en concreto pág. 13, donde se nos presenta a Duso capitaneando “una potente squadra con señas de identidad propia frente a la *Begriffsgeschichte*”. En una nota (Id., *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, Anthropos, Barcelona, 2009; pág. 14) se indica la “doble objeción” o “doble reproche” a la BG: “(...) en primer lugar la falta de radicalidad, esto es, la BG nunca ha tematizado sus propias categorías, al atribuirles un valor fundamental metahistórico. Koselleck no se ha interrogado por el proceso de la misma transformación científica de la historia que le ha permitido a su macrodiccionario homologar experiencias drásticamente diferentes. El problema de la historia paduana de los conceptos no es el de todos los conceptos políticos (como acaba siendo el léxico de Koselleck, Brunner y Conze) sino de los modernos. En segundo lugar, el modelo koselleckiano prescinde de la acentuación histórico-semántica. El auténtico problema para el grupo paduano es el de la génesis de la filosofía política moderna como ciencia política moderna” (haciéndose eco del artículo de Chignola “*Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno*”, en la revista *Res publica*, 2003, Nº 11-12, pp. 27-67). Sobre todo me interesa destacar cómo estas críticas son entendidas como un planteamiento “virulento como pocos con la BG” que, “cotejado con el de Koselleck, no se presenta sin tacha y no deja de ser aporético”.

Italia, debe abordar unos autores concretos, algunos de los cuales son todavía poco conocidos en el panorama español, donde han tenido escasa fortuna, sobre todo Brunner. Esta línea de antecedentes puede seguir como hilo conductor los esfuerzos por renovar los estudios propios de la historia constitucional, hasta desembocar en la metodología propia de la historia conceptual. Es al final de la serie cuando, frente al “bloqueo” sincrónico de Brunner, Koselleck se plantea el reto de superar una barrera que impediría el enfoque “diacrónico” de toda ciencia histórica.

Que la manera en que se recibió en Italia la perspectiva histórico-conceptual fuera condicionada por la atención en torno a Hintze, Schmitt y Brunner, en sucesión con la cual se enmarca el estudio de Koselleck, determina el carácter de la primera recepción italiana, de la que tomarán inspiración nuevas modalidades. El principal responsable de la introducción de estos autores es Schiera. Por lo tanto, partiré de él para presentar los antecedentes. Al ser menos conocidos en nuestro país, se justifica una exposición más didáctica con Hintze y Brunner (muy pertinente en el caso de Brunner, por ser un destacado referente de Duso para entender la historia conceptual). En el caso de Schmitt, el autor más conocido, se aprovecha su colocación geográfica dentro del mapa genealógico para afrontar, en los antecedentes, un tema que no es posible rehuir. Más aún, diría que es obligatorio incluso desde un punto de vista que quiera explicar el cierto desconocimiento del resto de autores de la terna que acompaña el nacimiento de la *BG*, Werner Conze y Otto Brunner. Me refiero, claro está, a la cuestión del nazismo. Además, será ocasión también para explicar el sentido de la inspiración paduana por Schmitt, para intentar precisar en su justa medida las interpretaciones. Carl Schmitt representa, en la visión del grupo paduano, el canto de cisne del modo moderno de pensar la política, señala su cumplimiento, levanta acta de su final, comprende sus límites, pero permanece todavía anclado dentro de esa forma.

Como declaro que voy a seguir las orientaciones que Chignola ha construido de su propia recepción y las indicaciones de Duso en su perspectiva de historia conceptual, asumo ya una cierta parcialidad en mi enfoque, por lo que he preferido separar el estudio de los antecedentes –a pesar de que sería más cómodo utilizar los textos de Chignola y reconstruir la interpretación paduana de Koselleck– para respetar una mínima (mínima porque los traemos a colación de lo que vendrá luego) pero necesaria autonomía de los autores que no pueden leerse en función de lo que queremos defender luego. Esta estrategia provocará, por ejemplo, que pongamos la misma pasión en intentar desmarcar a Koselleck de las acusaciones de mantener un núcleo ahistórico en los conceptos, que en defender las argumentaciones críticas

de los paduanos con la metodología de Koselleck, porque la intención es mostrar la coherencia o la incoherencia de los planteamientos desde una comprensión del pensamiento que sustenta cada propuesta. Si bien la recepción de la *BG* va a ser un elemento determinante de la atención del grupo, vendrá seguida rápidamente por una reacción de crítica hasta ofrecer su propia versión de *storia dei concetti*, que Duso derivará hasta su declinación como filosofía política. Por tanto, la elaboración metodológica de Koselleck será el referente de contraste para el grupo paduano. En definitiva, delineamos un cuadro de autores que se enmarcan como sucesivas oleadas de renovación de la historia constitucional, que acaba llevando a los paduanos hacia un nuevo intento de revitalización que terminará configurando su propia propuesta de historia de los conceptos. Pero también un cuadro suficientemente compacto por las relaciones entre Carl Schmitt y Koselleck⁴, así como también por las referencias cruzadas a lo largo de sus obras entre Schmitt y Brunner, y por otro lado no podemos olvidar que Brunner (junto a Conze) colaboró con Koselleck en el colosal proyecto de redactar un diccionario histórico de los conceptos político-sociales fundamentales de la lengua alemana⁵. Por último, tanto Brunner como Schmitt son elementos indispensables para una comprensión exhaustiva de la perspectiva paduana y Koselleck para su referencia polémica. Salvo Hintze (más relacionado como respuesta al contexto inmediatamente weberiano, a diferencia de la polémica Bruner-Koselleck que se sitúa en uno post-weberiano), todos estos autores se nos presentan dentro de un círculo suficientemente circunscrito como para delimitar el objeto de nuestro interés, dentro de este fértil entrecruzamiento de relaciones.

La exposición queda estructurada con un primer bloque para dar a conocer una línea de recepción de cuestiones de índole histórico-constitucional, histórico-social e histórico-conceptual, para iniciar un segundo bloque temático centrado en la labor crítica de la perspectiva paduana. La articulación con el bloque antecedente viene mediada por una crítica a determinadas maneras de entender y practicar la historia conceptual, así como un espacio detallado para la crítica metodológica de Koselleck. Es fundamental entender que, detrás de la propuesta de Duso y su grupo, hay un prolífico trabajo de investigación que somete a análisis crítico temas y autores, y que en virtud de este trabajo se sostienen sus conclusiones. Por eso, he considerado más provechoso repartir las consideraciones metodológicas antes y después de examinar y detallar los análisis críticos, para contribuir a transmitir una idea que sería más

⁴ Baste la mención de Koselleck a Schmitt en los agradecimientos de su primer trabajo: R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.

⁵ Me refiero a: *Conceptos históricos fundamentales. Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania (Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997). Por comodidad lo citaré abreviándolo como *GG Lexikon*.

coherente con su propuesta radical: que el pensamiento filosófico debe afrontar el trabajo crítico sin pretender deducir unas premisas metodológicas previas. Por otra parte, estructurar el enfoque de la propuesta paduana abordando en primer lugar las cuestiones metodológicas y teóricas, para continuarlo con un segundo en el que se recorra el análisis de los autores y temas clásicos de la filosofía política moderna, no obedece a un simple capricho. Aparte de respetar una sugerencia del propio Giuseppe Duso, responde a razones intrínsecas a cómo éste ha entendido el significado del itinerario que han desarrollado desde la historia conceptual (se verá con más claridad esta conexión en el apartado II.3.2.). Ha sido en el curso de estos trabajos como se ha ido constituyendo la modalidad paduana de historia de los conceptos, y es una parte de la misma que consideran esencial: el constante adiestramiento del pensamiento sobre los clásicos es, además de un elemento instrumental para comprenderlos, una ejercitación en acto de la reflexión filosófica, que entiende metódicamente (más que el método de una metodología) la confrontación con los textos clásicos desde una problematización. Es decir, el recorrido seguido a través de los autores y núcleos temáticos (teoría del contrato social, poder, representación...) no solamente se incluye para reconstruir la génesis y la lógica del funcionamiento del dispositivo conceptual de la ciencia política moderna, sino que es indisoluble de un constante ejercicio de la “*crítica*”. En resumen –esta será la tesis de Duso–, quiere ir más allá de un simple instrumento metodológico para practicar filosofía, y en concreto filosofía política.

Lo que sería un tercer bloque de mi articulación, se ocupa de las reflexiones que intentan dar respuesta –en el sentido de dar orientación y no soluciones como un recetario teórico– a problemas prácticos. Por eso el segundo bloque puede considerarse negativo o crítico y el tercero afirmativo o propositivo. En cualquier caso, la extensión del segundo está condicionada por la envergadura temporal de lo estudiado (predominantemente los siglos que delimitan la modernidad, pero en ocasiones también aludiendo a contextos precedentes). Lo más acertado, sin embargo, no es leerlo como dos bloques sin conexión: en realidad, la crítica filosófica es una condición de la posibilidad para meditar sobre estas cuestiones prácticas. El itinerario de análisis a través de los clásicos es indispensable para poder pensar “*más allá*” de la conceptualidad moderna. Mi tesis es que no se pueden separar, aunque cronológicamente, digamos a partir del 2006 (una fecha relativa a fijar una acotación un tanto imaginaria) si atendemos a la naturaleza de las publicaciones del grupo, se constata una acentuación en los aspectos de índole práctica que permite periodizarlo en función de una mayor preocupación propositiva. Tal acentuación no sólo está motivada por dar respuesta a objeciones que acusan su planteamiento de no ir más allá de la crítica, sino que, a mi juicio, se entiende dentro una

perspectiva más amplia, como la que gozamos al contemplar el resultado de 20 años de trabajo. La que a inicios de la primera década del siglo XXI ha consentido digerirlo para ofrecer, básicamente entre 2004 y 2008⁶, un punto de parada y fonda para continuar en nuevas direcciones que sin embargo, no podemos olvidarlo, serían difícilmente pensables sin la previa fatiga crítica. Con la intención de dar una mayor sensación de continuidad, antes que proponer después del bloque II de aspectos críticos –donde se comprende el análisis de los autores y temas clásicos– un III con aspectos propositivos, he integrado los dos en un desdoble dentro del mismo bloque.

En cuanto a la denominación de una historia conceptual “paduana”, hay que explicar por qué frente a la tentadora opción, mucho más efectista al oído, de algo así como “Escuela de Padua”⁷, haya optado por respetar una denominación más original como “Grupo de investigación” (por “Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni”) añadiéndole su adjetivo de *paduano* (por eso cuando los refiera me permitiré abreviar el Grupo de investigación paduano como *GP*) y lo haya preferido más por respeto al fondo que a la forma. Si somos honestos, ahora podrían convertirse en lo que entendemos por una “escuela”, tanto estructural como doctrinalmente, pero nunca lo habían sido. Un hecho que debería despertar la atención, es cómo siempre que se evoca al origen del “Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni”, se sitúe genéricamente a finales de los años 70, o se diga que en la segunda mitad de los ’70, etc. No ha habido tal momento de gestación institucional⁸, por eso no pueden evitar ser

⁶ A nivel elemental, estas fechas se corresponden con la publicación de G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma, 2004; y de S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano, 2008 (del último hay traducción española de María José Bertomeu, sólo un año después, con la citada como *Historia de los conceptos y filosofía política, op.cit.*). En medio están las publicaciones cruciales de unos números de la revista *Filosofía política*: el XX, N° 3 del 2006 que retoma las cuestiones del *Oltre la democrazia*, junto con los frutos del seminario organizado por Duso y Kervégan el febrero de 2006 en París –que reunió al CIRLPGE paduano con el grupo francés de investigación *NoSoPhi* (*groupe français de recherche “Normes, Sociétés, Philosophies”*) de la Université Paris 1 / Panthéon-Sorbonne– publicados con el mismo título del coloquio, como *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie* (sous la direction de G. Duso, J-F. Kervégan), Polimetrica, Monza-Milano, 2007; y el XXI, N° 1 del 2007, en el que se recogen tanto el esfuerzo de Duso por redefinir su postura de la identidad entre historia conceptual como filosofía política, con “*Dalla storia concettuale alla filosofia politica*” (pp. 65-82); así como algunas críticas bastante contundentes, como las que esgrime Pier Paolo Portinaro en “*Begriffsgeschichte e filosofia politica: acquisizioni e malintesi*” (pp. 53-64). De alguna manera, el intento de responder a críticas de esta naturaleza también contribuye a explicar el mayor énfasis en el desarrollo de ciertas cuestiones prácticas.

⁷ El mismo Portinaro (en *Ibid.*, lo rotula como “*scuola padovana*”). Ya hay quienes han optado por seguir esa opción a nivel internacional, como Gonzalo Bustamante Kuschel titulado “*The Padua school: Conceptual History beyond the Modern Liberal Project*”, su ponencia en el “*Communicating Concepts – Conceptualizing Communication*”, 17º congreso internacional sobre historia de los conceptos celebrado por la Universidad de Bielefeld, del 28 al 30 de Agosto en 2014.

⁸ En todo caso, si se quiere forzar una respuesta, a partir de 1977 ya parecen tener una existencia consolidada, a tenor de la aparición de un volumen colectivo que da cuenta de las reuniones seminariales que habían celebrado durante el año anterior (estoy pensando en *Per una storia del moderno concetto di politica: Genesi e sviluppo della separazione tra “politico” e “sociale”*, Cleup, Padova, 1977).

imprecisos en este asunto. NO se constituyó institucionalmente una ‘escuela’. Más allá de las cuestiones de infraestructura y recursos (aunque no es un detalle menor), tampoco han sido una escuela de pensamiento si lo entendemos como agrupación sobre unas tesis estructuradas doctrinalmente. De modo que la expresión ‘escuela’, en mi opinión, traiciona el espíritu de un grupo que prefiere mantener el sentido de “laboratorio de ideas” y aconseja, a los alumnos que dirige, emplear más que una metodología de forma dogmática, una metódica (que me recuerda un dirigir como la dirección presente en el título del *Discurso del método* de Descartes, con “método” como “camino”). Desde luego, esto es coherente con lo anteriormente mencionado, a propósito de la conveniencia en mi exposición de combinar los resultados de sus trabajos con la metodología, antes que partir de una exposición exclusivamente metodológica que luego se aplica en la investigación. Pero es que tampoco se ha pretendido una estructura en la que un director ejerce la dirección desde la superioridad, que dicta el camino, sino que se advierte por el trato académico –algo evidente cuando se ha participado en los seminarios de Duso– que hay una manera concreta de entender la práctica filosófica: hay un planteamiento seminarial que va al encuentro del alumno, pero asumiendo que el encuentro es también confrontación de ideas (en esto el italiano me da más juego sonoro aproximando “*incontro*” y “*confronto*”). No obstante, ciertamente Duso es la figura central, no sólo por ser el director (con todas las comillas que matizan nuestra explicación de su dirección) y por su ingente producción bibliográfica, sino porque su *versión* de la historia conceptual paduana va a permitirnos sintetizar una reconstrucción más homogénea de lo que en realidad es una producción colectiva. En torno a Duso, Biral y Brandalise, se juntó una serie de estudiantes y jóvenes licenciados, y Duso tuvo el mérito de ver (antes que una corte de discípulos) un grupo de válidos colaboradores –yo diría que excepcionales– y haber sabido luego pergeñar un discurso a partir de los resultados colectivos, con una perspectiva propia.

Una *historia conceptual paduana* quedaría justificada como intento de proporcionar una síntesis de la dispersión producida por el *Grupo* que, desde mi subtítulo ‘*Antecedentes y desarrollo de una historia de los conceptos como filosofía política*’, manifestando de manera explícita –además de la conveniencia de introducir los antecedentes para una genealogía de la recepción italiana– mi opción por privilegiar una de las voces del coro paduano: es *la* historia conceptual en el grupo *de Giuseppe Duso*. La interminable producción, sobre todo de artículos, de todos los miembros del grupo hacía necesario tomar una decisión en un sentido u otro. La más apropiada a mis intereses –de ofrecer una cierta unidad– se recaba con la homogeneización de Duso, pero como esta ya es una decisión entre opciones, sólo me parece

válida y aceptable mientras se haga constar la pluralidad constitutiva del grupo. La necesidad de presentar una referencia digamos “canónica” (algo que no se lleva muy bien con la caracterización del grupo diferenciándolo de una escuela) u “ortodoxa” es lo que nos aporta el libro de S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, que a tal fin desempeñará un papel fundamental en mi aproximación.

Por ello, a lo largo de mi trabajo, irán apareciendo los nombres de los diversos miembros del grupo, pero Duso será nuestro hilo conductor de referencia. Dado que la práctica paduana ha tenido una plasmación editorial enorme –con la revista *Filosofia politica* (Il Mulino, Bologna), la colección de *Per la storia della filosofia politica* (FrancoAngeli, Milano), o la de *Filosofia e politica* (Polimetrica, Monza), todas ellas, colecciones en cuya dirección figuran los miembros del grupo– y a nivel investigador en el citado *CIRLPGE* (dentro del ámbito del *CRIE: Centro di Ricerca sulle Istituzioni Europee*) –en el que, desde su fundación, se integra el “Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni”– que también ha contado con su correspondiente traducción en publicaciones, en orden a la comodidad, he favorecido la referencia a libros y volúmenes colectivos antes que a los artículos. Pero a artículos cuando estos resumían resultados de libros publicados con anterioridad para aportar nuevas contribuciones (ejemplos tendremos con artículos posteriores sobre democracia, representación, etc., que dan un nuevo impulso a la reflexión). Pues un problema de su constante producción es que se acaban encontrando reiteraciones, amén del impedimento a la agilidad para desplazarnos a través de su obra. También en este sentido hay que indicar cómo la contemporaneidad del grupo hace prácticamente inexistente la bibliografía secundaria, salvo algún artículo donde se hace eco de sus planteamientos. Por consiguiente mi aproximación histórico-conceptual trabajará directamente sobre la bibliografía de los paduanos, optando siempre por la versión original, aun en los casos en que contemos con traducción española. Como la tesis pretende suministrar una reconstrucción de la propuesta paduana –del pensamiento de otros en el fondo–, tratará de ser lo más fiel posible al espíritu de la misma, para lo que se recurrirá a la cita de los textos como soporte de mi interpretación.

He explicitado las razones de mi preferencia por utilizar la etiqueta de ‘grupo de investigación’. En los seminarios Duso solía expresarse diciendo “*nosotros en Padua...*”, o Chignola “*en Padua nosotros adoptamos este método*” o “*según nosotros*”... esto es, antes que emplear una expresión del tipo ‘Escuela de Padua’, se referían a sí mismos desde la primera persona del plural para indicar una cierta identidad grupal y –al menos en las ocasiones en que he podido ser testigo– no se etiquetaban institucionalmente más allá de esta expresión de

familiaridad. Debe quedar claro que son un grupo con conciencia de su espíritu grupal, pero su identidad polifónica no puede reducirse singularmente a una voz. Magníficamente expresado por el *Gruppo di Ricerca* en la breve “*Presentazione*” a su homenaje de 2012 con los *Scritti in onore di Giuseppe Duso*⁹: “*Pensare, per tutti noi, e in ciò è evidentemente implicita una concezione ed una pratica di che cosa sia la filosofia, è attività comune, cantiere aperto assieme, impresa e rischio di un cervello collettivo. Questo libro (...) celebra invece un percorso condiviso, un effetto di risonanza*”.

Por tanto, aunque son muchos los participantes del grupo, mi enfoque recurrirá, además de a su director Giuseppe Duso –nuestro hilo conductor y referente principal–, a otras contribuciones para colorear más adecuadamente el cuadro general. De entre éstas se deben destacar algunas de las que formaban el núcleo original del grupo:

Por un lado, las figuras que centraban la atención del grupo: Duso, Brandalise y Biral. **Giuseppe Duso** (Treviso, Italia, 1942), ejerció su labor docente como profesor de *Storia della filosofia politica* en la Università degli Studi di Padova, donde bajo su dirección se originó el *Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni* que luego ha evolucionado hasta el *Centro di Ricerca sul Lessico Politico Europeo* de Bolonia. Miembro de la dirección de la revista *Filosofia politica*, también contribuyó a fundar en 1999 el *CIRLPGE*¹⁰ como director. Su reciente jubilación no ha mermado su actividad ligada con la historia conceptual, pues actualmente (por 2015) participa en el máster de “*Maestría en Historia conceptual*”¹¹, en el Centro de Investigaciones en Historia Conceptual (*CEDINHCO*) de la *UNSAM* (Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina).

Otra pieza fundamental fue el desaparecido **Alessandro Biral** (1942-1996), licenciado en Filosofía por la Università di Padova, ejerció como profesor asociado (desde 1980) de *Storia della filosofia morale* y de *Storia della filosofia politica* en la Università di Venezia Ca’ Foscari. Chignola, refiriéndose a la crítica de la propuesta metodológica de Koselleck por el

⁹ AA.VV. (*Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici*): *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova, 2012.

¹⁰ *CIRLPGE*: *Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico Europeo*, en el ámbito del *CRIE* (Centro di Ricerca sulle Istituzioni Europee), con sede en el *Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa* (Nápoles).

¹¹ Con una duración de dos años, se propone estudiar los conceptos fundamentales de la modernidad europea, pues se pone mucha atención en cómo esos conceptos han funcionado de manera eurocentrista para pensar a los otros, y además de cómo se ha pensado en el pasado, el curso plantea un pensar que tenga en cuenta el presente, también contando con América latina (de hecho hay asignaturas que tratan explícitamente de los “*Elementos para una historia conceptual de América Latina*”) y Asia, para descolonizar el lenguaje político y poder comprender las nuevas realidades que se están gestando. Dentro del curso, Chignola imparte la asignatura de “*Historia Conceptual II: analítica de conceptos clave*”, y Duso “*La Construcción teórica de los conceptos político-jurídicos modernos*”.

GP¹², lo considera un *pionero* (viendo los apuntes que hoy día recogen alumnos de Biral en una página web¹³, se intuye un cierto influjo carismático) en la orientación de la modalidad paduana de historia de los conceptos. Imprescindible para comprender la orientación que toma el grupo en sus inicios, no en vano es el responsable de introducir en el grupo elementos tan importantes para el propio Duso como la atención por Brunner, así como la importancia de la pregunta originaria¹⁴, o la distinción gobierno/poder, así como una interpretación más adecuada del pensamiento griego que ha sido posible a través de un trabajo de crítica histórico-conceptual de los conceptos políticos modernos, que coloca a Biral como uno de los “*ideatori*” e “*fondatori*”¹⁵ de la mencionada colección de *Per la storia della filosofia politica* que el CIRLPGE ha desarrollado en la editorial FrancoAngeli.

Adone Brandalise (Feltre, 1949; profesor de *Teoria della letteratura* en la Università degli Studi di Padova), no suficientemente ponderado debido a una escasa publicación en comparación con el resto, pero sin embargo merece ser destacado como uno de los inspiradores de la perspectiva, a la que contribuyó a dar forma.

Junto a estas figuras de referencia y atracción, encontramos a los jóvenes que, con el paso del tiempo, han pasado a ejercer su docencia en la Università degli Studi di Padova: **Sandro Chignola** (Verona, 1961), actualmente enseña *Filosofia politica* y *Storia della filosofia politica*; **Gaetano Rametta** (Pistoia, 1960), que como investigador confirmado imparte *Storia della filosofia contemporanea*; **Mario Piccinini** (1951, Vicenza), ejerce como profesor asociado de *Storia del diritto medievale e moderno*, o **Maurizio Merlo** que en la actualidad

¹² “Questo spunto critico di Biral ha assunto valore pressoché fondativo nell’indirizzare la ricezione filosofico-politica padovana de la Begriffsgeschichte” (S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, op.cit., pág. 110).

¹³ *Thinking-Politics. Associazione Alessandro Biral* [en línea]. [Fecha de Consulta: 16 de septiembre de 2015] Disponible en: <<http-www.thinking-politics.com>>. Esta página expone cursos de Biral desde los 70 hasta los 90.

¹⁴ Para la originalidad del enfoque que Biral hace a partir de Brunner, ver la introducción de Duso en A. BIRAL, *Storia e critica della filosofia politica moderna* (a cura di Giuseppe Duso), FrancoAngeli, Milano, 1999; pp. 7-18. Los diversos temas incluidos en este libro se articulan desde una perspectiva histórico-conceptual por una crítica a la lógica de la ciencia política moderna. Si bien Brunner tiene el mérito de haber señalado la “ruptura” con la tradición que supone el nacimiento del mundo moderno, la originalidad de Biral es comprender la “estructura” de la ciencia política moderna enfocando la “lógica” de sus conceptos, que se implican unos con otros, y en este nacimiento identificó la centralidad del pensamiento hobbesiano. Originalidad también con respecto al austríaco en un significado “originario” de filosofía liberada de los presupuestos deformantes de la ciencia política moderna, capaz de preguntarse sobre el problema de la política y la justicia. En esto, se advierte también el itinerario de Biral a través de los griegos y su análisis de Voegelin. Para una visión más amplia de las opiniones de Biral, ver F. Battistin (a cura di), *Che cos’è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, Il Prato, Padova, 2006.

¹⁵ Ver la “Premessa” de Duso en A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, FrancoAngeli, Milano, 2013; pp. 7-10. Sin embargo, en esta obra también se hallan los motivos de una divergencia entre Duso y Biral, a propósito de sus diversas interpretaciones del platonismo. En efecto, la intención inicial de Biral era titularlo “*Platone e il sapere politico*”, algo que, cuando hayamos avanzado en la exposición de la tesis, debería chirriar mucho más que en estos pasos iniciales si pensamos en la connotación crítica que aguarda para el sentido de la ciencia política moderna, como saber racional del que se deducen las normas prácticas.

imparte como profesor asociado *Analisi dei linguaggi e dei concetti politici*.

Junto a los miembros originales, han ido sucediéndose una pléyade de nombres que aparecen aludidos en mi trabajo: **Luca Basso** (investigador en el departamento de *Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali* en la Università degli Studi di Padova), **Antonino Scalone** (actualmente profesor asociado de *Istituzioni di diritto pubblico* en la Università degli Studi di Padova), **Merio Scattola** (profesor extraordinario de *Storia delle dottrine politiche* en la Università degli Studi di Padova, recientemente fallecido en agosto de 2015), **Massimiliano Tomba** (investigador en el departamento de *Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali* en la Università degli Studi di Padova), **Stefano Visentin** (como investigador de *Storia delle dottrine politiche* en la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Urbino, aunque paduano de nacimiento), o entre los más jóvenes **Pierpaolo Cesaroni** (Investigador de *Filosofia politica* en la Università degli Studi di Padova)... así como otros nombres que irán apareciendo.

Para no renunciar a ofrecer un relato de la genealogía de este grupo, su formación puede remontarse al momento en que Duso –que traía un bagaje adquirido desde su investigación de Platón (bajo la dirección de Franco Chiereghin) y los estudios de Hegel y Fichte¹⁶– con Biral –que había estudiado a Husserl¹⁷ pero, sobre todo había conocido el pensamiento de Brunner– y Brandalise, consolidan la costumbre que tenían de reunirse con jóvenes estudiantes y licenciados (como ya se ha dicho, a partir de la segunda mitad de los años '70), en el seminario de la *Scuola di specializzazione in Filosofia*, que tuvo como objeto “*Ha il marxismo una teoria dello Stato?*”, en el contexto del debate producido entre Norberto Bobbio y Antonio Negri. Desde luego, para nada en este momento se tiene la intención de fundar una línea de pensamiento propia, ni mucho menos una escuela. No se dispone de una teoría ni metodología (y este espíritu se intenta respetar en mi aproximación), pero sí se advierte la centralidad que van a tener las cuestiones políticas, que se problematizan críticamente focalizando el análisis en los conceptos políticos. Más que una escuela tenemos un grupo de personas interesadas o preocupadas por pensar en problemas de naturaleza política, es decir, tenemos unas “*práticas*” antes que una edificación doctrinal, que se pueden entender como reuniones de tipo seminarial, que van adoptando diversas calificaciones momentáneas a resultas de los tiempos: “*scuola di perfezionamento*”, “*gruppo di ricerca*” (la opción que a mi juicio ha resultado más atractiva), “*seminari inter-corsi*”, “*CIRLPGE*”... Más

¹⁶ Una muestra de esos trabajos iniciales son las publicaciones de G. Duso, *Hegel interprete di Platone*, Cedam, Padova 1969; y *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia, Urbino, 1974.

¹⁷ Ahí está su publicación de: A. Biral, *L'unità del sapere in Husserl*, Cedam, Padova, 1967.

que una dirección institucional, se han movido por la oportunidad que se abría en cada situación, con la auténtica finalidad de poder realizar su búsqueda autónoma. Obviamente, con el tiempo han ido estabilizando su situación, beneficiándose de “*progetti ministeriali*”¹⁸, y aunque para ello debieran adaptar de alguna manera su investigación, han mantenido siempre una cierta autonomía intelectual. El momento actual puede darnos una imagen un tanto injusta con la realidad, al haber presentado hace unas líneas a los miembros destacados del grupo, detallando sus puestos como docentes. Sin embargo, esa situación –todo sea dicho, más que merecida– distaba lejos de verse al principio, cuando prácticamente el único de todos que era profesor en la Universidad de Padua – y para más señas, profesor asociado durante buena parte de su carrera– era Giuseppe Duso. La posición que han alcanzado ha sido conquistada pagando el precio de su autonomía pero, como decía cuando comentaba que Duso había sabido rodearse de un grupo excepcional, tampoco sorprende que lo hayan logrado.

Volviendo a la genealogía del grupo, éste comienza a plasmar los resultados de sus investigaciones y reuniones seminariales en volúmenes colectivos¹⁹, pero todavía nos falta un ingrediente esencial y determinante: su problematización de temas políticos recibe una orientación decisiva a raíz del encuentro con Pierangelo Schiera y su visita a Padua, organizada por Claudio Pacchiani, para hablar de Brunner. Se devolverá la visita con viajes al *Istituto Storico Italo-Germanico* de Trento, para participar en los encuentros organizados a su vez por Schiera, donde la problemática adquiere su sesgo constitucional. En ese contexto, junto a Brunner, resulta fundamental, por vía de Schiera, el conocimiento de Carl Schmitt. Además de estos encuentros, hay una serie de convenios que contribuyen a amplificar y materializar los resultados. Uno es sobre Max Weber²⁰, digno de resaltarse por la influencia que va a ejercer la reflexión sobre el weberianismo. Pero el hito fundamental lo constituye el simposio sobre Schmitt, organizado en Padua por Umberto Curi, dentro del “*Istituto Gramsci*” del Véneto, donde se reunieron Miglio y Schiera (los responsables de la introducción de Schmitt), con otros como Cacciari o Marramao, para discutir los análisis que el grupo paduano había ido realizando con sus lecturas de Schmitt durante los últimos tiempos, cuyo fruto es el temprano *La Politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*²¹. Esta discusión alcanza una mayor repercusión internacional, con una respuesta intempestiva de Habermas, o la del profesor Ilse Staff que, al estudiar el fenómeno de la recepción italiana de Schmitt, no

¹⁸ Como por ejemplo los de tipo “*PRIN*”: *proyectos de relevante interés nacional*.

¹⁹ Como *Per una storia del moderno concetto di politica...op.cit.*, en 1977; seguido de *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari, 1979.

²⁰ G. Duso (a cura di), *Weber: razionalità e politica*, Arsenale, Venezia, 1980.

²¹ G. Duso (a cura di), *La Politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia, 1981.

podía entender por qué algunos intelectuales de izquierdas (como se catalogaba a Tronti, Cacciari o Marramao) pudieran estar interesados en alguien que estaba estigmatizado por el nazismo. En una carta a Duso, el propio Schmitt se muestra interesado en seguir la discusión²².

En sucesión con la lectura crítica de Schmitt, el grupo aborda el estudio de los autores agrupados en torno al llamado fenómeno de “*Rehabilitación*” de la filosofía práctica –como Leo Strauss, Eric Voegelin y Hannah Arendt– que, en la formación genealógica del grupo, tiene la relevancia de favorecer encuentros seminariales con Carlo Galli y Roberto Esposito, otras figuras claves con las que se fundará en común la revista *Filosofia politica* y que, nuevamente, halla una materialización con la publicación de *Filosofia política e pratica del pensiero*²³, libro en el que Galli participa, con Duso, Chignola o Rametta.

El grupo estaba en funcionamiento y la tarea pendiente pondrá a prueba toda la capacidad de su ejercicio de la crítica.

²² En efecto, Schmitt envió una carta a Duso fechada el 4 de agosto de 1981, en respuesta a *La Politica oltre lo Stato*.

²³ G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero, Eric Voegelin, Leo Strauss e Hannah Arendt*, Angeli, Milano, 1988.

I. ANTECEDENTES:

LA RECEPCIÓN PADUANA DE LA *BEGRIFFSGESCHICHTE*

I.1. La primera recepción italiana de la *Begriffsgeschichte*.

En el contexto intelectual germánico posterior a los estudios sociológicos de Max Weber, sorprenden las dificultades para su difusión y comprensión en el ámbito de las ciencias sociales, cuando la interpretación más natural hoy sería pensar que era inevitable tomar partido y hacer cuentas con la aportación weberiana al mundo de la cultura, de su ‘ciencia de la realidad’²⁴. A partir de la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, Weber toma posición en el debate de la última década del XIX, contra la definición diltheyana del conocimiento histórico como ciencia del espíritu, para aproximarse a la opción por el “método” de Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert (especialmente éste último constituye la referencia filosófica de Weber), a partir de la cual ofrece su propuesta entre “ciencias de leyes” –para lo que venían a ser las ciencias naturales– y “ciencias de realidad” –para las ciencias del espíritu o culturales–. Lo que está detrás del planteamiento weberiano no es una simple respuesta a la división de las ciencias, sino una respuesta a la crisis epistemológica de todo el ámbito de las ciencias histórico-sociales (porque en el contexto weberiano, todas las ciencias sociales indican un conocimiento histórico), en el marco profundo de la crisis del historicismo en el XIX²⁵. Las ciencias de “realidad” tienen que vérselas con elementos valorativos y subjetivos que dotan de sentido a sus objetos. Por eso mismo, si la cultura quería establecer una construcción capaz de operar sobre la unicidad histórica –cuestión que no es menor para entender a Hintze, Brunner o Koselleck– salvaguardando así la especificidad de las ciencias sociales frente a las naturales y evitando caer en el reduccionismo de deducir los eventos de leyes, debía hacerse sobre la construcción de categorías sociológicas. Éstas son los “tipos ideales”, categorías tan generales como para poder encuadrar los fenómenos del espíritu. Pero entonces, con la construcción típico-ideal, el acontecimiento histórico se hace resultado de una “reconstrucción”.

La uniformidad que hacía posible salvar las discontinuidades entre épocas y mundos distintos dependía de una generalización de los modelos abstractos utilizados como categorías cognoscitivas, en una operación que, desde el presente, proyectaba sobre distintas realidades del pasado esos “tipos ideales”. La abstracción que se imponía sobre la concreción material era el precio que algunos empezaron a cuestionar, especialmente desde el campo de la historia constitucional, de la metodología sociológica weberiana. Así, en el ámbito de la historiografía

²⁴ La ‘sorprendente’ escasa repercusión, explicada por Friedrich H. Tenbruck, en M. Losito e P. Schiera (a cura di), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, il Mulino, Bologna, 1988; pp. 25-54.

²⁵ Para esta exposición del debate contra Dilthey, ver Pietro Rossi en *Ibid.*, pp. 109-154.

constitucional alemana, Carl Schmitt planteó la necesidad de contextualizar los conceptos de la ciencia jurídica y la teoría política, para evitar proyectar sobre otras realidades históricas las categorías propias del Estado de Derecho moderno y, por tanto, de una experiencia constitucional moderna que acabara constituyéndose en referente interpretativo de experiencias ajenas a esa conceptualización. La Teoría constitucional del Estado burgués de Derecho no era ni más ni menos que la constitución liberal, como la de la República de Weimar del 11 de agosto de 1919, que nos trae de vuelta a Weber. Descuella con claridad, en este sentido, la distinción de Schmitt entre *Verfassung* y *Konstitution*, como posibilidad de diferenciar un concepto “material” de Constitución²⁶ que no quede sometido al concepto formal decimonónico. Lo cual está en la línea de las enseñanzas hintzeanas de no separar los análisis teóricos de sus condiciones materiales para elaborar una historia constitucional global. Otto Hintze integrará la metodología sociológica weberiana dentro de los estudios históricos, con una perspectiva histórica universal, dando un claro acento histórico-constitucional e histórico-social. Si bien toda consideración atenta al escenario de la historia constitucional italiana, para el concepto schmittiano de *Verfassung* como complejo de elementos sociales y políticos, debe hacer referencia obligada a Costantino Mortati y su expresión de una “*costituzione materiale*”, en relación con Schmitt²⁷.

En la línea de Hintze y de Schmitt, comienzan a producirse otros síntomas de revitalización en el campo de la historia social y constitucional germánicas, como es el caso de Otto Brunner, siempre atento a esa diferenciación “material” que permite poner límites a las generalizaciones de la experiencia moderna, como por ejemplo la centralidad del Estado moderno. Brunner utilizará sus profundos conocimientos del mundo feudal para mostrar los límites de la aplicación de conceptos modernos a épocas distintas, mediante una metodología sincrónica que interprete las fuentes desde las categorías específicas de su contexto.

²⁶ Una aclaración de la radicalidad con la que entienden los paduanos la distinción, es que “*Non si tratta qui semplicemente di uno scarto tra costituzione materiale e costituzione formale (...). Lo scarto è più radicale*”, por la que una se haga adecuar con la otra y viceversa, el descarte va más bien en la dirección de mostrar cómo la continuidad institucional entre sociedad y Estado, según el esquema del XIX, sea impracticable, y cómo la complejidad de la constitución “real” indique la crisis de la forma-Estado. Por constitución material se entiende “*La realtà complessa dei processi politici (...) cioè che sfugge ai parametri della costituzione formale, della costituzione scritta. Tale realtà rivela un intreccio tra forze sociali e loro movimento, istituti privati e loro rilevanza politica, istituzioni pubbliche e loro funzioni (...) e modi non lineari di prodursi al loro interno delle decisioni, organi dello Stato e molteplici rapporti che ne producono l’effettivo funzionamento*” (G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci editore, Roma, 1999; pp. 449-450).

²⁷ Costantino Mortati (1891-1985) fue un importante constitucionalista italiano que, además de docente en distintas universidades, intervino como miembro de la *Commissione per la riorganizzazione dello Stato* (también conocida como “*commissione Forti*”) y en la *Assemblea costituente* formada el 1946. Después fue juez de la Corte constitucional de la que, en 1962, fue vicepresidente. Desarrollando una teoría constitucionalista relacionada con el diagnóstico de crisis del Estado moderno, una de sus obras principales se titula justamente: *La Costituzione in senso materiale* (de 1940). Hay un trabajo colectivo sobre Mortati, editado a cargo de Mario Galizia y Paolo Grossi (a cura di), *Il pensiero politico di Costantino Mortati*, Giuffrè, Milano, 1990.

Por tanto, si hemos de localizar en algún punto el inicio de la interpretación italiana, es precisamente a través de los trabajos de Schiera y Gianfranco Miglio –introduciendo a Hintze, Schmitt, Brunner y Koselleck– donde debemos situar el origen del interés en Italia por las cuestiones relativas a la historia conceptual. A partir de esta referencia, un aspecto crucial del fenómeno italiano lo constituye el papel que han jugado ciertas revistas. Una condición para que los fértiles encuentros, en esta especie de laboratorio de ideas, hallaran cauces para publicar los frutos y desencadenar su resonancia, estaban al alcance ya a inicios de los años 80, gracias a revistas como “*Laboratorio politico*”, o “*Il centauro*”, en las que además de nombres ilustres para comprender el panorama filosófico italiano de finales del siglo XX, como los de **Cacciari** o **Bodei**, aparecen los Esposito, Marramao, o nuestros Duso, Brandalise y Biral²⁸, entre otros. Indisociable de esta cuestión editorial, en Italia se irradia la atención por esta temática desde la posición de figuras como Duso, Grossi, Galli, o el propio Schiera. En torno a las universidades donde imparten sus clases, desarrollan grupos de investigación y fundan revistas especializadas en esa orientación con las que contribuyen a la difusión de sus estudios. Me permito escanciar algunos ejemplos:

Pierangelo Schiera (Como, Italia, 1941) desarrolla su principal actividad docente en la Universidad de Trento como profesor de Historia de las doctrinas políticas (aunque previamente estuvo en la de Bolonia). En torno a su figura surge el *Istituto Storico Italo-Germanico* de Trento, y bajo su dirección nace en 1989 la revista *Scienza & Politica*.

Con una clara inclinación hacia la historiografía jurídica, **Paolo Grossi** (Florencia, Italia, 1933) liga su nombre académico a la Universidad de Florencia (aunque antes ejerció en la de Macerata y también ha impartido su magisterio en la de Suor Orsola Benincasa en Nápoles) como profesor de Historia del derecho italiano. Fundó en 1971 el *Gruppo di ricerca per la storia del pensiero giuridico moderno* y edita la revista *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*.

Carlo Galli (Módena, Italia, 1950), profesor en la Universidad de Bolonia, ha centrado su docencia en la Historia de las doctrinas políticas. Es uno de los fundadores en 1987 de la

²⁸ Por mencionar sólo algunos ejemplos de artículos a inicios de la década de los 80, Duso y Adone Brandalise, publicando artículos conjuntamente, como un dúo, en “*Linguaggio del contratto e politicità del linguaggio*” (en *Laboratorio politico*, 1982, Nº 4, pp. 26-51) y “*Decisione e costituzione: la discontinuità del Politico*” (en *Laboratorio politico*, 1982, Nº 5-6, pp. 45-63). En cuanto a *Il Centauro*: G. Duso, “*Teoria dei valori e forma politica in Carl Schmitt*” (en *Il Centauro*, 1981, Nº 2, pp. 157-165), o A. Biral, “*Rappresentazione e governo nel '700 francese*” (en *Il Centauro*, 1981, Nº 2, pp. 23-38, se citará en su reedición del volumen *Storia e critica della filosofia politica moderna...op.cit.*). En los últimos tiempos se ha valorado lo que supusieron las publicaciones de esta revista, con la edición de *La crisi del politico. Antologia de “Il Centauro”*, Guida, Napoli, 2007 (en la que se incluye G. Duso, “*La rappresentazione e l’arcano dell’idea*”, pp. 305-348; originalmente en *Il Centauro*, 1985, Nº 15, pp. 35-70).

revista *Filosofia politica*, de la que además es el Director principal.

Giuseppe Duso (Treviso, Italia, 1942), cuya biografía académica presentamos ya en la introducción. Bajo su dirección se originó el *Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni* (luego ha evolucionado hasta el *Centro di Ricerca sul Lessico Politico Europeo*). Destacado miembro en la dirección de la revista *Filosofia politica* (fundada por Nicola Matteucci), contribuyó a fundar en 1999 el *CIRLPGE*.

El *CIRLPGE* constituye una buena muestra de la productiva relación intelectual que han sabido cultivar Duso, Schiera, Galli, Grossi, De Sanctis, etc., pero también se puede comprobar cómo la fértil red de colaboración que han construido se ha sustantivado, por ejemplo, en los artículos de Duso publicados en la revista *Scienza & Politica*, o en los *Quaderni fiorentini*. En sintonía con el *CIRLPGE*, Duso ha promovido una colección titulada “*Per la storia della filosofia politica*”²⁹, en cuya dirección, junto a los nombres de Carlo Galli o el propio Duso, colaboran otros nombres dignos de ser resaltados para una panorámica más amplia de los diferentes caminos que ha tomado la historia conceptual italiana, como son **Francesco De Sanctis** (como director del *Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa* de Nápoles, donde tiene la casa madre el *CIRLPGE*), **Luca Scuccimarra** (al que recurriremos en más de una ocasión), **Roberto Esposito** –algunas afinidades con Duso se deben precisar³⁰ – o

²⁹ Editada por la milanese FrancoAngeli, su declaración de intenciones (que se puede encontrar en la primera página de los volúmenes) deja entrever el espíritu de Duso: que la reflexión moderna sobre la política debe ser *interrogar los conceptos fundamentales* que, asumidos como presupuestos indiscutibles, organizan la vida social y política. Son los conceptos de la ciencia política moderna organizados en torno al concepto de poder. Cómo la perspectiva se encuadre muy justamente dentro de la historia conceptual, se advierte desde el inicio: “*questa collana propone lavori tesi ad evitare i pericoli insiti sia ad una trattazione di tipo storico-descrittivo, che neutralizzi la riflessione critica, sia in un’analisi teorica che, appiattendo gli autori e i problema in un quadro omogeneo valido per ogni epoca, perda lo spessore dei cambiamenti di prospettiva e della differenza radicale di significati che le stesse parole spesso hanno espresso nel corso del tempo*”. Esta perspectiva, en línea con la paduana, afirma dos beneficiosas consecuencias: por un lado el reemerger de cuestiones originarias que permiten comprender verdaderamente el pensamiento clásico; por otro, exponer la ineficacia de los conceptos políticos modernos para orientar el presente.

³⁰ Distanciándose como Duso de la *BG* alemana, la “*storia dei concetti*” de Esposito (Nápoles, 1950) y su perspectiva de lo “*impolitico*” (tomada de sus lecturas de Schmitt y Agamben), también se plantea como una radicalización de la historia conceptual. Carl Schmitt ha supuesto una referencia fundamental para su pensamiento (aunque Duso se fije en Schmitt para exponer la crisis, y nunca como modelo), destacando el espacio que en sus análisis ocupa el concepto de “representación” dentro de la crisis o agotamiento de los conceptos políticos modernos, englobado dentro de la crisis de mediación sociedad/Estado. Esposito plantea una deconstrucción de los conceptos políticos modernos a partir de su propia lógica, para mostrar sus límites y confín (la “de-terminación” paduana) y sus aporías internas. Interrogar o deconstruir heideggerianamente las categorías modernas para mostrar su aporeticidad, como entiende Esposito, podría aludir a la interrogación crítica y el atravesamiento lógico con el que los paduanos pretenden mostrar la aporética lógica de los conceptos políticos modernos. Incluso en su atención por el pensamiento de Hannah Arendt las coincidencias resultan sintomáticas dentro de un caldo de cultivo similar. En cuanto a entender los conceptos dentro de campos de batalla en los cuales adquieren significado (además de por una noción productiva del conflicto heredada de su lectura de Schmitt), podemos señalar al respecto una similitud con el planteamiento de Schiera y lo que Chignola ha definido como demarcación conceptual (o también, recurriendo al léxico alemán <<*Kampfbegriffe*>>). Sin embargo, más allá de innegables puntos de sintonía en cuanto al diagnóstico crítico de la filosofía política como

el mismo **Giacomo Marramao**, con el que ya se advierten distancias considerables respecto a la perspectiva paduana. Además de estos nombres, la apuesta que el *CIRLPGE* ha realizado por englobar distintos caminos, ha permitido incluir y conectar con figuras no estrictamente italianas, como es el caso de los franceses **Lucien Jaume** y **Jean-François Kervégan**, o lo españoles **José Luis Villacañas Berlanga** y **Faustino Oncina Coves**. Esta es la riqueza de la formación paduana, que ha permitido englobar en la comisión de su colección *Per la storia della filosofia politica*, dirigida por Duso y editada por la milanese FrancoAngeli, a toda la colección de posturas italianas de los Esposito, De Sanctis, Galli, Marramao... o de allende sus fronteras con los Kervégan, **Hasso Hofmann** o Villacañas. Igualmente, la revista *Filosofia politica* ha contado en su “*comitato internazionale*” con la colaboración de los citados Hofmann, Kervégan, Villacañas... pero también exponentes de la historia conceptual francesa, como **Bruno Karsenti**, o figuras consagradas de la alemana como **Reinhart Koselleck**, además de los miembros de la *escuela de Cambridge* **John G.A. Pocock** y **Quentin Skinner**.

Sin embargo, aun en otras latitudes de la reflexión, el mapa genealógico de la historia conceptual italiana no estaría completo sin los nombres de **Ricardo Pozzo** y **Mario Sgarbi**, quienes han permanecido dentro de la herencia neokantiana practicando una historia de los problemas perennes de la filosofía, lo que estaría en contra de las denuncias de Duso, con los riesgos de aproximarse en demasía a la *historia de las ideas* anglosajona.

Que la problemática relativa a la historia conceptual se recibiera a través de la historiografía constitucional alemana, donde se conjugaban diversos intereses entre historia social, jurídica, económica, de la cultura..., en un crisol más amplio que el estrictamente filosófico, y que en concreto tuviera su epicentro de atención en las obras de Hintze y Brunner, imprime un carácter a la recepción italiana que la distingue como su primera particularidad. Ese carácter distintivo debe sin duda la particularidad de su orientación al trabajo que Pierangelo Schiera ha desarrollado, junto con sus discípulos y el *Istituto Storico Italo-Germanico* de Trento, introduciendo y traduciendo a Hintze, Böckenförde, Brunner y Koselleck, entre otros³¹.

“saber”, para Duso no resuelve el problema político, sino que más bien “*lo fa piuttosto riemergere*” (véase nota a pie de página nº 89 en S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 155). Algunas de las obras de Esposito han sido traducidas al castellano (principalmente por Amorrortu editores), nosotros destacamos su interés inicial por Maquiavelo (en *Ordine e conflitto – Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984) y su *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna, 1993. Un interesante fruto de su colaboración con Carlo Galli, atenta a los conceptos, es la *Enciclopedia del pensiero politico: autori, concetti, dottrine* (diretta da Roberto Esposito, Carlo Galli), Roma, Laterza, 2005. Además, para el desarrollo de lo “impolítico”, véanse R. Esposito, *Categorie dell’impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988; (Id.) *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998; (Id.) *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002; (Id.) *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

³¹ La importancia de Schiera es destacada por Chignola –detallando la contribución que han supuesto sus

Desde un enfoque histórico-constitucional global, que se inspira en el modelo de *Verfassungsgeschichte* de Brunner, junto a los enfoques histórico-sociales de Hintze y Oestreich y grandes como Weber, Schiera realiza un enfoque “antropológico” donde se entrecruzan, en una compleja red, *formas de vida con saberes y prácticas*, en un universo donde la noción central de *Verfassung* encuentra su contrapartida en la “*Kultur*” de Weber³².

Adelantando acontecimientos, si el grupo paduano propone retrodatar la *Sattelzeit* de Koselleck hasta la *Trennung* conceptual (no negarán la difusión constitucional en el período constatado por Koselleck) entre antiguo y moderno que localizan en la segunda mitad del XVII, con la cesura que supone el nacimiento de los conceptos modernos elaborados por el iusnaturalismo, más atrás todavía lo focaliza Schiera y su *escuela* con el “*nesso costituzionale di politica, saperi e pratiche di governo*”³³. El paso a la nueva conceptualidad moderna coincidiría con la “*emancipazione rinascimentale <<dalla forte accoppiata medievale di diritto e teologia>>*”³⁴.

Según Scuccimarra, la *Sattelzeit* de Schiera no es una *entrada* en la época moderna, sino un *desvío* del horizonte conceptual de la primera modernidad, por lo que, para la fase que sigue a la primera modernidad, no es apropiado hablar tanto del “Estado moderno” como centrarse en entender el camino seguido desde la Revolución (una fase sucesiva) hasta la organización centrada en la “administración”. En el paso del siglo XVIII a una nueva fase, su enfoque interpreta una “*statizzazione*” de la política, una tendencia a la estática del dinamismo que caracteriza la primera fase constitucional de la modernidad, mediante una normalización del conflicto, con la reglamentación y juridificación que tiende a organizar la vida asociativa. Es el disciplinamiento perfeccionado por el cierre administrativo de una weberiana *jaula de hierro*. Por eso Schiera considera el momento de génesis del “<<*sistema costituzional-*

traducciones– en su propia descripción de los elementos que han articulado la recepción paduana (en S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*; pp. 97-107). Es necesario señalar, con Schiera, los trabajos colectivos que resultan en los “*Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*” (donde hemos de destacar a Maurizio Ricciardi, que encontraremos colaborando activamente en *Il potere...op.cit.*); y de Raffaella Gherardi y Gustavo Gozzi (en G. Gozzi, *Modelli politici e questione sociale in Italia e Germania fra Otto e Novecento*, Bologna, il Mulino, 1988; R. Gherardi-G. Gozzi, *I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e Germania tra Otto e Novecento*, Bologna, il Mulino, 1992; y R. Gherardi G. Gozzi, *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, Bologna, il Mulino, 1995). Aparte de Schiera, resultan fundamentales las referencias a Paolo Grossi (*L’ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995; y de Carlo Galli –amén de sus constantes publicaciones en la revista *Filosofia politica*– (C. Galli (*a cura di*), *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, il Mulino, 1991).

³² L. Scuccimarra, “*Specchi della costituzione*”, en la revista *Scienza & Politica*, 2004, vol. XVI, nº 31, pp. 57-68; pág. 59.

³³ Ver L. Scuccimarra, “*Uscire dal moderno. Storia dei concetti e mutamento epocale*”, en la revista *Storica*, 2005, Vol. XI, Nº 32, pp. 109-134; pp. 130-131.

³⁴ *Ibidem*.

borghese>> *come il punto terminale della vicenda dello Stato moderno*³⁵, donde se agota toda la energía dinámica que impulsa históricamente la fase anterior.

Chignola destaca el nexo *constitucional* entre “<<*Scienza/Politica/Costituzione*>>”³⁶ como centro de la reflexión de Schiera en torno al proceso de estatalidad moderna, con la originalidad de colocar en ese centro a la “*ciencia*” como una categoría más imbricada con los procesos constitucionales, y consecuentemente debe ser rechazada su pretensión de neutralidad. Esta no es una cuestión menor, dada la importancia que va a revestir para los paduanos la conexión con la irrupción de la ciencia moderna –ellos siguiendo principalmente la tesis de Brunner– con la que se produce una “cientifización” tanto de la ética como de la historia. Dentro de una historia estructural, la “*ciencia del Estado*” se puede estudiar con “*i suoi concetti, come autentica struttura costituzionale*”³⁷. Me parece necesario ampliar el nexo constitucional con la combinación de “*Política-Comunicación-Administración-Constitución*”, destacando el papel fundamental de la “administración”³⁸. La conexión con la “ciencia” como factor constitucional es investigada por Schiera en la Alemania del XIX³⁹, entendiendo el fenómeno constitucional en toda su complejidad⁴⁰. Si de lo que se trata es de encuadrar ciencia y política, la categoría para englobarlos es la de “constitución” como “*Verfassung*” en

³⁵ L. Scuccimarra, “*Specchi della costituzione*”, *op.cit.*, pág. 61.

³⁶ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, *op.cit.*, pág. 101.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Una reflexión de la concepción que Schiera tiene de la experiencia política moderna, se puede revisar a partir de la combinación de “*Política-Comunicación-Administración-Constitución*” (explicada por Schiera en “*Il federalismo tra comunicazione, amministrazione e costituzione*”, incluido en G. Duso y A. Scalone (a cura di), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Polimettrica, Monza, 2010; pp. 171-186), en la que se entiende el uso del término “política” como nexo de “*potere/sapere*” y a la que todo un proceso entendido como “*comunicazione*” permite desarrollarse a partir de la básica función administrativa: “*Secondo me, tutte le forme che la convivenza assume, in Occidente (...) non sono altro che adattamenti storici e culturali della principale funzione amministrativa*”. La administración se encarga de algo tan fundamental como la “legitimación” que da lugar a, más allá de lo especulativo, efectualidad material y empírica, proporcionando un “sentido” que la política necesita para afirmarse. La “*centralità dell’amministrazione – nel senso profondamente costituzionale*” de Schiera aparece ya con el primer volumen de *Scienza & Politica* (en su artículo “*Partito-ideologia o partito-istituzione? A proposito della ristampa di un vecchio libro e di un problema che vecchio non è*”, en la revista *Scienza & Politica*, 1989, vol. I, n° 2, pp. 75-88). También resulta útil la referencia a su artículo “*Dall’amministrazione alla comunicazione. Profili di storia costituzionale europea*” (en la revista *Scienza & Politica*, 2009, vol. XX1, n° 41, pp. 35-47). Finalmente, hay que tener en cuenta el artículo de P. Schiera “*Discorso politico e ideología*” (en la revista *Scienza & Politica*, 2012, vol. XXV, n° 47, pp. 11-31), donde, más recientemente, vuelven a tratarse estos 4 elementos de política, comunicación, administración, y constitución.

³⁹ En P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell’Ottocento*, Bologna, il Mulino, 1987. Digno de llamar nuestra atención, es mencionar el interés de Schiera hacia Brunner y Koselleck (por ejemplo, en pp. 16 y 18). La metáfora de “*laboratorio*” se utiliza para describir “*un’interpretazione comprensiva del rapporto fra scienza e potere nella Germania bismarckiana e poi guglielmina*” (M. Losito e P. Schiera, *Max Weber e le scienze sociali...op.cit.*, pág. 11).

⁴⁰ “*(...) in tutte le sue componenti (sia istituzionali, che di mentalità, che sociali)*” (P. Schiera, *Il laboratorio borghese...op.cit.*, pág. 8). Como veremos seguidamente, el concepto de constitución que tiene en mente Schiera es el de “*Verfassung*”.

su sentido material⁴¹, un concepto de constitución que da pie a una historia constitucional global⁴².

Schiera quiere captar el entrecruzamiento de la ciencia con los procesos sociales y constitucionales, desde el papel determinante de las ciencias ligadas al Estado (y tiempo después a la sociedad), como un proceso del nuevo mundo de la ciencia que, pasando por el idealismo alemán, culmina en finalidades técnicas como controlar la opinión pública y dirigir las estrategias políticas, en un estudio que para Schiera termina con la República de Weimar. Muy interesante resulta la atención por el diseño de los planes educativos como forma de dirigir las transformaciones para la construcción de la “nueva sociedad” y darle pleno sentido⁴³. La función de legitimación, que hemos anotado a propósito de la combinación “*Política-Comunicación-Administración-Constitución*”, hizo que las ciencias sociales y del Estado se preocuparan sobre todo por la legitimación ideológica y fundamento teórico que demandaba el funcionamiento concreto de la organización político-constitucional⁴⁴. El puesto destacado que la administración tiene en la combinación de Schiera se entiende así porque la *elaboración científica* del derecho administrativo puede condensar lo más esencial de las ciencias sociales y del Estado: la “*ciencia de la administración*” es indispensable para la *Realpolitik*⁴⁵. La hipótesis principal del estudio es que la experiencia alemana del XIX tiene su rasgo distintivo en su cobrar consciencia de la “*intrinseca <<politicità>> del rapporto fra scienza e politica*”, lo que a su vez tuvo su traducción constitucional⁴⁶. La conclusión, para Schiera “necesaria”, es que la “*ciencia*” se constituye, al mismo tiempo que como un conjunto de reglas, también como un conjunto de “*procedimientos*” como “*vera e propria struttura costituzionale*”⁴⁷. El grupo investigador formado en torno a Schiera, tomando los “saberes”

⁴¹ “(...) *nella Verfassung, nella costituzione, intesa come spazio in cui acquistano valore e significato politico (...) i fattori costitutivi di ogni processo storico determinato*” (*Ibid.*, pp. 7-8). Será en ese espacio donde los conceptos adquieran su sentido concreto.

⁴² El concepto de constitución empleado facilita un enfoque global, muy del gusto hintzeano. Se habla explícitamente de una “*storia costituzionale globale*”, que estudia los aspectos de “social” y “estatal” como formas *históricamente determinadas*, nunca como unívocas, que pueden integrarse dentro de la perspectiva más amplia o global para, por ejemplo, no perder de vista la “*globalità dello Stato come fenómeno politico-costituzionale*” junto con la forma históricamente determinada de “*organizzazione del potere*”. Todo este enfoque, recurre al estudio de las historias especiales (que diría Brunner) pero reinsertando sus aportaciones dentro de una perspectiva global. Así se justifica la variedad de atenciones por la historia de las instituciones, historia administrativa, historia de la cultura, historia del pensamiento político, historia social, etc., especificadas por Schiera en su criterio de historia constitucional para la elección de los textos en E. Rotelli e P. Schiera (a cura di), *Lo stato moderno*, Bologna, Il Mulino, vol II, 1973 y vol. III 1974; remito en general a las introducciones de los volúmenes (he citado en particular las pp. 7-9 del vol. II y pág. 20 del vol. III).

⁴³ P. Schiera, *Il laboratorio borghese...op.cit.*, pp.94-95.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 119.

⁴⁵ Tanto es así que la unificación jurídica de Alemania, desde la segunda mitad del XIX hasta el Imperio, se cumple sobre el plano administrativo (*Ibid.*, pp.122-127 y 143).

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 55.

también como “prácticas” va a incidir en las disposiciones “*costitutivo-materiali*” de la época moderna, utilizando los *conceptos de las ciencias histórico-sociales* como “*indicadores*”⁴⁸ para trazar la demarcación entre los planteamientos que se van enfrentando en un proceso constitucional teórico y práctico (los conceptos se alojan en el espacio de mediación entre teoría y praxis), como un lugar de conflicto.

Dado que las disciplinas y sus prácticas no son neutrales, sino que se sitúan en un campo de batalla delimitado⁴⁹, los conceptos deben ser tomados con toda su temporalidad. Se debe rechazar la atemporalidad de los conceptos, dado que estos van a ser insertados dentro de la disposición constitucional (en ese nexo constitutivo de Ciencia/Política/Constitución). Como ejemplo más notable por su repercusión en esta perspectiva, Schiera cuestiona la aplicación general del concepto de “*societad*” separada del Estado, porque es un producto característico del siglo XIX que no puede equipararse con el antiguo de “*societas civilis*” con órdenes y estamentos. Schiera considera la distinción sociedad/Estado⁵⁰, el primero de los “*presupposti, ideali e pratici*” que guiaron la operación científica de las ciencias sociales y del Estado. Se trata de un verdadero fundamento “*dottrinario*” que acompaña a la “*rifondazione*” de la política en la época de la industrialización y la llegada de la sociedad de masas junto con la “*democratizzazione*”. Si, como este ejemplo demuestra, los conceptos no se pueden aplicar mediante generalizaciones –lo que constituirá una fijación en Hintze–, los conceptos se estudiarán por su concreto “*valor de uso*” dentro del sentido material de constitución, donde se descubren como “*factores*”⁵¹ de la realidad constitucional. Son usos concretos dotados de un sentido específico dentro de las estrategias determinadas por la lucha política. En conclusión, no se puede caer en una historia de las ideas porque las historias de esos conceptos no pueden ser lineares, sino que sólo tienen un sentido historiográfico si se remiten

⁴⁸ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, op.cit., pp. 101-102.

⁴⁹ Tomar conciencia de que los conceptos se insertan dentro de campos de batalla, donde la “*fragilidad interna*” de los conceptos posibilita su uso estratégico, es entender que “*la lucha sociopolítica de la Edad Contemporánea es, sobre todo, una <<lucha por el significado>> de un concepto, una lucha por delimitar y modelar ese significado con más fuerza que el bando contrario*” (como nos aclara Antonio Gómez Ramos, “*El trabajo público de los conceptos*”, en F. Oncina, *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual*, op.cit., pp. 185-201). Por cierto que la “*administración*” juega aquí un rol determinante ante la cuestión de la “*revolución*”. Con el estudio de los paduanos veremos que, básicamente a partir de la Revolución francesa, se advierte un nexo entre revolución-constitución. Por su parte, Schiera, desde la distinción entre sociedad/Estado, analiza el problema para la historia constitucional de la revolución y el restablecimiento del “*orden justo*” como un “*doble esfuerzo*” entre dos aspectos en tensión: “*la necessità di operare continuativamente in modo <<rivoluzionario>>, esprimendo nella prassi politica contingente il duplice sforzo di una conflittualità continua dei gruppi e delle forze social esistenti, da una parte, e di un'azione continua di governo, sul piano principalmente amministrativo dall'altra*”. Es la tensión entre dos campos de fuerzas, “*due campi di forze (conflitti e controllo)*” (P. Schiera, *Il laboratorio borghese...op.cit.*; pp. 59-60).

⁵⁰ *Ibid.*, pp.52-54.

⁵¹ Ver nuestra anterior nota nº 41 sobre la *Verfassung*.

al contexto funcional del conflicto por dirigir las transformaciones de la constitución material. En esa perspectiva “*la storia dei concetti viene consapevolmente legata alla storia costituzionale*”⁵². La inevitable crítica de ideologización que subyace a estos planteamientos, no obsta para reconocer que la ciencia política moderna cumple un paso necesario por esa ideologización, porque se contextualiza dentro de la experiencia moderna. En definitiva, la constelación conceptual moderna se considera históricamente determinada y analiza los conceptos en relación a su situación “*sociológica*”, determinada desde su posición dentro de la constitución material⁵³. El enfoque histórico-conceptual tiene una finalidad metodológicamente dirigida al análisis histórico-social, lo que hace a la historia de los conceptos permanecer subordinada (tienen grandes afinidades con Koselleck), como instrumento auxiliar de una historia “*global*”, por emplear una expresión de raigambre hintzeana. Por ello, la primera recepción italiana de la historia conceptual “*resta fortemente connotata dalla matrice hintzeana*”⁵⁴. Chignola sintetiza esta primera línea de recepción en 5 puntos:

- 1) Se ocupa de los *conceptos* del léxico político, entendiéndolos en una *relación dinámica* con sus *contextos sociales*, como un complejo de relaciones que expresa la *constitución material* de una época.
- 2) Los *conceptos* son resultado de una *historización*, como “*meccanismi fondamentali*” entre teoría y praxis dentro de una fase histórica.
- 3) Es fundamental comprender el *sentido histórico* del *cruce entre la teoría y los procesos de estatalidad moderna* en el cuadro de la *ciencia*, o del *reconocimiento constitucional de doctrinas y saberes*.
- 4) La historia de los conceptos tiene un *rol auxiliar* con respecto a la historia social o a la historia constitucional en el marco de una *reconstrucción global* de la transición constitucional entre los siglos XIX y XX.
- 5) Todas estas características se articulan con arreglo a una finalidad de *historización* del pensamiento para una reconstrucción más precisa “*ideal-típica*” del episodio *constitucional del Estado moderno*.

⁵² S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 105.

⁵³ En el repaso que el propio Schiera hace de sus planteamientos en el citado “*Il federalismo tra comunicazione, amministrazione e costituzione*” (en G. Duso y A. Scalone, *Come pensare il federalismo?...op.cit.*), su revisión no se desmarca de la aspiración a la “globalidad” de herencia hintzeana, que remite la historia conceptual a la constitución material: “*quadro di riferimento politico di questo nostro mondo in trasformazione (globale). Anche quest’ultima infatti resterebbe incomprensibile (proprio anche per quanto riguarda gli strumenti da usare – concetti, Begriffe – per coglierla – greifen – nei suoi elementi costitutivi) se non la si ponesse in raffronto con la situazione da cui fuoriesce*” (*Ibid.*, pág. 176).

⁵⁴ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 107.

En resumen, según Chignola consiste en “*una rielaborazione delle declinazioni storico-sociali della scienza storica tedesca, diretta alla ricostruzione dei passaggi fondamentali della storia costituzionale europea*”⁵⁵. De esta *primera* recepción tomará estímulo una crítica a la herencia de la metodología weberiana que arrastre Koselleck –digamos que se trata de una especie de cripto-weberianismo– en su elaboración de una ciencia histórica. Será con ese distanciamiento crítico que tomará cuerpo una *segunda* línea interpretativa en Padua.

⁵⁵ *Ibidem.*

I.1.1. Otto Hintze: tipologías ideales y desarrollo histórico. Peculiaridad de las formas de vida histórica.

Dada la importancia pionera de los trabajos de Schiera, no puede haber mejor forma de introducir el pensamiento de **Otto Hintze** (Pyritz, Alemania, 1861-1940) que su *Otto Hintze*⁵⁶, de 1974. Desarrolló su actividad docente en la Universidad Humboldt de Berlín como profesor de Política e Historia Constitucional, económica y administrativa. Schiera considera a Hintze como uno de los padres de la moderna historiografía constitucional alemana y destaca, en primer lugar, su comprensión *global* de la acción humana en el ámbito político centrándose en el “*concetto materiale di costituzione*”⁵⁷. En segundo lugar, hay una ascendencia de los aspectos históricos constitucionales que dirigen la investigación de Hintze sobre la constitución confrontándola con las cuestiones relativas al ámbito de la *Administración*, entendida por Schiera⁵⁸ como el conjunto de los medios e instrumentos técnicos que utiliza la constitución de una comunidad política con arreglo a unos objetivos determinados. En tercer lugar, Schiera atribuye a Hintze un papel determinante para la *fundación* de la historiografía alemana contemporánea, sobre la base de su capacidad de “*impostare una considerazione globale dei fenomeni storici*”, evitando caer en generalidades y abstracciones mediante el uso constante de la *comparación* entre fenómenos constitucionales concretos, aunque pertenezcan a épocas o contextos culturales distintos, a fin de establecer “*gli ambiti di omogeneità*”⁵⁹ suficiente, como para precisar unos *tipos uniformes* que posibiliten esa perspectiva histórica comparada, dentro de los márgenes de una historia universal. Precisamente, en la multiplicidad de intereses y la amplitud de las indagaciones que caracteriza la complejidad de la obra de Hintze, Schiera individua lo atractivo de su enfoque para la investigación histórica⁶⁰.

Por supuesto, Hintze también tuvo sus maestros (Gustav Droysen y Gustav Schmoller), aunque en la presentación que Schiera hace de Hintze, bien se podría decir que el discípulo ha superado al maestro. Si bien tanto Droysen como Schmoller se enmarcan dentro de una relación *politizada* con la disciplina de la historia prusiana, Hintze no es que sea absolutamente imparcial, sino que su perspectiva *funcional* de la historia prusiana “*ne impedi*

⁵⁶ P. Schiera, *Otto Hintze*, Guida Editori, Napoli, 1974.

⁵⁷ “ (...) *concetto materiale di costituzione, intesa come l'insieme delle forze sociali concorrenti a determinare l'unità politica di una determinata situazione storica*” (*Ibid.*, pág. 7).

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 8.

⁶⁰ “*Hintze ha potuto raggiungere quell'unità di metodo e di risultati che ne fanno uno degli storici piú originali della Germania moderna*” (*Ibidem*).

*una utilizzazione polemico-politica così diretta com'era stato invece per i grandi maestri*⁶¹. Schiera interpreta que las intenciones de Hintze, al ocuparse de la historia prusiana, apuntan en otra dirección diferente de la de influir sobre la cultura política de su tiempo, lo que busca es *“fondare una storia costituzionale ed amministrativa generale”*. Aquí está la conexión con otro ilustre historiador⁶², Leopold von Ranke, con el que Hintze sabe reconocer su deuda pero al mismo tiempo es capaz de desarrollar un pensamiento propio y original. A partir de esta conexión, Schiera señala que, aunque Hintze acentúa la importancia de las relaciones internacionales, en su concepción late siempre un trasfondo estatal, al que está *“anclado”* su pensamiento, y determina sus interpretaciones sobre la base de la constitución administrativa de los Estados. En definitiva, lo que Schiera critica de la perspectiva hintzeana es que, en el fondo, se mantiene dentro de los límites interpretativos del Estado moderno⁶³. Desde este punto de vista, su atención por las relaciones exteriores entre los Estados no sería, a juicio de Schiera, una adopción del discurso de Ranke, sino que *“piuttosto il suo obbiettivo è di riuscire a determinare le leggi storiche fondamentali che governano le diverse forme di Stato e ne spiegano le relazioni”*⁶⁴. Con esta línea interpretativa se entiende que Hintze haya decantado su metodología por la *comparación*⁶⁵. El método comparativo, sobre la base de la unidad estatal, integra las diferencias sobre un plano de *homogeneidad* –como también se relacionaba en el rasgo tercero– que permite concebir una historia en sentido universal. En este punto hace su aparición el canon weberiano. Efectivamente, hemos de sumar a los maestros Droysen, Schmoller y Ranke, la influencia de Max Weber, en concreto a la hora de configurar un método capaz de llevar a cabo la tarea de comparación y homologación, donde el método basado en tipologías ideales es llevado hasta altas cotas de aplicación por Hintze. Éste se preocupó siempre por incluir en sus análisis consideraciones económicas y sociales, también en parte por la influencia de Schmoller. De modo que el enfoque global de Schmoller, es la manera en que los intereses de Hintze se conectaron con los estudios de Weber. Pero, para

⁶¹ *Ibid.*, pág. 12.

⁶² Schiera lo considera *padre* de la historiografía alemana moderna (en *Ibid.*, pág. 14).

⁶³ Schiera advierte en la historiografía de Hintze *“una distorsione interpretativa dello stesso tipo di quella già registrata per il prussianesimo. Egli può essere accusato, in effetti, di appartenere alla schiera degli storici agiografici della Germania nazionalista operanti fra Otto e Novecento e di avere aderito all'ideologia dello Stato di potenza in modo strumentale all'affermazione di una politica internazionale chi di fatto la Germania ha perseguito in quell'epoca”* (*Ibid.*, pág. 15).

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 17.

⁶⁵ El método comparado *“gli consente di mettere continuamente a fuoco l'oggetto specifico della sua ricerca – che è la vita statale nell'Occidente moderno– attraverso l'individuazione dei momenti di identità e, rispettivamente, di diversificazione (...) fra le specificazioni storiche di una realtà politica, intesa in ipotesi come fundamentalmente unitaria ed omogenea (l'Occidente nell'età moderna, appunto), riproduce direttamente, con uno sforzo interpretativo che non ha bisogno di ricorrere alla violenza, i tratti di fondo della realtà che vuole studiare (...) in termini universali”* (*Ibid.*, pp. 17-18).

Schiera, no sólo superó a Schmoller metodológicamente con la elaboración de un método más completo –porque esa visión general y global de sus intereses no le apartó en sus investigaciones del detalle de lo particular, de lo individual–, sino que también recuperó del pensamiento de Droysen la crítica a la “*preeminencia*” del problema de la justicia social frente a la importancia de la fuerza como fundamento e instrumento del Estado⁶⁶.

La obra⁶⁷ de Otto Hintze es considerada una revitalización del canon weberiano, porque adopta la metodología *ideal-típica* sociológica pero consigue insuflarle un espíritu histórico. La noción de “*desarrollo*” introducirá el dinamismo necesario para su perspectiva histórica, mientras que, por otra parte, la atención fundamental a las condiciones materiales, externas e internas⁶⁸, dotará de concreción histórica las tipificaciones abstractas, poniendo con ello de relieve cualquier violencia conceptual. También es digna de resaltar la multidisciplinariedad con la que Hintze aborda las cuestiones históricas, fenómenos económicos, sociológicos,

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 82.

⁶⁷ Obra que aparece principalmente de manera dispersa, publicada en forma de ensayos monográficos, salvo rara excepción. Las dos excepciones son, en primer lugar, las introducciones a volúmenes del *Acta Borussica*, como los volúmenes I, II y III del *Die einzelnen Gebiete der Verwaltung: Seiden industrie*, (o *Die Preußische Seidenindustrie im 18. Jahrhundert und ihre Begründung durch Friedrich den Großen*) Berlín, 1892; y las partes I y II del volumen VI del *Acta Borussica, Einleitende Darstellung der Behördenorganisation und allgemeinen Verwaltung in Preußen beim Regierungsantritt Friedrichs II.*, Parey, Berlin 1901. La segunda excepción la constituye *Die Hohenzollern und ihr Werk*, Parey, Berlin 1915. Hay una primera colección de ensayos monográficos con su *Historische und politische Aufsätze*, Berlín, en 1908-1909, que ocupa 4 volúmenes (los dos primeros en 1908, los dos restantes en 1909). En cuanto al resto de trabajos dispersos, los más importantes se recopilieron gracias al trabajo de su discípulo Fritz Hartung en 3 volúmenes aparecidos sucesivamente durante los críticos años de 1941, 1942 y 1943, como *Gesammelte Abhandlungen in 3 Bänden*. Es obligado reconocer en Hartung al “*coraggioso allievo*”, como califica Schiera al discípulo tan osado de publicar, no olvidemos las fechas, los escritos de quien “*aveva ricevuto del regime nazista, negli ultimi anni della sua vita amarezze gravissime*” (P. Schiera, *Otto Hintze, op.cit.*, pág. 10). Realmente graves, apartado y vetado, su mujer le sobrevive muy poco y se suicida tras ser deportada. Los tres volúmenes editados por Hartung (como *Gesammelte Abhandlungen in 3 Bänden*, Koehler & Amelang, Leipzig, 1941-1943), se ocupan, por este orden, del “Estado y la Constitución” (*Staat und Verfassung*), “Teoría de la historia” (*Zur Theorie der Geschichte*) y “Espíritu y épocas de la historia prusiana” (*Geist und Epochen der preußischen Geschichte*). Agotadas estas ediciones, Gerhard Oestreich reeditó la sistematización de Hartung, *Staat und Verfassung* en 1962, pero ya con el segundo volumen, en 1964, amplía sus contenidos y cambia el título de *Zur Theorie der Geschichte* por el de *Soziologie und Geschichte* (“Sociología e historia”). Igualmente con el tercero, se cambia por *Regierung und Verwaltung* (“Gobierno y administración”), en 1967. Con la nueva recopilación de Oestreich queda como principal obra de referencia así: Otto Hintze: *Gesammelte Abhandlungen in 3 Bänden*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen. (Primero) *Staat und Verfassung - Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte*. Hrsg. von Gerhard Oestreich mit einer Einleitung von Fritz Hartung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. (Segundo) *Soziologie und Geschichte - gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie d. Geschichte*. Hrsg. und eingeleitet von Gerhard Oestreich, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964. Hintze, Otto: *Gesammelte Abhandlungen Band 2*. (Y tercero) *Regierung und Verwaltung - Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- u. Sozialgeschichte Preussens*. Otto Hinze, *Gesammelte Abhandlungen. Band 3. Mit Personen- und Sachregister zu Bd. 1 - 3*. Hrsg. u. eingel. von Gerhard Oestreich, Göttingen 1967. Hay dos ediciones españolas que han recogido algunos de los artículos más famosos de estos volúmenes: O. Hintze, *Feudalismo-Capitalismo (Recopilación de Gerhard Oestreich)*, Alfa, 1987; y O. Hintze, *Historia de las formas políticas*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968.

⁶⁸ Una de las aproximaciones metodológicas características de la historia constitucional de Hintze, es atender a la *configuración estatal (Staatsbildung)*, comprendiendo dentro de esa configuración toda la complejidad de la vida estatal, de forma que lo exterior, en este caso la política exterior, no se considera de manera ajena y aislada de la estructura constitucional interna (O. Hintze, *Historia de las formas políticas...op.cit.*, pp. 18-19).

jurídicos, religiosos, políticos... nada queda fuera de una historia con ambiciones de globalidad, que no desdeña aludir en sus ejemplos comparativos a las civilizaciones de Oriente para elaborar una verdadera historia comparada, una historia universal.

Si la sociología quiere ser una ciencia, ha de contar con instrumentos que permitan fundar un conocimiento igual⁶⁹ que las nomológicas lo consiguen mediante leyes. Contar, según el modelo weberiano, con conceptos tan generales que puedan ser instrumentalizados con ese fin. La diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las ciencias que –como la sociológica– dependen de una *comprensión* del sentido de la *acción* social, es que en estas últimas aparecen *finés* y *valores* que no comprendemos con la misma *evidencia* que las proposiciones de las ciencias naturales. Incluir los aspectos irracionales que influyen en la conducta humana, como *desviaciones* del fin racional de la acción, exige exponer la acción mediante la construcción de “*tipos*” ideales, para poder obtener el método científico⁷⁰ que permitiría a Weber fundar la sociología científicamente. El método tipológico permitiría comprender esos fenómenos sociales como si no hubiera desviaciones (por eso es un *método racionalista*) que perturbaran una teleología puramente económica, en el sentido de la disposición medios-fines de la acción⁷¹. Sólo así, según Weber, se puede comprender la acción mediante “*leyes sociológicas*”, a partir de la elaboración de unos “*tipos sociológicos*”⁷². Esas leyes son “probabilidades típicas” confirmadas por la observación⁷³, que nos permiten interpretar y comprender la acción humana con esa clave ideal-típica, y lo que es más sutil, comprender esa conducta humana por “*su sentido*”, y remarco *su sentido* porque es distinto del sentido de las ciencias naturales⁷⁴. Inevitablemente, esas reglas que puede construir la sociología, sobre la base de los “*conceptos-tipo*”, son generalizaciones, son reglas “*generales*”⁷⁵ y “*como en toda ciencia generalizadora, es condición de la peculiaridad de sus*

⁶⁹ Igual en cuanto a científica, pero no que la ciencia únicamente pueda reducirse a “ciencia de leyes”, ya que Weber se comprende si junto a la *opción* (y subrayo opción, no exenta de valoración) por la “ciencia de leyes” se coloca la opción por la “ciencia de realidad”. Weber no quiere una sociología como ciencia de leyes. Es en la ciencia de la “realidad” donde se opera con los conceptos típico-ideales, en cierta medida abstractos (Tenbruck los califica de “relativamente” abstractos) a fin de acentuar su univocidad conceptual. El malentendido con los tipos ideales y la “ciencia de realidad”, es olvidar que Weber ya sabe que no coinciden con la realidad, y que éste distingue, entre las ciencias, las teóricas, que reducen la realidad a leyes. En síntesis, el error estaría en tratar los tipos ideales como un recurso teórico, confundiendo con ello “ciencia de leyes” con “ciencia de realidad” (ver Friedrich H. Tenbruck, en M. Losito e P. Schiera, *Max Weber e le scienze sociali...op.cit.*, pp. 25-54).

⁷⁰ M. Weber, *Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1964; pp. 6-7.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 9.

⁷² *Ibid.*, pág. 11.

⁷³ Ese es, a mi juicio, el sentido que tiene en la obra de Koselleck el procedimiento habitual, diría casi metódico, de comprobar el rendimiento práctico de las categorías teóricas.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 16.

⁷⁵ En contraposición a las “*individuales*” desde el punto de vista de la historia, cuyo material, sin embargo, también utiliza la “*construcción conceptual*” de la sociología (*Ibidem*).

abstracciones el que sus conceptos tengan que ser relativamente vacíos frente a la realidad concreta de lo histórico”⁷⁶.

Los “tipos ideales” son una abstracción que tiene la finalidad práctica de hacer manejables los objetos de la investigación. Son modelos concebidos como instrumentos del conocimiento para tratar los fenómenos sociales y las realidades históricas, al precio de forzar su concreción⁷⁷. Para que la sociología cuente con términos que puedan expresarse con univocidad debe construir “tipos puros (ideales)”⁷⁸, y cuanto más “univocidad” tengan, más *extraños* serán en el mundo empírico pero, por el contrario, más utilidad heurística⁷⁹. En cuanto a su pureza, no deja de ser interesante la tensión de la relación del *tipo ideal* con la historia y su misma historicidad, según la cual, para Giuseppe Duso⁸⁰, el *tipo ideal* weberiano indica la “*utopía*” en su sentido etimológico más propio del término, pues no tiene un lugar (“*topos*”) en la realidad, pero, sin embargo, es un trabajo de “*abstracción conceptual*” que siempre debe partir del material histórico. Una vez examinada la generalización ideal-típica, trataremos de caracterizar cómo Hintze la adapta a su metodología.

Hintze critica los planteamientos de Weber y Sombart, advirtiendo del riesgo que conlleva construir el “*contexto de sentido*” reduciéndolo a “*la abstracción parcial bajo un punto de vista especializado*”⁸¹ (social-económico o jurídico-político, en uno y otro caso),

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ Por ejemplo, Max Weber diferencia el “*tipo ideal*” de empresario capitalista del caso empírico: “*Es decir, de aquel tipo de empresario que nosotros hacemos objeto de nuestra investigación, no del tipo corriente dado empíricamente*” (M. Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Alba Libros, Madrid, 1999; pág. 77). Nuevamente, distinguiéndolos de la realidad empírica, “*Recurriremos para ello a nuestro método de sistematización en <<tipos ideales>>, siquiera en la realidad histórica sea difícil hallarlos*” (*Ibid.*, pág. 112); y finalmente, disertando sobre la vida del cristiano medieval, resulta esclarecedora otra nota a pie de página donde explica que “*También aquí debemos expresarnos en el lenguaje y conceptos del <<tipo ideal>>, con objeto de destacar las diferencias, aun cuando forcemos con ello un tanto la realidad histórica; pero es que de otro modo sería imposible llegar a una formulación clara*” (*Ibid.*, pág. 137). No obstante sus críticas a la metodología weberiana, Hintze muestra un gran respeto por los estudios de Weber acerca de capitalismo y calvinismo (“*Calvinismo e ragion di Stato in Brandeburgo*”, incluido en E. Rotelli e P. Schiera (a cura di), *Lo stato moderno*, vol. III; *op.cit.*, pp. 185-203).

⁷⁸ Como formas puras, ideales, un tipo ideal es por eso “*tan poco frecuente quizá en la realidad –en la forma pura absolutamente ideal del tipo– como una reacción física calculada sobre el supuesto de un espacio absolutamente vacío*” (M. Weber, *Economía y Sociedad...op.cit.*, pág. 17).

⁷⁹ “*Cuanto con más precisión y univocidad se construyan estos tipos ideales y sean más extraños en este sentido, al mundo, su utilidad será también mayor tanto terminológica, clasificatoria, como heurísticamente*” (*Ibidem*).

⁸⁰ G. Duso, en M. Losito e P. Schiera, *Max Weber e le scienze sociali...op.cit.*, pp. 481-482. Sobre la relación entre los conceptos weberianos y su contexto histórico específico, ligado a la crisis de categorías como la “soberanía” del Estado moderno, lo tratamos en el bloque II junto al estudio de los autores clásicos.

⁸¹ O. Hintze, *Feudalismo-Capitalismo...op.cit.*, pp. 135-136. Por supuesto, se pueden realizar estudios especializados, pero siempre tendremos que ser conscientes de que semejante posibilidad depende de una abstracción, supone abstraerse de la totalidad en que se desarrolla la vida histórica. No se puede concebir fenómenos como el capitalismo de manera aislada de la política. Economía y política “*son tan solo dos lados o aspectos especiales, indisolublemente ligados, de uno y el mismo desarrollo histórico*” (O. Hintze, *Historia de las formas políticas...op.cit.*, pág. 291).

prescindiendo Weber del contexto histórico, de forma preocupante, en su teoría sociológica de los tipos (en *Economía y sociedad*). Pero adopta la metodología ideal-típica porque es la manera de conectar teoría y práctica, conceptos e historia: “una unión muy fecunda de historia y sistema, de empirie y teoría”⁸² aunque esta unión “no es una fusión” de historia y teoría. El método weberiano, según Hintze, procede sobre la complejidad de los fenómenos efectuando una operación conceptual, por tanto desde lo teórico, como una construcción racional con la que halla el tipo ideal como denominador común en la complejidad empírica. Del material empírico se seleccionan “–y, por tanto, no sin cierta arbitrariedad– rasgos característicos que después son elevados a una pureza ideal y enlazados entre sí mediante un acto espiritual constructivo, para formar un todo lleno de vida”⁸³. Con este procedimiento se presupone un sustrato, tan abstracto como un denominador común, que subyace a la realidad histórico-social. Estas abstracciones son las formas categoriales para enfrentar la multiplicidad y el desorden. Además, tienen alguna característica que las diferencia de los conceptos de tipo lógico-sistemático, como es la *plasticidad*⁸⁴. Son nociones plásticas en el sentido de abstracciones “expresivas” del material empírico disponible, para expresar lo que en el fondo son formas de vida engarzadas en el desarrollo histórico universal, inapresables con conceptos lógico-sistemáticos⁸⁵. Cuanto más general sea la aplicación del “tipo”, más nivel de abstracción y en consecuencia más vacío de contenido material, como en el ejemplo del “tipo general” de Estado y los “tipos especiales” de Estado. El procedimiento continúa cuando la “forma teórica” se conecta luego con la “empírica-histórica que muestra si y en qué medida los acontecimientos reales por averiguar corresponden a la imagen ideal-típica del objeto y cómo se realizó genéticamente la coincidencia. Así, la teoría económica y la historia de la economía están entrelazadas”⁸⁶. Es la misma actitud que va a mostrar Koselleck⁸⁷ cuando, tras exponer unas categorías, va a acudir a la aplicación histórica como medio de comprobación de su rendimiento, y es el mismo sentido con que procede metodológicamente, a partir de la derivación de conceptos teóricos (y no de las fuentes). Esto aclara el

⁸² O. Hintze, *Feudalismo-Capitalismo...op.cit.*, pág. 132.

⁸³ O. Hintze, *Historia de las formas políticas...op.cit.*, pág. 293.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ El término “Estado” se aplica al “Estado medieval”, “Estado antiguo”, “Estado moderno”, pero cada denominación es una acuñación especial, un tipo especial dentro del tipo general “Estado”. Si no queremos “sacrificar” la peculiaridad de cada “tipo especial” de Estado, “no pueden ser definidos de una manera lógico-sistemática, sino que solo pueden ser derivados y descritos como abstracciones expresivas del material fáctico empírico”; mientras que el “tipo general” como ocurre en este ejemplo, “no es un concepto lógico puro, sino también una abstracción expresiva de un orden todavía más elevado y, por tanto, más vacía e incolora de contenido” (*Ibid.*, pág. 294).

⁸⁶ O. Hintze, *Feudalismo-Capitalismo...op.cit.*, pp. 132.

⁸⁷ Como se explica más detalladamente en nuestro I.1.4.

planteamiento interdisciplinar de Hintze que busca la globalidad pero, sobre todo, ilumina la conexión teórico-práctica que la *BG* asocia a la capacidad de los conceptos, si bien, Hintze decanta más el lado histórico que el conceptual de la combinación⁸⁸. En esencia, Hintze sigue el método weberiano en el que el “tipo ideal” es “*deducido por nuestro intelecto, esto es, una construcción teórica*”, que sin embargo –como luego repite Koselleck– debe ser “*verificada por una consideración histórica detallada*”⁸⁹.

Apoyándose en la tipología ideal a lo largo de su obra, Hintze considera “tipos ideales” dentro de los cuales, si son “tipos generales” cabe distinguir “tipos especiales”. Algunos ejemplos son: el “feudalismo”, la “Constitución estamental”, la “mancomunidad ciudadana” (en el sentido de la *conjuratio*), el “Estado moderno” (habría diferentes “tipos” de Estado), etc. Y la manera de hacer emerger si hay un “tipo general” y “tipos especiales” depende de hacer estudios comparativos⁹⁰. En esa tesis hintzeana cobra sentido todo su énfasis por realizar estudios históricos comparados, como en el campo de la historia de la Administración, llenando lagunas que la investigación todavía no haya abordado de forma comparativa.

Además del enfoque teórico, Hintze cree necesario “*un enfoque propiamente histórico, es decir <<históricocultural>>*”, que esté atento a la “*unidad viviente*”⁹¹ en la que confluyen todas las realidades de los “*sistemas culturales*” –que atendemos separadamente en virtud de las abstracciones teóricas– de los sujetos que protagonizan la historia, ya sean individuos o agrupaciones humanas. Desde la teoría se pueden enfocar diferentes aspectos (economía, política, religión, arte, ciencia, técnica...), pero todos ellos están en realidad unidos, enlazando sus diversas fases de desarrollo y formando una “*unidad viviente*”, que Hintze entiende como “cultura” en el sentido más amplio de la palabra. Para revitalizar históricamente la tipología teórica de las ciencias de la cultura, parte de una distinción radical, por profunda, entre una “Historia teórica” y una historia en sentido “*histórico-cultural*”. La primera se ocupa de abstracciones, mientras que la segunda “*tiene como objeto una unidad humana viviente*”. Aunque aclara que estas abstracciones son “*demostrativas*” –antes *expresivas*– o sea, los “tipos”, a diferencia de los “conceptos” propios de las ciencias naturales⁹².

En definitiva, a Hintze le sirve la tipología ideal, lo que necesita es convertirla en un tipo

⁸⁸ Chignola ha individuado en la matriz hintzeana la causa por la cual la orientación histórico-social de la “*prima versione della <<storia dei concetti>> appare fortemente orientata as accentuare il primo dei due termini. Quello della storia*” (S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, op.cit., pág. 106).

⁸⁹ O. Hintze, *Feudalismo-Capitalismo...op.cit.*, pp. 131.

⁹⁰ O. Hintze, *Historia de las formas políticas...op.cit.*, pp. 79-80

⁹¹ *Ibid.*, pág. 264.

⁹² *Ibid.*, pp. 264-265.

real (*Realtypus*)⁹³ histórico, insuflándole el soplo de vida histórica que le falta, y con ese fin introduce el concepto de “desarrollo histórico”. La concepción de Hintze combina lo estático con lo dinámico⁹⁴. Utiliza eminentemente el concepto de “desarrollo” para explicar los fenómenos históricos, pero no entiende el desarrollo como un progreso necesario, en el que las etapas se desenvuelven en formas prefijadas, sino que siempre depende de las condiciones históricas, en el sentido más amplio de la palabra. Esas condiciones, a su vez, no se toman en consideración aisladas de la historia universal⁹⁵. Con una historia en sentido universal no podemos considerar los pueblos de manera aislada, sino que “*Su constitución interna está siempre determinada (...) por las condiciones de vida externas, las cuales están dadas por las grandes relaciones universales*”⁹⁶. Es decir, no hay una esencia del concepto que se va desplegando históricamente, sino que, igual que en la configuración estatal, hay que comprender la relación interno-externo de los fenómenos históricos sin limitarse únicamente a la estructura morfológica y completarla con el análisis de las condiciones históricas. Finalmente, tras morfología y condiciones históricas, hay que tomar en consideración su “desarrollo histórico”⁹⁷.

El desarrollo se comprende bajo la realización de diferentes estadios, que van configurando los diferentes eslabones de la cadena histórica, los cuales podemos conceptualizar sólo mediante tipologías generales y especiales. Desde ese punto de vista, incluso un “tipo especial” como, por ejemplo, el “Estado moderno”⁹⁸ (dentro del “tipo general” de “Estado”), el “capitalismo moderno”⁹⁹, o el “feudalismo”¹⁰⁰ comprenden diferentes fases o estadios de

⁹³ Como ha visto J.L. Villacañas Berlanga, “*Historia de los conceptos y responsabilidad política: un ensayo de contextualización*” (en la revista *Res publica*, Nº 1, 1998; pp. 141-174).

⁹⁴ A propósito de si considerar el “feudalismo” de una manera estática o dinámica, Hintze afirma que: “*Yo considero acertado combinar entre sí ambas maneras de considerarlo, lo cual es perfectamente posible, puesto que no se contradicen la una a la otra, sino más bien se complementan*” (O. Hintze, *Historia de las formas políticas...op.cit.*, pp. 39, 275 y 294-296). Ciertamente, combinar estática con dinámica, resulta de sumo interés desde la perspectiva de la BG, en términos de combinar sincronía con diacronía o de simultaneizar la permanencia con el cambio, como hace Koselleck.

⁹⁵ Tomando el fenómeno de la “Constitución representativa”, para Hintze “*no se debe hablar de una ley sociológica general, sino de un desarrollo histórico singular*” (*Ibid.*, pág. 150).

⁹⁶ *Ibid.*, pág. 297. Por ejemplo, tomemos la descripción del “tipo ideal” del concepto de “feudalismo” (en *Ibid.*, pp. 38-74), con la que Hintze llega a la conclusión de que el feudalismo aparece “*no como un estadio de la evolución nacional puramente inmanente de los pueblos, sino más bien como reacción a una influencia historicouniversal procedente de afuera*”.

⁹⁷ Para Hintze, esto permite cruzar el punto de vista “*histórico-geográfico*” con el “*histórico-evolutivo*” al analizar fenómenos como en su ejemplo de los diferentes tipos de constitución estatal (*Ibid.*, pp. 84-85).

⁹⁸ O. Hintze, *Historia de las formas políticas...op.cit.*, pág. 298. El primer estadio abarca desde el paulatino decaimiento de la forma constitucional feudal precedente hasta la Revolución francesa; el segundo ocupa el siglo XIX; seguido por los tiempos de Hintze que ya considera el desmoronamiento de la estructura del Estado moderno. En esta clasificación, la *Sattelzeit* de Koselleck coincidiría en señalar la materialización de los presupuestos del Estado moderno.

⁹⁹ O. Hintze, *Feudalismo-Capitalismo...op.cit.*, pág. 183. Siguiendo la división epocal de Sombart en *capitalismo temprano, alto capitalismo y capitalismo tardío*, que Hintze pone en relación con sus

desarrollo: (i) un primer estadio *temprano*, (ii) un segundo estadio de pleno *florecimiento*, (iii) un tercer estadio como época *tardía*. Esto se puede entender coherentemente con la importante caracterización de “*unidad viviente*” en Hintze, y entonces interpretamos esta tríada de estadios en correspondencia con las fases biológicas de nacimiento, edad adulta y vejez. Pero si a continuación entramos en detalle a investigar el “tipo ideal” de “Estado moderno”, desde el punto de vista de sus realizaciones históricas y sus delimitaciones temporales, entonces hay superposiciones que se complementan unas a otras “*como en una cromolitografía*” que representa “*en conjunto el tipo ideal del Estado moderno, tal como se ha configurado desde la Edad Media*” hasta el siglo XX¹⁰¹. Desde un punto de vista rigurosamente histórico¹⁰² Hintze delimita 4 “tipos” que tomados en conjunto forman el “tipo ideal” del “Estado moderno”, pero que aparecen sucesivamente superponiéndose con el anterior e incluso fundiéndose. Con el estudio de este ejemplo se puede ilustrar cómo Hintze conecta tipología ideal con desarrollo histórico.

Éste afirma con rotundidad que las distintas fases o estadios del desarrollo se engarzan en una transición histórica que concilia los antagonismos¹⁰³ y los supera con una noción del

correspondientes épocas del *Imperialismo* (y por tanto no considerando de forma aislada economía y política).

¹⁰⁰ O. Hintze, *Historia de las formas políticas...op.cit.*, pág. 49. Hintze distingue 3 fases en el desarrollo del feudalismo: 1º un *feudalismo temprano* (hasta final s. XII); 2º un *feudalismo culminante* (hasta s. XVI o XVII); y 3º un *feudalismo tardío* (hasta la Revolución francesa y la disolución de la vieja constitución agraria, durante el XIX).

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 299-313. Hintze delimita 4 tipos: 1) El *Estado de poder soberano* en el marco del sistema europeo de Estados. Abarca desde finales de la Edad Media hasta 1650. Se caracteriza por una *constitución estamental*. 2) El *Estado comercial* con una forma capitalista-burguesa, también llamado *Estado de economía*. 3) El *Estado liberal de derecho y constitucional*. El 2º y el 3º están más juntos cronológicamente, y dominan hasta el s. XIX. Ambos se desdoblaron en el *parlamentarismo* (en Inglaterra) y el *absolutismo monárquico* (en el continente). 4) El *Estado nacional*, que comprende todas esas tendencias y se orienta hacia la democracia. Característico de este tipo es la *constitución representativa*. Y matiza que, si tuviera que expresarse la esencia del Estado moderno, en el tránsito del XIX al XX, “*propondría llamarlo Estado nacional burgués*”.

¹⁰² Claro que, dependiendo de los criterios de los que parta el punto de vista, las delimitaciones pueden variar. Lo interesante para nosotros de la descomposición del tipo ideal de “Estado moderno” en diferentes tipos, en cuatro abstracciones más específicas que corresponden a distintas épocas (sin por ello corresponder exactamente en los tiempos, sino que elementos de las distintas fases pueden convivir y superponerse al tratarse de elementos estructurales que cambian a largo plazo), es que se puede conjugar la datación tradicional de la Modernidad con la *Sattelzeit* de Koselleck, pues distinguiría una primera modernidad del período posterior que señala la *Sattelzeit*, como tipos especiales dentro del tipo general, distintos, pero ambos podrán ser catalogados como modernos. Fundamentalmente, porque en nuestro lenguaje ordinario no distinguimos épocas especiales y distintas dentro del tipo del “Estado moderno”, como sí hace Hintze y la lengua alemana. En cuanto a las transformaciones a largo plazo, Hintze piensa que “*está en la naturaleza de la vida histórica*” que el período de florecimiento o esplendor de la peculiaridad de una cultura (en el ejemplo, la configuración peculiar del “*Estado moderno*” en el Occidente europeo) ocupe un plazo de tiempo breve en comparación con el lapso de su nacimiento y desaparición, “*Cuatro o cinco siglos ha durado el levantamiento de la estructura del Estado moderno, tal como lo encontramos al final del siglo XIX e igualmente pueden transcurrir otros muchos hasta que haya configurado un nuevo tipo de vida pública acuñado con precisión*” (*Ibid.*, pág. 313).

¹⁰³ Tenemos el ejemplo de Hintze con el sistema constitucional estamental y el sistema constitucional moderno: “*Estas perspectivas obligan a reconocer que el sistema constitucional estamental no se opone (...) al sistema constitucional moderno, como algo de naturaleza diferente y extraño, sino que, a pesar de todo el antagonismo, significa al mismo tiempo un estadio del desarrollo del Estado moderno, una situación general de transición al*

proceso histórico integradora de las diferencias. Mantiene esta tesis de oposición-continuidad incluso con un fenómeno, habitualmente interpretado en términos de ruptura, como el de la Revolución francesa¹⁰⁴. Hintze conecta las abstracciones tipológicas con la historia al considerarlas fases determinadas de la historia universal, con lo cual cada tipo se corresponde con una época determinada¹⁰⁵ y concibe el proceso integrado de una manera global en el “desarrollo histórico” que todo lo aglutina. La unidad viviente, auténtico sujeto de la historia, unifica todos los “tipos” que solo mediante abstracción podemos considerar de manera aislada, ya sea disciplinar o epocalmente¹⁰⁶.

En síntesis, la tesis de Hintze es que tipología ideal y desarrollo se complementan. Las condiciones históricas deben permitir “una determinación de los tipos más clara” que la indeterminación de los conceptos utilizados por las tesis –que Hintze critica– en los campos de la historia constitucional y estudios sociológicos, que tienden a una generalidad con la que poder aplicar un mismo esquema a la totalidad de los pueblos, como si la sucesión que plantean en dicho esquema tuviera que desarrollarse rígidamente y sin excepción en todos los casos, “sin prestar atención a los distintos ciclos culturales”¹⁰⁷. Los ciclos culturales, como los estadios del desarrollo histórico universal en la unidad viviente, están englobados en una “cultura” en sentido amplio, que comprende los distintos ciclos, pero la peculiaridad y determinación de cada ciclo, estadio, o fase, no es independiente de las condiciones particulares de cada situación. La “constitución feudal”, por ejemplo, no es un estadio general ni tampoco la “constitución estamental” debe ser la continuación lógica de la feudal¹⁰⁸. La subdivisión del desarrollo histórico en estadios y fases, que se sobreponen y fusionan como

constitucionalismo moderno” (Ibid., pp.101 y 103).

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 103-104. En cuanto al análisis de las revoluciones, Hintze combina la perspectiva interior con la exterior, considerando tanto el punto de vista de los procesos internos de los países donde se desarrolla la revolución, como poniéndolos en relación con los cambios en la política exterior. Las revoluciones se asocian con la capacidad de transformaciones políticas y técnicas, y se estudian específicamente la Revolución inglesa de 1689, la Revolución americana de 1776 (aunque también tiene en cuenta la 2ª de 1787) y la Revolución francesa de 1789. Todos los casos citados de revoluciones se conectan con los movimientos de política exterior (*Ibid.*, pp. 276-278).

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 265.

¹⁰⁶ Los diferentes “tipos” como “*formas de vida histórica acuñadas especialmente, están enlazados entre sí como eslabones de un desarrollo historicouniversal*” (*Ibid.*, pág. 294).

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 104-105. El ejemplo de Hintze es el caso del “Estado estamental”, que debe limitarse al ciclo cultural del Occidente cristiano

¹⁰⁸ “(...) *la Constitución feudal no es un estadio general de transición en el desarrollo social y político del género humano. El sistema de la constitución estamental tampoco puede ser considerado como una continuación general y necesaria del sistema de la constitución feudal*”. Conclusión que Hintze fundamenta desde su concepción histórica universal, con ejemplos y contraejemplos de Oriente y Occidente, lo que constituye otra constante de su obra. De hecho, la “*singularidad*” de la constitución estamental occidental radica en la oposición entre poder espiritual y poder temporal que determina la peculiaridad de la configuración estatal (*Ibid.*, pp. 142-143). En otro lugar se abunda que “*Tenemos que abandonar el prejuicio, puesto repetidamente de moda, de que el feudalismo es un estadio transitorio general, por el que todo pueblo tiene que pasar una vez*” (*Ibid.*, pág. 54).

los ocasos con los amaneceres, recupera todo el dinamismo del tiempo que fluye y escapa de las delimitaciones rígidas que establecen fronteras epocales esquemáticas.

A continuación, vamos a examinar las consecuencias productivas, en términos histórico-conceptuales, que permite extraer la lectura en Hintze de la “*peculiaridad*” de las formas de vida históricas, en su análisis de conceptos como “feudalismo”, “Estado”, “representación”, “pueblo”, o “soberanía”. Hintze realiza análisis de ciertos conceptos (como “feudalismo” o “Estado”) con la intención primera de aclarar su uso confuso, comprobando si son *aplicables* a otras culturas. La aproximación natural de sus estudios consiste en desprenderse de las nociones que se entienden como magnitudes invariables o como objetos aislados¹⁰⁹ y preguntarse por la relación de influencia que pueda ejercer la forma exterior de los Estados sobre la estructura interna. No podemos manejar los “tipos ideales” como los conceptos de las ciencias naturales. La “individualidad” o la “peculiaridad” de las formas de vida, que depende de las condiciones de su desarrollo histórico, es la respuesta de la comprobación de Hintze: no es aplicable de manera general¹¹⁰, insensible a las individualidades. Donde no se han dado las mismas condiciones históricas no ha sido posible semejante configuración. De lo anterior también se desprende que no podemos concebir conceptos aplicables históricamente como magnitudes invariables, el punto de partida de Hintze. Si bien, frente al uso confuso del término “feudalismo”, estrictamente sólo se puede hablar de “feudalismo” como sistema constitucional cuando están presentes los tres factores constitutivos del mismo, con sus tres funciones correspondientes¹¹¹, lo que nos interesa es exponer las consecuencias que tiene conocer su particularidad con respecto al “Estado moderno”, ya que, confusamente, se antepone la palabra “Estado” a cualquiera de los Estados anteriores. En cambio, lo característico de la constitución feudal, examinando sus condiciones históricas, son tres rasgos constitutivos a través de los cuales emergen individualidades completamente ajenas a la conceptualización moderna¹¹².

¹⁰⁹ *Ibid.*, pág. 15.

¹¹⁰ Nos brinda un ejemplo paradigmático su análisis del concepto “feudalismo” (en *Ibid.*, pp. 43-54 y 108-109). Lo que emerge con este análisis del concepto es que no se puede hablar de ‘feudalismo’ sin más (ver nuestra siguiente nota al pie), salvo cuando se dan una serie de condiciones que han que han conducido a que en la Europa occidental se configurara un sistema constitucional feudal.

¹¹¹ Para el uso confuso del término véase *Ibid.*, pp. 47-48, 108-109 y 39. Sobre que no se puede hablar de “*feudalismo a secas*” (*Ibid.*, pp. 43-47 y 50). Los tres factores son el *vasallaje* y *beneficio* (función militar); el caballero junto al campesino (función económico-social); los derechos de autoridad en los titulares de los *señoríos territoriales* (función de asociación estatal con la que se formaban Estados dentro del Estado).

¹¹² El primer rasgo (particularista) divide el poder estatal entre el rey y otras autoridades particulares, con lo que las partes no forman un Estado centralizado. Esta *división del poder* “*es extraña al Estado moderno*”, pero en cambio es característica del feudal. Un segundo rasgo es el “*predominio del momento personal sobre el institucional en el ejercicio de la dominación*”, para lo que la interpretación de Weber en términos carismáticos es correcta para Hintze, pero no suficiente, y la completa distinguiendo entre “*cosificación*” (*Verdinglichung*) y

Lo que emerge con este análisis del concepto “feudalismo” es que no se puede hablar de feudalismo ‘sin más’, salvo cuando se dan una serie de condiciones que han conducido a que en la Europa occidental se configurara un sistema constitucional feudal. Incluso si se observan rasgos comunes en otros lugares del mundo, hay que acudir a las condiciones históricas para ver las “desviaciones” y las “singularidades” en el marco de una historia comparada. Tal y como se ha visto con el “desarrollo histórico” –que Hintze no entiende en un sentido de evolución lineal necesaria, ni tampoco un fenómeno inmanente que podamos considerar aislado de la corriente histórica universal– la desviación que para Hintze conduce al desarrollo del estadio del feudalismo está causada por una “constelación historicouniversal” que, en su análisis, se traduce en las condiciones históricas que desvían lo que hubiera podido ser una evolución ordenada de la constitución tribal a la constitución estatal, conduciendo de forma precipitada a una situación donde los medios de que se dispone, incluidos los culturales, no se corresponden con la extensión territorial que deben ordenar. Esa es la causa de la peculiaridad de la constitución feudal¹¹³. El resultado de esa desviación es un “imperialismo precipitado” que no cuenta con las instituciones necesarias. Además, en el caso peculiar del Occidente cristiano, la Iglesia colaboró activamente para que no se produjera un Imperio universal, y con la oposición del poder temporal/espiritual (que no se dio en otros lugares), no se pudo recaer en formas como las de los imperios de la Antigüedad. La “fisura en oposiciones polares” es un rasgo peculiar del sistema feudal, que se mueve entre el sentimiento de pertenencia a una comunidad cristiana y la fragmentación y separación en la vida real, con el resultado de unas fronteras muy difusas; oposición también entre dominación personal y organización de grandes espacios, lo que lleva a la citada *cosificación* (en vez de la *objetivación* de la dominación moderna), por lo que Hintze indica la patrimonialidad como rasgo distintivo; finalmente, lo que entendemos como actividad estatal es *extensiva* en lugar de *intensiva*¹¹⁴, y

“objetivación” (*Versachlichung*) de la dominación. La cosificación se entiende en un *Estado patrimonial tradicionalista*; en contraste con la objetivación, propia del Estado moderno, que se comprende en un *Estado institucional racionalista*. Con esta distinción emerge como distintivo del feudal la ausencia de separación entre derecho público/privado. El tercer rasgo distintivo es el “jerárquico”, consecuencia de la conexión Estado-Iglesia o, en otros términos, del poder espiritual y temporal; un ordenamiento que toma como modelo el eclesiástico, en cuya cima está el Papa y el poder de dominación, en última instancia, proviene de Dios como una transferencia. Esto último es justo “lo contrario de la idea del Estado soberano” (*Ibid.*, pp. 40-41).

¹¹³ *Ibid.*, pág. 26. Para la afirmación de la causa en una “constelación historicouniversal”, *Ibid.*, pág. 54.

¹¹⁴ Hintze, como siempre atento a la vida estatal interna, estudia la conexión entre el proceso de formación de los Estados y la “Constitución estamental”, para deducir una “diferencia fundamental” entre la actividad estatal “extensiva” y la “intensiva”: la extensiva “descansa en una desproporción entre la magnitud del Estado y los medios culturales disponibles, se inclina hacia la cosificación de la dominación y, con ella, hacia el feudalismo”, mientras que la actividad intensiva “supera, sin embargo, esta especie de feudalismo mediante instituciones objetivo-racionales, que ante todo vigorizan el factor dominador en la vida estatal (...) provocando con ello más adelante una reacción de los elementos corporativos y estimulando así las formaciones constitucionales estamentales” (*Ibid.*, pág. 148).

falta la racionalización del Estado moderno con todo lo que conlleva en el desarrollo de las comunicaciones y un sistema de hacienda, lo que a su vez requiere de una burocracia organizada para ir concentrando la administración, también militarmente (ya que gracias a la concentración de las finanzas se pueden organizar ejércitos para las guerras etc.), con lo que se llega a centralizar unitariamente las partes separadas, como se hace posible con el Absolutismo, solo a través del proceso de concentración que conduce a la “unidad política”.

En definitiva, mediante el análisis del feudalismo se pone de manifiesto no sólo la peculiaridad del sistema feudal, sino que, precisamente conociendo su individualidad, se contrastan las diferencias con la peculiaridad de la forma de vida del Estado moderno. Y uno de los problemas que Hintze detecta en el uso del concepto de “Estado”, es que se antepone la misma palabra a formas tan distintas del “Estado moderno” como en las expresiones habituales de “Estado medieval”, “Estado antiguo”, “Estado oriental”... En suma, *“a todos estos tipos les anteponemos la palabra <<Estado>>, tomada justamente del tipo más reciente (...) En el fondo estos tipos están tan fuertemente saturados de individualidad que el insertarlos en el esquema lógico del género y la especie no puede hacerse sin forzar las cosas y sin el peligro de sacrificar fragmentos esenciales de su peculiaridad”*¹¹⁵. El problema es que se ha conceptualizado el tipo ideal de Estado a partir del modelo del Estado moderno y la abstracción de ese tipo como categoría histórica se ha aplicado luego en casos del pasado, ejerciendo una violencia conceptual sobre las diferencias que no encajen en el esquema. El esfuerzo de Hintze por determinar con precisión cada tipo, diferenciando cada fase o estadio de su desarrollo, va encaminado a contrarrestar esta manera de proyectar sobre el pasado las categorías del presente. De acuerdo con su metodología científica, se valdrá de los tipos para conceptualizar los fenómenos, pero dado que la operación de abstracción que se realiza con la tipificación solo es posible desde la base de una comparación entre elementos distintos, en su manipulación conceptual procederá siempre coloreando las peculiaridades de cada forma de vida individual.

Del mismo modo que con el contraste entre las peculiaridades del sistema constitucional feudal y el “Estado moderno”, emergen diferencias inconmensurables cuando analizamos el concepto de “representación” desde una historia constitucional, en el sentido estructural del término constitución, en relación con el concepto de “pueblo” en sentido moderno. Efectivamente, con la formación de una Administración¹¹⁶ en torno al poder monárquico, se

¹¹⁵ *Ibid.*, pág. 294.

¹¹⁶ Proceso estudiado con detalle por Hintze mediante una historia comparada, en artículos como “*El comisario y su significación en la historia general de la Administración*” de 1910, o “*El estamento de los funcionarios*” de

organiza¹¹⁷ una capacidad más *intensiva* frente a la *extensiva*, se centralizan financiera y militarmente las partes que existían separadas durante la fragmentación del sistema feudal, en una ordenación estatal unitaria con una capacidad de acción antes imposible sin la unidad que constituye la causa fundamental del absolutismo. Aquí la idea de “*unidad del Estado*”¹¹⁸ en torno a unas fronteras delimitadas, cerradas, configura la unidad estatal externa; pero en el interior se configura una conciencia de la población como “*pueblo*”, que se apropia internamente de esa unidad externa del absolutismo. La población antes fragmentada incorpora con este proceso la noción de “*pueblo en su cualidad subjetiva*”. Este acontecimiento condujo a la “*constitución representativa*”, en lo que por supuesto también se toma en consideración el surgimiento de la “*burguesía*”, pero Hintze pone mucho cuidado en desmarcarse de una explicación exclusivamente burguesa de la constitución representativa. Es mucho más determinante el “*momento político del Estado unitario y de la conciencia ciudadana*” para la configuración de la constitución representativa que “*un estadio de desarrollo económico-social*”¹¹⁹. La fórmula hintzeana del “*Estado nacional burgués*”¹²⁰, resume la yuxtaposición de una “*ordenación burguesa*” de la sociedad con la constitución del “*Estado nacional*”, que explica el desarrollo del “*Estado moderno*” durante el paso del siglo XIX al XX. La conexión es operativa solamente para ese período, por mucho que desde el Renacimiento podamos tener registros de los términos “*burguesía*” o “*nacionalidad*”. Funcionan yuxtapuestos en un sentido nuevo, resultante del “*espíritu liberal-individualista y económico-privado-capitalista*” emanado de la ordenación burguesa de la sociedad, junto al desarrollo constitucional de los Estados nacionales con orientación “*democrática*”. La “*nueva sociedad burguesa*” *nace* (luego antes no existía como tal) “*bajo el dominio del poder estatal soberano, es decir, absoluto (...) de una manera individualista y sometida a las normas de un derecho privado general*”¹²¹. Esa es la sociedad burguesa que se enfrentará al Estado absoluto, emancipándose y desembocando en el “*Estado liberal*” del XIX, como “*una organización igualitaria del pueblo, sobre base individualista, en virtud de la constitución representativa*

1911 (ambos incluidos en *Historia de las formas políticas...op.cit.*), donde el análisis conceptual de la figura del “comisario” y sus transformaciones está en sintonía con el que hace Carl Schmitt en *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza, Madrid, 1985; sobre todo, Schmitt tiene en mente a Hintze cuando analiza a Bodino (en capítulos 1 y 2) y lo cita explícitamente cuando dice que “*ha resumido agudamente este desarrollo*” (en *Ibid.*, pág. 109).

¹¹⁷ Tomando como modelo para una organización a base de cargos, el *officium* del sistema eclesiástico (O.Hintze, *Historia de las formas políticas...op.cit.*, pág. 149).

¹¹⁸ *Ibid.*, pág. 31.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹²⁰ *Ibid.*, pág. 313.

¹²¹ *Ibid.*, pág. 296.

*parlamentaria (...) en una esfera extraestatal*¹²².

En cuanto al mundo antiguo, la institución de la esclavitud, que sí ha tenido en cuenta Hintze¹²³, plantea una situación diametralmente opuesta a la de momentos políticos, como sucede a partir de la Revolución francesa, con una “*representación popular*”. La posibilidad de representación depende de cuestiones jurídicas como establecer quiénes son personas, porque solamente éstas pueden ser representadas, de modo que un factor material (la esclavitud como institución económica) impedía la “representación” en la Antigüedad. Cuando nos encontramos con un concepto, como en este caso “representación”, que se usa confusamente –es decir, que se aplica sin distinción a diferentes formas de vida–, el procedimiento habitual es acudir a las condiciones históricas. Al examinar las condiciones de la “representación popular”, Hintze llega a la conclusión de que no es un concepto aplicable a las condiciones del pasado¹²⁴.

En resumen: 1º encontramos un concepto de “pueblo” no aplicable a las condiciones del pasado; 2º encontramos un sentido distinto en las estructuras constitucionales modernas; pero, en 3º lugar, emerge una diferencia absolutamente fundamental entre la constitución estamental y la constitución moderna del constitucionalismo, y es el “*dualismo*” característico de las constituciones estamentales. Al carecer de la unidad del poder estatal del Estado moderno, presentan una estructura dual, principesca y estamental, pero que todavía no pueden articularse en términos orgánicos “*como órganos de una y misma personalidad estatal, porque este concepto moderno del Estado no existía todavía en la Edad media*”¹²⁵. Dualismo que hunde sus raíces en la unión política de dominación y estructura patrimonial en la que Estado y derecho se interfieren. No hay una clara separación entre derecho público/privado ni,

¹²² *Ibid.*, pág. 297. En este punto, Hintze cree que la sociedad burguesa atraviesa una crisis política y social por la que “*tendrá que renunciar a esta esfera extraestatal*” y, citando a Carl Schmitt, el “*Estado liberal*” tendrá que convertirse en “*Estado total*”. Pero al mismo tiempo (sólo con la intervención total del Estado no basta), la mejor solución a la crisis sería, para Hintze, que el Estado empatizara con los intereses sociales: tiene que “*socializarse*”.

¹²³ Cuando investiga las causas de la abolición de la esclavitud por el mundo cristiano (*Ibid.*, pp. 136-137).

¹²⁴ “*(...) en las constituciones estamentales no puede hablarse sin más de una <<representación popular>>, pues el moderno concepto de pueblo como colectividad capaz de actuar, no es aplicable a las condiciones del antiguo pasado*”. La diferencia entre ambos sentidos de representación es que, en las estructuras constitucionales modernas “*se trata de una representación sobre la base de un mandato y, por tanto de un negocio jurídico*”, y en las constituciones estamentales “*se trata de una representación basada en una concepción jurídica tradicional (...) sin que haya mediado una manifestación expresa de voluntad por parte de los representados. Estos son tenidos políticamente por incapaces, o al menos por alieni juris*” (*Ibid.*, pág. 80).

¹²⁵ *Ibid.*, pág. 82. La teoría de la corporación, muy tardía como para tener influencia en el nacimiento de las constituciones estamentales, suministra “*al Estado estamental la nueva concepción de una configuración orgánica (...) con la noción de cabeza y miembros que pertenecen a un mismo cuerpo y forman conjuntamente una unidad orgánica*” como en Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa. Esta teoría “*transforma la concepción del Estado estamental ya en los siglos XIV y XV, pero especialmente después en el XVI, y le da una forma constitucional-representativa más moderna*” (*Ibid.*, pág. 123).

por supuesto, unos derechos de la ciudadanía en sentido general, que solo pueden establecerse sobre una concepción igualitaria de la sociedad¹²⁶. Al contrario, las capacidades políticas se basan en “*privilegios*” concretos y tenidos por individuos concretos, corporaciones concretas y cuerpos estamentales concretos, que pueden llegar incluso a participar en el gobierno. Los privilegios constituyen la base jurídica de la constitución estamental y la desigualdad económico-social conforman la realidad existencial de esa forma constitucional. De acuerdo con las circunstancias cambiantes en el juego bipolar entre gobernante y estamentos, los detentadores de privilegios pueden alinearse con el gobernante o enfrentarse a él, empleando el “*derecho de resistencia*”, derecho de suma importancia para contrastar la experiencia moderna de la soberanía. Si en el exterior los *Estados soberanos* de la época moderna se mueven con una relativa independencia –en el ámbito del derecho internacional, como grandes leviatanes que, movidos en términos de voluntad de poder, siguen los dictados de su *razón de Estado*, al no haber una monarquía universal, sino un sistema europeo de Estados¹²⁷– en el interior el poder estatal se plantea con absoluta exclusividad, con una política monárquica centralizadora que posibilita la formación de la soberanía absolutista. La “soberanía” es un concepto *histórico* y, como tal, sólo se configura en aquellos lugares donde llega a desarrollarse una política centralizadora dentro de los confines de un territorio cerrado hacia el interior.

Frente al “*primitivo derecho de resistencia*”¹²⁸, se formuló el sistema estamental representativo como “*forma previa*” del moderno sistema constitucional que ha llevado al *parlamentarismo*, siempre y cuando entendamos *previa* como fase anterior de un desarrollo histórico universal, predecesora en relación a la sucesión histórica, pero salvaguardando las individualidades de sentido. Los “privilegios” pueden ser tomados por predecesores de los modernos derechos públicos subjetivos, pero a condición de entenderlos como derechos públicos positivos, exclusivamente circunscritos a “*grupos singulares de súbditos*”, y distingamos que los modernos pueden ser “*fundamentados tan solo de un modo iusnaturalista*”¹²⁹. La peculiaridad de los “estamentos” consiste en ser “*grupos políticamente*

¹²⁶ “*En lugar del principio de la igualdad jurídica ciudadana, domina más bien la desigualdad jurídica, el derecho de privilegios*” (*Ibidem*).

¹²⁷ Sociedad de Estados que Hintze considera una “*metamorfosis secularizada*” de la comunidad cristiana medieval y, por tanto, “*no es meramente un producto del espíritu racional moderno*” (*Ibid.*, pág. 303). En el sistema europeo domina la idea del *equilibrio* entre las potencias que impide, a diferencia del mundo antiguo, realizar la dominación universal. La época de realización histórica de los Estados soberanos, dentro del sistema europeo de Estados, abarca desde el siglo XVI al XIX (*Ibid.*, pág. 297).

¹²⁸ “*Del primitivo derecho de resistencia y sus toscas reglas represivas se desarrollaron en todas partes métodos preventivos más sutiles consistentes en una cooperación estamental (...). Así surge el sistema representativo estamental en sus diferentes tipos*” (*Ibid.*, pág. 150).

¹²⁹ *Ibidem*. El análisis de Christoph Dipper (en C. Dipper, “*La libertà cetuale: Jura et Libertates*” y su “*Il*

*privilegiados*¹³⁰, en lo cual adquiere significado la ordenación en “*uniones*” como parte de la constitución estamental que sirve como elemento de fuerza para adquirir privilegios¹³¹ y para “*cohesionar la unidad del estamento y su solidaridad corporativa*”¹³². Los “estamentos” no se pueden interpretar simplemente sobre la base de las diferencias económicas y sociales, sino que para su correcta comprensión hay que entenderlos como “*grupos privilegiados (tanto jurídica como políticamente) de la población*”¹³³, pues de lo contrario encontraríamos ejemplos similares en Oriente, cuando en realidad en las estructuras estamentales orientales falta por completo la “representación política”, dadas las diferentes condiciones históricas que separan y diferencian Occidente de Oriente: la diferencia fundamental occidental es partir de los presupuestos espirituales del Derecho germánico y el Derecho romano, coordinados por el cristianismo en la gran “*síntesis cultural del elemento románico y el germánico en el que la Iglesia actuó de mediadora*”¹³⁴.

Nuevamente, tras este análisis del concepto de “*representación*”, las diferencias que ha puesto de relieve Hintze sirven para denunciar la proyección de los tipos más modernos sobre los tipos anteriores

Hemos tenido ocasión de aludir al análisis que realiza Hintze de la institución del “*comisario*” dentro de una historia comparada de la Administración, con la intención de mostrar las transformaciones que han llevado a la figura del “funcionario”, a través de las reformas que, durante los siglos XV-XVIII¹³⁵, crearon y configuraron el Estado moderno. Su

concetto di libertà nel XIX secolo”; en AA.VV., *I concetti della politica: Libertà*, Marsilio, Venezia, 1991), coincidiría con Hintze en señalar cómo la diferente forma moderna de entender los derechos se funda sobre el iusnaturalismo, de manera abstracta en contraste con los privilegios basados en situaciones concretas.

Ampliaremos esta contribución de Dipper en nuestro punto II.2.2.3.

¹³⁰ O. Hintze, *Historia de las formas políticas...op.cit.*, pág. 140.

¹³¹ Me permito citar, como ejemplo cercano a nuestra historia, el caso de Pedro IV “*el Ceremonioso*” frente a las *Uniones* y las *Cortes* durante el siglo XIV, cuando la *Unión* de la nobleza aragonesa aprovechando un momento de debilidad tanto exterior como interior, obliga al monarca a realizar concesiones que suponen un detrimento en sus poderes (ver el capítulo VI de “*Los reinos cristianos en la Baja Edad Media*”, volumen 8 de la *Nueva historia de España*, EDAF, Madrid, 1973).

¹³² “*La coalición de los estamentos entre sí sirve para mantener los privilegios de cada estamento singular y crea aquella solidaridad en la defensa de las libertades del país que se destaca en épocas de conflicto*” (O. Hintze, *Historia de las formas políticas...op.cit.*, pág. 140).

¹³³ “(...) y, por tanto, no simplemente en grupos de sacerdotes, caballeros, campesinos, artesanos, comerciantes (...) sino en formaciones peculiares de un clero y una prelatura, (...) de una aristocracia más o menos altamente privilegiada y corporativamente integrada, compuesta de magnates y caballeros, y un estamento burgués homogéneo desarrollado en municipios privilegiados” (*Ibid.*, pp. 123-124).

¹³⁴ *Ibid.*, pág. 149.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 155-185. En su distinción de los conceptos de “comisario” y “funcionario” –básicamente por dos motivos (también esenciales para Bodino): el carácter extraordinario de la comisión, y la falta de base legal. Es la misma diferencia que parte de la distinción entre *office* y *commission*, que lleva a Hintze a estudiar la teoría de los comisarios de Bodino, que luego será referente para Carl Schmitt– Hintze emplea una estrategia metódica que muestra muchas afinidades con la que posteriormente adopta la *BG* con la elaboración de un Léxico fundamental de los conceptos políticos y sociales, cuando fija su atención en la constatación del uso de los términos, para establecer dataciones de la generalización en el uso de un término.

ejemplo reforzaría las conclusiones ya expuestas con los conceptos de “Estado” o “representación”: debemos desechar los prejuicios conceptuales, las “concepciones recibidas” y acudir a la realidad institucional que muestran las fuentes con la disposición necesaria para recibir la particularidad de realidades periclitadas. El desarrollo nunca es una continuidad del sentido, sino la serie de transformaciones que van conformando el proceso. Los estadios anteriores se entienden casi como situaciones en *paralelo* (podemos visualizarlo con el tronco evolutivo de los homínidos) más que como *presupuestos*, ya que lo que Hintze considera los presupuestos se entiende como condiciones históricas más que como premisas lógicas.

Hintze desea evitar las lecturas uniformes y niveladoras de las diferencias, que parten de categorías abstractas tomadas de modelos del presente. Su descripción del proceso es todo lo contrario, siempre atenta a las diferencias, siempre acentuando las peculiaridades y, sobre todo, insertando en su contexto histórico el funcionamiento de estas figuras, acudiendo para ello con frecuencia al contraste con otras fases históricas, donde se evidencia que las mismas figuras conceptuales ya no pueden funcionar con las mismas características dentro de otra constelación histórico-conceptual. El mérito de esta práctica del contraste es evidenciar la imposibilidad del funcionamiento de esos elementos fuera de su hábitat natural, como formas de vida, y denunciar así las dislocaciones de sentido. De esta manera el enfoque se acaba orientando claramente hacia la historia social, que enmarcará el debate histórico-conceptual.

Los momentos finales de Hintze coinciden con los de una época que ya vislumbra y reconoce la crisis del Estado moderno. Más concretamente, el sistema político estatal se encuentra en su fase del “*desmoronamiento o derrumbamiento del tipo ideal bajo la influencia de tendencias nuevas que parecen conducir a un tipo de otra especie*”¹³⁶. Es la fase *tardía*, del esquema tripartito en estadios temprano, florecimiento pleno y época tardía. ¿Qué tipo ideal le sucederá? Tal y como está concebido el desarrollo histórico, no está dado de antemano, pero sí está dado que el “Estado” sea una realidad dinámica y, por consiguiente, susceptible de devenir en otra forma. No hay un tipo prefijado, las tendencias dependerán de las condiciones históricas, como presupuestos de la construcción que nuestra unidad viviente conforme. Hintze ya señala que el siglo XX marca la “*ruptura*” de un “*desarrollo completamente nuevo*”¹³⁷.

¹³⁶ *Ibid.*, pág. 298.

¹³⁷ “(...) la orientación general en que se mueve la vida histórica de los pueblos modernos” ha experimentado “ahora en el siglo XX una fuerte y clara desviación, sin que podamos todavía conocer y designar de una manera precisa y unívoca la meta a la que apunta. Pero una cosa es clara y es que, lo que tenemos ante nosotros, no constituye una continuación en línea recta; hay una ruptura, aquí están los comienzos de un desarrollo

Su diagnóstico nos sitúa en un escenario de crisis, que durará bastante tiempo, hasta construir un nuevo tipo. Como aconteció durante el atardecer de la Edad Media, hubo de pasar un tiempo suficiente hasta que con parte de los materiales de derribo surgieron cabezas capaces de concebir una dirección nueva, y para ello es imprescindible acuñar nuevos conceptos. Mientras se siga permaneciendo dentro de la constelación conceptual específica del Estado moderno soberano, aunque se conciba en términos de soberanía popular, seguiremos instalados bajo el mismo techo que se desmorona, apresados entre las paredes de su lógica. El análisis quiere entroncar, por supuesto, con el de Giuseppe Duso. Baste esta alusión por el momento y atendamos a otra interesante conexión. Hintze confiesa que: “*Yo creo que en la crisis actual hemos llegado justamente a un punto del desarrollo, desde el cual se puede determinar la esencia del Estado moderno con mayor precisión que en tiempos anteriores*”¹³⁸.

Si lleva razón, entonces otros testigos críticos de la situación, como es el caso de Carl Schmitt, son elementos privilegiados a la hora de señalar con precisión el diagnóstico crítico del Estado moderno, una referencia obligada para nuestra investigación si queremos seguirle la pista a las inspiraciones del enfoque paduano.

completamente nuevo” (Ibid., pp. 313-314). Hintze propone que “lo que hasta ahora se ha llamado <<Estado moderno>> se llame en lo sucesivo <<Estado nacional burgués>> como forma que ha sucedido a la del <<Estado feudal>>, y reservar la denominación de <<Estado moderno>> para el Estado de posguerra”.

¹³⁸ Ibid., pág. 298.

I.1.2. Una breve contextualización a la lectura de Carl Schmitt.

La primera referencia obligada¹³⁹ a **Carl Schmitt** (Plettenberg, Alemania, 1888-1985), desde la perspectiva interpretativa que venimos trazando, viene señalada por su profundo análisis de los diferentes significados de “Constitución”¹⁴⁰ con el que, distinguiendo con gran precisión analítica las diferentes significaciones del término, acaba subrayando la necesidad de una definición distinta de la “formal” y del normativismo de Kelsen, característico de una Teoría del Estado burgués de Derecho. Es necesaria una definición que pueda dar cuenta del acto de decisión existencial, frente a lo normativo, donde la voluntad política del ser concreto puede fundar, como poder constituyente, una unidad política. Es ese el concepto “positivo”¹⁴¹ de Constitución, que ha quedado encubierto durante las luchas constitucionales del siglo XIX, cuando cambia el concepto de “Constitución” adoptándose el “concepto ideal del Estado burgués de Derecho”¹⁴². En definitiva, Carl Schmitt retoma la contraposición material/formal, donde los contenidos concretos de una constitución, distinguida gracias a la riqueza del léxico alemán como *Verfassung*, se contraponen a la *Konstitution* del XIX. Con un concepto “material” de Constitución sí pueden contemplarse realidades políticas del pasado que, de otra manera, perderían su especificidad al ser interpretadas por categorías cognoscitivas que anulan su diferencia para poder nivelar un *continuum* histórico. El interés hacia la *Verfassung*, frente a la determinación teórica del XIX, muestra una realidad bastante más compleja, donde grupos y organizaciones sociales (por ejemplo sindicatos y partidos de masas¹⁴³) trascienden la simple demarcación Estado/sociedad. Semejante complejidad evidencia los límites de dicha teoría. Dentro de la dialéctica entre unidad-representación del análisis de Schmitt, la *Verfassung* intenta corregir la idea de unidad que rige simplificada y teóricamente, ante la constatación de la crisis institucional en el paso de los siglos XIX-XX.

Schmitt ofrece un diagnóstico de su presente como momento final de toda una época: la que abarca los cuatro siglos, desde bien entrado el siglo XVI, caracterizados por el fenómeno de la estatalidad como modelo de la “unidad política” y su *monopolio* de la “decisión” política. El

¹³⁹ Siendo Schmitt un autor mucho más conocido que Hintze o Brunner y teniendo en cuenta que está incluido dentro del bloque de análisis crítico del GP, no necesitaremos ser tan expositivos. Simplemente, para indicar una visión general de su obra, se remite a los estudios bibliográficos de Camderrich y de Villacañas. Camderrich en el estudio introductorio de C. Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, Tecnos (Grupo Anaya), Madrid, 2011; Villacañas en J.L. Villacañas Berlanga, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. Éste último va seguido de una bibliografía secundaria (“Otra bibliografía”) sobre la temática.

¹⁴⁰ C. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982. Para los diferentes sentidos de “constitución”, ver pp. 29-65.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 45-57.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 64-65.

¹⁴³ G. Duso, *La Rappresentanza: un Problema de Filosofia Politica*, FrancoAngeli, Milano 1988; pág. 83.

Estado europeo, con su derecho internacional (el *ius publicum europaeum*), ha constituido el modelo desde el que la ciencia jurídica y la teoría del Estado han acuñado los *conceptos jurídicos*, identificando lo estatal con lo político. Pero, escribe Schmitt, “*La época de la estatalidad toca ahora a su fin*”¹⁴⁴, es “*la conclusión y aun rebasamiento de unas ideas específicamente europeas (...) el núcleo de la historia moderna de Europa*”¹⁴⁵. El problema es que toda esa “*superestructura*” conceptual sigue manteniéndose cuando de hecho la situación donde nos coloca Schmitt ya es diferente¹⁴⁶, es una situación que plantea nuevas cuestiones, es un momento de “*challenge*”¹⁴⁷. Por tanto, hemos de partir de la “*contradicción entre el uso oficial de los conceptos clásicos y la realidad efectiva*”¹⁴⁸. La apuesta de Schmitt, que va dirigida a dejar atrás la situación actual a que ha llegado la contraposición Estado/sociedad, mediante la síntesis en un *Estado total* que supere la despolitización del XIX, se puede contextualizar dentro de su tiempo, que responde a la situación creada tras las humillantes consecuencias del *Tratado de Versalles*. Es cierto que la República de Weimar tuvo una respuesta de debilidad, y en este contexto hay que interpretar el deseo de Schmitt por restaurar

¹⁴⁴ C. Schmitt, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y 3 corolarios*, Alianza, Madrid, 1999; pág. 40.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pág. 108.

¹⁴⁶ Más aún, cuando la nueva realidad no es fruto únicamente del proceso de “*disolución*” de los conceptos políticos, que comienza con el liberalismo del XIX, sino también de la extraordinaria ampliación espacial que lleva hacia una dimensión global (lo que popularmente conocemos como globalización), de la que Schmitt habla en términos de “*dimensiones planetarias*” (y más allá, hacia lo “*superplanetario*” de los espacios cósmicos). La técnica, no por caso elegida por Schmitt como *centro de gravedad* del siglo XX, no solamente cambia las estructuras espaciales, sino que, como a continuación de la estructura espacial vienen los ordenamientos del espacio, la era de la técnica nos ha lanzado hacia “*cambios incalculables*”. Los efectos alcanzados por la técnica y la industrialización (“*progreso técnico mundial*” o el “*progreso técnico-industrial*”) han acabado combinándose con el relajamiento de las distinciones políticas esenciales, de forma que la apertura de nuevos Espacios, conseguida por el desarrollo técnico, pone nuevamente sobre la mesa la dura realidad de la esencia política (C. Schmitt, *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966; pp. 34, 96 y 111-112). Nuevos espacios reclamarán nuevas tomas del espacio, como mostró, esta vez para el pasado histórico europeo, C. Schmitt en *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979. Lo esencialmente novedoso de esta situación, caracterizada por el *progreso* de la técnica, es que el desarrollo es “*tan asombroso, las situaciones sociales y económicas se modifican en consecuencia con tal rapidez, que la realidad de este desarrollo técnico acaba afectando a la totalidad de los problemas morales, políticos, sociales y económicos*” (Id., *El concepto de lo político...op.cit.*, pág. 110). Este desarrollo –lo más aproximado que podemos encontrar a la reflexión de Koselleck acerca de la *aceleración*– en Schmitt causa la “*transformación acelerada del mundo*” que viene puesta en relación directa con la transformación en el sentido de disolución de los conceptos clásicos (Id., *Teoría del partisano...op.cit.*, pág. 29). Es un análisis que incide en la “*rapidez*” de transformación, como un elemento clave que acaba afectando al nivel estructural de una forma radicalmente nueva. En Schmitt esta velocidad es claramente achacable a los efectos del “*desarrollo rapidísimo de la técnica moderna y de su ciencia moderna*” que provoca –lo podemos ver en el contraste “*paradójico*” del carácter *telúrico* del partisano antes de cambiar su esencia por referencia a una política mundial– la desproporción entre las formas de vida ligadas al mundo agrario preindustrial y el desarrollo técnico, pues “*Con el progreso continuo del desarrollo técnico esta desproporción va en aumento*” (Id., *El concepto de lo político...op.cit.*, pág. 107). En conjunto, podemos afirmar que autores como Schmitt, Brunner o Koselleck, coinciden en señalar el impacto a partir del XIX de la técnica y la industrialización, como un punto de inflexión en los cambios o modificaciones estructurales que sacuden toda la edificación conceptual, marcando una ruptura con lo anterior.

¹⁴⁷ C. Schmitt, *El concepto de lo político...op.cit.*, pág. 42.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pág. 46.

un Estado fuerte frente a las democracias liberales –que Schmitt interpreta como debilidad. Pero también es verdad que afrontó una existencia estrangulada, y que sus contemporáneos no supieron ver las amenazas que se erguían tras los movimientos de masas, si aparecía un líder carismático capaz de dirigirlas desde una visión trascendente de la política. En ese sentido, podemos decir que la crisis extrema instalaba una miopía intelectual que impedía anticipar las consecuencias de estrangular a la República de Weimar, faltos de la lucidez de un Max Weber o, ignorando los análisis que en esos momentos estaban haciendo, Thomas Mann y Ortega y Gasset. Tal vez esa situación dubitativa pueda iluminarse con la lectura que Carlo Galli hace de la misma República de Weimar como el Hamlet schmittiano de *Hamlet o Hécuba*¹⁴⁹.

En medio de la convulsa y crítica situación alemana, la República de Weimar guarda un precario equilibrio entre las desastrosas reparaciones de guerra, y los movimientos revolucionarios como el “*Noviembre sangriento*” comunista de 1918¹⁵⁰. No solamente por el flanco izquierdo se desestabiliza el precario equilibrio democrático. La *Constitución de Weimar* en 1919 y su planteamiento democrático, es vista por los conservadores como la encarnación de la derrota en la Gran guerra. Estos conservadores se encuentran entre los círculos universitarios y militares, pero también burgueses, y constituyen lo que se ha venido en llamar *Die Konservative Revolution* (la “*revolución conservadora*”), como un grupo heterogéneo entre los que se cuenta Carl Schmitt, pero también destacan nombres como los de Hugo von Hofmannstahl, Max Hildebert Boehm, Moeller van der Bruck, Edgar Jung o Ernst Jünger. Los miembros de este grupo se caracterizan por una serie de rechazos: de la ilustración y con ello de la modernidad asociada a la técnica y al economicismo, así como a la idea del “progreso”; del liberalismo, de las ideas pacifistas, de las democracias y del parlamentarismo, junto con los partidos políticos y sus programas; del capitalismo y del “*Amerikanismus*” como amenaza internacional; por supuesto, también del marxismo como movimiento de masas... Al espíritu internacionalista responden con un ánimo nacionalista, pero no debemos interpretar la revolución conservadora únicamente en los términos de reacción¹⁵¹, sino que a todos esos rechazos proponen una respuesta también afirmativa, como

¹⁴⁹ C. Schmitt, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Pre-Textos, Valencia, 1993; para la interpretación de Galli, ver su *Presentazione* a C. Schmitt, *Romanticismo político*, Giuffrè Editore, Milano, 1981; pp. V-XXXI. Rendido a la impotencia del liberalismo y la indecisión del ocasionalismo romántico (en una continuidad entre romanticismo y liberalismo de la misma impotencia y debilidad), el Estado se encuentra desencantado –la malentendida secularización no ha comprendido que la estructura de lo político es teológica por su implicación de la trascendencia– y sin decisión

¹⁵⁰ Para la descripción de la “*Revolución conservadora*” en la que se incluye a Schmitt, he seguido el trabajo de Daniel Tena Trujillo, *La crítica al liberalismo en el pensamiento de Carl Schmitt*, Trabajo de investigación (Programa de doctorado “*Razón, lenguaje e historia*”, en el que también se inscribe la presente tesis), Valencia, 2006.

¹⁵¹ Esta es la tesis seguida en *Ibid.*, que entre el viejo conservadurismo del pasado y el futuro nacionalsocialista

Carl Schmitt.

Frente a una modernidad que ha conducido al Estado a la deriva, es necesario resucitar la potencia descomunal que conjuró Hobbes. Esto es lo que en el fondo le gustaría hacer a Schmitt, a fin de garantizar la seguridad que proporciona un orden estable. Si bien considero básicamente correcto interpretar el pensamiento de Schmitt a la luz de su contexto, tampoco sería coherente *ocultar* lo que viene después, por muy incómodo que parezca. Es más, sería un completo error despreciar el compromiso de ciertos intelectuales con el nazismo, pensando que eso impediría encontrar algún elemento digno de reflexión en el conjunto de su pensamiento. Es por ejemplo el caso de Heidegger y, por supuesto, de Carl Schmitt. No debería haber ningún problema en partir de la base de que estos autores fueron copartícipes del sistema nacionalsocialista y posteriormente pasaron por un proceso de desnazificación. El caso de Brunner es un poco diferente (como ya comento en el capítulo dedicado al austríaco). Su principal responsabilidad está en la aceptación tácita de ese régimen, aunque en privado sí actuara para proteger a judíos conocidos suyos. En cualquier caso, si exceptuamos a Hintze, quien padeció en sus propias carnes las consecuencias, el resto de los autores que configuran la línea interpretativa que estamos siguiendo han quedado asociados a este lastre¹⁵².

La tesis de Zarka¹⁵³ es que el compromiso de Schmitt es mucho más que una simple aceptación, es una “*justificación jurídica*” de las leyes raciales, además de una contribución a la definición de la “*raza judía*”. Esta es la primera evidencia de que Schmitt no ya condenó, sino de lo que nunca renegó. En segundo lugar, si ponemos en relación estos elementos con el conjunto teórico de la filosofía política de Schmitt, donde la esencia de lo político depende del criterio para distinguir *amigo* de *enemigo*, la contribución schmittiana en definir al judío va más allá de lo semántico, para alcanzar un plano existencial donde el judío se presenta como el “*enemigo*” interior y exterior que, tras definirse como un enemigo de “*raza*” y de “*sangre*”, quedará excluido de lo *humano* y deberá ser exterminado. Por tanto, no valdría ocultar esta

hay un momento intermedio en el que se plantean unas alternativas que hay que interpretar de acuerdo con su presente: la República de Weimar.

¹⁵² Faustino Oncina habla del *GG Lexikon* como “*una empresa en la que están involucrados dos profesores comprometidos con el régimen nazi (...) si bien no tan estigmatizados como Carl Schmitt*”, y de su historia social como de la “*historia social tradicional de Conze y Brunner, continuadora de la perversa Volkgeschichte, que ofició de escabel del pangermanismo nazi*” (F. Oncina, *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad, op.cit.*, pp. 64-65).

¹⁵³ Para el ejemplo de Schmitt, es recomendable leer sus textos de “*La Constitución de la libertad*” (1935); “*La legislación nacionalsocialista y la reserva del 'Ordre public' en el derecho privado internacional*” (1935); “*El 'Führer' defiende el derecho*” (1934); “*La Ciencia del Derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío*” (1936). Todos incluidos en Yves-Charles Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt. La justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de Septiembre de 1935, seguido de cuatro textos de Carl Schmitt*, Anthropos, Barcelona, 2007. En estos textos se pueden encontrar desde caricaturizaciones de lo judío como figura parasitaria, hasta recomendaciones a leer con urgencia “*cada frase*” sobre los judíos en *Mein Kampf*.

“contribución” defendiendo que en Schmitt sólo se dio una “*complicidad puntual*”, sino que hay unas nítidas “*convergencias*” entre el pensamiento de Schmitt y el régimen nazi¹⁵⁴. En tercer lugar, si aceptamos la capacidad que la teoría tiene de influir en la praxis, no podemos despreciar el “*poder de las ideas*” que Zarka denomina “*mortíferas*”, cuando en vez de a la luz conducen a las tinieblas¹⁵⁵. En resumen, la tesis de Zarka es que hay una relación entre la teoría política de Schmitt y su compromiso con el nazismo, y que la convergencia entre ambas cuestiones se mediatiza con el “*enemigo de raza*” por una “*dinámica intrínseca*”¹⁵⁶. Schmitt proporcionó las ideas (*mortíferas*) al sistema que luego las aplicó en la práctica. La “*fuerza de las ideas*” hizo posible una historia, porque antes fue *pensada* como posible¹⁵⁷.

Hemos querido hacer, con esta breve contextualización, lo que pide Zarka: no “*blanquear*” el compromiso de Schmitt, ni adoptar una “*rehabilitación intelectual*”¹⁵⁸.

La “necesidad” que tiene el *GP* de “*atravesar*” la estación schmittiana, según el propio Duso¹⁵⁹, estriba en la profundidad de su reflexión acerca de la conceptualidad política moderna y en su capacidad de comprender tanto la “*génesis*” como la “*crisis*” de ese aparato conceptual; pero al mismo tiempo *atravesar* el planteamiento schmittiano dejándolo atrás, porque permanece dentro de los límites del horizonte de la “*forma política moderna*”¹⁶⁰.

En la cita de Duso se nos dirige hacia el dispositivo lógico de los conceptos políticos modernos (la lógica de sus presupuestos), el cual debe ser el objetivo real de nuestra comprensión de dichos conceptos, de modo que no permanezcamos –como Schmitt– dentro del dispositivo, sino que seamos capaces de interrogarlos detectando las posibles aporías que contiene su planteamiento¹⁶¹. Semejante interrogación eleva el sentido del término hasta su dignidad filosófica más tradicional, y al someter a una crítica radical –por ir a la raíz de sus

¹⁵⁴ Toda la “*constelación teórica*” de “*política*”, “*decisión*”, “*Estado de excepción*”, “*dictadura*”... (*Ibid.*, pp. 18-19).

¹⁵⁵ “*La justificación de las leyes de septiembre de 1935, en tanto que tiende a volver aceptable lo inaceptable y justificable lo injustificable, pertenece al género de las producciones intelectuales mortíferas*” (*Ibid.*, pág. 20).

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 23 y 35.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pág. 104.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pág. 105.

¹⁵⁹ “ (...) ciò che rende per noi necessario l'attraversamento del pensiero schmittiano, e il riferimento ad esso nel contesto di questo lavoro dedicato alla storia concettuale e alla filosofia politica. È il suo collocarsi a un livello alto di comprensione della concettualità politica moderna. Tale comprensione mostra quella logica e quei presupposti dei concetti che non sono manifesti nell'uso legitimante di essi che è proprio della teoria politica moderna” (G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999, pág. 137).

¹⁶⁰ Schmitt se queda esperando el advenimiento de un nuevo *nomos* de la tierra, pero como dice Antonino Scalone, no parece capaz de “*procedere analiticamente 'oltre' il moderno (...) perché la sua capacità ermeneutica nei confronti del moderno appare direttamente proporzionale alla sua internità ad esso*” (A. Scalone, en su análisis de Carl Schmitt del trabajo colectivo: G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 423).

¹⁶¹ G. Duso, *La logica del potere...op.cit.*, pág. 138.

presupuestos– el aparato o dispositivo conceptual moderno, permite la apertura de una dimensión genuinamente filosófica del pensamiento originario sobre la acción humana, para afrontar nuestro presente. Tenemos una clarividente *comprensión* de los *conceptos políticos modernos* “*ma non il coglimento di una dimensione quasi ontologica dell'agire umano*”, como ha indicado Brunner, por eso para Duso Schmitt aún está dentro de la crisis, como “*il punto finale*” de la doctrina del Estado¹⁶².

Duso relaciona la actualidad del pensamiento de Schmitt, con “*un'epoca che sta morendo... o che forse è già finita*”¹⁶³, aunque es necesario aclarar que, en ningún momento Duso plantea esta situación como una post-modernidad, porque implicaría una perspectiva historicista de la sucesión de épocas pre-moderna, moderna y post-moderna. Lo que nos interesa de Schmitt está puesto en relación con este diagnóstico: asistimos con incertidumbre al ocaso, o incluso a la posterioridad, de toda una forma de pensar la política. Incertidumbre porque todavía no hemos encontrado sustitución al andamiaje anterior, pero, a pesar de su crisis, los conceptos modernos siguen condicionando nuestro presente. Si comprendemos el planteamiento que hace Duso, la necesidad de comprender la crítica de Schmitt no es para instalarnos en los aposentos de su estación, sino un momento que, necesariamente, debe ser dejado atrás.

Dentro de la visión general que plantea Duso, el pensamiento schmittiano se comprende, en primer lugar, en la recepción crítica de la *BG* –especialmente la estandarizada por Koselleck– frente a la que el *GP* ofrece su propia versión¹⁶⁴; pero, en segundo lugar, en que los límites del pensamiento schmittiano vienen determinados por el horizonte de la “*forma política moderna*”, en el que permanece¹⁶⁵. En definitiva, para Duso no se trata de utilizar a Schmitt (ya sea desde la derecha o desde la izquierda) para criticar una parte del sistema, sino de *superar* un sistema que, en el mejor de los casos, ha entrado en fase terminal. En suma:

¹⁶² “*Da questo punto di vista giustamente Brunner ha inteso il concetto schmittiano del politico come il punto finale di una dottrina dello Stato*” (*Ibid.*, pág. 158). El propio Schmitt dice de Brunner y su “*obra pionera*”, que ha desarrollado “*una importante verificación histórica de mi criterio de lo político*”, dado que lo que Schmitt llama “*Estado clásico europeo*” se caracteriza por lograr instaurar una paz dentro de su territorio estatal, lo cual exige la supresión de las tradicionales instituciones jurídicas del señorío feudal, como la *Fehde*, cuestión ampliamente tratada por Otto Brunner en *Land und Herrschaft*. La eliminación de la *hostilidad* en el interior del Estado es fundamental para conseguir alcanzar una pacificación efectiva en dicho interior, y la *Fehde* está en la misma raíz etimológica del enemigo (*Feind*). Pero, además, también se hace cargo de incluir las objeciones críticas de Brunner a Schmitt –que constituyen la razón de nuestra nota al margen de la de Duso– como son: 1) haber llegado al “*punto final*” de la doctrina de la razón de Estado, 2) la acentuación excesiva del “*enemigo*” y 3) la acusación de ser un epígono de Weber (en C.Schmitt, *El concepto de lo político...op.cit.*, pp. 44 y 133).

¹⁶³ G. Duso, *La logica del potere...op.cit.*, pág. 139.

¹⁶⁴ Que el pensamiento schmittiano no se comprende aisladamente, sino “*congiunto al confronto critico con la Begriffsgeschichte tedesca, nell'ambito di una proposta di storia concettuale intesa in tutta la sua pregnanza filosofica*” (*Ibid.*, pág. 159).

¹⁶⁵ “*(...) l'orizzonte in cui egli permane e condiziona il suo tentativo di cogliere l'originario politico dell'agire umano*” (*Ibidem*).

“bisogna andare oltre Schmitt”¹⁶⁶.

Su límite no es una cuestión baladí, ya que expone una *comprensión radical* –como la que buscan los paduanos– de la forma política moderna llegado el momento crepuscular, mostrando su estructura *aporética*¹⁶⁷. Sólo así se entiende el “*attraversamento*” propuesto. En conclusión, de Schmitt nos interesa **NO** su propuesta teórica¹⁶⁸, **NI** mucho menos política, sino lo que todavía hoy es relevante: “*quello che ancor oggi è da pensare*”, que reside en su capacidad de *comprensión* de la génesis y crisis del aparato conceptual de la época del *jus publicum europaeum*¹⁶⁹. Para Duso, la “*comprensión*” de los conceptos políticos significa: “*non esserne semplicemente all’interno, ma riuscire a interrogarli, a intenderne la genesi, il movimento concreto, le necessarie implicazioni e le eventuali aporie*” más allá de su función de legitimación política¹⁷⁰. En este sentido, Schmitt se eleva por encima de una perspectiva estrictamente jurídica hasta una dimensión filosófica, tal y como los paduanos entienden que debe ser como pensamiento de radical interrogación de los conceptos políticos modernos. Respetando la cronología del análisis paduano, el pensamiento de Schmitt se detallará dentro de la lectura crítica, fundamentalmente en torno a dos aspectos: el concepto de *representación*, como clave para desentrañar la lógica de la conceptualidad política del Estado moderno; y segundo, a tenor de los resultados de este primer análisis, la aclaración del significado de la *teología política*.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pág. 160.

¹⁶⁷ “È però proprio il carattere consapevolmente epigonale della propria riflessione che consente altresì a Schmitt di operare quella comprensione radicale della propria época capace –come si è visto– di coglierne il tratto strutturalmente aporetico. (...) Si spiegano in questo contesto l’enfasi posta dal ultimo Schmitt sull’elemento della disperazione intesa come uno dei tratti costitutivi del moderno e la sottolineatura del carattere strutturalmente agonico” (A. Scalone, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 424).

¹⁶⁸ En este sentido, es cierto que el pensamiento de Schmitt ha constituido una fuerte inspiración. De hecho, Hegel y Schmitt son indicados por Portinaro como una perspectiva combinada, que ha condicionado las investigaciones paduanas a partir de la recepción de la BG con la escuela de Miglio y Schiera: “*in ambiente padovano (in particolare con i lavori di Giuseppe Duso), tale impresa è stata revisitata a partire da una lettura filosofica e critica della modernità fortemente condizionata da una prospettiva hegel-schmittiana*” (en el prefacio de P.P. Portinaro a D. Fusaro, *L’orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, il Mulino, Bologna, 2012; pág. 7). Sin embargo, según lo expresa Duso, no albergan ninguna intención de aceptar su propuesta teórica, pero sobre todo, y a mi juicio más importante –pues de lo contrario lo anterior se quedaría en una simple declaración de intenciones–, hay que partir de la lectura de Platón que hace Duso para llegar a la de Schmitt, y no al revés, de manera que la tesis schmittiana –como por el resto la crítica a la relación establecida entre teoría y práctica por la ciencia política moderna– queda fuertemente condicionada por la interpretación de Platón (algo verdaderamente notable en su *La Rappresentanza: un Problema di Filosofia Politica*, Milano, FrancoAngeli, 1988). No en vano Duso cultiva la atención por el filósofo griego desde la publicación de su primer libro (*Hegel interprete di Platone*, Cedam, Padova 1969). Ya en esta primera obra, Duso expresa su intención de problematizar el pensamiento de Hegel, críticamente, pensando en las *aporías* que liberan una interpretación *más radical* de Platón, especialmente al liberarlo de presupuestos idealistas como el de lo “absoluto” (ver en *Ibid.*, pp. 88-89). En síntesis, podemos afirmar que el juicio de Portinaro resulta más ajustado si en el espacio ocupado por el guión de su calificativo “*hegel-schmittiana*”, se introduce una reflexión sobre el platonismo que respete tanto la autonomía del hegelianismo como la del propio platonismo.

¹⁶⁹ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 137.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pág. 138.

La miopía de la visión que utiliza la contraposición de una dimensión vertical del poder con otra horizontal (soberanía del pueblo), es que no comprende lo que Duso considera un “*segreto*”¹⁷¹ de la génesis teórica de la soberanía, en su nexo teórico con la representación. Un enfoque más amplio como el del *GP*, al iluminar la lógica de la soberanía y su génesis, comprende que ambas dimensiones están dentro del *mismo horizonte*: la dimensión vertical y absoluta del mandato sólo es pensable con un poder fundado desde abajo, gracias a los conceptos de “*individuo*” (ese es el “*segreto*”) con los de “*igualdad*” y “*libertad*”.

Pero, como dice Duso, la “*comprensione radicale della logica dei concetti moderni (...) non porta tuttavia Schmitt oltre la logica dei concetti moderni*” y se halla “*ancora prigionero della forma politica moderna*”¹⁷². Está prisionero, sobre todo, porque, a pesar de identificar el nexo entre soberanía-representación, la representación (aunque Schmitt la entienda como “*Repräsentation*” para distinguirla de “*Vertretung*”) sigue siéndolo de la “*unidad política*”. Por consiguiente, no puede ir más allá de la forma política moderna, ni más allá del horizonte teórico del *jus publicum europaeum*, más allá del horizonte conceptual de la soberanía y del Estado ni de su génesis en el iusnaturalismo¹⁷³, para pensar el pluralismo –como sí pretende abordar Duso, por ejemplo al pensar el federalismo– como superación de la lógica estatal centralista que anula la pluralidad política y despolitiza, mediante el procedimiento representativo, la dimensión política de la ciudadanía.

¹⁷¹ G. Duso, A. Scalone (a cura di), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Polimetrica, Monza, 2010; pp. 77-79.

¹⁷² *Ibid.*, pág. 81.

¹⁷³ *Ibid.*, pág. 82

I.1.3. Otto Brunner: *para una historia estructural.*

Otra gran revitalización en el ámbito de la historiografía constitucional, proviene de la mano de **Otto Brunner** (Mödling, Austria, 1898-1982, profesor en las universidades de Viena y Hamburgo), cuya obra va a ser el referente determinante para la configuración de la segunda línea interpretativa de la historia conceptual en Italia, tal como se va a desarrollar en Padua. La obra de Brunner, no tan conocida en España como la de Koselleck –y, ni que decir tiene, Schmitt–, puede asociarse en principio con estudios especializados en el campo de la historiografía medieval¹⁷⁴. Incluso desde la especialización de sus estudios –veremos que en realidad van más allá de tal especialización– la historia conceptual paduana advierte unas

¹⁷⁴ Para una completa referencia bibliográfica de la obra de Brunner, ver el apéndice de Julio A. Pardos y Antonio Sáez Arance a: O. Brunner, *Estructura interna de Occidente*, op.cit.; pp. 137-150. Por cierto que, la decisión de traducir así al español el título de *Sozialgeschichte Europas im Mittelalter*, resultaría incomprensible si no se tuviera en cuenta el título que originalmente era *Inneres Gefüge des Abendlandes* (Véase la introducción de Ovidio Capitani a la traducción italiana de Gustavo Corni: O. Brunner, *Storia sociale dell'Europa nel medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1980; pp. 7-9). Hay un análisis sobre “La tardía difusión de la obra de Otto Brunner en el mundo de habla hispana” en el artículo de Inés Sanjurjo de Driollet: “La pionera obra de Otto Brunner a través de sus comentaristas” (en la *Revista de Historia del Derecho* de Buenos Aires, julio-diciembre 2011, N° 42, pp. 155-170); aquí se narra cómo la obra de Brunner no comienza a difundirse hasta la década de 1990. En el artículo se contextualiza que en España “se habían dejado de lado las vinculaciones con la historiografía germánica que se habían desarrollado en los años treinta y cuarenta” (pone como ejemplo a Maravall) para “volcarse” en el modelo de los *Annales*. Precisamente a raíz de la crisis de este modelo, se produce el “reencuentro con la historiografía alemana (...) con un nuevo interés hacia la historia política y del derecho”. Ese es el contexto en el que se publica por primera vez a Brunner en nuestro país, con *Estructura interna de Occidente*, en 1991. Sanjurjo se hace eco de cómo fue recibida la publicación, citando al periódico *La Vanguardia* de Barcelona, que hablaba de un historiador “injustamente olvidado” en España. Esta “aparición” en 1991 “fue considerada todo un evento para el mundo de habla hispana: el punto de partida para una recepción más amplia de Brunner en España”. Sanjurjo nombra, entre los primeros en interesarse por Brunner en España antes de esta publicación del 91, a Francisco Tomás y Valiente y Bartolomé Clavero, quienes aparecen ya en 1985 participando en un encuentro (“*Storia sociale e dimensione giuridica*”) organizado en Florencia por nuestro Paolo Grossi, donde Brunner fue una figura central. Con la citada publicación de Brunner en 1991, otros nombres son señalados por Sanjurjo, como Fernando Bouza Álvarez. Esto por lo que respecta la situación en España, pero no al español, pues la editorial argentina Alfa ya había publicado en 1976 *Nuevos caminos de la historia constitucional y social* (la edición que hemos seguido en esta tesis), aunque haya que mantener ciertas precauciones con esta edición, que ha optado por traducir *Genossenschaft* por “cooperativa”, “casa grande” por *ganze Haus* (los italianos traducen casa como “compleso”, o sea como conjunto o complejo. Lo más literal sería la casa como un todo, pero pierde toda la fuerza), o historia de época por *Zeitgeschichite* (algunos de estos ejemplos son citados como “perversiones” por Julio Pardos en O. Brunner, *Estructura interna de Occidente*, op.cit.; pág. 143). Sanjurjo concluye que “Bien puede hablarse, pues, de un 'olvido' u omisión de ese clásico de la historiografía alemana en el mundo de habla hispana” que, probablemente, pueda deberse a “la filiación política de Brunner” y la cuestión del nazismo. Aunque en la obra de Brunner no aparezcan manifestaciones antisemitas o de fanatismo nacionalsocialista (Sanjurjo cita a James Van Horn Melton, para comprobar que incluso protegió a judíos conocidos suyos), el problema está más en lo que se calla que en lo que diga. En una palabra, en la “condescendencia”. Ocupar cualquier cargo institucional implica, en mi opinión, un cierto compromiso. Por supuesto, Sanjurjo hace un aparte con la situación italiana, donde la obra de Brunner se difundió ya desde los años 70, citando los nombres de nuestros conocidos Schiera, Grossi, o Capitani. También contamos con los artículos de Víctor Alonso Troncoso (“*Otto Brunner, en español, y los estudios clásicos*” I y II, en *Gerión*, Revista de Historia Antigua, Editorial Complutense de Madrid, números 11 (1993), pp. 12-36 y 12 (1994), pp. 12-43), quien explica que el “desconocimiento” de Brunner no es exclusivo de España, y reconoce que la única excepción a la regla general es Italia (en I, pp.11-12); y también cómo la aproximación al concepto del señorío territorial (*Landesherrschaft*), resultaba chocante para la historiografía inspirada en los *Annales* (I, pág. 32).

valiosas aportaciones¹⁷⁵ para limitar el uso universal de los conceptos políticos modernos. Cuando Brunner, partiendo de la distinción entre *Verfassung* y *Konstitution*, estudia la “constitución feudal” del mundo medieval, se fija en los aspectos materiales que permiten comprender la *Verfassung* dentro de un contexto histórico específico y, por consiguiente, liberándolos de toda interpretación que no se base en elementos de ese horizonte histórico. A diferencia de lo que sucede cuando se interpretan situaciones constitucionales del pasado, provistos de las categorías propias del constitucionalismo moderno, al proyectar los conceptos que se articulan en torno a una *Konstitution* que parte de unos presupuestos exclusivamente modernos, como por ejemplo la separación entre *Estado* y *sociedad*, completamente extraña y ajena al mundo medieval. Por eso, Brunner habla de la “constitución feudal” y no de la “sociedad feudal”, porque lo último ya constituye una proyección de categorías constitucionales modernas sobre situaciones constitucionales que, si las contemplamos materialmente, no solo no encontramos en ellas –como esta separación entre *Estado* y *sociedad*– sino que resultan absolutamente inconcebibles y la propia configuración material hace imposible que pudieran realizarse: no hay una monopolización del poder que se centralice en una soberanía y distinga la política del ámbito privado, posibilitando con ello una distinción entre *Estado* y *sociedad*, ni hay un soberano que unifica y concentra el poder, ni existe una “sociedad”. La advertencia, inevitablemente, nos obliga a reflexionar acerca del léxico político, el uso que hacemos de los conceptos y a limitar su aplicación que, en consecuencia, deberá ser entendida histórica y no universalmente. Así es como se entroncan los intereses historiográficos de Brunner con la historia conceptual y de este modo es como la lección brunneriana resulta, como digo, más que inspiradora, determinante para el grupo paduano a la hora de configurar su particular lectura crítica de Koselleck, en cuanto Brunner acentúa las limitaciones sincrónicas que impiden cualquier tipo de aproximación a las fuentes con categorías elaboradas en el presente.

Desde luego, no podíamos prescindir del lujo de presentar a Brunner de la mano de Schiera, que lo introdujo en Italia¹⁷⁶, y sin duda es conveniente comenzar recordando su pregunta

¹⁷⁵ Basten, como simples ejemplos, los comentarios al respecto de Chignola y Duso (en *Storia dei concetti e filosofia politica*, op.cit., pp. 19-20 y 124). Por encima de todo, debemos destacar la importancia que para Duso ha tenido “*La << casa come complesso >> e l’antica <<economica >>*” (título incluido en la edición italiana de *Per una nuova storia costituzionale*, Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1970, que en la española de *Nuevos caminos de la historia social y constitucional* se titula “*La ‘casa grande’ y la ‘Oeconomica’ de la vieja Europa*”, pp. 87-123) que, en palabras del propio Duso, es “*magistrale ai fini di fare intendere cos’è la storia concettuale e quali prospettive apre*” (S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, op.cit., pág. 168).

¹⁷⁶ En italiano se han ocupado de Brunner, además de P. Schiera, Giovanni Tabacco, Gabriella Rossetti, Ovidio Capitani y Ernesto Sestan. También de Brunner, pero desde la panorámica de la *Neue Sozialgeschichte*, Innocenzo Cervelli y G. Corni.

“Otto Brunner, storico di che cosa?”, respondiendo que su intención ha sido “*essere 'storico' e basta ed è in tal senso che egli oggi ci appare come un autentico 'maestro'*”¹⁷⁷. Maestro quien casi se jactaba de no tener discípulos –y tal vez eso haya tenido mucho que ver con que su obra haya pasado tan desapercibida¹⁷⁸– pero lo esencial de la respuesta de Schiera está en valorar su obra en un sentido global, en la línea de Hintze, donde la especialización medieval representa un caso, uno más, pero no único. Brunner no solo se ocupó de historia medieval, sino también de historia moderna y contemporánea, y lo hizo con una “*prospettiva unitaria (...) mediante un'impostazione metodologica peculiare*”¹⁷⁹. Por lo tanto, no podemos considerar a Brunner como un medievalista, así como tampoco reducirlo a cualquier otra especialización. Hemos de tener en cuenta una intención *global*, para la cual se necesita un método, en cierto sentido nuevo –de ahí que se considere una revitalización¹⁸⁰– y desmarcado de la historiografía tradicional, sin caer en el reduccionismo de la historia política ni de la historia del derecho positivista, sino que interesado en la “*dimensione socio-politica della vita umana*”, se centra en el concepto material de “constitución”¹⁸¹. Con este enfoque de la historia constitucional¹⁸² resultaba natural el tránsito hacia la historia social, a despecho del monopolio ejercido por la historia del derecho, lo que supone una novedad y una renovación. Schiera¹⁸³ nombra como precedentes a Lorenz von Stein para la teoría política, y al ya citado Gustav von Schmoller para la teoría económica. Los dos supieron desarrollar una orientación *historiográfica*, creyendo que así podrían encontrar *base científica* para unas ciencias que todavía no contaban con la necesaria *universalidad*. Esta nueva orientación no pasó directamente a la historiografía, sino que siguió un camino indirecto a través de la sociología. Bajo el influjo de la poderosa figura de Max Weber, la sociología parecía responder a los

¹⁷⁷ Introducción de Pierangelo Schiera a, O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale...op.cit.*; pp. XI y XXIV.

¹⁷⁸ En efecto, la obra de Brunner pasó desapercibida salvo para los reducidos círculos de medievalistas, y al no tener discípulos no dejó una escuela. Así lo cuenta Schiera: “*Brunner lascia in eredità solo la sua opera: non una scuola, non un potere accademico, non una moda diffusa e internazionale*” (Introducción de P. Schiera a Otto Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pp. IX-X). La caracterización de la personalidad académica de Brunner guarda algunas similitudes con el caso de Blumenberg, que también parece un verso suelto. Tampoco es de extrañar que ciertos autores resultaran especialmente incómodos para quienes los juzgaban comprometidos con un oscuro pasado.

¹⁷⁹ O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale...op.cit.*, pág. XII.

¹⁸⁰ Schiera va más lejos, considerándolo una auténtica “revolución” (O. Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pág. X).

¹⁸¹ “*(...) isolando all'interno del concetto piú ampio di 'cultura' quello di 'costituzione', intesa quest'ultima, nella scia della migliore dottrina costituzionale del tempo, come Verfassung e non come Konstitution, cioè come costituzione in senso materiale, fondata sull'articolazione delle forze politiche e sociali, in contrapposizione al concetto ideologico, astorico, di costituzione formale*” (O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale...op.cit.*, pág. XIV).

¹⁸² De la que, por cierto, Schiera considera a Brunner uno de sus iniciadores, si bien con matices: “*iniziatore (pur con i se e con i ma) della moderna storiografia costituzionale e sociale*” (Otto Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pág. IX).

¹⁸³ O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale...op.cit.*, pág. XV.

dilemas de las ciencias del espíritu, pues parecía la única capaz de ofrecer unidad metodológica para explicar los fenómenos sociales y gozar de legitimidad científica. Además, permitía conectar ese saber científico con el conocimiento histórico, es decir, que tenía una *perspectiva historicista*. Pero fue por ese vericuetto sociológico como la orientación histórico-constitucional llegó a desarrollar su propio método autónomo, de modo que no debemos olvidar incluir, entre los modelos de referencia para Brunner, a Weber. La sociología es una herramienta para reconducir disciplinas dominantes en ese momento, como el derecho y la economía, donde figuras como Heinrich Mitteis y Georg von Below habían intentado proponer una *historia del derecho* y una *historia de la economía* sobre bases científicas¹⁸⁴, y en ese aspecto Schiera señala una “*dipendenza di Brunner dalla concettualologia di Weber*” (en cuanto al tema de *poder* y *legitimidad*) pero también de Tönnies en la relación *comunidad* y *sociedad*¹⁸⁵.

Otro “maestro” es nuestro ya conocido Otto Hintze. Con él, según Schiera, pudo llegar Brunner al plano verdaderamente historiográfico¹⁸⁶. Gracias a los resultados de la perspectiva *comparativa* pudo llegar Brunner al método que necesitaba, ya que un método comparativo permite salvar los riesgos de las historias universales¹⁸⁷. No obstante, Brunner ya plantea algunas objeciones a Hintze, como que no se haya distanciado de las categorías de su propia época¹⁸⁸.

En su introducción, Schiera apunta al distanciamiento de la historia jurídica como una de las operaciones más importantes para llegar a precisar los límites de una moderna historia constitucional y social, lo que se conseguiría mediante la crítica de Carl Schmitt al concepto liberal de “constitución” propio de la historia jurídica (mediante la distinción *Verfassung/Konstitution*), junto con la herencia intelectual de Hintze y Weber. A este cuadro de ilustres precedentes, Schiera añade las enseñanzas de Alfons Dopsch y Oswald Redlich, con las que Brunner adquiere “*una preparazione tecnico-professionale in campo storiografico*”¹⁸⁹, una preparación que tendría oportunidad de poner a prueba como archivista en el *Haus- Hof- und Staatsarchiv* y como director del *Institut für Österreichisches Geschichtsforschung* de Viena

¹⁸⁴ Schiera indica a von Below y Mitteis como uno de los blancos principales de *Land und Herrschaft* (O. Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pp.X-XI y XVII).

¹⁸⁵ *Ibid.*, pág. XVII.

¹⁸⁶ O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale...op.cit.*, pág. XVI.

¹⁸⁷ O. Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pág. XI.

¹⁸⁸ Fundamentalmente, la crítica de Brunner a Hintze es que éste no ha “*saputo distaccarsi pienamente dal condizionamento fuorviante esercitato dalle categorie e dai concetti socio-politici della propria epoca*” (*Ibid.*, pág. XVI).

¹⁸⁹ O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale...op.cit.*, pág. XVII.

en 1940¹⁹⁰.

Con este recorrido intelectual, la historiografía de Brunner parte de la *contemporaneidad* de toda historia¹⁹¹. Una historia que esté viva, pero que tampoco caiga en el “*trasferimento al passato di concetti, dogmi e miti del presente. (...) Perciò l'interesse di fondo di Brunner è centrato su problemi metodologici, di critica dei concetti, di storia dei significati*”¹⁹², por eso Brunner realiza estudios sobre aspectos *concretos* en vez de seguir un enfoque *apriorístico* teórico. En estos últimos rasgos advertimos la necesidad de diferenciar el método de Brunner de la derivación categorial de Koselleck, pero donde también se encuentra el origen del monumental diccionario del *GG Lexikon*. Hay una preocupación natural por la *terminología conceptual*¹⁹³ para su investigación sobre las fuentes.

Rendiremos justicia a Brunner si nos hacemos eco de la consideración que el propio Conze manifiesta sobre su importancia como inspiración para la *BG* agrupada en torno a Heidelberg, en un proyecto común plasmado en el *GG Lexikon*: “*Otto Brunner, en su obra clásica de 1939/59, preludadora de nuestro Lexikon, Land und Herrschaft*”¹⁹⁴. El significado que Schiera adjudica al *GG Lexikon*, dentro del conjunto de la investigación brunneriana, es el de “*il nervo più profondo e significativo della stessa: l'interesse cioè da portare ai concetti (ma anche agli schemi mentali, alle categorie, alle ideologie, alle scienze come strumenti di conoscenza del sociale) come oggetto specifico e autonomo (e, aggiungerei, materiale) di studio*”¹⁹⁵. Esta evolución natural desde los presupuestos brunnerianos, que siempre han mostrado un extraordinario respeto por las fuentes, encuadra el período productivo de Brunner en los años de posguerra (en los que no por azar coincide con la crítica de las ideologías que se incluye en el párrafo de Schiera citado, entendidas en su especificidad histórica), con la elaboración de ensayos¹⁹⁶ que “*in realtà hanno dato luogo proprio a questi Geschichtliche*

¹⁹⁰ Si atendemos a las fechas (la cátedra en la Universidad de Viena desde 1941), hemos de tener siempre presente que se trata de tiempos turbulentos, en que los académicos que copan puestos directivos deben estar comprometidos con el partido Nazi.

¹⁹¹ Hay un interés en los acontecimientos del pasado en cuanto resultan importantes para nuestro presente, la historia no es sobre algo muerto, no es historia de anticuario (Véase *Ibid.*, pág. XX, y *Terra e potere...op.cit.*, pág. XIII). Es lo mismo que ya expresó, en 1917, Benedetto Croce diferenciando una historia “viva” de la historia muerta como “crónica”. La historia es un acto de vida que debe servir a la vida, si no, se convierte en vacua narración, en “crónica”, y el pasado cobra vida según nuestro propio interés. El interés histórico nace, según Croce, de un “*bisogno pratico ed etico*”, a diferencia de la pseudo-historia compuesta “*da un interesse extrastorico*”. Esto permite afirmar a Croce que toda historia es historia contemporánea, así como la filosofía no es otra cosa que “*pensiero dell'eterno presente*” (B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano, 2001 [la primera edición, Laterza, Bari. 1917]; pp. 34 y 68).

¹⁹² O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale...op.cit.*, pág. XX.

¹⁹³ O. Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pág. XIII.

¹⁹⁴ Como ha recogido Julio Pardos en su introducción (a O. Brunner, *Estructura interna de Occidente...op.cit.*, pp. 13-14).

¹⁹⁵ O. Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pág. XX.

¹⁹⁶ Esos ensayos constituirán luego los *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte* (traducidos en la

*Grundbegriffe*¹⁹⁷.

La tesis de Schiera es que, más allá de cuestiones metodológicas, hay un elemento común en la última producción *aparentemente menor*: el intento de “*fissare le strutture determinanti –dal punto di vista politico e sociale– il passaggio al mondo moderno*”¹⁹⁸. Tanto la orientación del punto de vista político y social, como centrarse en el “*passaggio*” a la modernidad, van a ser momentos constituyentes de la historia conceptual. La consideración de los conceptos políticos y sociales en referencia a las estructuras, y la *Sattelzeit* koselleckiana que señala el momento en que se cabalga a horcajadas sobre dos épocas, como la bisagra de tránsito al mundo moderno. La matización entre ambos autores exige reconocer que Brunner no está tan interesado en señalar *cuándo* apareció el modo moderno de organización en torno al *poder*, cuanto en señalar algunos puntos fundamentales de la génesis del modo moderno de entender la política. Nunca buscó concluir en generalizaciones¹⁹⁹, sino que se empleó a fondo en obtener resultados concretos. Su intención es reconstruir ese complejo material de fuerzas humanas concretas en la vida determinada de cada época, que conforman el orden interno, *estructural*. Este tipo de historiografía se presta voluntariamente al encaje con la historia social, como *historia constitucional*²⁰⁰. Es en este contexto donde cobra sentido la expresión de *Strukturgeschichte*, más del gusto de Brunner, al conectar la historia con las estructuras. La importancia de las estructuras reside en que los humanos constituyen el objeto de la historia, pero, sin las estructuras, los protagonistas de la historia no pueden obtener su “*dimensión histórica*”²⁰¹. En esto Schiera, siempre agudo observador, cree que, a pesar de teorizar una historia alrededor de ‘hombres y grupos humanos’, Brunner no cuenta una historia

edición Italiana de Schiera, como *Per una nuova storia costituzionale e sociale, op.cit.*, y en castellano como *Nuevos caminos de la historia social y constitucional, op.cit.*

¹⁹⁷ O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale...op.cit.*, pp. XX-XXI.

¹⁹⁸ “(...) *il passaggio al mondo moderno. È come se la preoccupazione del Brunner medievalista di cogliere la specificità costituzionale del medioevo, al di sotto e al di là di ogni proiezione della forma statale contemporanea, si prolungasse nel tentativo di specificare meglio anche quest'ultima, oltre le formule sociologico-giuridiche dello Stato moderno*” (O. Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pág. XXI).

¹⁹⁹ Schiera dice que nunca cayó en la solución de la historiografía francesa contemporánea consistente en “*assolutizzare ogni risultato o nei termini verticali della <<longue durée>> o in quelli orizzontali dell' <<histoire sociale>>*” (*Ibid.*, pág. XXXVI). Por su parte, Koselleck también ha marcado distancias con la escuela francesa de los *Annales* (R. Koselleck, “*Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt*”; en la revista *Isegoría*, 2003, N° 29, pp. 211-224).

²⁰⁰ Con “*una prospettiva unitaria che colga l'uomo e i gruppi umani nei reciproci rapporti (...) a tutti i livelli – sociali in senso stretto, culturali, istituzionali– in cui esse si svolgono. La storia sociale di Brunner si presenta cioè innanzi tutto come 'storia costituzionale', come storia dell'ordine interno delle comunità politiche*” (O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale...op.cit.*, pág. XXI).

²⁰¹ “(...) *nel senso che traggono la loro dimensione 'storica' dalla presenza di strutture – cioè, di incontri stabili e significativi di eventualità storiche (...) Strutture geografiche, economiche, culturali, religiose, di potere e così via che possono essere ciascuna oggetto di ricerca storica particolare e specialistica ma che devono essere colte il più possibile nel loro insieme, per capire gli uomini e i gruppi umani che ne sono il prodotto. In tal modo la storia strutturale si presenta come storia globale, avente a proprio oggetto gli uomini e i gruppi umani ma anche le strutture dalle quali questi ultimi sono condizionati e che essi stessi condizionano*” (*Ibid.*, pp. XXI-XXII).

protagonizada por sujetos, ni individuales ni colectivos, sino que más bien narra la “*storia delle procedure*”²⁰² a través de las cuales los seres humanos actúan y padecen, dominan o son dominados, pero siempre siguiendo esos patrones que estructuran la historia. Dentro de estos límites, sin embargo, Schiera mantiene que la historia de las estructuras que hace Brunner sí puede abrir nuevos espacios humanos, ya que son “*storicamente situate*”²⁰³ como respuestas “*sempre nuove*” a los problemas constitucionales.

En definitiva, las estructuras son un factor interpretativo que deja lagunas en cuanto al papel de los sujetos, pero que en otros aspectos supone la apertura de una dimensión de posibilidades basadas en la potencia creativa que manifiesta la historia humana. La función que las estructuras tienen en dimensionar históricamente a los seres humanos, es la misma que ha tenido en cuenta Koselleck²⁰⁴ para dar sentido histórico a los acontecimientos: que las experiencias se puedan repetir y aparezcan ya en un contexto (si quiera fuese tan sólo gramatical, ya estructuraría las experiencias), es precisamente lo que permite articular históricamente esas experiencias, pero, como las estructuras también se modifican con la integración de las novedades, hay un juego de influencias recíprocas entre los grupos humanos y las estructuras que, captadas en su conjunto, pueden proporcionar una visión global de cómo era la situación en cada época. Con este método se puede obtener una visión global²⁰⁵ y unitaria, porque tienen cabida en su seno las diferentes disciplinas particulares, pues todas se integran en el conjunto de la realidad social.

Sin embargo, justamente en esa centralidad de las estructuras, se critica que su empleo forzoso implica una *violencia* histórica, al asumirlas como “*altrettanti 'fattori-guida' del processo storico oggetto di studio (...) spesso stirato, reso lineare ed univoco, a tutto discapito delle 'individualità' irripetibili che lo compongono*”²⁰⁶. Para Schiera no queda otra vía que seguir el camino emprendido por Brunner, siempre y cuando tengamos presente que las estructuras que sirven de patrones para estudiar los procesos históricos, deben ser infinitos, y siempre cabe la posibilidad –del historiador– de descubrir nuevos.

²⁰² O. Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pág. XXII.

²⁰³ *Ibid.*, pág. XXIII.

²⁰⁴ En el capítulo I.1.4.2. de la presente tesis.

²⁰⁵ Obtener una visión realmente global es posible “*solo cogliendo l'intima connessione che lega fra loro gli elementi costitutivi di una vicenda storica individuata come peculiare ed esclusiva*” (O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale...op.cit.*, pág. XXII). Esto es algo muy parecido a la globalidad que Hintze unifica en la unidad viviente, caracterizada históricamente por una *peculiaridad* materialmente concreta.

²⁰⁶ *Ibid.*, pág. XXIII.

I.1.3.1. *El auxilio de las fuentes: el ejemplo de la faida y la insuficiencia de los conceptos modernos.*

En Brunner se evidencia la conciencia de la conexión entre ciencia histórica y conceptos y, por tanto, de que la constelación conceptual moderna está situada históricamente dentro de unos márgenes que no deben sobrepasarse. Los historiadores del Derecho y de la Constitución han acudido a explorar la Edad Media con las categorías propias del Estado Moderno, contra lo cual el objetivo brunneriano es construir un “lenguaje científico”. Con un respeto reverencial por las fuentes, va a intentar reconstruir los diferentes mundos históricos desde el *interior* de la vida constitucional de esos mundos periclitados, dejando hablar a las fuentes sin forzar su interpretación con conceptos provenientes de mundos distintos.

El comienzo de *Land und Herrschaft*, con el tema de la “*Faida*”, parece una interesante estrategia consistente en mostrar casos que nos extrañan desde un punto de vista moderno. Sólo después se plantea –si queremos expresarlo así– la teoría historiográfica propiamente dicha. Esto es lo que me parece una muestra práctica de coherencia teórica –lo interpretado como estrategia de aproximación– en vez de la analítica exposición de un programa metodológico. Del análisis de la “*faida*”²⁰⁷ se desprenden dos razones fundamentales: en

²⁰⁷ La palabra “faida” es el término latino que conserva la versión italiana de esta obra, mientras que en las traducciones españolas de Brunner se ha optado por mantener el alemán *Fehde*. Yo reivindico la acepción de “Faidas” que recoge la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* Espasa-Calpe: “Según el *Diccionario Hispano-Americano*, guerras particulares que se suscitaban entre los germanos antes de la invasión de Roma, para dirimir ofensas ya puramente personales, ya entre población y población, ya entre una y otra tribu. El influjo del cristianismo modificó algo el carácter feroz de estas guerras, inculcando a pueblos y señores que por lo menos habían de concederse mutuamente un plazo, dentro del cual se pudiese arreglar pacíficamente la querrela; y en caso de no conseguirse, que las hostilidades se declarasen con alguna anticipación, abriendo al propio tiempo asilos en las iglesias y en otros lugares sagrados”. Como se comprenderá, por un lado, permite mantener un vocablo semejante al latín original, por otro, conserva ese vínculo de sentido con el universo de raíces germánicas del derecho consuetudinario tan crucial en las reflexiones de Brunner. El austríaco reconoce que trabaja con ideas y conceptos fundamentales que no pueden comprenderse sin hacer referencia a la época germánica más antigua –por eso me ha parecido tan apropiada la definición–, que “*vendetta*” de sangre y faida son una manifestación arcaica de origen germánico; sin embargo, ambas, aunque distintas, “*vendetta*” de sangre y “*desafío*” son “*enemistad*”, o lo que es lo mismo, “*faida in senso ampio*” (O. Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pp. 27-28). Otros idiomas para la “*faida*” o “*faidia*” latina se recogen en la *History of the Christian Church*, de Philip Schaff: entre los “bárbaros” la familia o la tribu se identificaban con la ofensa que podía surgir a partir de una disputa individual y buscaban resarcir el daño con sangre, por tanto las querellas a muerte y guerras privadas entre familias y clanes constituirían la definición original de “faida”. A partir de estas hostilidades entre familias y clanes encontramos el sajón “*Faethth*” o “*Faeght*”, el danés “*feide*”, el holandés “*veede*”, o el ya mencionado alemán “*Fehde*”. En esta misma referencia se sugiere la comparación entre el alemán “*Feind*” con el inglés “*fiend*”, y se cita la definición que de la “*faida*” hace Du Cange con referencia a su disertación *De Privatis Bellis*: “*Gravis et aperta inimicitia ob caedem aliquam suscepta*”, interesante para centrar el tema en la “*enemistad*”. También se apunta al papel de la Iglesia en el largo proceso desde los Sínodos de Toledo (693), de Poitiers (1.000), o Limoges (1.031), mediante los cuales se intenta prohibir los duelos y peleas privadas, recurriendo incluso a la amenaza de excomunión y del interdicto. Desde estos esfuerzos se preparaba así el camino a las “*Paces de Dios*” o “*Treguas de Dios*”: *Treuga Dei, Gottesfriede*. En Du Cange “*Treva, Treuga, seu Trevia Dei*.” En otras lenguas (*treuga, tregoa, trauva, treva, trêve*), viene de la misma raíz que el alemán “*treu, Treue*”, y el inglés “*true troth, truce*”, y significa el compromiso y la confianza que se da al enemigo en el

primer lugar, mostrar la diferencia de una realidad ajena a las categorías del mundo moderno (ya comentado) para buscar una correcta comprensión de las fuentes; pero, en segundo lugar y relacionado con lo anterior, porque para edificar el Estado Moderno primero hay que limitar la “faida” y eliminar el derecho de resistencia, como ya introdujimos con los análisis de Hintze.

Para Brunner es capital preguntar qué pueda llamarse “política” en el pasado, examinar los presupuestos que la hacían posible y quiénes podían ser titulares políticos. ¿Satisface la historiografía que se ocupa del Medievo esta apelación? No para Brunner. Es verdad que hay obras sobre las ideas políticas, pero falta una visión global en términos de historia política, principalmente de las estructuras de las formaciones políticas, a partir de las cuales puede comprenderse el significado de la acción política en términos de su función, al referirla a las agrupaciones humanas en sus relaciones. Solo si referimos a esas estructuras el léxico político, podremos obtener un sentido material del mismo²⁰⁸. El *punto decisivo* es “*che le associazioni così descritte possano venir comprese nella loro vita effettuale*”²⁰⁹, y de ningún modo se podrá describir la estructura interna medieval con categorías propias del mundo moderno.

Para denunciar la insuficiencia de la historiografía política del Medievo, Brunner pone ejemplos como la “codicia” o la “rapiña”²¹⁰, ante los cuales la ciencia histórica se desorienta

mantenimiento de la paz (P. Schaff, *History of the Christian Church, Vol. IV: Mediaeval Christianity. A.D. 590-1073*, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997; The Electronic Bible Society, Dallas, Texas, 1998 [Fecha de consulta: 16 de septiembre de 2015] Disponible en: <<http://www.ccel.org/s/schaff/history/About.htm>>).

²⁰⁸ Brunner pone como ejemplo la antigua fórmula “*princeps legibus solutus*”, para mostrar cómo la misma fórmula tiene significados distintos según la época “*in quanto veniva invocata in un contesto di nessi spirituali e politici diverso*” (O. Brunner, *Terra e potere...op.cit.*, pág. 66). Y reconstruye la historia del sentido de esa fórmula, desde el *Corpus iuris* Justiniano, para concluir que de ningún modo se puede considerar equivalentes su sentido del absolutismo con el de la antigüedad (en *Ibid.*, pp. 553-560).

²⁰⁹ *Ibid.*, pág. 227.

²¹⁰ Emplazo a comparar el análisis de Brunner con el del concepto de “rapiña” en Pierre Bonnassie (*Vocabulario Básico de la Historia Medieval*, Ed. Crítica, Barcelona 1.983; pp. 188-193). Aunque Bonnassie parte de la tesis de que no se trata de violencia gratuita, efectúa una lectura fundamentalmente en clave económica. Brunner, por su parte, partiendo de la multiplicidad de significados del término “rapiña”, hace un análisis del mismo (*Raub*), entendiendo que “*il nostro uso della parola in senso puramente giuridico-penale non è originario*”. Desde la antigua palabra germánica “*rauba*”, que pasa al latín vulgar en el siglo VI y luego a las lenguas romances, mantenida como “*la robe*” en francés (el vestido), “*la roba*” en italiano, observa lo cerca que está del término “robar”, “*dérober*”, “*rapiñar*”. Brunner deduce que la palabra, por tanto, debía de tener ya ese doble significado en la época de las “migraciones”, “*soprattutto quello neutrale, e non quello penale che essa ricevette più tardi*”. A continuación lo pone en relación con la épica homérica, donde la captura de las armaduras a los enemigos vencidos ocupa un lugar destacado. En esta línea, la “rapiña” no constituía una acción ilegal, ni inmoral, sino “*un atto legittimo di acquisto della proprietà e fruttava grande onore*”. Que la faida viniera ejecutada prevalentemente mediante la fórmula “incendio y rapiña”, el saqueo y la devastación, implica dedicar especial atención a la “rapiña”. Si bien la acusación de rapiña, en sentido criminal, indica que la faida en cuestión sea ilegítima. En el caso de la rapiña como delito, se trata de la faida sin fundamento jurídico, arbitraria (*mutwillig*): “*Rapina e tirannia sono i termini che nelle nostre fonti indicano sempre la faida illegittima. È chiaro che, quando le fonti parlano di <<rapinatori>>, si deve stabilire con quale intenzione ed in quale senso questa parola viene usata*”. Una manera de evitar el saqueo y la devastación de una población es rendir homenaje (las

porque parte del presupuesto del Estado moderno y reacciona oponiendo los motivos de político/codicia. Porque, ¿qué es “político” en la Edad Media? Quien pretenda abordar el asunto esperando encontrar un poder soberano, que ejerce de manera absoluta y centralizadora la política en el interior de un “Estado”, deberá dar cuenta de la compleja y difusa cuestión de los poderes locales en la realidad medieval. Esta reacción encubre el presupuesto de que solamente el poder estatal, en definitiva, el Estado, es capaz de acción política. Enmascararlo con una crítica moral (avaricia, codicia, egoísmo...), o delitos criminales (como el robo en la rapiña) impide la reconstrucción de la estructura que persigue Brunner. Las condenas morales pueden esconder un fenómeno complejo, siendo el incendio y el robo contemporáneamente “*strumenti di guerra*”²¹¹. En cuanto a los agentes, lo mismo podía ser considerado saqueador y bandido un rey que un malhechor cualquiera. Para Brunner, la idea de “justicia”, tal y como la expresa San Agustín en *La ciudad de Dios*²¹², es la pieza fundamental del pensamiento político medieval. Desde esta perspectiva, el robo y los asaltos son acciones antijurídicas. Hay una contraposición entre actuar conforme a derecho/rapiña, extensiva a todo el orbe cristiano. El propio concepto agustiniano de “*bellum iustum*” que “*rimane valido per tutto il Medioevo*”²¹³, sigue manteniéndose dentro de ese marco de referencia que proporciona la idea de “*iustitia*”, afirmación muy provechosa para cuando leamos a los paduanos.

Aunque mi intención no es hacer una lectura de Brunner en clave de lo que luego digamos con el GP, hay dos elementos que deberemos retener –junto a la ya apuntada consciencia del condicionamiento del presente– de entre los ya comentados por el momento, para comprender

“*holdae*”) al asaltante. Frente a los variopintos intentos de explicación del derecho de incendio y rapiña, ninguno culminado satisfactoriamente, “*chi ci può dire come esso venisse usato nei secoli più antichi, ed a quali cambiamenti esso soggiacque?*”. Para Brunner no es necesario remontarse tan lejos, partimos del hecho, de la realidad de la conexión entre incendio y rapiña con la figura del homenaje, como una experiencia habitual en la Edad Media. Esa conexión, es cierto, puede interpretarse desde un nexo con la institución en su forma antigua, pero Brunner, en cambio, no sobreentiende “*una continuità storica nel senso di un rapporto reale, storico con un'epoca primitiva (...) essa infatti può sempre risorgere in un mondo per il quale incendio e rapina costituiscono una esperienza di vita*”. Es en esas condiciones vitales donde debe ponerse en relación la creación etimológica del “derecho de rapiña” (*Raubrecht*) y su conexión con el de “incendio”. Ir más allá de los siglos XIII y XIV, donde el nexo entre homenaje, incendio y rapiña se intuía como obvio “*fa perdere immediatamente il terreno sotto i piedi*”. Cuando este derecho a incendiar se traduce al lenguaje propio del siglo XVIII se interpreta como el “derecho del más fuerte”. Pero si lo reinterpretemos con la lectura de Brunner “*si trasforma perciò nel simbolo di un mondo nel quale è lecita la faida all'interno dello Stato, nel quale l'omaggio che instaura la pace ha il sopravvento su Raub und Brand [Rapiña e incendio]*” (O. Brunner, *Terra e Potere...op.cit.*, pp. 117-128).

²¹¹ *Ibid.*, pág. 89.

²¹² La referencia está en el capítulo 4 del Libro IV, donde San Agustín se pregunta ¿Qué son los bandidos sino pequeños estados? No habría otra diferencia que el tamaño y se hace eco de una anécdota transmitida por Cicerón (*De Rep.*), en la que no se considera diferencia entre Alejandro Magno y un pirata: “(...) y las mismas piraterías, ¿qué son sino pequeños reinos?” –en la edición bilingüe, piraterías como traducción de “*latrocinia*”– y el pirata ante Alejandro: “(...) sólo que a mí, por hacerlo con un pequeño navío me llaman ladrón, y a ti, por hacerlo con una gran escuadra, emperador” –aquí del latín “*latro*”– (en *La ciudad de Dios*, de las *Obras* de San Agustín, en edición bilingüe, Tomos XVI-XVII, de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958; pp. 274-275).

²¹³ O. Brunner, *Terra e Potere...op.cit.*, pág. 12.

la sintonía con la lectura paduana: la denuncia de una historiografía en clave del concepto moderno de “*poder*” y la centralidad de la idea de “*justicia*” en el contexto pre-moderno. Dejando indicado este paréntesis, lo expuesto demuestra que hay que tener mucho cuidado con las fuentes y prestar atención cuando aparecen referencias como las señaladas con los ejemplos. La reflexión de Brunner nos indica que detrás de palabras como “bandido” o “rapiña” se pueden esconder problemas políticos y jurídicos. En todos esos casos se trata de “hostilidad”, se trata de la “*faida*”. Aunque eso no quiere decir que siempre que aparezcan constituyan un caso de política²¹⁴. ¿Cómo determinarlo? Solamente desde el conocimiento de la *estructura interna* del mundo medieval se pueden determinar con precisión estas diversas caracterizaciones.

Durante mucho tiempo ha dominado, en esa historiografía que no satisface a Brunner, la idea del derecho de la fuerza como explicación del fenómeno de la faida. La contraposición derecho/fuerza en el pensamiento histórico hace que las más importantes ideas del derecho medieval aparezcan como un insensato, brutal y arbitrario uso de la fuerza; por tanto en una contradicción insuperable, desde la perspectiva weberiana del *monopolio* de la fuerza estatal. Frente a lo cual, Brunner pretende evidenciar en realidad un “*appassionato sentimento giuridico*”, demostración que se pretende llevar a cabo mediante la “*ricostruzione della vera natura dello Stato medioevale*”²¹⁵. Brunner quiere demostrar que la realidad de ese mundo no encaja con los límites estatales de la soberanía moderna. Su estrategia es partir de la faida para extraer desde ella los *conceptos fundamentales* que deberían funcionar como “*fondamento di una storia costituzionale del Medioevo, e che potrebbero farci comprendere il comportamento politico di quel tempo*”²¹⁶.

Mediante un análisis léxico, muestra el marco general de los conceptos fundamentales, devolviéndolos a la vida que tuvieron en otra época. La “enemistad” es la negación de la “paz” (*Friede*); en vez de “amistad” (*Freundschaft*), es “no amistad” (*unfreuntschaft*). La “paz” y la “amistad” son las categorías *constitucionales* centrales para articular y unificar toda la ‘constitución social’ de ese contexto. Paz y amigo también comparten la misma raíz con “libre” (*frei*), pues en la asociación humana la situación de paz debe reinar entre amigos, por tanto nos habla de una “comunidad” entre lo social, lo psicológico y lo jurídico, que trasciende

²¹⁴ Brunner precisa que no toda faida constituye política. Efectivamente, la faida puede ser: 1. *strumento di decisione di controversie giuridiche*; 2. *strumento di esecuzione di misure di amministrazione*; 3. *paravento giuridico per compiere rapine sotto l'apparenza della lotta per il diritto*; 4. *può tuttavia essere politica...* Por tanto, solo la cuarta es política (*Ibid.*, pp. 149-150).

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 151-152.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 23-25.

las categorías disciplinares modernas²¹⁷. Lo que signifique “paz” dependerá de “*concreti momenti storici*”²¹⁸, y no de un significado uniforme

La dificultad para el historiador del derecho con los conceptos de “enemistad” (faida) y de “vendetta” estriba en que toda historia del derecho es, al fin y al cabo, una historia del orden jurídico contemporáneo. Por eso, o bien no atiende a la función histórica de esas categorías en la vida política de su tiempo, tomándolas únicamente como “proto-historia”, prefiguración o antecedente del derecho penal; o bien los toma como fenómenos “pre-sociales” y “pre-jurídicos”, al entender el Estado según el modelo del *Leviatán* de Hobbes²¹⁹. Para Brunner, la razón de que los historiadores de la política y del derecho interpreten el enfrentamiento que constituye la faida como “caos” y “anarquía”, se debe a que lo estudian con el corsé del Estado moderno (la crítica habitual de Brunner a la historiografía política y jurídica de esta época) y sólo les interesa estudiar el fenómeno en calidad de antecedente cuya limitación y abolición (buscando la paz territorial) posibilita el Estado y derecho modernos. Su limitación y abolición evidencian la relación entre faida y estructura interna.

En cuanto a la distinción entre “faida” y “guerra”, según el concepto militar del Estado moderno, la respuesta de Brunner es que: “*Ciò non è possibile nel Medioevo*”²²⁰. Según el austríaco, “enemigo” y “privado de paz” son conceptos idénticos. Entre las expresiones más antiguas para referirse a la “faida” o la “enemistad”, Brunner señala los términos germánicos “*Werra*” y “*Verwirrung*”, lo que después se latiniza como “*gwerra*”, como “*war*” en inglés, y con el latín medieval y las lenguas romances como “*guerra*”. ¿Hay diferencia jurídica entre “guerra” y “faida”? No para la Cristiandad. La primera respuesta desde el punto de vista “moderno” sería responder que la “guerra” es un combate entre Estados regido por el derecho internacional, mientras que la “faida” se limitaría al conflicto interno. Lo que ocurre es que, como demuestra la obra de Brunner, no es posible separar desde el punto de vista jurídico guerra/faida, como tampoco es posible la distinción interno/externo: donde rige la faida no puede haber una distinción precisa entre enemigo externo/delincuente interno²²¹. Una valiosa

²¹⁷ Una articulación de estas categorías en *Ibid.*, pp. 31, 90 y 153. Parece que, en la descripción de Brunner, la paz sea el alfa y el omega de todo el proceso y, desde este punto de vista, el final de la faida debe consistir entonces, mediante el restablecimiento del derecho dañado, en medio para el restablecimiento de la paz: la faida es el medio para restablecer el honor perdido, restañar ese derecho violado y, con ello, alcanzar la expiación de la ofensa recibida para recuperar el estado de paz y amistad anterior.

²¹⁸ *Ibid.*, pág. 32.

²¹⁹ *Ibid.*, pág. 40.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 56-57; y más adelante: “*Tutti i contrasti bellici all'interno della Cristianità devono essere considerati giustamente come faida*” con la única excepción de las cruzadas (*Ibid.*, pág. 59).

²²¹ Sólo en el siglo XVIII, con el concepto moderno del derecho penal que castiga al violador del derecho sin considerarlo por eso enemigo y sin expulsarlo de la comunidad jurídica, sólo entonces es “enemigo” el soldado adversario. En la antigüedad se distingue entre enemigo público/privado. En griego entre “*ἐχθρός*” y

observación, en cuanto a la comparación entre faida y guerra, es que la “faida” pertenece a la vida del Estado medieval y a la política medieval como la “guerra” pertenece al Estado soberano y al derecho internacional. Es una cuestión estructural.

Cuando la faida se considera arbitraria se habla de “*insurgere*”, “*usurare*”, “*conspiratio*”, “*rebellio*”, o de “*crimen leseae majestatis*”. En cambio, cuando se considera justificada, entonces se elogia como “gran justicia”²²². Cuando haya dos concepciones enfrentadas, las armas deciden el vencedor, y el derecho que se invoca mientras tanto no puede entenderse en los términos de un código positivo, en el que se atribuyen determinados derechos, sino que se invoca un derecho que está en lo alto de todo el sistema jurídico, de lo más elevado y trascendente: el derecho divino, que, como aclara Brunner, no debemos entender desde la distinción entre derecho natural/positivo²²³. En resumen, la “enemistad” está referida en última instancia a un “derecho” que se identifica con el “orden divino”, lo que constituye la profunda conciencia jurídica²²⁴ de la Cristiandad. En esta concepción, *derecho* y *justicia*, lo positivo y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo, están unidos en la misma idea del derecho²²⁵. Esa convicción no es un elemento que se reciba aislado de otros fenómenos que van asociados a él, como el ejemplo de la autodefensa.

El ejemplo de la faida es una hebra dentro del entramado vital del mundo medieval. En términos brunnerianos, es un aspecto de su *estructura interna*. Así, desde una parte (la faida), se ha llegado hasta la concepción del derecho medieval, que no coincide, ni podía hacerlo, con las coordenadas del derecho positivo, porque el derecho positivo se corresponde con una

“πολέμιος”, y en latín entre “*inimicus*” y “*hostis*” (las 2 primeras de cada par son el privado), distinción que no conoce la lengua alemana para la palabra “enemigo” (*Feind*). En las lenguas romances, pero también la inglesa, el término “enemigo” deriva del latín “*inimicus*” (o sea, del sentido privado), aunque Brunner indica como diferente el caso inglés (conoce ambos casos: “*civil death*” enemistad en sentido interno, y “*alien enemy*” como enemigo externo). Como recuerda Brunner, Carl Schmitt ha construido sobre esto su teoría de la relación amigo-enemigo como esencia de lo político (*Ibid.*, pp. 51-52. Para la explícita afirmación de la imposibilidad de distinción ver *Ibid.*, pág. 66).

²²² *Ibid.*, pp. 61-62.

²²³ No con la distinción natural/positivo, “*che gli uomini del Medioevo non concepivano davvero*” (*Ibid.*, pág. 68).

²²⁴ Brunner escoge empezar el capítulo dedicado a la concepción del derecho en el Medioevo, citando un poema de Vom Recht: “*Nessuno è così in alto come il diritto, perchè Dio è in verità un giudice giusto*”, porque sintetiza los muchos testimonios donde se recrimina, juntos, el actuar “*contro <<Dio e il diritto>>*”. Sin embargo, también el pensamiento moderno conoce en gran medida esta tendencia a remontar el derecho a Dios. Lo significativo, es que la concepción que se tenía por inmutable (como “*êwa*”), no concebía la oposición derecho/justicia por eso es posible resistirse con las armas a las órdenes del señor, porque se puede reivindicar desde una convicción de la justicia (*Ibid.*, pp. 187-191 y 196. Para la herencia que proviene de la estructura tribal de los germanos, O. Brunner, *Estructura interna de Occidente...op.cit.*, pág. 34).

²²⁵ “*Diritto e giustizia sono la stessa cosa secondo questa concezione. <<Giustizia>> è tanto l'idea del diritto, quanto la norma di diritto oggettivo e il diritto soggettivo del singolo. Diritto positivo e diritto ideale qui si fondono insieme*”. Aquí, como dice Brunner, el derecho “*va al di là dell'ordinamento giuridico positivo*” (O. Brunner, *Terra e Potere...op.cit.*, pp. 188-189).

concepción históricamente determinada, a partir del siglo XIX²²⁶. ¿Cómo puede explicarse que esté justificada la resistencia contra un *soberano*? La respuesta de Brunner nos deja uno de los pasajes más sustanciosos de *Land und Herrschaft*: “*non si può rispondere muovendo solamente dal pensiero giuridico medioevale, ma piuttosto sulla base di una esposizione dell'intera struttura interna del mondo medioevale*”. En el Medievo no existe un *poder soberano* en el sentido moderno, porque hay siempre una instancia superior por encima del “soberano”²²⁷: el derecho.

Para Brunner, es necesario replantearse las aproximaciones que hacen los historiadores del derecho y los constitucionalistas: estos historiadores han elaborado su visión de la Edad Media a partir del Estado que les era contemporáneo (el Estado moderno) y, por tanto, tomando como referencia sus categorías. De ahí nace una dificultad para determinar lo que le interesa a Brunner: la *especificidad* de la estructura social europea a lo largo de sus diferentes momentos. El mundo conceptual del que se dispone para tratar las fuentes surgió en una determinada situación histórica (con la *irrupción* del mundo moderno), por consiguiente, es necesario reconstruir el *lenguaje científico* para abordar otros mundos diversos; que, por ejemplo, no distinga sociedad económica de político-estatal, o no considere aisladamente las esferas económica de la religiosa, etc. Porque categorías como “social” o “sociedad” han sido acuñadas en torno a 1.800, por lo que no pueden utilizarse para situaciones anteriores, y porque la diferencia entre *sociedad* y *Estado* presupone la *secularización* que separa la religión en la estructura interna y aísla la esfera religiosa. Sin embargo, el concepto de “Estado” que “*deriva dal mondo politico dell'epoca moderna*”, se ha convertido, en el siglo XIX, en un concepto universal que se utiliza con normalidad para designar formas de organización política de todos los tiempos y pueblos: “*si è trasformato cioè in un superconcetto (Oberbegriff)*”²²⁸.

Brunner reconoce, como una raíz esencial del Estado moderno, la *Herrschaft*, en un sentido general –pues habría diferentes *tipos*– que se da donde se funda la posibilidad de encontrar, en palabras de Max Weber, obediencia a un mandato. He ahí la esencia de la *Herrschaft*. Si

²²⁶ Con el positivismo jurídico de Gerber y Laband, desarrollado por Hans Kelsen. Frente al positivismo, la concepción del ‘buen derecho antiguo’ es “*espressione di un pensiero giuridico per il quale diritto e giustizia, diritto e legge sono alla fin fine la stessa cosa (...) è espressione di quel sentimento popolare che non sa e non vuole separare il diritto ideale da quello positivo*” (*Ibid.*, pp. 191-194 y 198).

²²⁷ *Ibid.*, pp. 197-198. En cuanto a la soberanía moderna, Brunner, en la línea de Schmitt, caracteriza la soberanía mediante el decisionismo. En ese sentido trascendente de toda normatividad positiva, Brunner dirá que la soberanía ha de ser *metajurídica*. Mientras que en la realidad medieval no encontramos esa instancia superior de decisión, capaz de imponerse sobre cualquier conflicto (como un tercero superior que diría Schmitt) y falta, por cierto, el presupuesto indispensable para ello de la abolición de la faida y del derecho de resistencia como formas legítimas de ejercer la violencia (*Ibid.*, pp. 199 y 599).

²²⁸ *Ibid.*, pág. 158.

queremos distinguir las diferentes especies de “señorío” o “dominio”, no podremos hacerlo sobre la base de su fundamento, sino de su objeto (pueblos, imperios, territorios, siervos fundiarios, comunidades ciudadanas...). Si, en cambio, nos obstinamos en comprenderlas bajo el común denominador del “señorío” y las formas de dependencia, caemos en la acechante estructura del Estado Moderno: la relación entre soberano y súbditos. *Herrschaft*, puede ser una noción que, si no precisamos correctamente a la luz de las fuentes, puede inducirnos al error de interpretarla como dominio de un soberano sobre unos súbditos. Aclaremos que el complejo de derechos que el señorío (*Herrschaft*) reúne, un *dominium* en las manos de un señor, se entiende como *unidad* solamente en tanto en cuanto ese señor es una persona concreta (y no un poder abstracto e impersonal) que, como *titular* de ese señorío, unifica derechos de distinta naturaleza²²⁹. Este señor concreto aúna en sus manos un momento material y personal. Este análisis de un elemento, si bien fundamental, particular de la estructura feudal, es interesante ponerlo en relación con el de un concepto más amplio y general como es el mismo concepto de “feudalismo”. Brunner, igual que no toma *Herrschaft* con un significado general, sino que acude al caso concreto para comprender el sentido específico que le atribuyen las fuentes, tampoco toma un concepto “vago e indeterminado” de feudalismo, como si toda dependencia ya implique que ahí se entienda un feudalismo.

En los orígenes del “sistema feudal”²³⁰, se vislumbran los presupuestos de un elemento fundamental para entender el ejercicio de la violencia, como es el sentido de la *protección*. Con los francos se añade la “lealtad”. A cambio el señor concede un “*beneficium*”, la tierra, el *feudum*, por tanto ahí están ligados un momento tanto personal como material. Brunner dice que los “territorios” son conocidos por la historia constitucional desde finales del siglo XII y hemos de especificar su sentido para no interpretarlo anacrónicamente ¿Qué constituye entonces el territorio? El señorío sobre la tierra²³¹ del “*dominus terrae*” o señor de la tierra (*Landesherr*). Este tipo de territorio incluye una población (*Landleute* y *Landvolk*), pero ni el señor aislado, ni la gente que habita el territorio, ni las fronteras que delimitan el espacio de tierra, sino todo el conjunto, vinculados por el derecho, constituyen una “comunidad territorial” (*Landschaft*). De esta manera, al quedar subordinado el derecho feudal al territorial, las *relaciones jurídicas territoriales* son lo más importante a ojos de Brunner. Este tipo de señorío feudal no se corresponde con un tipo de unidad territorial precisa. El territorio no está dado en el sentido moderno, sino sólo cuando se realiza existencialmente, por tanto no

²²⁹ *Ibid.*, pág. 234.

²³⁰ O. Brunner, *Estructura interna de Occidente*, *op.cit.*, pp. 51-55.

²³¹ O. Brunner, *Terra e Potere*, *op.cit.*, pág. 231.

tenemos un poder territorial definido por fronteras precisas tanto hacia el exterior cuanto al interior. El otro ingrediente esencial que falta en esta forma de dominio, para que pudiéramos interpretarlo en el sentido moderno de un poder estatal, es que ni siquiera es *soberano* de sus dominados²³², ya que incluso el señor feudal tiene por encima de él una instancia superior: el derecho, que está por encima de él como algo divino. El señor territorial medieval sigue vinculado al derecho y su comportamiento debe estar orientado al mantenimiento del “*bien común*”²³³, fundamentalmente garantizando la paz y el derecho. El título jurídico que supone el feudo no es simplemente beneficio como disfrute, implica garantizar protección efectiva de los vasallos.

Estos análisis ponen al descubierto una *constitución que admite el ejercicio de la violencia* por cada miembro de la comunidad. El caso histórico del señorío territorial europeo, en el que los señores poseen un ámbito dotado de “*inmunidad*”, libre de intervenciones de poderes superiores, permite que el señor sea quien “*representa y defiende el señorío respecto al exterior*”. La inmunidad frente al exterior se complementa con el dominio “*doméstico*” del señor sobre personas y cosas: como la autoridad del señor para defender y proteger las personas y cosas que están bajo su dominio²³⁴. El complemento doméstico que sitúa la casa en el centro del señorío, como una esfera dotada con una “*paz*” propia, fija la función de protección en el mismo corazón del sentido del señorío.

La *Gewere*²³⁵ (en latín *dominium*) legitima un derecho a ejercer la violencia, pero dentro de un marco jurídico que va asociado a las funciones propias de la *Herrschaft* de “*Schutz und Schirm*” (defensa y protección), que no se separa sin más de otros derechos como los de “*Rat und Hilfe*” (consejo y ayuda). En la relación entre señor territorial y *Landschaft*, la defensa y protección se corresponde con el consejo y ayuda que la gente (*Landleute*) de esa *Landschaft* presta a su señor, dentro de una relación de fidelidad²³⁶. Según Brunner, toda la *estructura señorial* queda determinada por la relación de protección y ayuda²³⁷: la protección la prestan los fuertes y a cambio los protegidos ofrecen su ayuda a los protectores. Brunner se esfuerza en resaltar la lealtad, la “*fides*”, por encima de la obediencia²³⁸. Lo común a todas las formas

²³² O. Brunner, *Terra e Potere, op.cit.*, pp. 552 y 560.

²³³ *Ibid.*, pág. 560.

²³⁴ Como apunta Brunner, esto sólo es posible en un “*orden social caracterizado por formas no necesariamente judiciales en la resolución de conflictos*” (O. Brunner, *Estructura interna de Occidente...op.cit.*, pág. 41).

²³⁵ *Dominium* no es otra cosa que *Gewere*, y comprende tanto el derecho privado como público, no podemos separarlo (O. Brunner, *Terra e Potere, op.cit.*, pp. 341 y 351-353).

²³⁶ O. Brunner, *Terra e Potere, op.cit.*, pp. 621-622 y 629. Hay que matizar que, en los tratados medievales, *Landleute* son expresamente señores y caballeros, lógico si pensamos que han de ser capaces de ofrecer ayuda y consejo a su señor, por tanto no se trata de un pueblo como generalidad.

²³⁷ O. Brunner, *Estructura interna de Occidente...op.cit.*, pág. 34.

²³⁸ La palabra “*fidelidad*” es llevada por Brunner a su sentido originario, para ir más allá de la obediencia (O.

del señorío es la “*sumisión al poder de protección del señor, al cual debe auxiliarse, y al cual se debe, sobre la base del derecho, lealtad*”²³⁹. Esta relación de lealtad –por más que exponamos fielmente el pensamiento de Brunner, tampoco debemos aceptar ingenuamente cómo el austriaco privilegia la parte armónica frente a la conflictiva– sólo es posible porque hay un ordenamiento común (el derecho) que co-implica tanto al señor como al vasallo. En esta situación, el que no posee la fuerza de realizar esos derechos no los disfruta como si vinieran de suyo, por eso la fuerza es un elemento tan imprescindible.

La constitución material medieval contempla el ejercicio de la violencia –porque si no ¿Cómo podría garantizar la defensa y la protección?– pero no su *monopolio legítimo*, pues cada miembro de la comunidad puede recurrir a ella, como a la faida o la resistencia. El señor es *titular* y protector del derecho, pero el derecho no es suyo, no le pertenece más que como garante del orden. Sólo así podemos comprender que, invocando ese orden superior, los “dominados” puedan alzar una resistencia, ya que tampoco son estrictamente suyos como entenderíamos a unos súbditos, sino que forman parte de la complejidad de paz y derecho, por lo que, en un sentido preciso, son tutelados en vez de súbditos, están bajo su *tutela*. El señor territorial y la gente (en el sentido de *Landleute*) *constituyen* el territorio²⁴⁰. De hecho, la referencia del señorío no es un territorio, sino más exactamente la *casa*²⁴¹ asociada a un castillo o fortaleza. El *momento histórico* a partir del cual el *Territorium* en sentido medieval se va a ir transformando en un *poder* unitario, con un Estado territorial, lo establece –en esto Brunner coincide con la datación tradicional para el surgimiento del Estado moderno– la paz de Westfalia²⁴². Solo con la realización de un *poder unitario* del Estado pudo constituirse la unidad del territorio. La paz de Westfalia sería el inicio del proceso de formación del concepto moderno de un *poder unitario estatal*. El interés de Brunner no es tanto fijar la fecha de aparición del Estado moderno como delimitar una frontera para el subtítulo de *Land und Herrschaft*, o sea, para las estructuras “*pre-estatales*” y “*pre-modernas*”. La dificultad que

Brunner, *Terra e Potere*, *op.cit.*, pág. 366).

²³⁹ O. Brunner, *Estructura interna de Occidente...op.cit.*, pág. 42.

²⁴⁰ O. Brunner, *Terra e Potere*, *op.cit.*, pp. 589 y 603.

²⁴¹ El señorío no toma su nombre del territorio sino de la casa (*Ibid.*, pág. 355). En ese espacio doméstico el señor ejerce un dominio directo sobre su familia, siervos y dependientes, a los que no solo protege, sino que también es responsable por ellos, por ejemplo ante un tribunal (O. Brunner, *Estructura interna de Occidente...op.cit.*, pp. 41-42).

²⁴² O. Brunner, *Terra e Potere*, *op.cit.*, pp. 231-232. La paz de Westfalia (1648) pone fin a la Guerra de los Treinta Años. En el caso particular del mosaico de principados imperiales alemanes supuso, jurídica y constitucionalmente, su conversión en Estados soberanos de pleno derecho. En la obra de Roland Mousnier (*Los siglos XVI y XVII. El progreso de la civilización europea y la decadencia de Oriente (1492-1715)*), traducida y ampliada por Juan Reglá en Ediciones Destino, Barcelona, 1981; pág. 456 y ss.), la paz de Westfalia –la firma simultánea, el 24 de octubre de 1648, de los tratados de Osnabruck y de Munster– está considerada como la “<<Constitución>> de la nueva Europa”.

arrostra el historiador que intenta reconstruirlas reside en que, si acude con el *esquema del Estado moderno*²⁴³, entonces será incapaz de comprender las complejidades territoriales y la complejidad de derecho que Brunner ha delineado.

No puede ser correcta una práctica que extiende de manera uniforme conceptos generales sin tener en cuenta las situaciones concretas. Lo importante es partir de la descripción de una *estructura*, para luego poder comprender las competencias concretas de los términos. Si, en cambio, utilizamos un concepto demasiado general –y esta es una de las advertencias características de Brunner– demasiado abarcante, contiene el principal peligro de *transponer* elementos modernos a contextos pre-modernos²⁴⁴.

Es preciso distinguir entre “Estado” (desde el Absolutismo) y “*respublica*” (tradición que llega hasta el giro del XIX). En la *respublica* como “*societas civilis*”, lo “*civilis*” no se oponía a “político”, porque no existía la contraposición Estado/sociedad. De hecho, lo estudiaba la *política*²⁴⁵. En Alemania esta separación entre Estado y sociedad cobra carta de naturaleza con la constatación de dos disciplinas autónomas para su respectivo estudio en torno a la mitad del siglo XIX. Aquí se comprende el núcleo profundo de las intenciones de Brunner: cómo se relaciona el tratamiento de lo concreto sin quedarse en la micro-historia, sin perder la aspiración de la Historia a la globalidad, a comprender el “todo” que conforma un mundo (en este caso el medieval); aquí se enuncia cómo la intelección de ese mundo radica en asentar los casos concretos en la estructura interna que les confiere su verdadero sentido. Aquí tenemos también la articulación entre historias especiales y la Historia en sentido amplio: delimitación de sus confines pero engarzados en una complementariedad, porque los historiadores de las ciencias especiales –por seguir la terminología de Brunner– que se especializan en un ámbito concreto, pueden recurrir a la perspectiva global que aporta con su trabajo el historiador en sentido amplio; y viceversa, el historiador en sentido amplio puede beneficiarse de la visión especialista, pero insertando siempre esos resultados en su mayor conocimiento de las fuentes. Así, Brunner acusa a Ernst K. Winter²⁴⁶ de transferir al Medievo el “*apparato concettuale sociologico*” tomado de la reciente sociología de la segunda mitad del XIX. El problema es que la sociología, como la economía política, son ciencias configuradas a finales del XVIII,

²⁴³ O. Brunner, *Terra e Potere*, *op.cit.*, pp. 233-234.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 160-162.

²⁴⁵ Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX comienzan a separarse Estado y sociedad civil y la “*dottrina del <<comune>> (Gemeinwesen), della <<respublica>> (polis), la politica –alla quale era stata fino allora affiancata la economia como dottrina generale della casa– si scinde nel dualismo di dottrina dello Stato e di dottrina della società (sociologia), accanto alle quali contemporaneamente sorge l'economia politica, la Volkswirtschaftslehre, come dottrina del mercato nell'ambito dello Stato, non più come dottrina della casa*” (*Ibid.*, pág. 163).

²⁴⁶ *Ibid.*, pág. 168.

por lo que sus categorías presuponen dicha situación histórica y la separación Estado/sociedad. Brunner hace uso del trabajo de Winter como paradigma negativo: para éste, en la Edad Media hay un Estado en sentido moderno; los señores territoriales son soberanos; hay una esfera económica regulada por el Estado (una política económica); estratos sociales... En suma, describe sociológicamente el mundo del siglo XIV con categorías del XIX y del XX. Es preciso recordar que, entre los autores que estamos siguiendo, se recoge la acepción “material” de constitución²⁴⁷. En cambio, el lenguaje conceptual que Brunner está criticando toma el modelo de la *Konstitution* del siglo XIX: el “Estado de derecho” burgués. Igual que con la sociología, en la historia constitucional como historia del derecho (derecho constitucional) nos encontramos con una disciplina modelada a partir del Estado moderno y su ordenamiento. Este modelo de constitución, con una distinción privado/público, ha calado en el uso cotidiano del lenguaje hasta resultar natural el considerarla universal. Eso es lo que hay que iluminar cada vez para comprender el sentido de los términos, en vez de tratarlos mediante una homologación planteada desde lo moderno.

La teoría de que existe un Estado medieval, forjada con el modelo del Estado soberano moderno, es justamente lo que va a rechazar Brunner²⁴⁸. Los blancos de su crítica son las teorías de historiadores como Georg von Below y Carl Ludwig von Haller, que pretenden demostrar que en el Medievo existía un “Estado” medieval, que no se diferenciaría del moderno; el positivismo jurídico de Rudolff Sohm, que a partir de la separación entre derecho público/privado sólo contemplaría como derecho la ley que emana del Estado, de suerte que, el mismo *derecho de consociación* (*Genossenschaftsrecht*) sería negado, al no ser reconocidas como soberanas las consociaciones²⁴⁹. Mediante el recurso brunneriano a la relación entre las hebras de la urdimbre conceptual que compone un tapiz (sea medieval o moderno), como forma de precisar el uso de los conceptos a la luz del funcionamiento dentro de una estructura interna, toda la construcción teórica basada en presupuestos modernos empieza a desmoronarse como un castillo de naipes con sólo faltar, según el ejemplo medieval, el concepto de poder soberano. La separación entre público/privado o Estado/Sociedad *domina* la ciencia del Estado alemana desde Hegel, con una terminología propia que se proyecta también en la historiografía sobre la historia antigua de griegos y romanos, con lo que el historiador acude con una carga teórica previa que le imposibilita contemplar realidades

²⁴⁷ *Ibid.*, pág. 157.

²⁴⁸ “*Ma ciò è proprio quello che noi contestiamo decisamente: che lo Stato medioevale, cioè il sovrano possedesse un monopolio del potere statale <<das Monopol der legitimen Gewalt>> (Max Weber)*” (*Ibid.*, pág. 210).

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 218-221.

alternativas a las del modelo estatal que condiciona la contraposición de Estado/sociedad, distinción que solamente tiene sentido a finales del XVIII y, principalmente, en el XIX.

En esta crítica al sistema clásico de la historia del derecho, Brunner avista también una ventaja: la complementariedad de las historias especiales²⁵⁰. La plasmación de historias en sentido histórico-jurídico –y no jurídico-constitucional– centradas en el modelo de estado administrativo, con la categoría de “derecho público” tal y como se venía utilizando en el siglo XIX, ha llevado sin embargo a *fecundar* la investigación histórica (en esa complementariedad entre historia e historias especiales) haciendo que la historia constitucional se entienda en gran parte como historia del derecho constitucional²⁵¹. Cuando se da por supuesta la escisión sociedad/Estado para describir la constitución medieval, como si fuera del siglo XIX, el ordenamiento interno se interpreta como “derecho administrativo” (como el emanado por un soberano estatal). Esto, que sería un tránsito ilegítimo entre la historia del derecho y la historia constitucional, es en cambio visto por Brunner como una descubrimiento “*sorprendente*”²⁵², porque nos revela la incapacidad, en el fondo, de captar las diferencias, lo que lleva a clasificarlas dentro del derecho administrativo. Es decir, si tenemos un problema que no casa con nuestra concepción del derecho constitucional, digamos con Kuhn que la “anomalía” no se ve. Para evitar ese error, hay que hacer una exposición hasta los detalles más particulares. La alternativa es acabar recayendo en los conceptos generales que se han extraído del modelo moderno del XIX. No por azar mi apartado empieza titulándose como “*el auxilio de las fuentes*”: para no caer en los malentendidos que provocan las aplicaciones inconscientes de generalizaciones, ha de precisarse el uso de los términos, clarificándolos mediante su relación con *conceptos concretos*²⁵³.

Si se observan los resultados de la sociología en este ámbito, donde inevitablemente nos vamos a reencontrar con Weber, los enfoques también parten de la distinción de la “*sociedad*” tal y como se ha entendido en el XIX²⁵⁴. Las generalizaciones que vehiculan los tipos ideales han sido establecidas desde una concepción que, en su trasfondo, es la del Estado que ha desarrollado la racionalización administrativa que llega a su máxima expresión con la burocracia moderna.

Lo mismo ocurre con Hintze cuando, a pesar de todas sus precauciones, estudia la Edad

²⁵⁰ Como ya habíamos referido, “*I manuali di storia del diritto hanno seguito sino ad oggi il sistema classico dello XIX secolo*” en los que se advierte una “*grande prestazione dogmatico-concettuale*”; sin embargo, aquí se puede producir un encuentro entre el historiador y el historiador del derecho, que se complementan (*Ibid.* pp. 176-177).

²⁵¹ *Ibid.*; pp. 178-179.

²⁵² *Ibid.*, pág. 181.

²⁵³ *Ibid.*, pág. 158.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 222-223.

Media desde los presupuestos del Estado moderno. Brunner elogia como un mérito de Hintze que elaborara los *grupos tipológicos* relativos a las diferentes constituciones estamentales, pero permaneció anclado en las categorías sociológicas del XIX²⁵⁵ y la separación Estado/sociedad como *categorías históricas generales*. No se puede hacer historia constitucional limitándose al derecho positivo, ni basándose en la distinción Estado/sociedad, ni separando derecho y fuerza (como hemos visto a través de la faida, la fuerza, en última instancia, está fundada en el derecho).

La conclusión metodológica nos exhorta a partir de conceptos concretos, estudiados en su íntima relación con los demás elementos de la estructura interna. Aquí está el recurso a los conceptos de las ciencias particulares, a las historias especiales, dadas en el análisis de los términos de cada ámbito concreto. Resultados que el historiador con amplias miras debe aprovechar en su beneficio integrando los sectores especiales en la Historia, pero cuidando, al mismo tiempo, de referir siempre la situación histórica a una *descripción de su estructura interna*, para evitar caer en los perspectivismos reduccionistas de las ciencias particulares²⁵⁶. A la vista de cómo ha conducido sus análisis acerca de los fenómenos medievales, se pueden sintetizar los corolarios acerca de las condiciones que debe reunir una investigación de estas características: en primer lugar, se antepone la *exigencia de una lengua conceptual commensurable con las fuentes*; en segundo lugar, la necesidad de una *Historia estructural*. Si la investigación debe consistir en la *reconstrucción o descripción de la estructura interna* Brunner establece estas dos condiciones²⁵⁷:

- 1) *Que la terminología sea, en la medida de lo posible, deducida de las fuentes, para que éstas puedan entenderse correctamente con ayuda de estos conceptos.*
- 2) *Que las asociaciones establecidas puedan comprenderse en su vida efectual.*

El auxilio de las fuentes nos ha mostrado (ejemplo de la faida) cómo el sentido de una práctica de otro tiempo puede encontrar lo que Brunner llama su “recto” sentido, y ese sentido se entiende desde dentro de la estructura, donde no sólo el ejemplo que se investigue nos iluminará, sino que será el conjunto de toda la estructura, en su complejidad, el que dará *vida* a una interpretación o, por el contrario, el que desmentirá la corrección de tal interpretación. De esta forma, la primera y segunda condición, se articulan circularmente.

Partir de una terminología deducida, *en la medida de lo posible*, de las fuentes. ¿Acaso es posible que esa medida sea absoluta? Tampoco lleguemos al absurdo, el propio Brunner

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 600-601.

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 166-167.

²⁵⁷ *Ibid.*, pág. 227.

reconoce que es inevitable utilizar en nuestro lenguaje los conceptos modernos²⁵⁸. La cuestión es que, igual que en ocasiones ha criticado que se haga una transferencia de dichos conceptos inconscientemente, de lo que se trata es de ser conscientes de su *limitación* histórica al aplicarlos. Hacerse cargo de estas condiciones reclama una ciencia histórica altamente comprensiva, pues, si el sentido debe entenderse dentro de la complejidad vital, necesitará incorporar, como ya se ha dicho, los resultados de las ciencias especiales. La historia “*in senso autentico*” se beneficiará de los estudios que hacen los especialistas de cada sector (sin aceptarlos acríticamente) y las historias parciales recibirán a cambio, en esta interrelación de intereses, un enfoque sobre los “*titulares vivientes*”²⁵⁹ de toda historia, con lo que evitarán el riesgo de caer en un positivista *aislamiento* disciplinar. Estos protagonistas de la historia son los humanos y las asociaciones humanas, con toda la generalidad que esto supone. Englobarla implica que las historias particulares (del derecho, de la política, de la economía...) deben tender hacia una “*<<storia strutturale>> orientata alla comprensione dell'agire politico*”²⁶⁰, Las dimensiones abiertas desde esas perspectivas de la historia constitucional y social, sobre las que hemos venido dirigiendo la atención por su papel en la configuración de los intereses histórico-conceptuales, son integradas por Brunner en su síntesis de la *historia estructural*.

1.1.3.2. *Una historia social de la estructura interna entre los límites de las ciencias modernas.*

La metodología de Brunner no es exclusiva para la historia medieval, sino que se postula como válida para toda historia. Si la historia es un larguísimo proceso en devenir (*werden*), estructurándose de diferentes maneras, ocupándose de los humanos y las asociaciones humanas que la protagonizan, debe permitir estudiar el proceso de las transformaciones. Si, por ejemplo, se ha logrado explicar con éxito la estructura interna del mundo medieval, ha de poder explicarse también su disolución. Brunner, en su prefacio a *Adeliges Landleben und Europäischer Geist*²⁶¹, habla de cómo esta obra trata de un mundo desaparecido, que además

²⁵⁸ “Non vi sarebbe però nulla di più errato che credere che il lavoro storico possa fare a meno dei concetti moderni: occorre solo che questi concetti siano riconosciuti nella loro limitatezza storica” (*Ibidem*).

²⁵⁹ “(...) la storia offre lo sguardo sui titolari viventi di ogni avvenimento storico: gli uomini e le associazioni di uomini” (*Ibid.*, pág. 228).

²⁶⁰ Brunner recoge la expresión “historia estructural” de Werner Conze, como un nuevo cuño para reunir de forma precisa todo lo que, con otras denominaciones –como historia social o historia constitucional–, provoca malentendidos. Cita expresamente (*Ibidem*) su fuente en W. Conze, *Strukturgeschichte des technisch-industriellen Zeitalters*, 1957 .

²⁶¹ O. Brunner, *Adeliges Landleben und Europäischer Geist*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1.949. Hay

es imposible que vuelva²⁶² –por conservadoras que puedan parecer sus tesis, en ningún caso se contempla la posibilidad de una restauración nostálgica–. Lo que se pretende es comprender el *presente* desde la *especificidad del mundo occidental*²⁶³, y eso se consigue a través de los elementos que configuran la *estructura interna*, que a la postre permiten diferenciar al mundo occidental de otras culturas. El problema que detecta para poder llevarlo a cabo está en la “*terminología científica*” que se utiliza en el ramo historiográfico. Esta terminología es problemática, porque, cuando se aplica a otras culturas tiende a “*oscurecer las diferencias históricas decisivas*”²⁶⁴, como por ejemplo con el concepto de “feudalismo”, mediante una *generalización y tipificación* excesivas que son las responsables de escatimarnos las especificidades europeas que persigue el proyecto historiográfico de Brunner. ¿Por qué sucede esto? Según Brunner, las causas de esta deformación obedecen al origen, determinado históricamente, de esta terminología²⁶⁵ en un momento concreto del siglo XIX, signado por la *irrupción del mundo moderno*. Frente a la *Sattelzeit* de Koselleck, el austríaco habla de “*irrupción*” del mundo moderno, en coherencia con su acentuación de los límites sincrónicos: se produce más como un *salto (Durchbruch)*²⁶⁶, lo que nos indica la *ruptura* que caracteriza la *emergencia* del mundo moderno.

Si el problema depende de una terminología científica acuñada en el XIX, entonces nuestro problema relativo a una historia conceptual, dirigida a comprender en última instancia la especificidad de los conceptos modernos, no puede deslindarse del discurso que atañe la formación de las nuevas ciencias (las ciencias modernas), entre las cuales la Historia juega un papel fundamental, desde el momento que la secularización de la teología cristiana de la historia, alumbró una filosofía de la historia y un historicismo que es inseparable del proceso

traducción italiana como *Vita nobiliare e cultura europea*, *op.cit.* (la 1ª edición en 1.972), con introducción de Ernesto Sestan. El mismo Sestan hace una advertencia semántica acerca de lo impreciso de traducir *Adel* por *nobleza*, aunque es un mal menor frente a la opción de *aristocracia* (*Ibid.*, pág. 13).

²⁶² *Ibid.*, pág. 26.

²⁶³ O. Brunner, *Estructura interna de Occidente*, *op.cit.*, pág. 19.

²⁶⁴ *Ibid.*, pág. 20.

²⁶⁵ Hay una “*muy determinada situación de la historia occidental, precisamente la de la transición de la <<sociedad estamental>> de la vieja Europa a la <<sociedad de clases>> del siglo XIX*”, en la que se ha originado el lenguaje científico, y la “*aplicación a otras culturas de terminologías forjadas en el modelo europeo acabe precisamente por oscurecer las diferencias (...)* Una generalización y una tipificación excesivamente atenuadas implican la evaporación de la componente específicamente europea del feudalismo” (*Ibidem*). Compárese con lo dicho acerca del problema de “*determinar la peculiaridad específica de la estructura social Europea*”, que es la dificultad del lenguaje, el “*mundo conceptual con el que trabajamos aquí, nació de una determinada situación histórica, la irrupción del “mundo moderno”, y aún hoy está condicionado por ella*”, dificultades que se aumentan proporcionalmente con la ampliación en la aplicación de estos conceptos, no sólo a la “*vieja Europa*”, como dice Brunner, sino también a culturas extra-europeas, “*acudiendo para ello a generalizaciones y tipificaciones cada vez más amplias*” (O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 173).

²⁶⁶ Ver Capitani, en O. Brunner, *Storia sociale dell'Europa...op.cit.*, pp. 12-13.

constitutivo de la modernidad.

Brunner emprende una reflexión crítica sobre la genealogía de la disciplina que utiliza, y lo primero que concluye es que la Historia, como ciencia moderna –añadamos con Koselleck, jugando con ventaja, la *singularización* de la historia–, presupone una unidad que no se corresponde con la realidad²⁶⁷: ya en las universidades tenemos las diferentes historias Antigua, Medieval y Moderna, pero también hay una Pre-historia; además, hay que tener en cuenta a las especiales (como la historia de la música, arte, literatura, filosofía, ciencias, religión, derecho, social, económica, natural, etc.), y, entre las propias especialidades de una Historia general, está la Europea occidental (donde se sitúa la brunneriana), y dentro aún, como en una muñeca rusa, está otra historia medieval. El problema que viene detectando Brunner se torna particularmente delicado en torno al tránsito a lo que llamamos historia moderna, ya que supone establecer unas diferencias fronterizas entre Edad Media y Edad Moderna. Pero establecer un límite sólo tiene sentido si entendemos la historia de Europa como unidad y probablemente dejemos de ver lo esencial: los cambios estructurales, las transformaciones que verdaderamente marcan las diferencias. Brunner señala tres diferencias o cambios fundamentales²⁶⁸:

1. A finales del siglo XVIII se produce un “*cambio estructural político-social*” –aquí hay una alusión a Mannheim, muy interesante para nosotros cuando más adelante avancemos por la senda de Koselleck– que caracteriza esta situación como “*democratización fundamental*”. Este cambio ha sido tan profundo que “*ha adquirido una velocidad cada vez mayor*”. Es decir, podemos asociarlo con la *aceleración* koselleckiana. Esta modificación continúa socavando de manera creciente toda la configuración social asociada a las estructuras. Eso en lo que atañe al presente, en cuanto al pasado “*este cambio radical ha modificado fundamentalmente nuestra relación con toda la historia anterior y antigua*”. Como este proceso se produce a largo plazo, su origen ya está para nosotros en un cierto pasado. El inconveniente es que, desde esa modificación que acabamos de citar entre presente y pasado, se ha roto la “*identidad interna de pasado y presente*” –que Koselleck intentará rehabilitar a su manera–. Coincidiendo con este cambio, la historia en singular, como ciencia moderna, es una criatura de este tiempo y por consiguiente su terminología científica no se puede remonta más allá del “mundo moderno”²⁶⁹. La solución que propone Brunner consiste en “*elaborar*

²⁶⁷ O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pp. 8-11 y 17.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 12-16. Ver también la alusión a la “*democratización fundamental*” de Mannheim en relación con la “*decadencia del mundo viejo-estamental*”, como resultado de un proceso específicamente europeo que no encontraría paralelos con otras culturas (en *Ibid.*, pág. 174).

²⁶⁹ “*El lenguaje, los conceptos, los modelos, con los que nos acercamos a viejos siglos o a culturas*

una terminología adecuada y de acuerdo a las fuentes”.

2. El cambio estructural que contra-distingue la “*emergencia del mundo moderno*” es también una “*Revolución europea*”, de acuerdo con la designación de W. Conze de la *Revolución* como “*cambio radical de todas las relaciones vitales*”, que abarca todo el planeta y difunde la estructura de una “*sociedad industrial-democrática*”. Con la ampliación del horizonte a dimensiones planetarias se hace necesaria una *historia universal*.

3. Al mismo tiempo, hay una “*Historia de la época*”, del momento *presente*, donde ante la urgencia de respuestas rápidas sólo se pueden ofrecer resultados provisionales –digamos con Popper que en esta historia se trata de la falsabilidad– formuladas a título de hipótesis, al no contar todavía con el material de las fuentes.

Este sería el contexto global de la situación de la historia europea a partir de las modificaciones estructurales entre los siglos XVIII y XIX. En dicho contexto se inscribe la concepción de una Historia en general, a diferencia de las historias especiales. Pero tanto si se tiene una visión del objeto de esta historia en general ocupándose de la historia de *lo político*; como si, por otra parte, se encargue de la historia de la *cultura* o del *espíritu* como concepto teológico ya secularizado, ambas visiones están ya superadas. Las dos opciones son insuficientes por reductivas: la de lo político necesita la colaboración de las distintas historias especiales, por la limitación de un punto de vista que estuviera determinado solamente por lo político; y la reducida a la historia del espíritu presupone contraposiciones como Ideas/Instituciones o espíritu/sociedad ya superadas, pero incluso esta historia es recuperable, para Brunner, si se queda en el ámbito de una *historia estructural*²⁷⁰. De esta forma, tanto la historia de lo político como la historia del espíritu son historias especiales, nunca totales, que sirven como ciencias auxiliares de la historia estructural; y la del espíritu suministra los modelos taxonómicos para clasificar y ordenar el material empírico, donde toma concreción una ciencia histórica.

En esa situación de cambio estructural surgen, a partir de la segunda mitad del XVIII, las ciencias históricas especiales, igual que la concepción de una Historia “en general”. Sabemos que Brunner teoriza una relación de colaboración fundamental entre ambas, pero también en cuanto a la naturaleza de sus objetos pone en evidencia una estrecha relación. Si la historia no se puede reducir ni a una historia de lo político ni a una historia de la cultura, es porque el objeto propio de la historia en sentido estricto son los *portadores* de la política y la cultura: es

extraeuropeas (...) que hemos tomado de nuestro propio mundo, de nuestro tiempo tan diferente de esos mundos pasados” (Ibid., pág. 13).

²⁷⁰ *Ibid.*, pág. 20.

decir, seres humanos singulares y grupos o asociaciones humanas que “*actúan políticamente*”²⁷¹, entendiendo lo político en un sentido existencial que permite ampliar la esfera del concepto de “política”, más allá de las diferencias entre política antigua y moderna, pero añadiendo que, por sí misma, una visión tan amplia en términos de lo político no se comprende si no se inserta en el marco de las estructuras. Por ello, mantiene que la colaboración con las historias especiales es imprescindible para obtener una visión general. Para denominar esa historia capaz de alcanzar un horizonte global, propone el término de *historia estructural*, no sólo porque se remite en última instancia a las estructuras, sino también porque es “*el menos cargado con nociones equívocas*”²⁷². Una historia estructural está inevitablemente condicionada por una perspectiva política, al ocuparse de asociaciones humanas y su estructura interna, al tiempo que soslaya el riesgo de verse reducida a una visión política totalitaria gracias a la ayuda que recibe de las ciencias históricas particulares. Si comparten una relación en cuanto a su objeto es porque, en primer lugar, así como la historia en general, en sentido estricto se ocupa de los “*portadores*” (de los humanos y sus agrupaciones), las historias particulares se ocupan de las “*obras*” (de los humanos y los grupos humanos) separadas de sus portadores²⁷³, cuando se aísla un “*contenido material*” al que se circunscribe un estudio. En segundo lugar, porque si la historia ha de referirse crocianamente al presente, para no ser historia de anticuario, tanto la general como las singulares han de referirse a él, aunque de distinta manera²⁷⁴.

La importancia que en el enfoque brunneriano adquiere lo concreto, lo local, lo empírico o lo material, frente a lo formal, son una declaración de intenciones frente a los saberes con pretensiones de totalidad. Igual que su horizonte constitucional y social tiende, como su historia, a la colaboración interdisciplinar renuente con los reduccionismos. Incluso su enfoque sincrónico de los diferentes momentos históricos como estaciones específicas, intentan huir de un presente que monopolice el pasado. Es natural que el presente condicione la historia, si toda historia es referida a un presente, pero, precisamente al ser conscientes de ello, tenemos la posibilidad de liberarnos de trasladar categorías anacrónicas al pasado.

²⁷¹ “*Hombres y asociaciones humanas luchan por su existencia, se afirman a sí mismos; en este sentido, actúan 'políticamente'. Son configuraciones sociales en las que existen relaciones de dominación, relaciones de poder ordenadas jurídicamente. Pero (...) sucede en estructuras de orden previamente dadas; es, pues, política también en el viejo, amplio sentido; política en la que se trata de la polis, la Res publica, la comunidad en su totalidad. (...) Pero el actuar político no puede entenderse sin el conocimiento de la estructura interna, de las estructuras sociales y de las actitudes espirituales*” (Ibid., pág. 22).

²⁷² Ibidem.

²⁷³ Ibid., pp. 23-24 y 35.

²⁷⁴ Las ciencias históricas especiales se encargan de “*revivir las creaciones del pasado*” para hacerlas “*comprensibles*”, mientras que la historia en general se dirige hacia los “*presupuestos históricos de nuestra propia existencia, de una 'ubicación' de nuestra situación respectiva*” (Ibid., pp. 26-27).

Sin embargo, frente a esta conciencia de los límites ante los que Brunner sitúa la historia, ha habido ciertas visiones de la historia que han sucumbido ante los presupuestos modernos que acompañaron al nacimiento de las ciencias. Nos referimos a dos visiones tan cruciales como la filosofía de la historia y el historicismo. Para Brunner, la Ilustración es la responsable de que el pasado se contemplara como algo ahistórico. La razón de ser de este juicio era el contraste con la situación de ese presente histórico, que se experimentaba como “*moderna historicidad*”. Ese juicio era el resultado de una comparación, fruto de una experiencia de la historia que se vivía de forma diferente, cobrando conciencia de la historicidad humana. Lo que subyace al historicismo moderno es esa “*relación modificada con la historia*”, que sitúa en el centro la “*historicidad de la existencia*”²⁷⁵. Brunner nos está diciendo algo que en Koselleck encuentra un prolijo desarrollo. Nos está indicando que se ha producido una modificación fundamental en la manera de vivir el propio tiempo histórico, que en Koselleck consiste en una *temporalización* general, y coinciden en señalar que acaba afectando a la misma consideración de la historia como singular. La filosofía de la historia, en efecto, tiene un “*concepto absoluto de la historia*”, que en el XIX se convierte en “*factor histórico de gran fuerza*”²⁷⁶. Con ese concepto absoluto y esa filosofía de la historia, aparece una *fe o superstición* de la historia con la creencia en un “desarrollo necesario” o bien en un relativismo por la *historicidad de la existencia*. Pero Brunner cree que esa creencia –igual que la superstición ideológica en la ciencia– ya no se sostiene, como han detectado Löwith, Lewalter o Litt. Es el fin de la fe en la historia, de esa necesidad que “*no sólo ha de determinar el pasado sino también el presente y el futuro*”²⁷⁷, pues si la historia tiene una finalidad, se abre la posibilidad de precipitar o retrasar ese futuro. La cuestión que le preocupa es si, con la caída de este modelo de historia absoluta y la fe correspondiente, deben desmoronarse también las ciencias históricas particulares –no olvidemos que una historia universal sólo existe desde un horizonte planetario, en el proceso iniciado con los descubrimientos de ultramar pero, sobre todo, realizado a partir de la revolución tecnológica e industrial– como las que sirven a Brunner. La respuesta es un no, siempre y cuando de lo que se trate es de la *superstición de la ciencia*. En definitiva, de lo que se trata es de un *cientifismo* que trasladado al ámbito histórico ha finalizado por absolutizar la propia categoría de la historia, en una “*violación de los límites de la ciencia*”. La necesidad solamente vale para el *pasado*, pero no para el *presente* y el *futuro*, como quiere el historicismo. Las ideologías

²⁷⁵ *Ibid.*, pág. 32.

²⁷⁶ *Ibid.*, pág. 33.

²⁷⁷ *Ibidem.*

contienen “*pronósticos de futuro*”²⁷⁸ que, como profecías secularizadas, predicen la historia futura. Las filosofías de la historia y las ideologías, a partir de una absolutización metafísica de sus conceptos, creen poder explicar el decurso histórico y sus leyes, lo que implica poder conocer y *adelantar*²⁷⁹ el estadio final de la historia.

En el mismo cuadro epocal que la historia en singular y la concepción historicista, Brunner va a situar el surgimiento de las ciencias históricas especiales a partir del XVIII, por tanto “*cronológicamente pertenece al complejo total del historicismo*”²⁸⁰. El historicismo, como fenómeno de referencia general, es explicado a partir de una ampliación de la *génesis* que, según Meinecke, se remontaba a dos raíces esenciales:

- 1) *Nuevo concepto de política como técnica* (que debe ampliarse con Brunner hasta comprender el momento en que se deslinda la “*sociedad*” del Estado, oponiéndosele y apoderándose de la nueva idea de “*nación*”).
- 2) *Nuevo concepto de “individualidad” y su desarrollo “orgánico”*.

Con el *nuevo concepto de política* (1), Brunner se refiere a una manera distinta de pensar la política a lo que podríamos llamar ‘viejo’ concepto de política, por contraste con la calificación brunneriana, y que tradicionalmente comprendía todo lo relacionado con la praxis pública. En cambio, el nuevo concepto de política es definido como “*técnica de la adquisición y de la afirmación del poder, como un actuar por razón de Estado*”²⁸¹. Esta nueva política presupone el *Estado moderno soberano*, ya deslindado de los poderes de la Iglesia, con una política exterior mediante la que el Estado se autoafirma hacia fuera y una política interior como “*policía*” en sentido de administración interna.

Brunner propone “*investigar el cambio de significación de la palabra política*”, con lo que nos sitúa ante un análisis histórico-conceptual, recorriendo los siguientes hitos del término: a) *sentido aristotélico-platónico como ordenación total de la polis*; b) *concepto escolástico de politia ordinata*²⁸², que designa tanto al Estado como a la Iglesia (*dualismo del mundo cristiano*). Con estos trechos básicos (Antigüedad y Edad Media europea occidental), Brunner puede afirmar que el *antiguo concepto de política* de los griegos “*influyó hasta el siglo XVIII*”²⁸³. Es una generalización decir que el concepto de política de los griegos, sin más, funcionó desde la *polis* hasta la Revolución francesa, pero Brunner no dice eso, dice

²⁷⁸ *Ibid.*, pág. 82.

²⁷⁹ *Ibid.*, pág. 81.

²⁸⁰ *Ibid.*, pág. 36.

²⁸¹ O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 70.

²⁸² Aquí “*politia*” comprende la ordenación (*ordinata*), pero es el origen etimológico del sentido posterior como “*aparato de dominio*” que garantiza el orden (*Ibidem*).

²⁸³ *Ibid.*, pág. 71.

“influyó”, y no influyó de la misma forma a partir de la Escolástica, ni de Maquiavelo, por nombrar sólo dos pasos. Lo que sucede, es que las estructuras se transforman a muy largo plazo, y en el caso de la política va acompañada de una visión del mundo y del orden. Efectivamente, la política en la Grecia clásica se comprendía integrada en una teoría de la *polis*. La Filosofía como *episteme* distinguía el saber teórico orientado por la *Physis* de una filosofía práctica que comprendía:

- *Política* – como *teoría de la polis*.
- *Oeconomica* – como *teoría de la casa* (*oikos* en sentido amplio).
- *Ética* – como *teoría del individuo*.

Aunque la dividamos en distintas ramas, esta articulación estaba entendida como un *pensamiento del cosmos* determinado por un “*principio unitario del dominio*”²⁸⁴: del *nous* en el cosmos, la *psyche* en el organismo, la razón sobre los instintos, del “*señor de la casa*” en el *oikos*, o del gobernante en la *polis*. Que el cuerpo sea *gobernado* por el alma, ya nos pone en alerta acerca de la concepción señera de la antigüedad sobre la relación entre alma y cuerpo. Hay una concepción de *organismo* en sentido antiguo como “*corpus organicum*”, en la que el cuerpo vive gracias al alma que lo anima y, como principio superior, lo “domina”. Aquí el organismo es en realidad *corpus* vivificado y gobernado por lo superior, el alma²⁸⁵, una concepción antropomórfica elaborada por los griegos que abarcaba todo el cosmos, desde las estrellas a las plantas. El pensamiento antropomórfico griego está determinado por dos relaciones: como *tecné* y como *dominio*. La primera es el hacer propio del artesano que da forma a la materia (como el *Demiurgo* platónico); y en la segunda hay una relación de dominio entre el dominador y el dominado, que se extiende desde las estrellas a los seres humanos en una *similitudo* basada en la “*igualdad genérica de los principios metafísicos fundamentales*”, que hace concebir naturalmente un dominio del alma sobre los diferentes cuerpos, ya sean celestes o animales, por tanto, igualmente: “*En el hombre, la razón domina los instintos, el padre de familia domina en la casa, en la societas domestica (mujer, hijos,*

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ “(...) el corpus, el 'organismo' es un aparato capaz de vivir, pero no vivificado, de Organa, que tan sólo es vivificado (vivificatur) y gobernado por el alma o el espíritu” (*Ibid.*, pág. 48). Únicamente, a modo de ejemplo, me permito referir el *Timeo* de Platón, en mi opinión, la cámara del tesoro del pensamiento cosmológico platónico, donde se nos dice que “*El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad*”, y antes ya nos ha dicho que “*el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia*”, de forma que, ontológicamente, le corresponde al alma, desde el mismo nacimiento del universo, dirigir y gobernar a los sometidos “*cuerpos visibles*” (Platón, *Timeo*, en *Diálogos VI*, Gredos, Madrid, 1992; pp. 195-197).

esclavos) y el rey u hombre de Estado domina en la polis, la civitas”²⁸⁶.

En suma, hemos de entender que toda esta concepción se articula en torno al concepto de “*virtud*” (*areté* griega o *virtus* latina), esa es la categoría central, el concepto fundamental para entender el antiguo de política (y los análisis paduanos insistirán sobre esto). Es un monoteísmo metafísico que impide separar el *ser* del *deber ser*, ni por supuesto política de moral. Este principio del dominio que ordena el cosmos de los antiguos griegos es uno de los elementos más importantes para la reflexión que posteriormente desarrollará Duso, como principio organizador de sentido, fundamentalmente inspirado por el estudio de Brunner sobre la ‘*vieja teoría Oeconomica de la casa*’ y el cambio de significado –digamos la novedad del concepto– con la moderna economía de mercado.

Lo que entendemos en la actualidad por economía, en el sentido de la ciencia económica moderna, es en realidad un concepto reciente, cuyo nacimiento está en la segunda mitad del siglo XVIII, en coherencia con el proceso de formación de las ciencias modernas. Coincide con el surgimiento del concepto de *economía de un pueblo*, al mismo tiempo que los Estados nacionales. Como ciencia, la economía se basa en leyes (desde Quesnay y Adam Smith) de una *economía de mercado*, por lo que básicamente se trata de una “*teoría del comercio*”²⁸⁷. Ahora bien, el punto de apoyo sobre el que Brunner puede aplicar palanca es que esta noción de “mercado” era algo “*desconocido a los siglos anteriores*”²⁸⁸. A partir de lo que expresa la antigua etimología de la palabra economía, utilizaremos esta denominación de *oeconomica* para distinguir el sentido antiguo o tradicional, del moderno de *economía*²⁸⁹. Brunner lo encuentra en Jenofonte (autor del *Oikonomikos*) y Aristóteles²⁹⁰, pasando por la Escolástica

²⁸⁶ O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 49.

²⁸⁷ *Ibid.*, pág. 87.

²⁸⁸ *Ibid.*, pág. 88.

²⁸⁹ Brunner, al centrarse en el léxico alemán, lo tiene más fácil para distinguir *Oeconomica* de *Wirtschaft*. Por cierto, no está de más reiterar que por *Oeconomica* nos estamos reduciendo con Brunner exclusivamente a la económica europea.

²⁹⁰ La referencia clásica es la formulación de Aristóteles en el capítulo I de la *Política*, Gredos, Madrid, 1988. En ese texto, lo 1º que hay que destacar, es que la *administración doméstica*, la *administración de la casa*, incluye las relaciones marido-esposa (relación conyugal), padre-hijos (relación paternal) pero también amo-esclavos con toda una *teoría de la esclavitud* (*Ibid.*, pp. 53-64 y 78). La capacidad de mandar está establecida *por naturaleza* (*Ibid.*, pág. 47), en base a la diferencia (hombre/mujer, amo/esclavo, etc.), similar a la diferencia mente/cuerpo –como ya hemos citado del *Timeo* de Platón– “*el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial*” y el alma manda “*por naturaleza y el otro es mandado*” (Aristóteles, *Política*, *op.cit.*, pág. 57). Similarmente a como el alma (como principio superior) manda en el cuerpo, los hombres mandan a los animales, el “*macho*” a la “*hembra*” y demás formas de dominio. Según Aristóteles, por tanto, los esclavos lo son “*por naturaleza*”. De modo similar, el hombre de la casa también debe “*gobernar*” a su mujer e hijos, aunque matizando la salvedad de que se trata de seres libres (otra diferencia libre/esclavo, que implica diferentes formas de relación), y no puede tratarlos igual que al esclavo (*Ibid.*, pp. 78-79). No obstante, eso no excluye que la mujer se *gobierne* como a un ciudadano libre y a los hijos “*monárquicamente*”. Lo 2º que es necesario destacar, es la clara diferenciación aristotélica entre “*economía*” y “*crematística*”. Hay una “*especie de arte adquisitivo*” que sí forma parte de la “*economía*” (*Ibid.*, pág. 65) y que siempre aparece asociado a una adquisición limitada. En cambio, la

medieval (otro hito acostumbrado en las periodizaciones de Brunner), y también aparece asociado con la literatura de corte agraria de los *pater familias* a la que tanta atención dedica Brunner en su *Vita nobiliare e cultura europea*, con lo cual lo que nos transmite la antigua económica es un saber que ha perdurado durante siglos. Ese saber es una “teoría de la casa” (literalmente *oikos* es casa), pero de la casa en sentido amplio, como una configuración de la vida social articulada en torno a la casa. Porque lo que expresa este significado es mucho más amplio de lo que hoy entenderíamos reducido a las cuatro paredes del domicilio. Como ejemplo, la *Geórgica curiosa o Vida noble de campo y dominio* de Wolf Helmhard von Hohberg (protagonista de *Adeliges Landleben und Europäischer Geist*²⁹¹), recoge un saber tan amplio acerca de materias tan diversas que necesita dividirse en 12 libros, pero todas tienen algo común, abarcan “el principio organizador de estas masas de material, es decir, el de ser ‘Oeconomica’, es (...) la totalidad de las relaciones y actividades humanas en la casa”²⁹². Entre todas estas actividades se encuentra, por supuesto, la *economía doméstica* y agraria, pero separada nítidamente de la esfera *chrematística*²⁹³, ya que el *comercio* se entiende como un “*fin en sí mismo*” y su función doméstica nunca pasa de ser un mero complemento a una concepción económicamente autárquica. Brunner consideraría inaceptable traducir

“*chrematística*” se comporta exactamente al contrario, le “*parece que no existe límite alguno de riqueza y propiedad*” (*Ibid.*, pág. 68). Igualmente es “*aborrecida la usura*” y el *interés* que produce, pues “*de todos los negocios éste es el más antinatural*” (*Ibid.*, pág. 74). Aunque, terminológicamente, parece que Aristóteles sí admite un tipo de *chrematística* (una *chrematística* “*necesaria*”), la distingue nítidamente de la ilimitada o “*no necesaria*” (*Ibid.*, pág. 73).

²⁹¹ Brunner le dedica su *Vita nobiliare* (en el prefacio). También en este libro, todo el capítulo 4º está titulado *Adeliges Landleben*, donde se compendia los manuales de la vida de campo propios de la nobleza agrícola, un género literario que Brunner califica como literatura de economía agraria del siglo XVII o literatura de las ciencias agrarias y económicas, todo esto, evidentemente, con el sentido inclusivo en la vieja *Oeconomica* clásica. Es la literatura característica de los *pater familias* o literatura del “padre de casa” (*Hausväterliteratur*) del modelo de la *Georgica curiosa* de Virgilio que inspira a Wolf Helmhard von Hohberg su *Adeliges Landleben* de 1.682 (O. Brunner, *Vita nobiliare...op.cit.*, pág. 270). El sentido de la dedicatoria se advierte más allá de lo anecdótico cuando se desvela el auténtico propósito de Brunner: el objeto de su investigación será “*l'uomo vivo considerato come forza creatrice, nel suo contesto sociale e nella situazione propria del suo tempo*”, y a fin de comprender la situación –ya desaparecida– de esa *persona*, de la manera más completa posible, entender su “*ethos*” y vislumbrar el mundo cultural propio de su estamento (*Ibid.*, pp. 26 y 351).

²⁹² O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pp. 90 y 181.

²⁹³ Brunner encuentra un rasgo “peculiar” del pensamiento económico de la Antigüedad: la contraposición *Oeconomica/Chrematística* y la función del comercio como complemento a la autarquía de la casa (*Ibid.*, pp. 111 y 181-182). Para ampliar el análisis de Brunner, pensemos por un momento en la concepción de la “*usura*” dentro del mundo cristiano medieval (todavía no hablamos de la ética protestante y del calvinismo), una concepción religiosa que rechaza consagrar el tiempo a esos menesteres, como pecado para un mundo en el que las amenazas del infierno han de tomarse muy seriamente, y donde básicamente quedaba confiado a los judíos (que por cierto están prácticamente ausentes de las observaciones de Brunner acerca de los fenómenos occidentales) precisamente por su particular rol dentro del mundo cristiano. El fenómeno de la usura en la Edad Media ha sido estudiado por Jacques Le Goff (en *La bolsa y la vida: Economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1987). A parte de las cuestiones económicas, lo cierto es que los judíos permeabilizaron el pensamiento cristiano, tanto a nivel filosófico especulativo como místico, y deberían tener más protagonismo en los fundamentos culturales de la historia europea de Brunner.

Oeconomica por la *economía* surgida como ciencia moderna²⁹⁴. Las diferenciaciones entre un sentido antiguo y otro moderno implican inevitablemente abordar la cuestión de un cambio de significado que, asociado a una determinada situación histórica, conlleva la necesidad de estudiar la terminología político-social en su dimensión histórica: el “*cambio de significado de la palabra economía se refleja claramente en su historia*”²⁹⁵.

Brunner traza una *historia de los significados* del término, a partir del léxico alemán, y detecta un cambio de significación en el siglo XVIII²⁹⁶, que se registra cuando también surge el nacimiento de la *nueva ciencia de la economía*. Es decir, pertenece al mismo proceso de formación de las ciencias que ya hemos introducido. Por tanto, la conclusión de su estudio histórico-conceptual es que el cambio de sentido de la palabra “economía” (moderna) y el nacimiento de la ciencia (moderna) de la economía comparten “*las mismas raíces*”²⁹⁷: las dos suponen la *economía política* del Estado moderno.

La conclusión es obvia: antes del fenómeno del Estado moderno no podía concebirse la economía en el sentido de la perspectiva moderna. Es lo que intenta demostrar Brunner con la antigua *Oeconomica* europea, como *teoría* de la “*ganze Haus*”. La *casa como un todo*, una estructuración social de la vida campesina que, en lo substancial, abarca desde el neolítico hasta el siglo XIX²⁹⁸. Esa forma de vida englobaba las *relaciones humanas* asociadas a la “*casa*”, por lo que el “*señor*” que dirige la económica de una casa no puede traducirse simplemente en el sentido empresarial del término, sino que más que un director ejecutivo o un patrono modernos es en realidad un “*dueño*”²⁹⁹, un “*señor*”³⁰⁰, que lógicamente precipita

²⁹⁴ Pues “*hasta el siglo XVIII se entendió por 'economía' una cosa diferente de la que se entiende desde entonces*” (O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 91).

²⁹⁵ *Ibid.*, pág. 92.

²⁹⁶ Cuando del originario sentido de *Wirt* (en la raíz de *Wirtschaft*) como “*dueño*” –que comprende otros sentidos como “*curador*” y “*deber*”– en el XVIII adquiere el sentido de planificar y “*administrar racional*”. Este cambio en la riqueza de sentidos del *Wirt* coincide también con el cambio de sentido de la palabra *Wirtschaft*, que ahora incluye también “*llevar el presupuesto*” como planificación racional (algo que en la esfera de la economía doméstica tradicional se excluía explícitamente en las consideraciones de Brunner), de donde le viene a “*economicidad*” su sentido de “*ahorrativo*” y “*cuidadoso en el gasto*”, con lo que a partir del XX toma el sentido de “*rentabilidad*” (*Ibid.*, pp. 92-95).

²⁹⁷ “*(...) parecen descansar en las mismas raíces, pero no son recíprocamente dependientes*” (*Ibid.*, pág. 93).

Igualmente con la centralidad del mercado, la tesis de Brunner es que el *mercantilismo* es un producto del Estado Moderno (O. Brunner, *Vita nobiliare...op.cit.*, pág. 345).

²⁹⁸ Brunner no quiere decir que no haya cambios históricos en ese gran arco temporal, lo que sucede es que los cambios no afectaron estructuralmente a una forma de vida elemental que consiguió sustraerse a las crisis porque razonaba con criterios que hoy resultarían anti-económicos (O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pp. 93-94).

²⁹⁹ Aflora la etimología de *Wirt*, lo que puede cuadrar para Brunner desde el léxico alemán. Nosotros, que en español no separamos tanto *Oeconomica* de *Wirtschaft* como el alemán, podemos tranquilamente asociar “*dueño*” con la etimología latina de “*dominus*” (señor o dueño, sin que necesitemos el *Herr*), de la que se deriva “*dominium*” (dominio) –que es algo fundamental para entender la visión de Brunner– pero que también se relaciona etimológicamente con “*domicilium*” (domicilio, un concepto que ya reclama una esfera jurídica del espacio) como derivación de “*domus*” (casa).

cualquier análisis en torno al viejo sentido económico del término dentro de la esfera del “*dominio*”. Nos devuelve a consideraciones de especificidades medievales, donde Brunner nos decía que el lugar propio del señor no era el territorio sino la casa. Era un espacio regulado por la “*paz de la casa*”, donde el señor de la casa ostenta el *dominio* porque ofrece una protección concreta a los que viven dentro de ese espacio y por eso el señor de la casa posee “*derechos políticos*”. El *pater familias* continuó poseyendo esos derechos “señoriales” en la esfera de su casa hasta bien entrado el siglo XVIII, cuando se elimina jurídicamente, cuando el Estado “*penetró en la casa*”³⁰¹, en una esfera hasta entonces “*liberata*” (en el sentido de *inmunidad*). El fenómeno pre-estatal de la faida, así como los poderes locales característicos de la estructura señorial feudal, son temáticamente un hilo conductor para ilustrar el proceso de construcción del Estado moderno, que pasa inevitablemente por su supresión. En el escalón más bajo de esos poderes señoriales, el más elemental y fundamental era el del “señor de la casa”. Es menester socavar primero y suprimir finalmente este señorío, análogamente a como fueron primero limitados y después eliminados definitivamente los restantes tipos de señorío, porque el fundamento es similar para todos ellos. El fundamento del dominio es la desigualdad, porque toda desigualdad de los miembros necesita ser unificada, lo que se consigue con el momento señorial³⁰².

Igual que para entender el sentido de la vieja política, frente al nuevo concepto de política, insertamos su dimensión particular dentro de la articulación de la filosofía práctica de los antiguos griegos, para entender el sentido de la vieja *Oeconomica* se procede análogamente. Con la estructura de la filosofía práctica articulada en función de su objeto teórico en *Ética*, *Oeconomica* y *Política*, se advierte un complejo de cuestiones que, desde la perspectiva moderna, no resultan intuitivamente relacionadas; pero para Brunner lo están, y lo están unificadas por el mismo principio que organiza las diferencias: por el “dominio”. Del mismo modo que la razón domina los instintos en el individuo, para lo cual hay una teoría ética sobre el autogobierno; a como hay un “dominador” en la *polis*, para lo cual hay una teoría política

³⁰⁰ El elemento señorial no parece compatible con una visión simplemente caracterizada en términos dinerarios y de mercado, sin embargo, lo esencial es ver que “*la 'casa' y la 'economía' contienen necesariamente un momento 'señorial'*” (*Ibid.*, pág. 99).

³⁰¹ *Ibid.*, pág. 97. Un curioso paralelismo con Schmitt del análisis sobre el espacio de la casa, ejemplifica las diferencias que se producen en las condiciones de vida con el desarrollo técnico que cambia las estructuras espaciales: “*En la época del alumbrado eléctrico, del suministro de gas a distancia, del teléfono, radio y televisión, la frase <<el domicilio es inviolable>> provoca una forma de acotamiento muy distinto al de la época del rey Juan y de la Carta Magna de 1215, cuando el castellano podía izar el puente levadizo*” (C. Schmitt, *Teoría del partisano...op.cit.*, pág. 96).

³⁰² Brunner utiliza la metáfora corpórea del señor de la casa como la “*cabeza directiva*” (el cabeza de familia) que dota de unidad al *oikos* y a la “*desigualdad de sus miembros*” (O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 101).

sobre las “*formas de gobierno y dominio*”³⁰³ –imprescindible llamar la atención sobre el hincapié que hace la lectura de Duso sobre cómo se pierde, junto con el horizonte del gobierno, el significado de las formas de gobierno–; hay un dominio del señor de la casa, para lo cual hay una teoría de la casa, la *Oeconomica*. Toda la estructura está sostenida, pues, por el principio del dominio, que no se limita sólo a la esfera de la actividad humana, sino que es un principio de organización total, porque está basado ontológicamente en la propia constitución del cosmos, que desde el “*nous*” reconduce todo el universo, desde el microcosmos al macrocosmos, a la unidad divina. El presupuesto para que podamos entender interrelacionadas lo que en el pensamiento moderno se clasifica en disciplinas separadas, es la ontología griega³⁰⁴. En este pensamiento incluso el ser y el deber ser se consideran unidos por una teoría de la virtud, no hay dominio sin la *areté*. Habría una continuidad desde Homero hasta el Barroco que liga mundo de la nobleza³⁰⁵ y virtud.

Brunner llama la atención sobre un posible malentendido: que interpretemos esta conexión entre nobleza aristocrática y vida campesina como un fenómeno del que las ciudades quedan aisladas. Pero la interpretación que limita esta cultura al campo parte del presupuesto moderno de la separación entre campo/ciudad³⁰⁶. Es en la *polis* donde se crearon los comportamientos y concepciones que han caracterizado al mundo nobiliario con su doctrina basada en la virtud, desde los antiguos griegos hasta el cristianismo medieval³⁰⁷. Esto refuerza la tesis de Brunner de no estudiar los fenómenos aislados de su estructura³⁰⁸. El cuestionamiento del presupuesto de la separación ciudad/campo depende de una crítica a la tipología universal de las ciudades al estilo de Max Weber³⁰⁹, que parte de los conceptos acuñados por la “economía política” desde unas condiciones modernas. La estrategia brunneriana de unir ciudad-campo permite unir comercio e industria antigua con mundo

³⁰³ Esto es toda una revelación acerca de la diferente manera en que nos aproximamos al pensamiento antiguo desde parámetros modernos, ya que las “*formas del Estado*” clásicas, Monarquía, Aristocracia y Democracia, son “*idénticas con las formas de gobierno y dominio*”, pero, como dice Brunner “*Esos conceptos ya no significan nada para nosotros*”. La misma democracia quiere ser “*administración*”, mientras la antigua democracia era, inevitablemente “*dominio*”, en este caso del *demos* (una parte) sobre el todo (*Ibid.*, pp. 102-103).

³⁰⁴ “*De ahí que el hombre, la casa y el Estado o el cosmos se contemplan como un todo, y no se los analice como en las ciencias modernas*” (*Ibid.*, pág. 104).

³⁰⁵ Véase *Ibid.*, pp. 105-107, 100, y *Vita nobiliare...op.cit.*, pp. 100 y 151-152. Por mi parte tampoco quisiera manejar ingenuamente nociones que, como la de “nobleza”, han sido manipuladas por filologías instrumentalizadas ideológicamente.

³⁰⁶ Los ejemplos que Brunner aduce en favor de su tesis, muestran “*quella sostanziale unità*” (O. Brunner, *Vita nobiliare...op.cit.*, pp. 103-104).

³⁰⁷ La tesis de Brunner es que puede remontarse desde la decadencia hasta las raíces históricas de esta cultura nobiliaria, en un hilo conductor común (Véase *Ibid.*, pp. 99, 104-105, 128-129, 139-140, 166 y 375; Id. *Estructura interna de Occidente, op.cit.*, pp. 97-99; Id., *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 181).

³⁰⁸ En este caso concreto, que “*la ciudad no se puede considerar en sí, aislada, sino que debe ser ordenada en toda la estructura social y política en la que ella se encuentra en cada caso*” (*Ibid.*, pág. 176).

³⁰⁹ *Ibid.*, pp. 174-178.

nobiliario-agrario. Por tanto no negando el comercio en el mundo antiguo y, en segundo lugar, arrojar “*una luz sobre la vida intelectual antigua*” que se manifiesta con especial claridad en el filosófico *pensamiento cosmológico*³¹⁰, con su filosofía práctica que articula ética, económica y política. Las condiciones contribuían a esta forma de vida, ya que la mayoría de la población vivía ligada a la agricultura, y los que se dedicaban al comercio y la artesanía también vivían dentro de la “casa”, en cuanto no conocían la separación entre casa/taller. Mientras que la moderna economía parte de una situación completamente distinta. Esto es, la separación casa/taller y el predominio de la población urbana en los países industrializados, además de la mecanización del sector agrícola, que, todo sumado, nos indica el “*cambio estructural interno*” que arrastra la desaparición de la “casa grande” (como un todo)³¹¹.

Si no partimos del principio organizador del “dominio” no entenderemos la unidad interna de la *Oeconomica*, pero también puede ocasionar perplejidad en cuanto a su objeto denominador. ¿La economía como teoría del *oikos*? ¿Qué tiene eso que ver con la ciencia de la economía? Absolutamente muy poco que ver, ese es el problema, querer ver detrás de las palabras una esencia real, que se correspondería con palabras que se mantienen iguales a lo largo del tiempo.

Desvelados estos presupuestos ya no se puede entender la *Oeconomica* europea en sentido económico moderno y –una crítica contra determinadas prácticas historiográficas– NO es una fase del desarrollo de la economía moderna: son más bien mundos distintos. Por ello es imprescindible insertar el fenómeno económico en su contexto social y estructural, cosa que una historia de las ideas violaría flagrantemente si se limitara a estudiar la economía a lo largo de la historia, como un concepto aislado y tomado del modelo contemporáneo de la ciencia económica. Según el ejemplo, si intentáramos encajar la *Oeconomica* dentro del concepto moderno de economía habría muchos aspectos que resultarían incomprensibles, y materias tan diversas como las que recoge una teoría de la casa en sentido amplio no encajarían con la ciencia moderna, sino que en la actualidad se considerarían pertenecientes a la sociología, medicina, ética, técnicas de economía agraria... pero NO es ni economía política, ni teoría de la economía de empresas, ni siquiera una teoría de la casa como teoría del presupuesto y consumo. Con todas estas diferencias “*Hoy apenas estamos en capacidad de ver que tras ella se encuentra la unidad interna de la 'casa' en la totalidad de su existencia*”³¹². Ese *hoy apenas estamos en capacidad de ver*, responde sin duda a la profundidad de los cambios

³¹⁰ *Ibid.*, pág. 181.

³¹¹ *Ibid.*, pp. 96-97.

³¹² *Ibid.*, pág. 91.

experimentados en la modernidad³¹³. Lo que se oponen son dos visiones que provienen de mundos distintos: el *viejo concepto de economía* queda asociado a la *casa*, mientras que el nuevo, que Brunner también llama *reciente*, presupone el *mercado*. Que Brunner vea detrás del viejo concepto la *unidad interna de la casa*, es lo que permite, en su visión, poder comprender todas esas facetas que desde la perspectiva moderna quedarían dispersas y separar el viejo sentido del nuevo.

Lo que sucede en el XVIII es que la imagen completa del mundo se derrumba, junto con sus fundamentos. En la segunda mitad del siglo XVIII concluye un proceso que Brunner remonta a raíces muy anteriores. En esta fecha registra el “*cambio estructural profundo*” y así como había fundamentos en la configuración social de la vida campesina para la vieja *Oeconomica*, este profundo cambio estructural constituirá el “*primer presupuesto del nacimiento de las modernas ciencias económicas*”, dentro de un “*proceso de largo alcance retrospectivo, que conduce a la formación del 'Estado' moderno y de la 'sociedad' industrial*”³¹⁴. La mutación estructural que posibilita concebir el nuevo concepto de “economía” es obra de la Ilustración y muy particularmente de los fisiócratas³¹⁵. El planteamiento de Brunner no reduce las explicaciones de estos procesos a simple reflejo material de la estructura económica, sino que incluye las dimensiones espirituales y culturales –lo mismo que Schmitt– entendiendo que también hace falta un *ethos* que sostenga la visión del mundo que se considera natural en un momento, como hace falta un *ethos* nobiliario para el mundo descrito en *Adeliges Landleben und Europäischer Geist*. Su intención es huir de los reduccionismos explicativos, tanto del espiritualismo como del materialismo, en el fondo ambos absolutizaciones metafísicas. Lo cierto es que, si hay que destacar dos elementos

³¹³ En este sentido de la mayor o menor amplitud de conceptos modernos con respecto a sentidos anteriores, resulta significativa la observación de naturaleza estética acerca del concepto de belleza o de fealdad medieval, con la que Umberto Eco habla de la dificultad de comprender el “*campo de interés estético*” medieval y sus “*materiales*”, ya que “*era más dilatado que el nuestro*” (U. Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona, 1999; pág. 14). Si situamos la cuestión en el problema de una terminología científica (problema desde donde se sitúa realmente Brunner), la “*visión*” está determinada desde un “*paradigma*”, ya que el científico no interpreta los conceptos aisladamente, como ha mostrado Thomas S. Kuhn (en *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.-Madrid, 1975, capítulo X “*Las revoluciones como cambios del concepto del mundo*”, pp. 176-212). En cuanto a la traducibilidad entre paradigmas diferentes, hay que concluir con Kuhn, para seguir en los términos del encuadre o enfoque de la visión histórica más o menos amplia, una “*incommensurabilidad*” entre paradigmas distintos, como “*mundos diferentes*” (en *Ibid.*, capítulo XII “*La resolución de las revoluciones*”, pp. 224-267).

³¹⁴ O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 108.

³¹⁵ “*Su questo punto il mutamento decisivo avviene soltanto per opera dell'Illuminismo. I fisiocrati scoprirono il ciclo economico e Adam Smith creò il primo sistema di economia politica*”. Inglaterra, en los análisis de Brunner, suele ser un caso excepcional en muchos sentidos: en la situación que ahora describimos se produce un *compromiso* entre la nobleza y la burguesía que permite una transición sin rupturas, en la que coexisten nobleza y revolución industrial. Al ser capaz de fusionar “progreso” y “tradicción”, es el lugar donde nacen tanto la Ilustración como el romanticismo, liberalismo y conservadurismo (O. Brunner, *Vita nobiliare...op.cit.*, pp. 350-352).

constitutivos de la *unidad interna* espiritual o cultural, que cohesionaron y sostuvieron una homogeneidad y continuidad, son lo que Brunner llama los “*dos grandes poderes espirituales de la vieja Europa*”³¹⁶. Son las dos condiciones “espirituales” fundamentales para cimentar la vieja teoría *Oeconomica*, edificada en torno a la noción de virtud y su asociada nobleza. Igual que la forma antigua del cosmos justificaba un dominio, la imagen cristiana de Dios como señor se extendía al señor de la casa. En este sentido, Brunner habla de una económica religiosa³¹⁷. Se comprende aquí otra conexión basilar con el surgimiento de las ciencias modernas: las que desacreditan y desmoronan el pensamiento cosmológico antiguo, y las que se postulan como sustitutas del pensamiento teológico.

Brunner reconduce la caída de la vieja *Oeconomica* al surgimiento de la economía política, pero esto, quede claro, será sólo un factor parcial dentro del proceso a largo plazo. Para llegar a esta situación de disolución, fue necesario primero ir aflojando las relaciones humanas que se integraban en la casa. Para Brunner, este punto de partida se encuentra en el momento en que el Estado absoluto logró penetrar en la esfera de paz que constituía jurídicamente el espacio de la casa. Como muestra de la amplitud y complejidad de las transformaciones, dicho cambio también coincidió con el de la palabra “familia” en el lenguaje corriente³¹⁸. En cambio, a diferencia de la distinción de esferas de Tönnies entre comunidad/sociedad, la *Oeconomica* era una doctrina de la “casa grande” porque era “*comunidad y sociedad al mismo tiempo*”³¹⁹. Es decir, no tiene sentido partir de la escisión moderna de sociedad. Lo que ocurre es que, contemporáneamente con los cambios de significado, la “sociedad” se ha ido limitando a la población y la economía en un *sentido “civil”*, comenzando a deslindarse del Estado, y entendiéndose la “*sociedad civil*” como “*sociedad económica*”³²⁰. Este

³¹⁶ O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 123.

³¹⁷ *Ibid.*, pág. 121.

³¹⁸ Si como habían aludido las investigaciones de J. Trier, hasta las fechas de estas transformaciones no había que entender al *pater* en sentido sentimental, sino como un concepto jurídico como “dominador” o “señor”, igualmente sucede con la palabra *familia* que, antes del XVIII, ocupaba su puesto en el lenguaje cotidiano la referencia a la “casa”. En el latín medieval *familia* significaba la totalidad de la gente dependiente de una casa, burgo o castillo, y solamente en el XVIII adquiere el “*tono sentimental*” que asociamos hoy intuitivamente con la palabra (*Ibid.*, pp. 98-101). La terminología que Brunner quiere criticar está constituida por un léxico que no cuestionamos, se trata de palabras “*per noi ovvie come Stato, società, nazione, popolo, economia, famiglia, cultura, civiltà hanno acquistato il significato che noi colleghiamo ad esse soltanto a partire dal secolo XVIII; che soltanto da quell'epoca sono nate le scienze, la moderna scienza storica dello <<storicismo>>, la sociologia, l'economia politica*”. De ahí se deriva la dificultad de la tarea metodológica que se impone con urgencia: “*La ricerca storica di un linguaggio concettuale autentico urta contro un dato di fatto: che cioè le categorie in base alle quali le epoche hanno compreso se stesse non sono più sufficienti per le nostre esigenze scientifiche, ma anche i concetti delle scienze moderne si svilupparono grazie ad una realtà presente soltanto a partire dal secolo XVIII*”, por eso la primera preocupación de Brunner es disponer de un lenguaje adecuado para interpretar las fuentes (O. Brunner, *Vita nobiliare...op.cit.*, pp. 85-86).

³¹⁹ Según Brunner, comunidad/sociedad es “*la contraposición conceptual que determina la sociología alemana desde Ferdinand Tönnies*” (O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 99).

³²⁰ *Ibid.*, pág. 111.

redimensionamiento de la población hace saltar la división en tres estamentos tradicional desde la Edad Media, de la que quedaban descolocados en una *cuarta vida* los que se dedicaban a la crematística, protagonizando ahora el cambio de significado. Comercio y consumo sobreviven de la vieja terminología, pero ya no significan lo mismo, ahora se refieren al “mercado”. Es la relación con el mercado lo que “establece la unión entre los estamentos” como una sociedad económica. Esto, además de la descripción de las consecuencias del cambio operado, nos interesa doblemente en nuestro caso, porque implica la supervivencia del lenguaje conceptual del mundo antiguo. Pero ha re-funcionalizado por completo su sentido, orientado ahora por su referencia al concepto de mercado, lo que nos trae de vuelta con el problema de considerar las palabras que se mantienen iguales en el tiempo como si correspondiesen con esencias idénticas. La posición extrema habitual consiste en considerar lo anterior como “prehistoria” económica, pues, en una verificación más de la tesis brunneriana de que las ciencias especiales contienen una dimensión historiográfica (son todas historias particulares), también la nueva ciencia de la *economía política* se divide en teoría y en historia –sufriendo también en ese aspecto el signo moderno que estampa la estructura dualista en las modernas ciencias del espíritu– y hay, por ello, una *historia económica*. La historia económica presupone el concepto moderno de “economía”, entendiendo que hay una “sociedad” completamente separada del Estado, es decir, una sociedad puramente económica donde se realiza el intercambio. La cuestión problemática es que en ese caso, la misma ciencia económica moderna, de la que la historia económica es su reverso dualista, se configura en torno a conceptos tomados de esa contraposición sociedad/Estado, que condicionan hasta tal punto la terminología que la historia económica también se presenta como una historia social y económica, ya que son las configuraciones sociales las que desarrollan esos intercambios en una sociedad de mercado. El término “social” emerge como el gran concepto de referencia que orienta la constelación de conceptos a partir del de la “sociedad”. En este condicionamiento de los conceptos científicos, en su determinación histórica, está la base de la crítica de Brunner hacia toda una manera de entender la historia de la economía, que cuando se proyecta hacia otras épocas históricas, convirtiéndose en historia general de la economía, interpreta lo anterior como “*prehistoria de la sociedad industrial o del 'capitalismo'*”³²¹.

³²¹ Brunner hace una crítica explícita de Sombart, Weber y Sieveking. También críticas específicas del concepto directivo de “racional” en Weber y de los “*estilos económicos*” que expresan el “*espíritu de la economía*” (en *Ibid.*, pp. 114-115 y 120-122). La crítica al análisis weberiano de las raíces del capitalismo moderno se inscribe dentro de la crítica de fondo más amplia de la construcción de tipologías ideales universales, elaboradas a partir del presupuesto de la racionalidad como resultado del proceso realizado con la modernidad.

Lo que ocurre con las historias de desarrollo necesario como el que se ha criticado –y en lo que cabría cualquier tipo de historia de corte idealista desde Hegel– es que al partir de las categorías acuñadas en el momento final del proceso evolutivo, que siempre es un presente histórico al fin y al cabo, acaban por no percibir las realidades que no se encuadran con unas anteojeras no concebidas para esa tarea³²². Esta significación limitada impide ver diferencias fundamentales como el sentido del “dominio”, una cuestión que la historia económica no ve porque entiende “economía” sólo en sentido moderno, y el *dominio* tiene un sentido “*extraeconómico*” desde lo moderno. Pero sin el dominio no se sostiene toda la configuración social y no verlo es causa principal de que la moderna economía “*solo pudo comprender una función parcial de la 'casa grande'*”³²³. Haciendo recuento de la invisibilidad de estos límites, que patentiza una historia social como estudio de las estructuras, Brunner propone su alternativa metodológica: una historia social de la estructura interna³²⁴.

Aquí quiero aprovechar –a partir de la reflexión sobre el dominio y las contraposiciones que impiden una visión correcta– para llamar la atención sobre un aspecto de especial importancia para nuestro enfoque. Describiendo el contexto estamental, Brunner habla de los “*poderes de tipo señorial y consociativo*”³²⁵. Es justo hacer una mención al segundo tipo, porque si algo critica Brunner es que no hayamos sabido ver el aspecto consociativo del mundo feudal. Contraponer la comunidad urbana al señorío, o la emergente burguesía ciudadana de artesanos y comerciantes a la nobleza señorial, como la ciudad a la aldea campesina, es situar el debate en un estadio de las relaciones entre ambos históricamente posterior, que interpreta a la burguesía como la clase que supera el feudalismo, cuando lo cierto es que durante siglos coexisten juntos, y lo mismo podemos decir de las formas consociativas y el dominio. Tan ligada está su coexistencia que el derecho señorial y el de las comunidades urbanas sufren una desaparición paralela. Ambos son socavados primero y luego eliminados. Este es otro de los resultados del análisis de Brunner que deberemos retener para comprender mejor la tesis de Duso que liga pluralidad y participación política con la dimensión del ‘gobierno’.

³²² Con una historia de ese tipo no se alcanza a exponer “*ni la significación de la economía de mercado en la era preindustrial, ni de captar la diferencia esencial entre esta era y la moderna sociedad industrial*” (*Ibid.*, pág. 118).

³²³ *Ibid.*, pág. 115.

³²⁴ Hay que recurrir a los resultados de “*la historia jurídica y constitucional. Y esto resulta precisamente de la estructura de un mundo que no está determinado por conceptos como 'economía y sociedad'*” y entender los significados dentro de su límite histórico, lo cual “*ha de determinarse por su posición en una amplia 'historia social'*. Aquí hay que entender historia social como la exposición de la estructura interna general y no meramente en el sentido de la moderna sociedad económica” (*Ibid.*, pp. 115-117).

³²⁵ O. Brunner, *Estructura interna de Occidente*, *op.cit.*, pág. 114.

El Estado moderno deslinda lo que desde la *polis* se entendía unido, separa sociedad del Estado, lo cual es posible a partir de la elaboración de un concepto de sociedad semejante. Es un *concepto impolítico de sociedad*. Ese nuevo concepto de sociedad, deslindada del Estado, pudo llegar a connotarse con el *nuevo concepto* de “*individualidad*” (2ª raíz del historicismo) a través del proceso que condujo a la concentración del poder en el Estado absolutista, por absorción de los diferentes poderes intermedios y locales que sobrevivían en su forma estamental. En la Francia de Luis XIV el rey concentra hasta tal punto el poder en su persona que “*el rey constituye la Nación y el individuo privado constituye solamente un individuo singular, frente al rey*”³²⁶. Lo que sucede a continuación es que ese “*socavamiento*” de los *pouvoirs intermédiaires* transformó en Francia el *tercer estamento* de tal forma³²⁷, diría que desposeído de identidad y sentido, que permite constituirse supra-estamentalmente en una indiferenciada Nación con la que oponerse al poder absolutista. Es la *sociedad ciudadana* que ha surgido al eliminar las diferencias estamentales³²⁸ que pervivían en el antiguo régimen, la que ahora se autoproclamará como Nación.

Sin embargo, conviene detenernos aquí en un aspecto interrelacionado con el resto de los elementos que conforman el cuadro general enmarcado por las nuevas ciencias. Se trata de la “*ideología*” y su era de surgimiento, calificada por Brunner como “*era de las ideologías*”, porque si queremos obtener una descripción global, comprobaremos rápidamente que éste no es un fenómeno aislado del proceso de desgajamiento y conformación de las nuevas ciencias, sino que además contribuye a situar el proceso de desgajamiento de la sociedad del Estado. El análisis comenzará por la misma etimología del concepto, al retrotraerse a la palabra “*idea*” tal y como se usa en el siglo XVII, de la que etimológicamente se deriva *ideología*. Ahí, en el contexto de la nueva filosofía cartesiana que hace hincapié en la conciencia, las ideas se corresponden con un “*contenido de la conciencia*”, que Descartes con su dualismo contrapone a la realidad exterior, al *ser*, igual que hace con alma y cuerpo. Imaginar de entrada una contraposición con el orden del ser, chirría con la descripción del mundo antiguo que hemos hecho con el llamado *monoteísmo metafísico*: no hay contraposición entre ser/deber ser, es por eso que Brunner lo diferencia como una “*era pre-ideológica*”³²⁹. Después que Locke

³²⁶ O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 72.

³²⁷ Lo transforma en el “*tiers-état de las amplias masas de los ciudadanos y los campesinos que se declararon nación en 1789*” (*Ibidem*). Sieyès declara el tercer estado como nación en 1789 (*Ibid.*, pág. 59).

³²⁸ Así se entiende la “*igualdad de derecho en toda la sociedad ciudadana y ya no como antes en las asociaciones pequeñas autónomas y locales*”. Para entender bien este proceso habrá que referirse específicamente a la transformación operada sobre el moderno derecho natural. En cuanto al proceso que conduce hasta una sociedad ciudadana, Brunner lo explica a partir de una “*eliminación*” de lo medieval, que “*aniquila*” lo estamental (*Ibid.*, pp. 74-75).

³²⁹ *Ibid.*, pág. 71.

desarrolle un psicologismo gnoseológico, en Condillac y sus discípulos Cabanis y de Tracy se podrá concebir una *science idéologique*, una ciencia ideológica que vinculan al “*hombre de sociedad*”³³⁰. Y es con el *Directorio* de la República Francesa cuando se declara esta “*teoría de la ideología en 1796 como filosofía oficial del Estado*”. Tiene que pasar el 18 de Brumario para entender, a partir de esta nueva situación, el sentido despectivo de la palabra “*ideólogo*” como un insulto que Napoleón lanza al intelectual que no se mancha en la acción política –Napoleón los llama “*metafísicos*”– y que sólo se limita a teorizar un *programa* de acción. Uno de los cambios esenciales, quizá el que tiene más difusión a nivel filosófico, es el concepto de ideología en Marx, como reflejo de la estructura material de una determinada sociedad y justificación de unos intereses determinados, que para Brunner fue punto de partida para el posterior desarrollo científico de una *teoría del carácter ideológico del pensamiento*: la sociología del saber. ¿Qué ha hecho Brunner con este análisis del término ideología? Ni más ni menos que una exposición histórico-conceptual, especificando los distintos sentidos de la palabra a lo largo del tiempo, y señalando los *cambios* de sentido hasta llegar a la plurivocidad³³¹ del concepto moderno de ideología. Y lo ha hecho apoyándose siempre en los contextos de aplicación *concreta* de la palabra.

Ahora bien, analizado el concepto de ideología, hay que situarlo dentro del complejo cuadro que hemos delineado entre ciencias modernas, pues las ideologías pretenden ser *ciencia*³³². Atinamos a contemplar rasgos comunes: la separación de la sociedad del Estado no solamente fue un fundamento para las ciencias sociales, sino también para las ideologías. Brunner identifica como “*presupuesto decisivo*” para el nacimiento de las ideologías ese *espíritu* del tiempo, del mundo o del pueblo, como uno de los conceptos (como “*Estado*”, “*sociedad*”, “*nación*” o “*clase*”) con los que los ideólogos trataban de dirigir el proceso de divorcio Estado/sociedad en su variante de políticos/ideólogos. Por eso, en definitiva, Brunner registra la situación de las ideologías en este sentido dentro de la cuestión que “*al mismo tiempo abarca el nacimiento de las modernas ciencias sociales y de la historia*”³³³. En efecto, su formación se sitúa entre finales del siglo XVIII y la mitad del siglo XIX. Este espacio de tiempo es lo que Brunner califica como “*era de las ideologías*”, como un espacio donde se

³³⁰ *Ibid.*, pág. 62.

³³¹ “(...) la palabra ideología experimentó en el curso del siglo XIX un cambio profundo. Hoy es tan plurívoca como todas las palabras que se aplican al mismo tiempo en la ciencia y en la vida cotidiana, en la publicística y en el discurso diario” (*Ibid.*, pág. 64). Plurivocidad que, para los cultivadores del *GG Lexikon* como Koselleck, es una señal inequívoca de la diferencia entre palabra y concepto, además de producirse en fechas coincidentes con la *Sattelzeit* donde se alumbran estos nuevos conceptos.

³³² *Ibid.*, pág. 76.

³³³ *Ibid.*, pp. 72-74.

han producido las “*irrupciones del mundo moderno*”³³⁴, las grandes transformaciones de finales del XVIII y el XIX.

En ese sentido, el origen de las ciencias históricas especiales ha de situarse en el marco general de la *historia de las ciencias* y, en concreto, en el grupo de las “*nuevas ciencias*”³³⁵ que tienen su base en el siglo XVII. Estas son las ciencias matemático-mecánicas, asociadas a los nombres de Galileo y Newton. En el XVIII, con el *nuevo concepto de organismo*, se funda la biología, luego la psicología, y entre finales del XVIII y principios del XIX surgen las ciencias sociales y la historia moderna. Para Brunner, el Estado reconoció enseguida la utilidad de las nuevas ciencias como instrumentos estatales, sobre todo durante el siglo XVIII, cuando utiliza las universidades y escuelas para difundir estas ciencias nuevas. Pero estas nuevas ciencias –que Brunner llama “*ciencias reales*”– son “*en un sentido amplio 'historia', es decir, noticia de cosas explorables*”. Son informes de partes de una realidad, lo que también conlleva que estén orientadas sólo por una parcela de la realidad. Son, como dice Brunner, “*particulares*”. Por otro lado son, como ya se ha comentado, “*abiertas*”, inconclusas, no pueden proporcionar una “*imagen del mundo duraderamente válida*”. Todas las ciencias nuevas son *abiertas*, en contraposición con el tipo de ciencia filosófica de los antiguos griegos, determinada por una concepción cosmológica que les permite una ciencia “*cerrada*”.

Estas ciencias no surgen como esporas, sino que están directamente relacionadas con la *filosofía moderna* desde Descartes. De esas raíces hereda la filosofía la tendencia al “sistema” de la que nacen los diferentes sistemas filosóficos, ya sean materialistas o idealistas (en ambos hay una elevación ya sea del naturalismo o del espiritualismo), pero también, y esto es lo importante para nosotros, la *ciencia real*, con idéntica acusación brunneriana de efectuar una elevación a fundamento metafísico. Los sistemas del XVII como el de Descartes y luego Leibniz, se fundamentan sobre nociones metafísicas para poder responder a la imagen total que sí habían alcanzado los griegos con su pensamiento cosmológico, y en ese ejemplo sistematizador moderno se inspiraron las nuevas ciencias particulares para transponer³³⁶ metafísicamente esencias como *sociedad, historia, nación, clase, pueblo, persona*, a las que se atribuye personalidad, carácter y voluntad como tendría una persona real. Así se entienden expresiones como “*voluntad general*” o un “*espíritu del mundo*”. Ahí está el surgimiento de los –ismos, como biologicismo o historicismo, que pretenden monopolizar, desde su parcela reductiva de la realidad, la totalidad de lo real. Lo mismo que hacen las ideologías.

³³⁴ *Ibid.*, pág. 66.

³³⁵ *Ibid.*, pp. 36-37 y 76.

³³⁶ O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 77.

En conexión con las ideologías y los -ismos en el cuadro de las irrupciones modernas, hemos de apuntar también el pensamiento utópico. Las utopías consisten para Brunner en tener “*fe en la historia*”³³⁷. Los -ismos y la fe en la historia pueden deslizarnos hacia otro de los elementos característicos de esta situación histórica, el *historicismo*, uno de los blancos principales de Brunner a lo largo de todas sus obras. Su crítica al historicismo depende de entender que se trata de una visión del mundo entre otras y, además, junto a su “hermano” el *racionalismo* los declara *enemigos*³³⁸ de las modernas ciencias del espíritu. Desvelar lo que subyace a la visión historicista nos conduce a una de las grandes categorías para analizar la legitimidad de la modernidad: la *secularización*. Esas visiones del mundo pseudo-metafísicas se han podido llegar a elaborar mediante un proceso de secularización que, no eliminando del todo los residuos de la sustancia religiosa³³⁹, no está completamente liberado de una visión teológica. La moderna filosofía de la historia se nos quiere presentar con un sentido mundano, pero esconde una “*concepción espiritualista fundamental*”³⁴⁰, al concebir una “*era final*” de la historia que casa muy bien con la *fe* de las ideologías. El conocimiento de las leyes y regularidades históricas permite el *adelanto* –o *retraso* en los conservadores– que programan las ideologías, y la irrupción moderna del “*espiritualismo secularizado*” no es otra cosa que el “*origen del momento 'utópico' de las ideologías*”³⁴¹.

La filosofía de la historia, como ha nacido en el mismo cuadro que las ciencias históricas particulares, también se ve especialmente afectada por el proceso de secularización hasta sus mismas entrañas categoriales. Una complejidad de la filosofía de la historia reside en no haber realizado la división entre sus categorías lógico-formales y las materiales, ya que sus categorías principales, como progreso y desarrollo, están determinadas por una filosofía material de la historia. Como los fundamentos de la concepción materialista los remonta Brunner (con Meinecke) hasta el antiguo derecho natural como *lex naturae*, la ley de la *Natura* como un orden duradero del ser, nos lleva a enfrentar una concepción filosófica que si nos trasladamos a la perspectiva de la historia permite que ésta sea *magistra vitae*³⁴². Que pueda dar *ejemplo*, pues el cambio aparece como algo secundario y los ejemplos que

³³⁷ *Ibid.*, pág. 66.

³³⁸ *Ibid.*, pág. 112.

³³⁹ “*Se trata de la relación de la 'secularización', como una diferenciación, una independización de la existencia mundana de los lazos religiosos heredados que puede dejar intacta la sustancia de lo religioso, y del 'secularismo' (Friedrich Gogarten), que trata de transformar nociones religiosas y teológicas en categorías profanas y que entonces está en capacidad de construir con ellas 'visiones del mundo pseudometafísicas'*” (*Ibidem*).

³⁴⁰ *Ibid.*, pág. 79.

³⁴¹ *Ibid.*, pág. 82.

³⁴² *Ibid.*, pág. 39.

suministra la vieja maestra pueden ser aleccionadores para “*una imagen duradera del hombre determinada por la virtud*”. Esta consideración antigua de la historia es calificada de “*pragmática*” por Brunner.

No son tan claras las cosas, ni tan fáciles de separar como en apariencia se hace, ya que para el austríaco toda la moderna filosofía de la historia, desde Voltaire hasta Hegel, se funda en Bossuet³⁴³. Así, por ejemplo, un ilustrado como Voltaire, que situaríamos enfrentado a la posición emblemática por el religioso Bossuet, no ha hecho otra cosa que sustituir la “*providencia divina*” de Bossuet por la “*razón humana*”, ambas determinan la historia como si tuviera un plan. Pero este espíritu ya se encontraba en Bossuet, quien, como referente fundamental de la filosofía de la historia, sería el momento explicativo de la emergencia de un espiritualismo. Con estos ejemplos³⁴⁴, Brunner quiere poner de relevancia la complejidad de la transformación de la “*imagen cristiana de la historia*” que se remonta a San Agustín y Joaquín de Fiore como momentos más destacados, pero que lo moderno no recibe como una herencia sin más, sino que la transforma secularizada en el pensamiento moderno de la historia.

La secularización es la forma del proceso en el que se ha transformado la imagen cristiana de la historia, porque la filosofía de la historia ha recogido el “*momento metafísico*” de la teología de la historia para construir una “*interpretación total del mundo social-histórico*”³⁴⁵, lo cual realiza sustituyendo la *providencia divina* por la *razón* y su *progreso*, es una historia como progreso. A la larga, la filosofía de la historia conduce a la escisión entre sociedad/Estado, contribuyendo con ello de modo decisivo a la configuración de una nueva estructura interna a cuya base se encuentra la “*sociedad*” como categoría fundamental, por lo cual es conveniente no perder de vista el trasfondo del análisis brunneriano: la terminología conceptual se corresponde con un determinado momento histórico, condicionado estructuralmente por el momento estelar de escisión entre sociedad y Estado. Se trata de un proceso de escisión que presupone la secularización de la vida espiritual europea, que fue largamente preparada dentro del “*<<sistema natural de las ciencias del espíritu>>*” (W. Dilthey), y *definitivamente concluida por la Ilustración*³⁴⁶. Porque sólo a partir de esos presupuestos se pudo separar la religión de la estructura interna de lo que ahora se entiende como “*social*”. Brunner coloca el pensamiento histórico bajo la influencia de lo social, que a partir del contexto de la Ilustración genera como una de sus grandes criaturas a la filosofía de

³⁴³ *Ibid.*, pág. 79.

³⁴⁴ Ejemplos de Voltaire, Condorcet Hegel y Bossuet (en *Ibid.*, pp. 40-41).

³⁴⁵ *Ibid.*, pág. 80.

³⁴⁶ O. Brunner, *Estructura interna de Occidente, op.cit.*, pág. 21.

la historia. La filosofía de la historia, para Brunner, no es otra cosa que teología de la historia secularizada³⁴⁷. Estas filosofías de la historia, que continúan con el idealismo alemán, corresponden a un período histórico que para nosotros es de un interés particular. La datación brunneriana las sitúa en el arco comprendido entre su aparición con la Ilustración y su duración hasta 1.850, es decir, el período de las grandes transformaciones conceptuales para el *GG Lexikon*. Con su anclaje en un momento histórico determinado, pregnante en la carga semántica de las categorías que se acuñaban, sus conceptos quedaban ligados a ese presente. El problema es que las filosofías de la historia, al utilizar categorías como “*progreso*” y “*decadencia*”, no se limitaron al análisis del presente, sino que realizaron “*pronósticos*” del futuro³⁴⁸ y, como consecuencia lógica, también quisieron determinarlo. En esto las filosofías de la historia se pueden vincular con el momento utópico de las ideologías, pero también con el problema de una Historia en sentido universal. Las filosofías de la historia acaban incurriendo en un decurso forzoso de la historia y Brunner denuncia que, dadas las limitaciones temporales en la validez de sus conceptos, empíricamente no funcionan con otras realidades históricas más allá del contexto temporal y la localización espacial que abriga a sus categorías; por extensión, ni con el pasado ni con el futuro. Como ejemplo, el concepto de “clase”, para Brunner, no es válido ni para el pasado ni para el futuro, pero tampoco para situaciones extra-europeas. La única forma que tienen estas historias de diseño de soportar las anomalías es recurriendo a la generalización, a una tipificación excesivamente abstracta que acaba pagando el precio de no nombrar las cosas con precisión. Frente a esto, Brunner siempre ha optado por el auxilio del lenguaje conceptual de las fuentes; en segundo lugar, ha admitido que el devenir histórico no es un decurso necesario, y como consecuencia no se pueden realizar pronósticos de futuro a largo plazo, sino sólo “*limitados*” temporal y espacialmente. Con ello, se desecha de inmediato la propia posibilidad de una Historia en el sentido universal tal y como se entendió por las filosofías de la historia. Temporalmente, la historia en un sentido universal desde la globalización ya sólo puede valer para “*un pasado muy reciente*”³⁴⁹, pero para el pasado más antiguo hay que recurrir a las historias especiales o *singulares*. Espacialmente también queda limitado, y en eso Brunner es consecuente centrándose en los aspectos europeos occidentales. Con ello se deriva la necesidad de

³⁴⁷ Es una “*versión secularizada de la teología histórica cristiana, sustituyéndose aquí la providencia divina con la <<razón>>, el <<espíritu>> o la <<sociedad>> e interpretando el cambio estructural del propio presente como <<progreso>> o como <<decadencia>>*” (*Ibid.*, pág. 22).

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ *Ibid.*, pág. 23.

“reconstruir” el lenguaje científico”³⁵⁰ para comprender los pasados que se extienden más allá de ese 'pasado muy reciente'. Igualmente limitado para el futuro, los *pronósticos*, en definitiva, se enmarcan dentro de la concepción de *ciencia abierta*. Con el establecimiento de estos límites a la propia ciencia histórica, Brunner realiza una crítica del conocimiento histórico a nivel general, que a nivel particular hemos localizado en las filosofías de la historia, como exponente máximo de su época. La enseña de esos tiempos, el punto arquimédico de sus filosofías de la historia, fue la noción de progreso, como desarrollo de la perfectibilidad humana. Hay una fe en la perfección de la humanidad por obra del progreso. En todo caso, ya fueran optimistas o pesimistas en su concepción de perfeccionamiento o decadencia, todos creen establecer un *saber total*, absoluto, basado en leyes que regulan la historia. Esto aconteció en manera particular por las específicas condiciones de la situación europea, que había mundanizado la fe cristiana en una contraposición entre Idea/realidad, como sucede en el sistema cartesiano, y porque al haber destruido el concepto de *Natura* de los antiguos –que en definitiva proporcionaba la posibilidad de establecer un saber total y duradero, cerrado– las teorías sobre la historia se ven enclaustradas dentro de los límites de sus ciencias particulares abiertas. Esta particular situación explica que la concepción de la historia como saber absoluto y total se construyera a partir de la derivación mundanizada de la “regularidad” de las leyes históricas y que esa regularidad de la historia se consiguiera al precio de absolutizar la parcela limitada del ámbito materialmente concreto de las ciencias abiertas, con los conceptos pseudo-metafísicos de “sociedad”, “historia”, “naturaleza” o “espíritu”³⁵¹. Lo que Brunner desvela con este proceso es cómo elementos propios de la imagen cristiana de la historia han seguido influyendo, secularizados, en la concepción moderna de la historia.

Con la perspectiva histórica que nos ha llevado desde el historicismo hasta las raíces del espiritualismo y de su secularización en las filosofías de la historia, ahora podemos decir que sólo a partir de ese momento estructuralmente distinto tiene sentido pensar en una *Edad Media*, como un “*mundo feudal*” superado, lo que permite juzgarlo positiva o negativamente, pero al precio de forzar su concreción hasta convertirlo en un “*concepto tipológico tan vago y*

³⁵⁰ De las limitaciones que establece Brunner a la investigación histórica deriva la “*ineludible necesidad de transformar y reconstruir nuestro lenguaje científico, derivado de una situación peculiar de la historia europea, para poder comprender esos mundos culturales diversos*”, imposibilitando así la interpretación de unas situaciones estructuralmente distintas, en las claves de una situación determinada por las escisiones sociedad/Estado, sociedad económica/esfera político-estatal, y la escisión de esfera religiosa/esfera secularizada de Estado y sociedad (*Ibid.*, pág. 24).

³⁵¹ O. Brunner, *Nuevos caminos de la historia...op.cit.*, pág. 81.

*amplio*³⁵² que permite contraponerse al mundo moderno. Claro que los conceptos tipológicos son útiles, por ejemplo ideológicamente para polemizar contra el contrario, feudal y estamental en este caso, pero así lo que no se ve es lo *específicamente europeo*: que “*Con el fin de esta sociedad estamental vieja de Europa se abre paso plenamente el historicismo*”³⁵³. Con el estudio de procesos como los del siglo XII, se muestra que las raíces de esa contraposición entre espíritu y mundo o espiritual/temporal no se pueden explicar mediante la recurrente contraposición espíritu/sociedad del XIX, sino que Brunner los remonta a raíces remotas, a presupuestos más antiguos del XII, con los que se forma una “*estructura social específicamente europea*”³⁵⁴. Estos presupuestos no son “*semillas*” que se desarrollan de una manera prefijada, sino que simplemente son condiciones que van transformándose junto a otras, recíproca y sucesivamente, en un continuo devenir. Pero esos presupuestos, las condiciones históricas, es precisamente lo que pretende desvelar una historia estructural al estilo de Brunner: unas condiciones o presupuestos que por sí mismos no nos explican la historia en su totalidad, sino que son partes o “*piezas vivas*” de una realización histórica. Desvelando esa genealogía de los presupuestos del historicismo, espera poner *límites* al historicismo.

El pensamiento histórico, “*una creación europea*”, se ha desviado –para ejemplo el historicismo– y lo que Brunner ha propuesto no es otra cosa que “*una reflexión científica que tenga conciencia de los propios límites*”³⁵⁵ y, por tanto, una crítica que sirva para andar, kantianamente, por el camino seguro de las ciencias.

³⁵² *Ibid.*, pág. 54.

³⁵³ *Ibidem.*

³⁵⁴ *Ibid.*, pág. 55.

³⁵⁵ *Ibid.*, pág. 56.

I.1.4. Reinhart Koselleck: *Begriffsgeschichte* y *Teoría de la historia*.

Dentro del complejo mar de fondo de la BG³⁵⁶, **Reinhart Koselleck** (Görlitz, Alemania, 1923-2006; su actividad docente ha de asociarse con las universidades de Heidelberg y Bielefeld) supone uno de los más serios esfuerzos teóricos en ofrecer una metodología para la historia conceptual, que viene dado tanto por definir esa metodología como por distinguirla de la historia social. De hecho, se advierte cómo sus primeras reflexiones sobre esta cuestión³⁵⁷

³⁵⁶ Una completa introducción al contexto filosófico de la historia conceptual en su complejidad y eclecticismo, describiendo la pluralidad de caminos e intereses que la conforman, en la introducción de Faustino Oncina y José Luis Villacañas (a R. Koselleck y H-G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1997). Con el apoyo de esta introducción podemos esbozar una clasificación en grandes grupos: 1) Un primer grupo tradicional emblemático por Hermann Lübbe –siguiendo las improntas de Erich Rothacker y Joachim Ritter, pero también explícitamente del segundo Wittgenstein– que entiende la historia conceptual en una doble función: depurativa del lenguaje y comprometida con la orientación de frentes ideológicos (en una circularidad entre teoría y praxis, los conceptos tienen operatividad en la lucha política, y aquí se advierte la herencia de Carl Schmitt); 2) Un estudio centrado en la metáfora y los mitos, la *metaforología* de Hans Blumenberg (donde tiene cabida todo aquello que dejaba fuera la racionalidad cartesiana, lo onírico, lo mítico...) interesada por las metáforas *absolutas* que no admiten la reducción a conceptualidad; 3) El enfoque hermenéutico de Hans-Georg Gadamer (que arranca de la irrupción de la temporalidad con Heidegger, donde se encuentra el punto de unión con Koselleck, pero que se separa de éste último al entender la Histórica como subsidiaria de la Hermenéutica). Finalmente, también encontramos entrelazadas en este debate otras posiciones fuertemente criticadas por Gadamer y Koselleck con las herramientas de la historia conceptual: a) En primer lugar, el enfoque del neokantismo, que entiende la historia de la filosofía como una historia del tratamiento filosófico de grandes e inamovibles problemas (como Paul Natorp, Hermann Cohen o Nicolai Hartmann), estudiando los conceptos de forma suprahistórica y b) En segundo lugar, el enfoque enraizado en Wilhelm Dilthey (que con su crítica de la razón histórica acaba buscando en la historia la expresión del espíritu de la época con una *Geistesgeschichte*, que recoja las producciones culturales de cada cosmovisión o *Weltanschauung*), corriendo el riesgo de caer en el psicologismo y el anacronismo en la comprensión de las fuentes, además del error historicista de considerar que sólo el objeto de estudio es histórico (como si el historiador fuese ahistórico); el enfoque de Dilthey es continuado por su discípulo Friedrich Meinecke con una recuperación de los problemas políticos para la historia de las ideas (*politische Ideengeschichte*) y c) Finalmente el entronque con la *History of ideas* (término acuñado por Arthur O. Lovejoy) de la *Escuela de Cambridge*, caracterizada por el enfoque analítico del *linguistic turn*, en el ámbito anglosajón de la *New History*, con representantes como Quentin Skinner y John G.A. Pocock, donde lo que se pretende es mostrar las intenciones del autor incidiendo sobre su contexto –Pocock diría su “momento”, a propósito del ejemplo de Maquiavelo– en vez de proyectar el presente del intérprete, hacer emerger toda la carga intencional de los *actos de habla* prescindiendo de nuestros prejuicios y escapando (supuestamente) de la circularidad hermenéutica (como también pretendían escapar los historicistas con el enfoque de Dilthey, lo que para Gadamer, en la línea de Heidegger, es sencillamente imposible). Una referencia de la crítica paduana a la línea anglosajona nos la proporciona Maurizio Merlo, “*La forza del discorso. Note su alcuni problemi metodologici della storiografia del discorso politico*” (en la revista *Filosofia politica*, 1990, IV, Nº 1; pp. 37-56). También de los paduanos, quien decididamente ha profundizado en el análisis de la vertiente anglosajona es Chignola (a título de muestra, sus artículos recopilados en S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, *op.cit.*, pp. 51-82 y 256-264). En cuanto a la problemática cuestión para la BG de la articulación entre historia social, historia conceptual e historia constitucional, el origen debe localizarse en el debate que en los años ‘20 mantienen Karl Mannheim, Carl Schmitt y Hans Freyer, y también su influencia en Brunner y Koselleck (como muestra con sus importantes referencias bibliográficas el artículo de P.P. Portinaro, “*Begriffsgeschichte e filosofia politica...*”, *op.cit.*; ver pág. 55 del artículo y la nota a pie de página nº 10). Para una integración de las reflexiones de la BG con la *Escuela de Cambridge*, fundamentalmente a través del trabajo de Melvin Richter, ver L. Scuccimarra (“*Uscire dal moderno...*”, *op.cit.*, pp. 123-125).

³⁵⁷ Me refiero a dos textos capitales publicados en 1972: el primero, la *Introducción* del propio Koselleck a *GG Lexikon*, hay traducción española de Luis Fernández Torres en R. Koselleck, “*Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*” (en la revista *Anthropos*, 2009, Nº 223, pp. 92-105); y como segundo al conocido *Historia conceptual e historia social* (luego incluido en R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós,

todavía están fuertemente marcadas por la necesidad de armonizar *Begriffsgeschichte* y *Sozialgeschichte*, más allá de una simple relación instrumental. Coincidiendo con la desaparición de W. Conze y O. Brunner, sus colegas del *GG Lexikon*, Koselleck parece deslindarse en los años '80 de ese planteamiento inicial tan acentuado por la historia social y empieza a reflexionar decididamente sobre una teoría de la historia de la cual la historia conceptual es la “*disciplina estratégica*”³⁵⁸. Se constata, por tanto, una evolución (que Koselleck intenta ofrecer sin fracturas en su itinerario) desde una historia conceptual como herramienta auxiliar en su punto de partida, hasta el producto más madurado del pensamiento koselleckiano, la teoría de una ciencia de la historia o *Histórica (Historik)*, donde la historia conceptual conserva un rango como mera propedéutica. La historia conceptual habría mostrado cómo es necesaria una teoría de la historia con categorías suficientemente formales como para ser universales, de manera que eviten la condicionalidad de ser presas de una conceptualización ligada a una época. Kantianamente, se trataría de encontrar las condiciones de posibilidad de *toda* historia.

Reflejando esas fases del pensamiento de Koselleck, articularemos su contribución teórica en diferentes apartados: el primero se ocupará, básicamente, de la descripción metodológica de la historia conceptual en su relación con la historia social; mientras que el segundo tratará de caracterizar la elaboración de una ciencia histórica como una semántica del propio tiempo histórico. También se ha intentado, en la medida de lo posible, aplazar referencias categoriales como *experiencia* y *expectativa* al segundo apartado, a fin de, analíticamente, diferenciar teóricamente ambas estaciones intelectuales. Asimismo, se tratará de mostrar la cohesión de su reflexión recorriendo indistintamente el trayecto de una estación a la otra con las herramientas de la *BG* como caballo de batalla. La aplicación de sus principios al estudio del período de formación de la modernidad proporciona a Koselleck un campo de aplicación para sus categorías históricas y saca a la luz los elementos de ruptura. A continuación, se exponen las íntimas intenciones de Koselleck de recuperar una historia humana que suture las rupturas y ofrezca una continuidad entre la experiencia del pasado y la anticipación del futuro.

Dentro del particular cuadro de autores que delinearán la primera recepción italiana, como sucesivas olas de impulso y renovación de la historia social y constitucional, se puede atribuir a Koselleck el intento de superar los límites historiográficos que imponen las conclusiones de

Barcelona 1993). Mientras que el primero de los dos –la *Introducción*– todavía debe enmarcarse dentro del contexto del *Grupo de trabajo de historia social moderna* de Conze (del que Koselleck fue presidente en 1986) y contextualiza lógicamente su interés por articular historia conceptual con historia social, el segundo texto –que ahora citamos en *Futuro pasado*– constituye el hito o punto de inflexión a partir del cual desarrollará su reflexión teórica sobre la *Histórica*.

³⁵⁸ P.P. Portinaro, “*Begriffsgeschichte e filosofia politica...*” *op.cit.*; pág. 56.

Brunner. Koselleck vería en el austríaco un riesgo fundamental: el peligro de hacer “*enmudecer*” el trabajo historiográfico si se rechaza un plano de mediación o traducción de los conceptos del pasado³⁵⁹. Y este es el punto clave para la interpretación del sentido de revitalización koselleckiano de la historia constitucional, lo que explica la búsqueda de unas categorías suficientemente amplias para abarcar toda posible historia. Tan clave como será para comprender la posición crítica del *GP* con respecto a la polémica: en Brunner se individua para la historiografía “*una forma di sapere costitutivamente scissa tra presente e passato*”, es decir una “*Trennung*” insalvable entre antiguo-moderno; mientras que en Koselleck no puede dejar de ser una metodología *recompositiva* (como plantea el *GG Lexikon*), con un “*piano omogeneo e unitario*”³⁶⁰. El *GP* va a alinearse con Brunner manteniendo *radicalmente* la ruptura, entendiendo que ninguna categoría historiográfica está exenta de su “*epocalidad*” histórica, por tanto la *génesis* de la modernidad inaugura una ruptura para la que la metodología de la *BG* de Koselleck no puede ofrecer la *mediación* ni *conmutación* conceptual que busca, a fin de superar tal cesura. Por otra parte, si bien los paduanos van a criticar a Koselleck, fundamentalmente, la operación subrepticia de introducir una metodología *ideal-típica* weberiana (que en su anticipación heurística ha partido, para la elaboración de sus categorías, de una específica referencia condicionada por los conceptos modernos, una auto-referencialidad que determina el resultado moderno del proceso de conmutación), a juicio de Scuccimarra, haciéndose eco de las conclusiones de Villacañas³⁶¹: “*Koselleck ha finito inoltre per rimuovere il problema stesso di una problematizzazione spaziale delle forme di sperienza storica, rivelandosi su questo punto meno weberiano di quanto l'impianto generale della sua analisi potesse far pensare*”.

³⁵⁹ La interpretación de la metodología brunneriana que hace Koselleck en el ensayo “*Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung*”, es recogida por Scuccimarra (en *Uscire dal moderno...*”, *op.cit.*,pág. 119): “*Una rappresentazione della storia costituzionale ancorata al linguaggio delle fonti diviene muta, se i concetti passati non vengono tradotti o parafrasati. Altrimenti si tratta di una riproduzione testuale (...) il che non può essere il fine della storiografia*”.

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 118-121.

³⁶¹ *Ibid.*, pág. 132.

I.1.4.1. *Historia conceptual: metodología y articulación con la historia social.*

Si una palabra resuena por encima de otras en una lectura que dirija la atención a los presupuestos teóricos de Koselleck, es la de *tensión*. Tensión irresoluble entre dos polos que, por irresoluble e inevitable, no puede terminar en identificación, pero que, por otra parte, sirve de estímulo hermenéutico para una realidad dinámica, sin cuyo movimiento no podría darse el cambio y, con ello, la propia posibilidad de existencia de la historia. Derivado de esa tensión, un segundo término es el de *convergencia*, ya que no identificación. Lo importante es no caer en un reduccionismo de perspectiva que nos haga pensar que lo importante está en uno de los polos, sino que la posibilidad de comprensión reside en la relación de tensión entre ambos. No se trata de una relación que se resuelve dialécticamente mediante una síntesis, los dos polos permanecerán afortunadamente en una productiva tensión de reciprocidad que no puede superarse³⁶². Tensión entre los *estados de cosas* y los *conceptos*³⁶³, entre sociedad y concepto, entre historia extralingüística y lingüística, entre semasiología y onomasiología, entre sincronía y diacronía, entre *Historie* y *Geschichte*, entre la *historia social* y la *historia conceptual*... Sin relaciones interpersonales ni agrupaciones sociales, afirma Koselleck, no tendríamos experiencias que narrar; por otra parte, sin conceptos ni podríamos comprender nuestras experiencias ni tampoco transmitir las, con lo que la narración perdería su misma razón de existir. De modo que cuando concibe la historia conceptual como disciplina, lo hace dentro de este marco de tensiones y convergencia, por lo que no es apropiado analizar la historia de los conceptos sin aludir a la historia social, como contextualiza este primer apartado.

A nivel teórico³⁶⁴ sitúa la elaboración de la interdependencia mutua entre historia conceptual e historia social en torno a los años 30, principalmente gracias a Brunner, que destaca por encima del resto, pero también a Rothacker y, desde luego, a Carl Schmitt en el campo del derecho. Koselleck interpreta que esta relación chocaba con la historia de las ideas o con la del espíritu (de las que desea distanciarse), porque basan su posibilidad en una abstracción de

³⁶² “La historia social y la historia conceptual se encuentran en una tensión condicionada por la materia histórica que hace que ambas remitan una a otra sin que esa reciprocidad pueda ser superada en algún momento” (R. Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, Madrid, 2012; pág. 12).

³⁶³ Koselleck pretende situarse dentro de una tradición que arrancaría con la contraposición que hace Epicteto entre “*pragmata*” y “*dogmata*”, determinada por la “*relación entre palabra y cosa, espíritu y vida, conciencia y ser, lenguaje y mundo. Quien se adentre en la relación entre la historia conceptual y la social se encuentra también bajo la presión de la reflexión de esa tradición*” (R. Koselleck, *Futuro Pasado...op.cit.*, pág.105).

³⁶⁴ El relato de cómo ha interpretado Koselleck la formación de esa relación entre historia conceptual e historia social, en R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pp. 10-12.

los conceptos de su contexto, pero, por otro lado, también se enfrentaban a la historia de los acontecimientos políticos y se preocupaban por premisas a largo plazo. Con la conciliación entre historia social e historia conceptual se fijaba una predilección por las estructuras a largo plazo³⁶⁵ y recuerda cómo Conze prefería directamente el término “historia estructural” (*Strukturgeschichte*) al de historia social.

Así, caracterizando la historia conceptual debemos comenzar por poner en primer lugar una cualidad de la misma que, sin embargo, es compartida con la historia social. Es algo así como una cualidad formal *a priori*, me refiero a la “generalidad”³⁶⁶ casi antropológica que tiene la investigación de los conceptos y de su historia lingüística. Es una “premis formal” de la historia que tenga que ver con la sociedad y el lenguaje como “requisitos metahistóricos”³⁶⁷, pues sin conceptos no habría historia, no podría concebirse ni tampoco transmitirse, son su condición de posibilidad³⁶⁸. Esta generalidad acarrea que la historia conceptual se entrecruce interdisciplinariamente –característica que comparte con la historia social– con estudios especializados de diferentes campos, como la historia de la economía, del derecho, de la teología, de la filosofía, etc., algo de lo que Koselleck puede verdaderamente dar ejemplo. Las dos, tanto la historia social como la conceptual, se ocupan de las condiciones a largo plazo, es decir, “ambas estudian las estructuras y su transformación”, pero también las “reglas lingüísticas mediante las cuales estas estructuras han pasado a formar parte de la conciencia social”. Ambas contemplan la relación entre sincronía y diacronía³⁶⁹.

Si una mirada curiosa se dirigiera por primera vez hacia la “historia conceptual”, concedería, digamos desde el lenguaje ordinario, que semejante expresión parece comprometida con la afirmación de que los conceptos tienen historia ya que tal vez esa etiqueta entrecomillada aluda a la disciplina que se encarga de estudiar la historia de los conceptos o bien la historia conceptualmente. De modo que debemos aclarar inmediatamente qué son los conceptos y cuáles estudiar. Esta ingenua manera de presentar el núcleo de la historia conceptual (término que ya a Koselleck le resulta confuso y equívoco), nos pone

³⁶⁵ Koselleck cita la obra de Brunner, *Land und Herrschaft*, como su referencia de investigación por las “premis concretas” a largo plazo de las estructuras, en este caso medievales (R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 11).

³⁶⁶ *Ibid.*, pág. 9.

³⁶⁷ *Ibid.*, pág. 12.

³⁶⁸ En este sentido dice Koselleck que “En lenguaje kantiano: no hay experiencias sin conceptos y no hay conceptos sin experiencias (...) como un enunciado antropológico. Es aplicable a todas las personas y, en su aspecto formal, también a todas las culturas, lenguas y épocas...” (*Ibid.*, pág. 29).

³⁶⁹ Aunque de forma distinta, presuponen una relación entre los “acontecimientos sincrónicos” y las “estructuras diacrónicas” (*Ibid.*, pp. 20-21).

delante aspectos que serán esenciales para la lectura paduana. En primer lugar, es fundamental diferenciar entre *palabra* y *concepto*, pues no toda palabra es concepto. El propio Koselleck se separa de la lingüística estructuralista de Saussure (aunque no lo nombra) cuando dice prescindir del “*triángulo lingüístico de signifiante (designación) – significado (concepto) – cosa*”, para seguir un enfoque pragmático –un punto interesante para aproximarlo a la perspectiva foucaultiana– y no tanto lingüístico. El concepto se estudia en su “*función político-social*” en el “*ámbito de la historia de la estructura social*”³⁷⁰.

Aunque tanto las palabras como los conceptos tienen una pluralidad de significados, el concepto es *más* que una palabra, porque concentra en sí sus muchos significados y los unifica (esta caracterización del concepto cuadra muy bien con el papel crucial que van a jugar las grandes *singularizaciones* colectivas en el análisis de Koselleck), por eso debe ser polisémico y por eso es más equívoco, hasta el punto de que las palabras se pueden definir, los conceptos “*sólo pueden ser interpretados*”³⁷¹, y en este punto cita a Nietzsche: “*sólo puede definirse lo que no tiene historia*”³⁷². ¿Debemos entender por esto que los conceptos tienen historia? Hay algunos pasajes que traslucen esta afirmación³⁷³. Por otra parte, debemos responder ahora qué tipo de conceptos van a acaparar el interés del método histórico-conceptual. En la Introducción a *GG Lexikon*, Koselleck nos presenta el objetivo de la obra como centrado en ciertos conceptos ¿En qué conceptos? En los conceptos históricos fundamentales, por ser guías del movimiento histórico, que señalan y advierten los grandes acontecimientos si atendemos a las estructuras donde se contextualizan. Por tanto sólo interesa investigar los conceptos que “*registran el proceso de transformación social*”³⁷⁴, para dirigir la observación a la “*aprehensión*” de la disolución del mundo antiguo y el surgimiento del moderno. Se trata de los conceptos propios del lenguaje político y social³⁷⁵ que actúan como *factores* e *indicadores* del movimiento histórico, son a la vez teóricos y prácticos. En definitiva, la historia conceptual debe ocuparse de rastrear y analizar los conceptos que evidencien el alumbramiento de la modernidad, si bien el hecho de que Koselleck contemple

³⁷⁰ R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 101. Enfocar la función de un concepto, insertándolo en las estructuras, es una constante habitual de los autores examinados como antecedentes en nuestro trabajo.

³⁷¹ *Ibid.*, pág. 102.

³⁷² *Ibidem* (y también en *Futuro pasado...op.cit.*, pág.117).

³⁷³ El uso de los conceptos aparece, desaparece, pero también se transforma, “(...) *muchos conceptos fundamentales se han conservado desde su formación en la antigüedad y estructuran aun en la actualidad –si bien con un significado modificado– nuestro vocabulario político-social. Han aparecido nuevos conceptos, los antiguos se han transformado o han desaparecido*” (R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 93); “*Los distintos análisis históricos del concepto se agrupan en la historia del concepto (...) realizando un seguimiento de sus significados a través del tiempo*” (*Ibid.*, pág. 100).

³⁷⁴ *Ibid.*, pág. 94.

³⁷⁵ La historia conceptual “*atiende al uso de los términos relevantes social o políticamente*” (R. Koselleck, *Futuro Pasado...op.cit.*, pág. 112).

solamente los conceptos propios del léxico alemán constituye un límite que puede debilitar las pretensiones de su teoría³⁷⁶.

La hipótesis de *GG Lexikon* es que, desde mediados del siglo XVIII, en concreto desde 1750, hay una transformación de los significados de ciertos conceptos, nuevos significados en viejos términos³⁷⁷, que hacen patente una transformación profunda de la experiencia. Ese momento sería un “*período bisagra*” (*Sattelzeit*), como si al intentar saltar un muro que nos separa del futuro quedáramos sentados a horcajadas en la tapia. Es en ese período cuando se registran las modificaciones de significado que iluminan la gestación de una nueva época. Comprendiendo ese momento de gestación, podemos comprender más justamente nuestro presente³⁷⁸ con los conceptos que siguen operando desde entonces. De modo que un método histórico-conceptual no sirve, o no debería limitarse, únicamente a un *transcurso lineal de los acontecimientos iguales, como la repetición continuada de condiciones similares en*

³⁷⁶ Pocock critica la “*extrapolación de una metodología sólo válida para la cultura nacional alemana, esto es, la germanización de la historia conceptual*”. Sin embargo, para Faustino Oncina, esta objeción se puede volver contra el propio Pocock al caer en un solipsismo metodológico (de ser así, Pocock solamente podría referirse con propiedad a los acontecimientos anglosajones), y en defensa de Koselleck: también se ha ocupado de casos franceses y británicos (F. Oncina, “*Experiencia y política en la historia conceptual*”, en la revista *Res publica*, 1998, Nº 1, pp. 103-119; pp. 103 y 109). Por su parte, José Luis Villacañas opina que, si bien la hipótesis del *a priori* material de la *Sattelzeit* es una objeción obvia, no podemos decir que Koselleck no “*ha sido franco en este asunto y ha mostrado sus cartas acerca de lo que significa propiamente esta Sattelzeit. De hecho se trata de un acontecimiento estrictamente alemán que funda una constelación estrictamente alemana*” (J.L. Villacañas, “*Historia de los conceptos y responsabilidad política...*”, *op.cit.*, pp. 158-159). Una interpretación de la particularidad alemana nos la proporciona el mismo Villacañas: “*Sólo hay Sattelzeit en Alemania porque solo allí hubo katechontos contra la aceleración. Lo fue el derecho histórico, lo fue la filosofía, lo fue el papel del emperador; lo fueron los Junkers. Solo allí hubo resistencia y se pudo mostrar lo específico de lo moderno en tanto concepto frente al fondo de lo que le hacía resistencia en la realidad. Por eso, por debajo de todo este debate entre Skinner y Koselleck, lo que hay es una diferencia de historias nacionales*” (J.L. Villacañas, en su *Prólogo* a S. Chignola y G. Duso, *Historia de los conceptos y filosofía política, op.cit.*; pág. 19). Por otra parte, parece que con el tiempo Koselleck ha ido desmarcándose progresivamente de la importancia que inicialmente concedía a la *Sattelzeit* –de hecho ya intenta red denominarlo como *Schwellenzeit*, pero los lectores de Koselleck no hemos soltado el primer anzuelo, que se ha hecho popular– llegando a afirmar, como ha recogido Faustino Oncina, que se trata de una ocurrencia originada en una anécdota académica (la solicitud de una beca) y que “*el concepto de Sattelzeit oscurece, dice ahora su creador, más que alumbra la teoría que subyacía al proyecto. La Sattelzeit no es ni una noción ontológica ni privativa de un lenguaje nacional particular*”, otros países experimentaron procesos análogos con ritmos temporales que no tienen por qué coincidir exactamente con el caso alemán. Pero Koselleck podrá seguir encontrando una utilidad en la *Sattelzeit*, pues en la emergencia de la modernidad encontró las dos categorías protagonistas de la temporalidad histórica: *experiencia* y *expectativa*. (F. Oncina, *Historia conceptual, Ilustración...op.cit.*; pp. 52 y 64).

³⁷⁷ Una transformación profunda de los *topoi* clásicos que no solo comprende las nuevas cargas de significado que sustituyen significados hasta entonces consuetudinarios, es más compleja: hay modificaciones por ampliación, superposiciones, desplazamientos y, por supuesto, también el abandono de muchos de los términos clásicos. En *Futuro pasado...op.cit.*, llega a matizar incluso un poco el período acercándolo a 1770. La aparición de nuevos significados para palabras antiguas o, directamente, la acuñación de neologismos, forzosamente modificaron el espacio de *experiencia* y ofrecieron un nuevo horizonte de *esperanza* o *expectativa* (*Ibid*, pág. 110).

³⁷⁸ “*El lexikon está orientado al presente en la medida en que tiene como tema la comprensión lingüística del mundo moderno (...) mediante conceptos que también son los nuestros*” (R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 94). Este será uno de los resultados histórico-conceptuales de los que intentará sacar más provecho práctico el *GP*, junto con la asunción del presupuesto nietzscheano.

acontecimientos distintos para una mejor comprensión de las fuentes, sino que su propio objeto original fundamentaría una conciencia crítica de nuestro presente.

En su introducción al *GG Lexikon* especifica algunos criterios con carácter heurístico para articular ese proceso de transformación tan a largo plazo que constituye la *Modernidad*. Esquemáticamente:

- 1) Se registra una ampliación de la esfera pública de aplicación en el uso de ciertos conceptos que coincide con el proceso de disolución del mundo estamental. Se resume en la “*democratización*” (*Demokratisierung*).
- 2) Los *topoi* clásicos se temporalizan, adquieren nuevas expectativas antes inconcebibles. Aparecen conceptos de movilización que coinciden con la aparición de los -ismos. Los conceptos reciben determinaciones temporales. Se resume en la “*temporalización*” (*Verzeitlichung*³⁷⁹).
- 3) Constatación de un proceso de abstracción creciente de muchos conceptos para poder reflejar las transformaciones que se están produciendo. Coincide lógicamente con la aparición de los “*singulares colectivos*” y se resume en la “*ideologización*” (*Ideologisierbarkeit*³⁸⁰).
- 4) Conceptos teóricos se acuñan con pretensión práctica. La filosofía de la historia y sus conceptos desplazan la atención de realización práctica hacia un futuro que previamente diseñan y anticipan. La ampliación de la implicación y la movilización de más capas de la sociedad (que veíamos en el 1) también conlleva un aumento de la “*politización*” (*Politisierung*³⁸¹).
- 5) Estos cuatro criterios anteriores, se remiten los unos a los otros.

³⁷⁹ Partiendo del análisis de Heidegger, donde la temporalidad era un fundamento ontológico del *ser-ahí* que posibilitaba la propia historicidad, la *temporalización* en el pensamiento de Koselleck conlleva tomar conciencia de cómo, digamos heideggerianamente, estamos atravesados por el tiempo, entendemos nuestra existencia como proyecto y descubrimos un tiempo que ya no está ligado al ciclo natural, sino arrojado hacia un vertiginoso futuro, es un tiempo “histórico”. En contra de la visión intuitiva que tenemos de la historia, el “tiempo histórico” no se sitúa en el pasado, sino en un futuro que amenaza, con una aceleración progresiva, con mostrarse impredecible. En definitiva, la “*temporalización*” se trataría de una experiencia específicamente moderna, caracterizada por la sensación de vértigo que inicia cualquier salto hacia lo desconocido y la necesidad de previsión, que en Koselleck se concreta con la importancia de la “*prognosis*” que intenta anticipar el futuro. Por cierto que, no es casual, tratándose para Koselleck de una experiencia genuinamente moderna, que el término aparezca asociado al de “*secularización*” (en *Futuro Pasado...op.cit.*, pág. 119). Aunque el análisis categorial de Heidegger es para Koselleck totalmente insuficiente, hasta el punto que busca las categorías que deben constituir su *Histórica*, he prescindido deliberadamente en esta nota de introducir una cuestión temáticamente posterior para la estructura argumentativa de la exposición, como son las categorías de *experiencia* y *expectativa*. (o *Erfahrungsraum* como espacio de experiencia y *Erwartungshorizont* como horizonte de expectativa).

³⁸⁰ Ejemplos de singularizaciones colectivas son la “*historia*”, el “*progreso*” y la “*libertad*” como abstracciones singulares (en vez de historias, progresos y libertades plurales y concretas). Es precisamente la generalización máxima de esas expresiones lo que permite que, por ser tan generales, cualquier facción pueda enarbolárselas para su partido. Por eso este criterio se resume con la *ideologización*, porque estos conceptos se prestan a ser utilizados ideológicamente.

³⁸¹ Una *politización* de clara influencia schmittiana, que ve en la transformación de los conceptos una finalidad “*polémica*”, necesita para su definición, por contraposición, de un antagonista.

Koselleck especifica la procedencia metodológica de la historia conceptual del ámbito de “*la historia de la terminología filosófica, de la filología histórica, de la semasiología y de la onomasiología*”³⁸², y describe el método histórico-conceptual [entre corchetes indico cómo los titula Koselleck] como:

(I) Análisis histórico-crítico [*Histórico-crítico*]: No se limita a la historia de las palabras. Las palabras serán el *acceso al contexto político-social*, pero el significado no se limita a las palabras, hay que investigar también el uso y el contexto de lo dicho, lo que se excluye, el trasfondo de intenciones detrás de lo dicho... Los hechos, como estados de cosas, exceden los límites del lenguaje, no está todo en las palabras. Analizar “*situaciones concretas de las que pueden derivarse históricamente significados sociales y políticos en tanto que remiten a los hechos, forma parte desde siempre del método histórico-crítico*”³⁸³.

(II) Introducir el principio diacrónico [*Simultaneidad de lo no simultáneo: lo diacrónico y lo sincrónico se entrelazan*]. La historia de los conceptos no se limita a las fuentes, por eso puede captar las transformaciones estructurales a largo plazo y, por eso mismo, es una superación del método histórico-filológico. ¿Cómo lo consigue? Con la perspectiva diacrónica en el estudio de los conceptos: “*realizando un seguimiento de sus significados a través del tiempo*”³⁸⁴. Ahora bien, tampoco basta con la diacronía si queremos desvelar la “*duración y la transformación histórica*” que conviven simultáneamente y hacen aflorar los “*excedentes*” de significado, la “*pluralidad de estratos de los significados*” o la “*simultaneidad de lo no simultáneo*” en un concepto. Si la historia fuera idéntica a la cronología no podríamos captar esos excedentes ni esa pluralidad. Para dar cuenta del juego entre conceptos y estructuras sociales es necesario combinar la perspectiva diacrónica con la sincrónica³⁸⁵. Sin una perspectiva diacrónica no habría historia; sin un plano sincrónico se nos escaparía la especificidad semántica de un contexto determinado³⁸⁶.

³⁸² R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág.106.

³⁸³ R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 99. Hay que entender esto desde la diferencia entre historia lingüística y extralingüística. También debe subrayarse en la cita la expresión “*derivarse históricamente*” para resaltar el proceder trascendental de Koselleck (como aclara el texto *Historia(s) e Histórica...op.cit.*).

³⁸⁴ R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 100. De hecho, la exigencia metódica que Koselleck espera de la perspectiva diacrónica es la de “*definir científicamente la clasificación de los significados pasados de las palabras*” (R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág.113). Con ese estudio diacrónico se introduce en la investigación la historicidad y con ello, ahora sí, la posibilidad de una historia del concepto propiamente dicha, liberados los conceptos de su “*contexto situacional y al seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos, los análisis particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto*” (*Ibidem*).

³⁸⁵ R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pp. 100-101. Esta simultaneidad no debería resultar tan extraña, tal vez haya que matizar la idea de “*duración*” que, como nos aclara Koselleck, “*induce a un gran malentendido. La duración no tiene nada de estático*” (R. Koselleck, “*Historia(s) e Histórica...op.cit.*, pág. 215).

³⁸⁶ Para Koselleck, en la función auxiliar como crítica de las fuentes, se deriva una “*exigencia metódica mínima*”:

La diacronía y la sincronía, por supuesto, no dejan de ser unas perspectivas teóricas y abstractas con las que aproximarnos a la realidad. Si contemplamos los acontecimientos desde la inclusión de las diferentes dimensiones temporales, pasado y futuro se entrelazan continuamente, se integran simultáneamente en un entrelazamiento que difumina el acto presente. Esto provoca en Koselleck la cautela en el uso de las perspectivas sincrónica y diacrónica, como una distinción teórica, analítica, que, aunque resulta de gran utilidad, no debe hacernos olvidar la complejidad temporal con que se entrecruzan las diferentes dimensiones temporales³⁸⁷.

(III) Combinar perspectiva *semasiológica* con *onomasiológica* y permanencia dentro del *ámbito de la historia de la estructura social*³⁸⁸: Aunque es inevitable una referencia lingüística, la historia de los conceptos no es un método lingüístico, no está interesada tanto en un análisis lingüístico de las palabras como sí, vuelvo a insistir, en el estudio de la función político-social de los conceptos. La historia de los conceptos trabaja con palabras, pero entiende esa labor como relación entre las palabras y los “*hechos*” o estados de cosas que el historiador de los conceptos debe saber relacionar para iluminar las estructuras. Con esa intención, la perspectiva *semasiológica*³⁸⁹ no le interesa a Koselleck como un listín con todos los significados. Le interesan sólo aquellos relacionados con las estructuras político-sociales, igual que, coherentemente, formula una historia de los conceptos que declara estar interesada solamente en los conceptos propios del lenguaje político-social. Como pretende desvelar esas estructuras que, al ser históricas, sufren transformaciones extralingüísticas que se reflejan en un medio lingüístico, se sedimentan en los conceptos. Por eso se considera necesario

que hay que investigar los conflictos políticos y sociales del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado” (R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág.111).

³⁸⁷ R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 19. La manera que tiene Koselleck de entender como una distinción de tipo analítica (establecida por Saussure) entre sincronía y diacronía, es la misma que entiende, como distinción analítica, la diferencia entre nivel de acción extralingüístico y lingüístico (*Ibid.*, pág. 16). En esta misma obra, Koselleck pone ejemplos como el de hacer una historia del “matrimonio” para ver cómo se estructuran diacrónicamente los acontecimientos extralingüísticos. Con esos ejemplos Koselleck evidencia cómo lo que se transforma diacrónicamente no es el lenguaje, sino su “*semántica*” liberando una “*nueva pragmática del lenguaje*”, lo que se entiende desde la diferenciación entre actuar/hablar que excede los textos. En definitiva, la “*transformación diacrónica, que es un concepto teórico, no tiene lugar en la historia real*” (*Ibid.*, pp. 24-25).

³⁸⁸ R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 101.

³⁸⁹ Koselleck entiende la perspectiva semasiológica como “*la que tiene en cuenta todos los significados de un término*”, y la onomasiológica como la que “*considera todas las designaciones referidas a un estado de cosas determinado*” (*Ibidem*). En *Futuro pasado* (*op.cit.*, pág.119), asociará esta última a la “*historia de los hechos*” como clasificación de “*denominaciones para estados de cosas*”. La onomasiología (del griego “*onomázo*”: nombrar) es una parte de la lexicología que analiza todos los significados en un sentido opuesto, pero complementario, de la semasiología. En alguna ocasión, Koselleck refiere como enfoques metodológicos el “*semántico y el onomasiológico*”, sustituyendo indistintamente el término *semasiológico* por *semántico* (en R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 32). Sin embargo, desde una definición etimológica guarda gran afinidad con la semántica, pues semasiología viene del griego *semasta* (significación) y *lógos* (en este caso como tratado).

complementar la semasiología con la onomasiología cuando esta última puede poner de manifiesto los cambios y la multiplicidad de la transformación histórica y revelar el contenido histórico de un concepto, para “*poder dar razón de cómo algo ha sido incluido en su concepto*”³⁹⁰. Hay que tomar en cuenta los conceptos generales y los específicos, pero también sus expresiones paralelas y advertir los solapamientos de expresiones o incluso sus conceptos contrarios.

(IV) Diferenciar palabra de concepto [*diferenciación entre palabra y concepto*]: algo que ya se ha comentado suficientemente en este bloque³⁹¹.

(V) La historia se sedimenta en determinados conceptos [*Premisa teórica*]: “*Que la historia se deposita en determinados conceptos y que precisamente llega a ser historia mediante ellos...*”³⁹². La premisa teórica de la que parte su método es que hay una *Konvergenz* entre concepto e historia, lo que no quiere decir que sean lo mismo. Esa relación de convergencia entre historia y conceptos viene marcada por una “*tensión*” constante, no por una identidad entre ambos.

Así se teoriza un método que pretende distanciarse de la historia de las ideas tanto como del materialismo histórico, que busca trascender las fuentes lingüísticas para aproximarse a la “*experiencia*” y la “*teoría*”³⁹³ que encontramos contenidas en los conceptos.

Koselleck concibe tres utilidades³⁹⁴ de este enfoque que pueden compararse con los tres planos de la complicada relación entre historia conceptual e historia social³⁹⁵:

Resultado	Plano metodológico
i) Informar como obra de consulta	1) La h ^a conceptual como parte subordinada a la h ^a social
ii) Contribución histórica	2) La h ^a conceptual como disciplina autónoma
iii) Control semántico	3) La h ^a conceptual como condición teórica de la h ^a social

³⁹⁰ R. Koselleck, *Futuro Pasado...op.cit.*, pág. 119. Como ejemplos de la utilidad y la necesidad de completar la investigación en ambos sentidos, Koselleck expone los ejemplos de “*secularización*” (y expresiones paralelas como “*laicización*” y “*temporalización*”) o “*federación*” (*Ibid.*, pp. 119-121).

³⁹¹ Diferenciando pragmáticamente “palabra” de “concepto” Koselleck identifica los candidatos a desempeñar el papel protagonista de la historia conceptual: los conceptos político-sociales: “*Cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto social y político. Los conceptos sociales y políticos contienen una concreta pretensión de generalidad y son siempre polisémicos (...) un concepto tiene que seguir siendo polívoco para poder ser concepto. También él está adherido a una palabra pero es algo más que una palabra: una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico (...) pasa a formar parte globalmente de esa única palabra (...) Los conceptos son, pues, concentrados de muchos contenidos significativos. (...) un concepto unifica en sí la totalidad del significado*” (*Ibid.*, pp. 116-117).

³⁹² R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 102.

³⁹³ *Ibid.*, pág. 103.

³⁹⁴ R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 99. En los tres resultados que expongo a continuación, mantengo las cursivas de Koselleck.

³⁹⁵ R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pp.105-126.

i) *Informar* (una obra de consulta). Aquí, con su recopilación, la historia conceptual serviría de herramienta a las ciencias sociales y lingüísticas y tendría una función auxiliar.

1) La historia conceptual como subordinada a la historia social, “*ayuda subsidiariamente*” analizando los conceptos propios de la historia social. A través de los cambios de significado y función en los conceptos fundamentales señala los cambios estructurales, como una “*parte integrante de la historia social*”, con la misión de clarificación conceptual y como un método crítico para interpretar las fuentes³⁹⁶. Como la historia social está interesada en los “estados de cosas” y los obtiene por derivación de las fuentes, y como la historia conceptual se ocupa de aquellos conceptos que –como tales– funcionan como “*indicadores de cambios sociopolíticos*” o “*de los cambios estructurales*”³⁹⁷, es de ahí que la investigación histórico-conceptual en este plano haya de situarse dentro de los límites del horizonte conceptual de la época que se investiga³⁹⁸.

ii) Acercamiento interpretativo al *proceso de transformación hacia la modernidad* (contribución histórica). Aquí ya se da un paso consciente hacia la separación del método histórico-conceptual de un mero diccionario como auxilio para comprender las fuentes. Se insinúa decididamente que no toda la experiencia histórica se puede reconstruir interpretando las fuentes³⁹⁹. Sin embargo, “*esta historia de los conceptos no reivindica ser una disciplina de*

³⁹⁶ *Ibid.*, pp.111-112.

³⁹⁷ *Ibid.*, pp.110-111.

³⁹⁸ En este nivel Koselleck considera la historia conceptual fundamentalmente como un instrumento crítico para las fuentes: “*un método especializado para la crítica de las fuentes, que atiende al uso de los términos relevantes social o políticamente y que analiza especialmente las expresiones que tienen un contenido social o político*”; y crítica también tanto como “*crítica a la transferencia desapercibida al pasado de expresiones de la vida social del presente y ligadas a la época*”, como “*crítica a la historia de las ideas, en tanto que estas se mostraban como baremos constantes*” (*Ibid.*, pp. 112-113). Esta segunda crítica, a la historia de las ideas, puede ser para el propio Koselleck más fácil de enunciar que de realizar, dependiendo del grado de weberianismo que estemos dispuestos a conceder en el poso que las categorías de su teoría “científica” de la historia puedan formar como tipos ideales. Son los “mínimos comunes” que elogia Koselleck como gran logro de Weber, al elaborar un concepto científico lo suficientemente formal y universal (aspectos que pretende para sus categorías Koselleck) como para poder funcionar a largo plazo y en condiciones de duración, pero también cambiantes (*Ibid.*, pág. 126). Para Koselleck, estas características han de ser del mayor interés para enfocar las estructuras, y son apreciaciones que encajan tanto con la historia conceptual del Koselleck de los tiempos del *GG Lexikon*, cuanto con el Koselleck que desarrolla, a partir de la historia conceptual como propedéutica, una *Histórica* como ciencia que necesita de unas categorías tan formales y universales que le permitan traducir épocas trascendentalmente, rompiendo los límites sincrónicos de los que no querría trascender un Brunner.

³⁹⁹ En última instancia, las fuentes no bastan para reconstruir la historia de procesos tan a largo plazo como el que se describe. Más allá de que las fuentes no sobrepasan los límites de una generación (la diacronía escapa de cualquier fuente), lo que está en juego aquí es más profundo: la diferencia entre lenguaje y una historia no lingüística. Koselleck se separa de la hermenéutica porque ninguna fuente por sí misma explica la historia, es necesario reconstruirla trascendentalmente mediante condiciones de posibilidad (ver páginas 211-215 de la traducción de Faustino Oncina en R. Koselleck, “*Historia(s) e Histórica*” *op.cit.*; y también R. Koselleck y H-G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, *op.cit.*, pp. 69-70). Por supuesto, serán necesarias las fuentes para derivar esas condiciones, pero lo extra-textual se perdería con una visión limitada por el texto. En ese sentido se entiende

las ciencias históricas completamente autónoma”⁴⁰⁰. Este paso confirmará a la historia conceptual su propio método como disciplina, pero esa separación de bienes –metodológicos– no llegará al divorcio con la historia social, pues: “no tiene su fin en sí misma, incluso aunque tenga su propio método. Al proporcionar indicadores y factores a la historia social, la historia conceptual puede definirse como una parte metódicamente autónoma de la investigación en historia social”⁴⁰¹.

2) La historia conceptual como “disciplina autónoma con una metodología propia” donde su relación con la historia social es paralela y se solapan contrapuestas. Si solo vemos en la historia conceptual una metodología crítica de las fuentes, entonces Koselleck dirá que estamos efectuando una “reducción de lo que es capaz de proporcionar”⁴⁰². Como método

la cita que Koselleck hace, al principio de la introducción al *GG Lexikon*, de los deliciosos *Diálogos para francmasones* de Gotthold Ephraim Lessing, cuando uno de los personajes hace reparar a su interlocutor en los límites del lenguaje para conseguir expresar todo lo que queremos (en R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 93). La historia de los conceptos ha cometido el error de olvidar todo eso que deja fuera el concepto, lo que ha quedado ocultado. Y así como Koselleck en el *GG Lexikon* se centra en los conceptos fundamentales, Blumenberg se va a encargar de las “metáforas absolutas”, donde se constatan unas transferencias irreductibles a la lógica que constituyen el lecho rocoso del río que sustenta luego las construcciones conceptuales (el “subsuelo” de las “cristalizaciones”). Frente a la historia de los conceptos, Blumenberg propone la historia de las metáforas absolutas que revelan de forma más radical que los conceptos los cambios en los horizontes históricos de sentido. Es en las modificaciones de esos horizontes donde a su vez sufren transformaciones los conceptos, por lo que, ontológicamente, tienen un rango mucho más primario (H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003, especialmente pp. 41-47). La complicada relación entre Metaforología y BG ha sido estudiada por Maximiliano Hernández Marcos en “Metaforología e Historia Conceptual. Sobre la polémica de H. Blumenberg con J. Ritter en 1971” (en F. Oncina, *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual*, op.cit.; pp. 284-326). Por otra parte, cabe reconocer que también Koselleck reivindica el rescate de la poesía y la ficción del rincón marginal de la historia, y admite la relevancia de lo onírico en “Terror y sueño” (ver R. Koselleck, *Futuro Pasado...op.cit.*, pp. 267-286). También parece traslucir Koselleck una cierta nostalgia por las pérdidas que arrostra la ciencia histórica, como la fantasía en los discursos de Tucídides, y explícitamente valora y reivindica el papel de la poetización –entendemos que, en la ambigüedad etimológica de *Verdichtung* que alude tanto a “condensación” como “poetización”, el guiño de Koselleck va dirigido a jugar con la revalorización de esta última– (en R. Koselleck, “Historia(s) e Histórica” op.cit., pp. 217-218). Además, reconoce y emplea positivamente las metáforas dentro de un lenguaje que pretende ser científico, ni más ni menos que en un momento tan estelar como el que corresponde a su explicación de las razones de expresar las categorías de *experiencia* y *expectativa*, como *espacio* de y *horizonte* de, respectivamente, para expresar metafóricamente el tiempo (*Futuro Pasado...op.cit.*, pp. 339-340). Koselleck, finalmente, llega a hablar de alcanzar con la ayuda de la *Histórica* los “estados de cosas irracionales” y los límites del sentido (en R. Koselleck y H-G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, op.cit., pág. 92). El cuadro de los autores que circunscriben el interés de esta investigación, no quedaría completo si no mencionamos el Carl Schmitt de *Hamlet o Hécuba*, que abre nuevos espacios y tiempos ocupándose de las reglas del lenguaje y del juego en el teatro. El origen de la tragedia, del acontecer trágico, está en el mito, ya sea como en la antigüedad –que a partir del mito se creaba una trama–, ya como en la modernidad –a partir de una realidad inmediata del presente histórico se origina un mito, la realidad histórica se eleva a mito–, en cualquier caso, hablamos de un núcleo mítico que irrumpe con fuerza en la escena y con ello el tiempo histórico irrumpe en el tiempo teatral (C. Schmitt, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Pre-Textos, Valencia, 1993, especialmente pp. 32-41). Esta incursión de Schmitt en el estudio de la figura mítica (que tampoco es una excepción si atendemos, por ejemplo, a su *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004) es una muestra de que estos autores (fundamentalmente Blumenberg) son plenamente conscientes de que una historia conceptual queda coja sin una ampliación de sus miras.

⁴⁰⁰ R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 99.

⁴⁰¹ R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pp.121-122.

⁴⁰² *Ibid.*, pág.112.

propio, autónomo, encuentra su lugar en la “*estimulante tensión mutua respecto a la historia social*”⁴⁰³. Es cierto que la historia conceptual proporciona un mayor rigor crítico al precisar los límites dentro de los cuales podía ser concebible el uso de un significado, evitando tanto las proyecciones o transferencias ilegítimas (ya sea desde el futuro, como el manido ejemplo del “Estado”, pero también desde el pasado, como sucede con el ejemplo que hace Koselleck con el término “feudal”), como una historia de las ideas donde los conceptos equivaldrían a unas constantes invariables. Situarse dentro de los límites de ámbito de experiencia y horizonte de esperanza o expectativa es lo que dota de objetividad hermenéutica la interpretación de una época⁴⁰⁴. Son dos resultados críticos (transferencias ilegítimas y baremos constantes) en el haber de la historia conceptual como herramienta auxiliar (nivel i-1).

La cuestión de si Koselleck está comprometido o no con una visión continuista, tal vez se aclare con la cita del propio Koselleck: “*Los conceptos como tales no tienen historia. Contienen, pero no tienen, historia*”⁴⁰⁵. La combinación de diacronía con sincronía sirve para aprehender la sutil distinción entre tener y contener historia, y produce un rendimiento impagable al historiador conceptual al poner de manifiesto la “*estructura temporal de contenidos que se han acumulado en el concepto*” y las “*distintas valoraciones temporales*”⁴⁰⁶. De modo que, apropiándome del título de una de las obras de Koselleck, son los *estratos del tiempo* lo que se ha acumulado, depositado o sedimentado en el concepto, y es esta acumulación lo que se historiza y no el concepto. Podemos interpretar la historia porque ya está conceptualizada, lo contrario sería tan absurdo como pretender experimentar y transmitir una experiencia sin contar con los conceptos que hacen posible la comprensión de la propia experiencia y su narración, y con esta idea de experiencia nos acercamos mucho a la idea que Koselleck tiene de historia⁴⁰⁷.

⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ Y esto no comprende sólo los horizontes de la experiencia posible, puede servir incluso para trazar los límites de las teorías posibles (al entender los conceptos como indicadores y factores, los conceptos presentan una doble capacidad de influencia, son prácticos y teóricos, así que también establecen las fronteras de lo concebible), la historia conceptual puede servir –otra utilidad– como “*medio en sí mismo consistente para tematizar la capacidad de experiencia y la vigencia de las teorías*” (*Ibid.*, pág.118).

⁴⁰⁵ Cita que recoge el profesor Oncina (en F. Oncina, *Historia conceptual, Ilustración...op.cit.*, pág. 35).

⁴⁰⁶ R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 46.

⁴⁰⁷ Una preciosa pista que suministra Koselleck, es su “*observación etimológica que es orientadora para la historia*”, sobre el significado etimológico de “historia” en griego, que originalmente venía a significar lo mismo que en alemán “experiencia”, lo que aprovecha para distinguir la expresión “*hacer una experiencia*”, como popularmente se puede referir a tener experiencias, por ejemplo, viajando; y luego, solamente después, del “*informe*” como reporte que hacemos del viaje, y a partir de la reflexión sobre dicho informe se entiende la historia como saber, en el sentido de ciencia. Koselleck también alude al doble sentido que tiene el concepto de “experiencia” en Kant, al servir para referirse tanto a la realidad como al conocimiento de la realidad, y cree encontrar una significativa coincidencia en que al mismo tiempo se gestara el concepto de “historia” como

Lo que prueban las prácticas histórico-conceptuales, como la combinación de semasiología-onomasiología, y la perspectiva diacrónica en particular, es que pueden darse multitud de combinaciones entre los dos polos: entre que se produzcan nuevas situaciones sociales y los conceptos se transformen hay una gradación de posibilidades intermedias. Fiar toda nuestra labor hermenéutica a una identidad “palabra-cosa” puede hacer descarrilar todo el proyecto. Pero sin duda, lo peor de todo para Koselleck es que esta reducción de la historia conceptual a un malentendido –que efectúa la historia social al querer sobrepasarla– lleva a perder algo tan particular como la crítica de las ideologías, una función crítica que tan bien puede cumplir la historia social como encargarse de los límites de las teorías.

La “*permanencia*” de significado, el “*cambio*” o transformación de significados (dentro de un mismo significante) y la “*novedad*” de una palabra (y recordemos que el concepto es siempre ese “algo más” que una palabra, esa singularización polisémica, una concentración de significados con pretensión de generalidad), se captan diacrónicamente en el uso⁴⁰⁸ del lenguaje de una palabra. La historia conceptual, analizando los sedimentos temporales *en* el concepto, individua lo anticuado y lo último, separando el tiempo de las estructuras y el de los conceptos, respetando por así decir la autonomía de las distintas esferas temporales de ambos. Koselleck está muy interesado en conocer los procesos a largo plazo, en estudiar la duración y los cambios, pero con la historia conceptual se demuestra que hay que sutillar todos estos procesos en los que caóticamente se confunden –o podrían confundirse, ya que también pueden coincidir– diversas velocidades de transformación. Por consiguiente, además de

singular colectivo (desde aproximadamente 1780), en una singularización que engloba tanto el acontecer de la realidad experimentada, como también el conocimiento científico de esa experiencia histórica. Es decir, que se produce una absorción en el nuevo concepto de historia que singulariza *Historie* y *Geschichte*, *historiae* y *res gestae*, por lo cual, el análisis histórico-conceptual del umbral en que se configura el concepto moderno de historia muestra cómo se produce el singular colectivo de ese concepto, pero, al mismo tiempo, abre la posibilidad de distinguir a nivel analítico lo que en la realidad pre-moderna estaba separado semánticamente (R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 2001; pp. 36 y 46-47). La *formación del concepto moderno de historia* es explicada por Koselleck (en *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2010; traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos). Véase la justificación de las decisiones tomadas por el traductor ante las dificultades que impone diferenciar *Geschichte* e *Historie*, algo que se ha solucionado optando por el uso de la minúscula “*historia*” para el término germánico y la mayúscula “*Historia*” para el latino (*Ibid.*, pp. 22-23).

⁴⁰⁸ Las evocaciones wittgenstenianas que nos evocan las expresiones acerca del *uso* del lenguaje, redundan en un pragmatismo que cobra sentido al contextualizarlo con la diferenciación que Koselleck hace entre palabra y concepto: si los conceptos son polívocos, pueden ser equívocos. En el contexto de su uso encontramos el significado preciso, es por esto que se puede defender un pragmatismo en la concepción que del significado tiene Koselleck. Por otra parte, como ha mostrado Faustino Oncina, este pragmatismo también puede servir para deslindar *Begriffsgeschichte* de *Ideengeschichte*: “Una historia de ideas <<inmutables>> no puede dar cuenta de los diversos roles desempeñados por ellas en contextos dispares. Por el contrario, Koselleck mantiene que todo acto de habla es único, y que todos los conceptos son actos de habla en una situación (...) El reciclaje lingüístico asegura al menos un grado mínimo de continuidad, pero toda aserción acerca de continuidades en el empleo de conceptos debe ser apoyada por usos concretos e iterativos. En suma, Koselleck no presume ninguna identidad substancial resistente a todo cambio más allá del tiempo” (F. Oncina, *Historia conceptual, Ilustración... op.cit.*, pp. 39-40 y 118).

resultar fundamental para la historia conceptual, la intervención diacrónica proporciona indicios de gran interés para la historia social, ya que en su análisis del concepto descubre las “*variaciones de estructuras a largo plazo*”⁴⁰⁹ y deja todo ese material extralingüístico, con el que se va topando en su labor pionera de desbroce, disponible para la historia social. El detalle crucial del juego entre perspectivas diacrónica y sincrónica es que permite a Koselleck postular la interdependencia entre la historia social y la historia conceptual, pues “*ambas se necesitan y se remiten mutuamente*” manteniendo sus diferentes identidades⁴¹⁰. La convergencia es clara, con la definición del tema propio de la historia social como la “*intersección*” de la sincronía–diacronía⁴¹¹.

Pero también la combinación de onomasiología y semasiología será encaminada hacia la historia social, porque sólo con el concurso de ambas perspectivas se podía averiguar “*el valor de una palabra como <<concepto>> respecto a la estructura social. Así pues, la historia conceptual tiende finalmente a la <<historia de los hechos>>*”⁴¹². La historia conceptual no tiene su finalidad en sí misma, su razón de ser desemboca en la historia social⁴¹³.

iii) Posibilitar un *control semántico*: “*un control semántico de nuestro actual uso lingüístico. Se pueden examinar mejor transferencias involuntarias o deliberadas de sentidos actuales a significados pretéritos de las palabras (...) el 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.*”⁴¹⁴

El método histórico-conceptual puede servir, y lo hace muy útilmente, al filólogo o al historiador como una herramienta de ayuda para desentrañar el sentido de expresiones del pasado en su horizonte temporal propio. Prescindir del contexto es ejercer una violencia conceptual que proyecta en el pasado las categorías del presente, de lo que acusarán al propio Koselleck desde el *GP*. Sin embargo, hay que reparar en cómo el método histórico-conceptual de Koselleck, más allá de una herramienta hermenéutica para la historia o la filología⁴¹⁵,

⁴⁰⁹ R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág.114.

⁴¹⁰ R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 25.

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág. 121.

⁴¹³ Veremos en el siguiente punto (3.) que su razón de ser teórica es la *conditio sine qua non* de la historia social, al menos en su rigor y exactitud.

⁴¹⁴ R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 99.

⁴¹⁵ La expresión “*clarificación de la historia*” contenida al final del párrafo citado guarda resonancias con concepciones analíticas de filosofía del lenguaje como las del primer Wittgenstein. Cabe preguntarse si la *BG* debe conformarse con un rol meramente auxiliar de clarificación, enseguida veremos que para Koselleck ése no es el caso.

pueda afianzar su dignidad como *filosofía* al no limitarse a la correcta comprensión de las fuentes, es algo más. Ese algo más emerge cuando, tras la denuncia de las transferencias ilegítimas, nos pone delante una realidad tan completamente ajena que provoca nuestro extrañamiento y el movimiento que se dirigía hacia atrás retorna a su fuente de origen. Es entonces cuando un método histórico-conceptual se permite florecer como *filosofía* desde la crítica del presente –Koselleck dice “*concienciación del presente*–, es un movimiento especular en el que quedamos reflejados también en lo que queda oculto por la cotidianeidad. Es decir, que el método descrito por Koselleck puede conciliarse con las pretensiones de Duso si lo entendemos rigurosamente.

En las líneas citadas todavía falta por extraer un último aspecto, y es el tránsito natural para Koselleck entre la “*clarificación de la historia*” y la “*aclaración de la política*”. La terminología establecida como objeto de la disciplina son conceptos político-sociales fundamentales. Si estos conceptos siguen operando en la actualidad, entonces, un método histórico-conceptual lo que desvela tras las bambalinas de la historia es la urdimbre conceptual que teje la forma moderna de concebir la política que ha llegado hasta nuestros días. Ahí se encuentra un punto gravitacional básico para el *GP*.

Con la dimensión histórico-filosófica se acaba llegando hasta el presente (resultado iii), pero al concebir los conceptos como unidades teórico-prácticas (*indicadores y factores*) y al ser un método que pretende mostrar la operatividad política de los conceptos, el estudio histórico-filosófico del presente converge todavía con la historia social. El análisis del presente desbroza la historia social contemporánea, el giro reflexivo hacia el presente también sirve para apuntalar la convergencia entre *historia conceptual e historia social*⁴¹⁶. En ese sentido, la historia conceptual sirve como diagnóstico. Pero, como elementos operativos, disponibles para la confrontación política⁴¹⁷, los conceptos pueden ser utilizados para realizar proyectos en el futuro y, en ese caso, además de útil diagnóstico para la historia social, sirve también para formular prognosis.

3) La historia conceptual tiene una pretensión teórica que la historia social no alcanza a satisfacer. Es otro mérito de la historia conceptual el poner de relieve, merced a la alternancia entre sincronía y diacronía, estos juegos entre la permanencia-resistencia y el cambio,

⁴¹⁶ Ver la introducción de Faustino Oncina y José Luis Villacañas (a R. Koselleck y H-G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica...op.cit.*, pp. 30-43).

⁴¹⁷ La confrontación política, que se da en toda época de crisis, también se registra en una “*lucha semántica por definir posiciones*” con unos conceptos que, para Koselleck, desde la Revolución francesa “*se proyectan hacia el futuro*”, lo que aumenta a su vez la disociación entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativa* (R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág. 111).

insertados en una estratigrafía de diferentes niveles de significados. Las diferentes épocas temporales sedimentadas en el concepto están ahí como presencia simultánea de lo sucesivo, la pluralidad de sus significados recogida por la historia conceptual se torna en profundidad histórica. En la *simultaneidad de lo no simultáneo*, la historia conceptual “*tematiza lo que para la historia social pertenece a las premisas teóricas*”⁴¹⁸, o lo que es lo mismo: en la historia conceptual se tematiza la simultaneidad de lo no simultáneo –ya que pretende conjugar los acontecimientos y estructuras con sus diferentes velocidades de cambio, ya sea a corto, medio o largo plazo– con lo que se descubre el potencial de posibilidades estructurales que contienen los conceptos. Todos esos conceptos “*con pretensión de permanencia*”, o sea, con efectividad estructural, “*se convierten para el historiador social que los usa (...) en categorías formales que se ponen como condiciones de la historia posible*”⁴¹⁹.

La efectividad estructural que vislumbra en los conceptos con pretensión de permanencia, da pie a Koselleck para enunciar como premisa de la historia conceptual: “*tener que armonizar y comparar la permanencia y el cambio*”⁴²⁰, algo que al trabajar con el lenguaje permite la ponderada utilidad de hacer aflorar las “*premisas teóricas*”, que se reflejan en las fuentes o directamente en los tratados teóricos. Ahora bien, esto conecta con el resultado iii) (Posibilitar un *control semántico*), porque cualquier investigación necesita de una mediación entre lo que Koselleck llama el “*lenguaje de las fuentes*” y el “*lenguaje científico*”. Ya se opte por reconstruir los estados de cosas desde el pasado a través de conceptos de la tradición o, en la dirección contraria, desde el presente imponiendo categorías *ex post*, Koselleck propone la historia conceptual como la teoría que ocupa la “*zona de convergencia*”⁴²¹ en la que el pasado aún afecta conceptualmente al presente. Esa zona de convergencia es la mediación entre el pasado y el presente, sin la cual no puede haber una verdadera historia⁴²², como a Koselleck le interesa. Sin una traducción del pasado estaríamos abocados a las micro-historias que tan

⁴¹⁸ *Ibid.*, pág. 123. Debo al profesor Oncina la precaución con respecto a la traducción española de *Futuro pasado* que, en este caso, habla de “*la simultaneidad de lo anacrónico*”. He preferido seguir la traducción de Luis Fernández Torres (a R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*), donde se opta por traducir “*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*” como “*la simultaneidad de lo no simultáneo*”. Idéntica expresión en la traducción de Todd Presner, Kerstin Behnke y Jobst Welge (de R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press, Stanford, 2002), por “*The non simultaneity of the Simultaneous (Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen)*”.

⁴¹⁹ R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág. 124. La simultaneidad de lo no simultáneo no debe entenderse con los criterios cronológicos del tiempo natural, que sigue un orden de sucesión. Debemos comprender que es una *modalidad temporal de la experiencia* (junto con las otras de *irreversibilidad* y *repetibilidad*) que depende de un “*fraccionamiento temporal*” en el que están presentes simultáneamente diferentes “*estratos del tiempo*” y diferentes “*extensiones de tiempo*”, y entre ellos hay una duración heterogénea (*Ibid.*, pág. 129).

⁴²⁰ *Ibid.*, pág. 123.

⁴²¹ *Ibid.*, pág. 124.

⁴²² “*Para preservar la unidad de la Historie como ciencia tienen que desarrollarse premisas teóricas que sean capaces de descubrir tanto las experiencias pasadas que pertenecen a un tipo completamente distinto, como también las experiencias propias*” (*Ibid.*, pág. 128).

populares son entre los especialistas contemporáneos. Koselleck quiere restituir a la historia su vieja potencia y para ello necesita unos mínimos comunes, en la senda de los que Weber hace con los *tipos ideales*, para poder abarcar períodos a largo plazo, la permanencia y el cambio. Pero no por ello la historia conceptual deja sin clarificar todas las ampliaciones espurias de conceptos más allá de su tiempo⁴²³, ya sea del pasado hasta el presente o del presente al pasado.

La historia conceptual clarifica la diferencia entre los conceptos antiguos y los presentes, y lo hace en las dos direcciones, bien traduciendo la conceptualidad antigua para hacerla inteligible al científico de la actualidad, bien criticando la capacidad de los conceptos científicos para llegar hasta el pasado. A través de los conceptos con pretensiones estructurales, donde se manifiesta la resistencia y la permanencia, la historia conceptual ha desembocado naturalmente en la historia social, pero también, a partir de esta obra de clarificación desde la zona de convergencia conceptual entre pasado-presente, la historia conceptual “*invierte totalmente el sentido de la historia social*”: al poner los elementos mínimos comunes, puede legitimar extensiones y ampliaciones, y puede proporcionar el rigor y la exactitud a la historia social.

Koselleck se esfuerza en ofrecer una articulación entre la historia social y la conceptual, esfuerzo lógico con las preocupaciones de su ambiente intelectual –como ya hemos contextualizado al inicio–, preocupación que se irá desvaneciendo frente a los intereses de Koselleck en progresar a través de la senda teórica de los tiempos históricos. Desde la historia conceptual como trampolín han emergido ciertos puntos de apoyo en el curso de sus investigaciones, ya en *Futuro pasado* (que hemos considerado como hito de referencia simbólica). En concreto, cree haber encontrado en la pareja *experiencia/expectativa* unas categorías trascendentales con las que poder comprender no sólo la historia humana, sino el propio tiempo histórico. Así, podemos decir que la historia conceptual conduce a la maduración de la *Histórica*, sin que haya habido ninguna revolución en su pensamiento.

⁴²³ Ejemplos de anacronismos como “Estado”, “feudalismo”, o “legitimidad” (en *Ibid.*, pág. 125).

I.1.4.2. *La Histórica: de la historia conceptual a las categorías para una ciencia histórica. Modernidad, progreso, aceleración y ruptura. Unidad y continuidad de la Historia.*

Los acontecimientos históricos son posibles porque hay una tensión entre acciones lingüísticas y factores extralingüísticos, como dos polos que se entrecruzan perpetuamente sin llegar a coincidir nunca, en una tensión “*metódicamente irresoluble*”⁴²⁴. Efectivamente, la distinción que realiza Koselleck entre lingüístico/extralingüístico le va a permitir erigir la *Historik* en una disciplina autónoma y distinguirse de la Hermenéutica –separándose de Gadamer– de la que no puede ser un “*subcaso*”⁴²⁵. Si no todo se agota en lo lingüísticamente articulado y ahora nos situamos en la posición del historiador que atiende a las posibilidades a su alcance para comprender y relatar los acontecimientos históricos, la tensión entre los polos lingüístico/extralingüístico toma cuerpo en la posibilidad de investigar desde los conceptos presentes en las fuentes (elemento lingüístico) o bien reconstruyendo esos acontecimientos desde nuestra situación actual a partir de “*categorías científicas*” (elemento extralingüístico, en el sentido de que no se encuentran en las fuentes textuales), lo que Koselleck llama conceptos “*ex post*”⁴²⁶. Son las categorías epistemológicas de un conocimiento determinado, en este caso la *Histórica* como fundamentación del saber histórico.

Dada la importancia conferida a la perspectiva diacrónica, en su esencial aporte para captar las estructuras a largo plazo, es inevitable que se decante por derivar las condiciones de posibilidad de esas categorías de corte científico, ya que ninguna fuente, al estar limitada por un plazo generacional, puede dar cuenta de los procesos a largo plazo. Es decir, Koselleck opta consecuentemente por proceder transcendentemente, derivando las condiciones de posibilidad que puedan fundamentar el conocimiento histórico⁴²⁷. Entre esta típica tensión entre conceptos del pasado y conceptos del presente, conviene traer a colación la importancia de *Konvergenz* en toda tensión: “*la historia de los conceptos es la que mide e investiga esta diferencia o convergencia (...) la historia de los conceptos es una especie de propedéutica para una teoría científica de la historia*”⁴²⁸. Aquí estaría no sólo el punto de fricción entre

⁴²⁴ *Ibid.*, pp. 287-288.

⁴²⁵ R. Koselleck, y H-G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica...op.cit.*, pág. 69. Así pues, la diferencia con Gadamer y la Hermenéutica es doble, ya que Koselleck defiende, por un lado, que también hay condiciones extralingüísticas y, en segundo orden, que la *Histórica* no es un subcaso de la Hermenéutica.

⁴²⁶ R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pp. 333-334. La historia del “matrimonio”, puesta como ejemplo por Koselleck, “*presupone una teoría sociohistórica*” con una “*terminología específica*” para poder “*determinar la duración y el cambio, imposibles de encontrar de otro modo en el lenguaje de las fuentes*” (R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pp. 22-23).

⁴²⁷ R. Koselleck, “*Historia(s) e Histórica*”...*op.cit.*, pp. 213-214.

⁴²⁸ R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág. 334.

conceptos del pasado y categorías científicas del presente, sino también el punto de sutura para coordinar nuevamente una continuidad que dote de unidad a la historia como ciencia e, incluso, el punto de unión y articulación de la obra de Koselleck en su conjunto. La conexión entre la historia de los conceptos y la *Histórica* como ciencia de la historia. Además de erigirse en el punto de apoyo para que extraiga todo el beneficio práctico de su teoría, a través de la maduración de las dos categorías metahistóricas que van a constituir el eje de su reflexión: *experiencia* y *expectativa*.

Las cinco categorías que va a aportar la *Histórica* tematizan un modo, enraizado antropológicamente en nuestra finitud humana, de vivir y experimentar historias. Pero esta tabla categorial no hubiera quedado completa sin las condiciones del propio tiempo histórico, y es que no basta con encontrar la condición de las historias de los seres humanos si no explicamos la condición del tiempo histórico, esto es, metahistóricamente, de la propia temporalidad de la historia. Cómo llega Koselleck a desarrollar esta teoría del tiempo histórico es parte del gozne entre historia conceptual e *Histórica*.

No podemos decir que algo como las categorías de la *Histórica* ya rondaban por la mente del primer Koselleck cuando empleaba a conciencia parejas conceptuales antitéticas, ya que su intención era disponer de herramientas conceptuales con las que explicar procesos a largo plazo. Pero sí que hay una serie de antítesis, dualismos y pares de conceptos contrarios que le sirven de estímulo. Toma buena nota del trabajo de Carl Schmitt y capta la sutileza con que éste último ha utilizado los pares de conceptos antitéticos. En esa estela inicia el primer Koselleck su análisis de pares como *interior/exterior* (entre lo *público/privado*, que debería recordarnos inmediatamente al Schmitt de *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*), *secreto/Ilustración* (en el fondo otra variante de *privado/público*), o *moral/política* (en una traslación de la oposición *privado/público*), o entre *hombre/príncipe*⁴²⁹, sirven dualísticamente para explicar el proceso de formación a largo plazo, como corresponde a las estructuras, de lo que llamamos Modernidad. Los pares de conceptos antitéticos tienen influencia sociopolítica porque –como Carl Schmitt explicaba al adjudicar carácter polémico a los conceptos políticos– sirven para negar al contrario. Eso explica que los conceptos que se entienden de esta manera sean de la mayor generalidad posible⁴³⁰, a fin de prestarse a cualquier contendiente que necesite echar mano de ellos con intereses prácticos. Esto era

⁴²⁹ Todos estos ejemplos forman parte del primer trabajo de Koselleck, *Crítica y crisis...op.cit.* (Principalmente el capítulo 1 para ver la estructura del Estado absolutista, en pp. 31-49, pero también en pp. 73, 81, 132 y 162).

⁴³⁰ R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág. 331. Aumenta el grado de “abstracción” de esos conceptos para poder captar la “*complejidad creciente de las estructuras económicas y técnicas, sociales y políticas*”, así, a mayor generalidad mayores posibilidades de uso. Aumentar su abstracción es proporcional a ampliar el espectro de usuarios. Como usuarios, Koselleck se refiere explícitamente a los “partidos”.

tomado inicialmente por Koselleck para describir los elementos patógenos⁴³¹ que se escondían en el proceso de formación de la Modernidad. La cuestión ahora es ver si en alguno de esos pares puede encontrar Koselleck las categorías que le hacen falta para establecer una teoría científica de la historia. En palabras kantianas, hallar las condiciones de posibilidad de toda historia. Han de ser condiciones tan formales que puedan universalizarse. Antropológicas⁴³², por un lado, para estar ínsitas en la condición humana en su finitud y temporalidad; trascendentales a las propias historias, por otro, pues deben servirles de condición *a priori*. Por mantener la analogía con la terminología kantiana, así como el espacio y el tiempo son las condiciones formales de la posibilidad de la experiencia, las categorías que persigue Koselleck deben compartir esa misma condición de posibilidad, en este caso de la posibilidad de la historia. Del mismo modo que el espacio y el tiempo posibilitan *a priori* que se produzca una experiencia, las categorías de la ciencia de la historia posibilitarán que se produzcan los acontecimientos históricos. Y, finalmente pero no menos importante, así como las condiciones de posibilidad de la experiencia en Kant son al mismo tiempo las condiciones del conocimiento de la experiencia, las condiciones de posibilidad de las historias mismas son también las condiciones de posibilidad del propio conocimiento histórico, verbigracia, de la ciencia histórica⁴³³. Hay que contemplar ambos aspectos, los acontecimientos y su representación, el evento y su relato. La *Histórica* atiende al nexo de esa “*bilateralidad*”. En

⁴³¹ Pues son dualismos que acaban llevando a la crisis, y a juicio de Koselleck –que no compartimos especialmente en el caso de la Ilustración, por ser reduccionista e interesado– toda crítica desemboca en una crisis que se resuelve reinstaurando el estado de guerra civil, como en un ciclo perverso que Hobbes y Carl Schmitt pretenden conjurar invocando al *Leviathan* del Estado soberano. Es una dialéctica que traza como vector (reductivo) de la Modernidad una continuidad entre Ilustración y Revolución. La crisis, etimológicamente, proviene de la terminología médica, de ahí que el título de Koselleck juegue con la diagnosis del elemento patógeno. Como contraejemplo, tenemos los casos de exponentes emblemáticos de la Ilustración alemana como Lessing o Kant, que Faustino Oncina reivindica (en *Historia conceptual, Ilustración...op.cit.*), donde califica esta primera obra de Koselleck como una “*filoschmittiana genealogía de la modernidad*” (*Ibid.*, pág. 50) que habría acabado confundiendo *Aufklärer* con *Iluminat*, al vincular “*fraudulentamente el programa ilustrado y el jacobino*” (*Ibid.*, pp. 234-235). Ver también la introducción del profesor Oncina (a R. Koselleck, *Aceleración, Prognosis y Secularización*, Pre-Textos, Valencia, 2003; pp. 21-22). Argumentos en la misma línea, acerca del juicio reductivo de Koselleck en *Crítica y Crisis*, nos brinda el artículo de Maximiliano Hernández Marcos, “<<Republicanismo literario>>. *Ilustración, política y secreto en la Sociedad del Miércoles*” (*Res publica*, 2002, Nº 9-10, pp. 127-167; en particular remito a las pp. 162-166), concluyendo que la “*equiparación de la función política*” (...entre masonería y crítica ilustrada...) “*pretendida por Koselleck resulta inconsistente y, como tal, sólo obedece a propósitos ideológicos manifiestamente contra-ilustrados*”.

⁴³² “*Indican la condición humana universal (...) remiten a un dato antropológico previo, sin el cual la historia no es posible*” (R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág. 336).

⁴³³ “*Como categorías históricas equivalen en esto a las de espacio y tiempo*”, y como condiciones del conocimiento de la historia “*Las condiciones de posibilidad de la historia real son, a la vez, las de su conocimiento*” (*Ibid.*, pp. 335-336). Hay más referencias a Kant, como por ejemplo la idea de “*previsión*” como una forma de historia *a priori*, con la que Koselleck señala cómo con Kant se concibió un futuro progresista que rompía con todo lo anterior, al ser *a priori* de la experiencia (*Ibid.*, pp. 257-258 y 348). Después de esta lectura de Koselleck, una de las tres grandes preguntas kantianas, como es qué puedo esperar, puede poner de relieve el acento de esperanza (como expectativa y su prognosis).

síntesis, la *Histórica* es la “doctrina de las condiciones de posibilidad de historias”⁴³⁴.

El principal referente para la temporalidad de Koselleck es Heidegger⁴³⁵. Koselleck se hace cargo de la finitud y de la historicidad que imponen su presencia desde la analítica existencial del *Dasein* en Heidegger⁴³⁶, pero no es suficiente para derivar las condiciones de posibilidad de las historias⁴³⁷. Heidegger nos ayuda a insertar la *Histórica* en la condición antropológica de la humanidad, arrojada a una existencia temporal⁴³⁸, pero también se va a recurrir al análisis de lo político que hace Carl Schmitt o, incluso, a oposiciones que Koselleck ya cree reconocer en la obra de Goethe⁴³⁹, aunque éste último supone una referencia con posterioridad a haberlas perfilado. La finitud y la historicidad del hombre serán tenidas en cuenta, pero hace falta algo más⁴⁴⁰ que permita conceptualizar los tiempos propios de la historia. La ampliación consiste en una serie de cinco categorías, ofertadas bajo la configuración de 5 pares antitéticos⁴⁴¹:

⁴³⁴ R. Koselleck y H-G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica...op.cit.*, pág. 70.

⁴³⁵ Koselleck, en su vía de temporalizar las tres dimensiones temporales de pasado, presente y futuro, está siguiendo una “posibilidad establecida por Heidegger en *Ser y Tiempo*” y desarrollada por Niklas Luhmann en *Weltzeit und systemgeschichte: Soziologie und Sozialgeschichte* (como declara Koselleck en *Los estratos del tiempo...op.cit.*, pág. 118).

⁴³⁶ La temporalidad, como fundamento ontológico del *Dasein*, abre la posibilidad de una historicidad constitutiva para el “ser-ahí”, como ha expuesto Heidegger en *Ser y Tiempo*. En esta obra, a partir del análisis existencial, podemos encontrar todo el despliegue de consecuencias del análisis de “la cura”, que al comprenderse en el *ser relativamente a la muerte* revela el fenómeno originario de la temporalidad como sentido ontológico de “la cura” propia y unifica la existencia (M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.-Madrid, 1982, pp. 330-331 y 354-356). Por otra parte, el que la vida se prolongue (entre el nacimiento y la muerte ocupa un continuo vital) ya se enmarca dentro de un horizonte temporal, y en esa temporalidad donde el “ser ahí” se prolonga, es el fundamento de la historicidad, del “gestarse histórico”, de tal modo que hay una “constitución ontológico-existencial de la historicidad”, historicidad que a su vez está enraizada en “la cura”. Con esto, Heidegger trata de demostrar que el “ser ahí” “sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser”. Es temporal no porque esté “dentro de la historia”, sino porque se descubre constituido ontológicamente por la temporalidad. Para concluir esta simplificada versión de la fundamentación que hace Heidegger, podemos referir cómo la finitud (que es un “ser relativamente a la muerte”) es justamente el fundamento de la historicidad del “ser ahí”. Es un aspecto que no ha dejado pasar Koselleck, al rescatar el “precurso de la muerte” para sus categorías de la *Histórica*. El análisis de la historicidad se concreta en un análisis de la temporalidad (pp. 405-419).

⁴³⁷ “Me parece que, al resultar insuficientes, éste no es precisamente el caso” (R. Koselleck y H-G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica...op.cit.*, pp. 69-73).

⁴³⁸ La lectura que recoge Koselleck de la historicidad en Heidegger no ha pasado desapercibida para Manuel Jiménez Redondo (en su ponencia publicada como “El concepto de historicidad en Heidegger”, *Eutopías*, 2ª época, Documentos de trabajo, Episteme, Valencia, 1994), donde buscando otra manera de explicar la temporalidad fundamental se recurre al título de la obra de Koselleck: “el existir con propiedad se nos revela como un genuino “futuro pasado” (es el título de un libro de R. Koselleck)” (*Ibid.*, pág. 21). La existencia “al no poder ser sino como venidera (...), no puede serse sino como herencia, transmisión, tradición, (...) Y en ese futuro que somos, por el que nos recibimos a nosotros mismos en nuestro ser-sido” (*Ibid.*, pág. 24).

⁴³⁹ Las categorías que Koselleck asocia con Goethe, son las de antes/después, dentro/fuera y arriba/abajo (en R. Koselleck, “Historia(s) e Histórica”...op.cit., pág. 212). Dentro/fuera equivaldría a “interior”/“exterior”; antes/después se asemejaría a la “generatividad” en el sentido de las diferencias generacionales en sucesión diacrónica y la confrontación entre generaciones; por último, arriba-abajo coincidiría con “amo”/“esclavo”.

⁴⁴⁰ “(...) se trata de entender la posibilidad de historias, mientras que Heidegger se contentó con la categoría de la historicidad” (R. Koselleck y H-G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica...op.cit.*, pág. 85).

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 73-85. El último Koselleck reducirá sus categorías a las 3 anteriormente mencionadas de antes/después, dentro/fuera y arriba/abajo (véase el artículo de periódico de R. Koselleck “Was sich

1) “*poder matar*”, como una forma de completar el “*precurzar la muerte*” heideggeriano⁴⁴². Claro que, poder matar, implica que también a ti pueden matarte, y por tanto se presenta como la posibilidad de matar o de ser muerto. La ampliación que hace Koselleck de Heidegger queda entonces como el par “*tener que morir*”/“*poder matar*”.

2) “*amigo*”/“*enemigo*”, celeberrimo par antitético de Schmitt (el criterio para definir lo político), que Koselleck recoge comprendiéndolo, en conexión con Heidegger, dentro del mismo contexto político que *Ser y Tiempo*, y entendiendo la oposición “*enteramente formal*”, como “*una especie de categoría trascendental de posibles historias*”.

3) “*interior*”/“*exterior*”, contraposición que “*constituye la espacialidad histórica*”, o cómo se han articulado históricamente los espacios. Oposición que puede aparecer en cualquier historia bajo la forma de “*interno*” y “*externo*” o en otro aspecto particular como “*secreto*” y “*público*”.

4) La categoría de la “*generatividad*” como la capacidad natural de procrear, como una determinación antropológica trascendental, universal para la especie. De aquí surge la diferencia entre “*padres e hijos*” y, por tanto, las diferencias y “*choques*” generacionales. Digamos, parafraseando mucho a Marx, que la lucha de generaciones también es un motor de la historia. Sin embargo, aquí se desliza como determinación diacrónica el *antes* o el *después*⁴⁴³ en relación a las diferencias generacionales, con una reformulación de las fructíferas categorías de *experiencia* y *expectativa*.

5) El par antitético “*amo*”/“*esclavo*”, que en su aspecto material puede parecer anacrónico, pero que, si lo comprendemos correctamente, como una categoría formal, puede seguir teniendo vigencia mientras existan relaciones jerárquicas entre un “*arriba*” y un “*abajo*” y que, mientras exista una relación de poder como dominio, habrá una historia que legitimará esa relación de fuerza llenándola con su contenido específico. Sin embargo, históricamente, lo que se repetirá es la categoría formal de esa relación antitética y asimétrica de poder.

Esta es la visión que subyace a la ampliación categorial de Koselleck con unas categorías como “*modos de ser de historias posibles*” que, como determinaciones formales universales, trascendentales, constituyen unas condiciones *a priori* de lo lingüístico: son “*determinaciones*

wiederholt”, en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21/07/2005). F. Oncina ha comentado (en su introducción a R. Koselleck, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011; pp. IX-LXV) cómo la pareja *morir/matar* queda “*absorbida*” por la de *antes/después* y, a su vez, la de *amigo/enemigo* por *dentro/fuera*.

⁴⁴² El “*precurzar*” la muerte, como “*ser relativamente a la muerte*” (desarrollado en M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *op.cit.*, pp. 284-290).

⁴⁴³ “(...) *al antes o al después respecto a las unidades de experiencia específicas de cada generación. Sin estas exclusiones ninguna historia es pensable*” (R. Koselleck y H-G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica...op.cit.*, pág. 82).

que apuntaban a estructuras prelingüísticas y extralingüísticas”⁴⁴⁴. Por supuesto, esas condiciones del vivir humano engendrarán textos, pero eso ya es historiografía, producciones de las que se encarga la Historia –los acontecimientos como *Geschichte* que historiografía la *Historie*– mientras que la *Historik* se ocupa de captar las condiciones de posibilidad de esas historias reflejadas en los procesos a largo plazo que escapan al texto. Como genialmente expresa Koselleck, “no están contenidos en ningún texto como tal, sino que más bien provocan textos”⁴⁴⁵. La diferenciación que establecemos entre discurso o texto y suceso sólo tiene lugar en un nivel analítico. Considera una “primacía del lenguaje”⁴⁴⁶ en el ámbito epistemológico, o sea, que obviamente no podría haber un relato de la experiencia histórica, ni esta existiría en realidad sin esa mediación lingüística que efectúa una operación sintética, recomponiendo en unidad lo que sólo se distingue realizando una abstracción.

Si recapitulamos, se hará más comprensible la transición entre los distintos elementos analizados. Como la historia conceptual ha mostrado, en la gestación de la modernidad se constatan una serie de cambios –que hemos comentado en los criterios de la metodología histórico-conceptual (democratización, temporalización, ideologización y politización)– visibles en determinados conceptos políticos. Mutaciones que Koselleck localiza en la *Sattelzeit*. La posibilidad de medir las convergencias y diferencias entre el uso de los conceptos antes, después y durante ese período bisagra, tarea de medición que pretende ofertar la historia conceptual, desempeña una preparación de la dimensión de fundamentación científica como *Historik*. La necesidad de mediaciones entre inconmensurables épocas distintas es una primera condición, indispensable, que coloca al método histórico-conceptual en un lugar nada despreciable. A continuación, se dispone de una tabla de categorías formales a partir de las cuales articular la *episteme* histórica, planteadas como categorías científicas. Sin embargo, todo lo aflorado con la historia conceptual no basta si no ampliamos las categorías de nuestro conocimiento, histórico en este caso, hasta abarcar la temporalidad misma. Por un lado, contar con categorías que racionalicen esa temporalidad es una empresa notable, por enfrentarse a nociones que vagamente atinamos a expresar siquiera metafóricamente, y aquí estamos hablando de unas categorías con potencia científica. Así obtendríamos unos instrumentos cognoscitivos con los que domesticar el inhóspito paraje heideggeriano mediante unas categorías prácticas y manejables. Por otro, la convergencia o divergencia entre tiempos históricos apuntalaría la idea propedéutica de la historia conceptual

⁴⁴⁴ *Ibid.*, pág. 87.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, pág. 92.

⁴⁴⁶ R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pp. 16-18.

y permitiría medir esas diferencias temporales. En tercer lugar, si la historia conceptual está orientada prevalentemente hacia la modernidad y en la modernidad se registra una *temporalización*, el significado de los conceptos se temporaliza. El tiempo se experimenta de forma distinta y, además, se tiene consciencia de estar viviendo un tiempo cualitativamente nuevo⁴⁴⁷.

En definitiva, se comprende que las categorías que Koselleck utiliza para medir los tiempos históricos puedan entenderse más bien como una especie de metacategorías, investidas lógicamente de un status principal teniendo en cuenta su rol funcional dentro del esquema teórico recapitulado. Por supuesto, nos referimos a las categorías de *experiencia* y *expectativa*. La vía de acceso a la realidad del pasado no puede estar limitada a las fuentes lingüísticas, sin embargo, estudiando los conceptos de pasado podemos acceder a las “*esperanzas y deseos, a los temores y sufrimientos de los contemporáneos de otra época*”⁴⁴⁸. Es decir, que todo el cúmulo de experiencias que desde el pasado se condensan en un momento presente constituye, metafóricamente, un *espacio*, un *espacio de experiencia*, donde se recoge esa acumulación que encuadra nuestro modo de estar históricamente en el mundo. Por otro lado, la situación presente nos obliga a planificar nuestro futuro, dentro de un marco que, metafóricamente⁴⁴⁹, podemos concebir como un *horizonte*, horizonte de *expectativa*, donde nuestras esperanzas se proyectan hacia un tiempo que todavía no existe, pero que tiene el efecto de impeler a la acción para realizarlo, cambiando desde el mismo momento el presente. La utilización de experiencia y expectativa no es ni más ni menos que la manera de

⁴⁴⁷ Koselleck juega con el parecido que en alemán tienen *Neuzeit* (modernidad) y *neue Zeit* (tiempo nuevo). Aunque hablamos de modernidad como si todos los habitantes en los momentos iniciales de la misma fueran conscientes plenamente de dónde estaban las delimitaciones fronterizas, lo más justo es decir que experimentaban el propio tiempo como “*transición*” (*Futuro pasado...op.cit.*, pág. 314). La idea de transición, como tránsito desde un espacio que ya no se ocupa, hasta un lugar diferente, ya implica la noción de experimentar el tiempo propio como algo distinto y, lo más importante, el cambio como sensación de movilización y proyección (que podrá conectar con la experiencia de aceleración) en su relación con el futuro, de ahí lo fundamental de subrayar la idea de *transición* (*Ibid.*, pp. 289 y 292-296). Evidentemente, cabe recordar que Koselleck circunscribe su documentación a la lengua alemana, pero también es preciso advertir que en alemán se dispone de conceptos para una primera modernidad, que permiten a Koselleck conciliar nuestra visión intuitiva de la Modernidad sin renunciar al período fechado en la *Sattelzeit*. A ese respecto, ver nota nº 6 de Luis Fernández Torres (en R. Koselleck, *Un texto fundacional...op.cit.*, pág. 94), donde se aclara la diferente periodización alemana, que dispone de términos como *Frühe Neuzeit* para comprender el período desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa, y *Neuere Geschichte* para el período posterior a la Revolución. Es decir, que hay unos tiempos intermedios y una primera modernidad, donde todos necesitamos colocar a Descartes o Hobbes si queremos salvaguardar nuestra tradicional forma de entender la modernidad, pero luego hay una *Neuzeit*. Creo que una ventaja del GP, en este sentido, es la retro-datación de la *Sattelzeit*.

⁴⁴⁸ R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág. 288.

⁴⁴⁹ Ya que para Koselleck sólo puede expresarse el tiempo con la ayuda de metáforas, la experiencia procedente del pasado se expresa como “*espacio*” porque “*está reunida formando una totalidad en la que están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempo anteriores*”, y la expectativa en cambio se expresa como “*horizonte*” porque “*Horizonte quiere decir aquella línea tras la cual se abre en el futuro un nuevo espacio de experiencia aunque aún no se puede contemplar (...) un límite absoluto, porque no es posible llegar a experimentarla*” (*Ibid.*, pp. 339-340).

articular *pasado* y *futuro* como dos vectores que nunca coinciden, pero que tampoco son contrarios, sino “*modos de ser desiguales*” que, tal y como se ha subrayado en el pensamiento de Koselleck, van a ser concebidos en una relación de “*tensión*” mediante la cual se puede deducir el tiempo histórico⁴⁵⁰. Esto es lo que hace que *experiencia* y *expectativa* sean categorías metahistóricas, al utilizarse como indicadores de los cambios históricos.

Las condiciones de posibilidad de las historias tenían que remitir a la temporalidad del hombre pero también a la temporalidad de la historia. Sin unas categorías para tematizar la temporalidad de la historia, o sea, de unas condiciones de posibilidad de los tiempos históricos, no podríamos escapar de una historización *ad infinitum*⁴⁵¹. Las determinaciones formales de la historia deben ser, así, metahistóricas y el dato antropológico de la temporalidad humana necesariamente se completa con la determinación metahistórica de la temporalidad de la historia. Además, *experiencia* y *expectativa* cumplen los requisitos de ser determinaciones extremadamente formales, como se pedía a las demás categorías. No son conceptos de las fuentes, sino que reúnen la condición requerida de ser extralingüísticas en el sentido de categorías científicas *ex post*. También aciertan con el propósito requerido por Koselleck de encontrar la manera de medir la convergencia entre pasado y futuro, tan necesaria para una ciencia histórica, pues los baremos temporales se van a centrar en torno a los cambios de coordinación entre *experiencia* y *expectativa*⁴⁵². Si la experiencia nos sirve para deducir cómo comportarnos mejor, el pasado se coordinará ordenadamente con el futuro, pero también cabe otra posibilidad, cuando la situación que nos embarga rompe con todo lo experimentado antes, la coordinación de pasado y futuro se interrumpe, el flujo temporal se cortocircuita liberándose del lastre pasado y se vuelca en el futuro. La capacidad de realizar pronósticos dirige todas nuestras energías hacia un futuro por realizar, que intentamos anticipar ya desde nuestro presente. Es decir, que desde el diagnóstico presente se abre al pronóstico futuro, de la diagnosis a la prognosis como un modo de ser histórico.

Con el empleo histórico de estas categorías, Koselleck se propone testarlas en la investigación de ese período tan especial que es la *Sattelzeit*, y sus conclusiones van a permitir entrelazar las siguientes tesis:

- “*En la época moderna va aumentando progresivamente la diferencia entre experiencia*

⁴⁵⁰ *Ibidem*. Koselleck reconoce a Gadamer el mérito de haber descubierto “*la implicación histórica de toda experiencia*”, así que después de Heidegger, está claro que el siguiente eslabón para entender el avance de Koselleck en esta línea es Gadamer (*Ibid.*, pág. 338).

⁴⁵¹ *Ibid.*, pág. 338.

⁴⁵² *Ibid.*, pág. 337.

y *expectativa*⁴⁵³ [tesis principal de Koselleck], o lo que es lo mismo, que sólo mediante el distanciamiento entre los dos elementos de la tensión se ha podido llegar a concebir un tiempo nuevo.

- La *aceleración* como experiencia del *progreso* ha llevado a la historia a una nueva estructura temporal cualitativamente distinta, con lo cual las dimensiones de presente, pasado y futuro se entrelazan de forma diferente⁴⁵⁴. La experiencia más genuinamente nueva de la modernidad es una *aceleración* (*Beschleunigung*).

- La gran singularización de las historias en la Historia es un aspecto crucial de la ruptura en la forma tradicional de entrelazar pasado, presente y futuro. Los cambios en la *Modernidad* son tan radicalmente novedosos que ya no se considera ejemplarizante la historia. La irrupción de la novedad ha terminado por convertir en *topos* la inutilidad de la historia. Cada día la aceleración progresiva aumenta las novedades que trae el progreso a un ritmo exponencial, convirtiendo en anacronismo lo que apenas ayer era lo último, a diferencia de las transformaciones estructurales de antaño, tan lentas que cabía concebir una adaptación sin sobresaltos. En suma, la fractura en la historia es la fractura entre *experiencia* y *expectativa*.

La patología moderna no va a ser un mero objeto de diagnóstico⁴⁵⁵, sino que Koselleck ofrecerá una prognosis de actuación para reconducir la crisis, que mantenga la tensión entre *experiencia* y *expectativa* sin marginar la enseñanza del pasado desprestigiado en aras del futuro, y recuperaremos una historia que, por ser maestra, goce de continuidad y repetibilidad. Frente a la aceleración en las transformaciones, la experiencia histórica alberga estructuras de repetición que atenúan y sosiegan los bríos desbocados del progreso.

Conectando estas tesis, es posible recorrer retrospectivamente toda la evolución intelectual de Koselleck, desde la investigación histórico-conceptual del proceso de formación de la

⁴⁵³ *Ibid.*, pág. 343.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pág. 310-316.

⁴⁵⁵ El diagnóstico de la *patología* del tiempo moderno es la *aceleración*. Coincido con el análisis de José Manuel Romero que enlaza diagnóstico con “*intervención en el mundo*”. La propuesta koselleckiana de *ralentización* confirma que una historia conceptual no se limita a ofrecer diagnósticos, sino que entre sus capacidades todavía está la de orientar nuestra comprensión (a través de los conceptos socio-políticos) de las desconcertantes transformaciones vividas en un mundo globalizado, para ejercer una intervención más responsable (Véase J.M. Romero, “*El diagnóstico de la modernidad en la historia conceptual de R. Koselleck*”, en F. Oncina (ed.), *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*, Herder, Barcelona, 2010; pp. 107-128). Con esto también se abre la posibilidad de reflexionar sobre las potencialidades críticas que depara al presente una historia conceptual aplicada en toda su radicalidad, como defienden los paduanos. El mismo Romero (en J.M. Romero, “*La historia conceptual como crítica*”, en la revista *Devenires*, 2009, X, Nº 19; pp. 84-101) nos brinda una interesante conexión con la perspectiva crítica del GP, partiendo de los propios presupuestos de Koselleck. Si los conceptos no sólo recogen nuestra experiencia, sino que también actúan como factores condicionantes de la misma, pueden servir para la “*crítica de las realidades sociales vigentes en nuestro presente*” (y con esto se pretende ir más allá del simple diagnóstico de una patología). Por tanto, hemos de hablar –como reza el título del artículo– de una *historia conceptual como crítica* que ha de “*colaborar en la iluminación crítica*” del presente.

modernidad hasta una ciencia histórica que subraya la necesidad de contar con estructuras de repetición. En *Crítica y Crisis* observa la “*construcción del progreso como el verdadero sentido de la historia. La tensión entre Estado y sociedad se descarga, aparentemente, en el futuro remoto*”⁴⁵⁶. El pronóstico que hace la Filosofía de la historia y su encubrimiento desembocan en la crisis, pero es notable ya en el primer Koselleck la atención hacia el tiempo futuro en la gestación de la modernidad. Del mismo modo, se encuentran otras afirmaciones en las que fácilmente surge la tentación de atribuir un embrión de lo que posteriormente desarrollará, como si ya estuviera contenido “*in nuce*”⁴⁵⁷. La modernidad no se puede disociar de la Filosofía de la historia y ese paso coincide conceptualmente con la gran singularización de la historia⁴⁵⁸. El concepto singular de Historia y el de Filosofía de la historia son prácticamente gemelos, Koselleck los considera “*complementarios*”⁴⁵⁹. Con esa preparación conceptual se consumó la separación entre naturaleza e historia, trayendo la pérdida de uniformidad y repetibilidad de la historia, lo que implica la caducidad del *topos* clásico *Historia magistra vitae*. A cambio se adoptó la Filosofía de la historia, otra guía pedagógica para desentrañar como un augur el sentido de la historia. Ese cambio acarrea que el futuro se sustraiga a nuestra experiencia, hasta tal punto que el tiempo histórico “*no es el pasado, sino el futuro*”⁴⁶⁰, instalando la diferencia y la novedad frente a lo habitual y lo similar.

Si ya no se extrae enseñanza del pasado hay que mirar al futuro. En el progreso cualquier tiempo futuro es mejor, por eso los progresistas quieren acelerarlo y los conservadores retardarlo, en lo que las tradicionales pugnas políticas se convierten en oposiciones temporales entre aceleración/dilación, y el tiempo cronológico natural se diferencia del histórico mediante esa experiencia de la aceleración⁴⁶¹ que acaba temporalizando la historia.

⁴⁵⁶ R. Koselleck, *Crítica y crisis...op.cit.*, pág. 121.

⁴⁵⁷ Por ejemplo, sobre la noción de “*crisis*” entendida como “*indicador de una nueva conciencia, mediante su contenido diagnóstico y pronosticador*” (*Ibid.*, pág. 141).

⁴⁵⁸ Koselleck aprovecha la riqueza que ofrece en esta ocasión el léxico alemán, haciendo notar que, en este caso, las lenguas romances (literalmente dice “*lenguas occidentales derivadas del latín*”) pueden solamente “*expresarse con dificultad*”, y en efecto, traducimos *Historie* como historia, pero también *Geschichte* como historia. Pienso que, a lo sumo, podemos ayudarnos del uso en mayúscula como “*Historia*” para *Historie*, y la minúscula o, mejor el plural, “*historia*” o “*historias*” para *Geschichte* o *Geschichten* (R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 41). En todo caso, se reitera lo ya apuntado a propósito de la edición de Antonio Gómez Ramos (de R. Koselleck, *historia/Historia, op.cit.*).

⁴⁵⁹ R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pp. 57-58.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁴⁶¹ Una objeción a la tesis de que la experiencia de la aceleración (*Beschleunigung*) sea algo exclusivamente moderno (y a su relación con la *mundanización* de la escatología que expondré a continuación), nos la brinda José Luis Villacañas, aunque concedería a Koselleck que la única diferencia es que la aceleración moderna cuenta con el soporte de la técnica. Además, en “*Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media*” (incluido en F. Oncina, *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual, op.cit.*; pp. 97-116), rechazaría que *temporalización inmanente* implique *aceleración y progreso*, y como contraejemplos pone a Lessing, Kant, Hegel, o la misma institucionalización del cristianismo. Lo más esencial es que la *aceleración* tampoco se deriva de la *secularización*: “*hay aceleración en el ámbito medieval (...) y no hay una secularización en sentido propio*

También podemos interpretar aceleración/dilación como Revolución/Restauración⁴⁶². El término “revolución”, que tradicionalmente expresaba un movimiento natural, como revoluciones celestes, experimenta la novedad del concepto que “*se concentra en un singular colectivo desde 1789*”⁴⁶³ hasta convertirse en un concepto metahistórico de tipo filosófico-histórico que, con la finalidad de la transformación del presente hacia el futuro, reabre el camino de la guerra civil. La revolución no es un momento catártico, sino que degenera en un ciclo de retorno perverso. Ese carácter “*incomparable*”, único por tanto, abre un nuevo espacio de experiencia, un nuevo pasado, pero también libera un futuro nuevo, cuyo horizonte está moviéndose permanentemente, lo que convertirá a esta nueva historia en una sucesión “*siempre única*”⁴⁶⁴. Tan violenta es la Revolución que “*destruyó el ámbito tradicional de la experiencia*” –lo cual quedará retratado en las transformaciones que ha comprobado la historia conceptual– “*separando violentamente pasado y futuro, la historia cambia también, como maestra, su cualidad habitual*”⁴⁶⁵. En este pasaje, Koselleck diagnostica que la ruptura de la relación tradicional entre pasado y futuro es, principalmente, causada por la Revolución francesa, ya que si bien fue una ruptura que se fue preparando por la Ilustración y por la experiencia de los nuevos descubrimientos terrestres y técnicos que introdujeron el concepto de “progreso”, hacía falta algo tan radical como la Revolución para consumir la ruptura. Es cierto que, si ha habido un momento peculiar de la historia que se ha sentido capaz de poder hacer tabula rasa con el pasado, posibilitando el punto de partida del estado de naturaleza que teoriza el iusnaturalismo, como punto de salida (en vez de retorno como en las revoluciones celestes), es el revolucionario⁴⁶⁶. También, que este desajuste progresivo entre pasado y futuro

(...). *El análisis de Koselleck es simplificador y no describe bien la experiencia histórica occidental*” (*Ibid.*, pág. 106).

⁴⁶² Es interesante que, a este respecto, Koselleck atribuya a la historia de los conceptos la capacidad de recordarnos que “*para la política son más importantes las palabras y sus uso que todas las demás armas*” (R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág. 85). En efecto, los conceptos fundamentales (socio-políticos) en que se centra la historia conceptual, pueden ser definidos como polémicos porque distintos grupos de hablantes en disputa intentan “*imponer*” su monopolio (R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 45). Con Duso, veremos la importancia práctica de esta idea.

⁴⁶³ R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág. 76.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, pág. 89.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, pág. 90. Durante largo tiempo el mundo campesino había vivido según el tiempo natural (fácilmente comprensible por el hecho de estar vinculado a los ciclos de las cosechas y estaciones). En las estructuras de la vida campesina no había rupturas violentas según Koselleck, sino que cuando sucedían cambios eran a muy largo plazo y muy lentamente, por esto cuando se producían desajustes entre la experiencia precedente y la expectativa futura, siempre según Koselleck, la ruptura “*no rompía el mundo de la vida*” (*Ibid.*, pág. 344).

⁴⁶⁶ Tanto es así que Koselleck afirma que “*La década de 1789 a 1799 fue experimentada por los que actuaron en ella como la irrupción en un futuro que no había existido nunca antes*” (*Ibid.*, pág. 88). Creo que el planteamiento temporal de Koselleck abre una interesante interpretación de ciertos fenómenos revolucionarios. Por ejemplo, el hecho de que se implantara un nuevo calendario, como es el *Calendario Republicano* francés (1793-1805), durante el período de la *Convención Nacional Francesa*. Esta nueva forma de querer marcar distancias con el pasado, también en la forma de nominar y ordenar el tiempo, acontece más o menos

que se consumó en la ruptura revolucionaria –en un pasado que ya no es ejemplarizante (pues todo evento se torna único) y el futuro ahora es presa de una dinámica de aceleración progresiva que obliga a anticipar cada vez más rápido las respuestas– ha sido la causa de que la historia pierda su valor.

Las aspiraciones de Koselleck van dirigidas a reconducir lo que se ha desbocado y recomponer lo que se ha desordenado, siendo otra vez posible disponer de la historia maestra que hemos dejado atrás. La manera de recomponer la unidad de la historia pasa, a través del método histórico-conceptual, por el descubrimiento y uso de las categorías de *experiencia* y *expectativa* como las categorías que sirven para estudiar el tiempo histórico, al ocuparse del entrecruzamiento de pasado y futuro como el *antes* y el *después*. He aquí una conexión esencial para comprender cómo transita Koselleck del concepto “*progreso*” al de “*aceleración*”, y entendiendo ambos como conceptualizaciones históricas. La aceleración deviene concepto histórico, una auténtica “*categoría histórica*”, para medir el “*progreso*”⁴⁶⁷. El *progreso* se propone “*transformar este mundo y no el más allá*”⁴⁶⁸. Tradicionalmente, el más allá era el verdadero horizonte final de los tiempos, desde la escatología, el apocalipsis, la profecía, el acortamiento de los tiempos, etc. Ese horizonte queda desfasado con el concepto de “*progreso*”. El horizonte del futuro mundaniza el progreso, el fin ultra-terreno que se situaba en el más allá se traslada, con la inmanencia de la historia y la temporalización de su *telos*, al *perfeccionamiento*⁴⁶⁹, como un proceso continuo cuyo arquitecto ahora es la humanidad. La planificación de la historia está ahora en manos de los seres humanos. Esa transformación de la meta apocalíptica en un fin intramundano ha sido posible con la Ilustración, que presentaba un proyecto emancipador que traería la felicidad y la libertad⁴⁷⁰, con una fundamentación inmanente a la acción humana que se encarna en la historia como su producto. Es la “*secularización*” moderna de la herencia apocalíptica cristiana como una “*mundanización de las metas escatológicas*”⁴⁷¹, es decir, como una transposición de la meta

contemporáneamente con la implantación, entre 1795 y 1799, del sistema métrico decimal. En el fondo, se trata de un ordenamiento radicalmente nuevo del espacio y del tiempo, sólo concebible como forma de auto-comprensión desde un punto cero, como ruptura con lo anterior que se reflejaría en la conexión entre espacio y tiempo. Más adelante aludiremos a la conexión histórico-temporal entre espacio y tiempo en Koselleck.

⁴⁶⁷ Ejemplos de Koselleck del uso práctico de estas categorías (el rendimiento de medir el progreso) son su aplicación a conceptos como “*federalismo*”, “*república*” y “*republicanismo*” (R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pp. 351-355).

⁴⁶⁸ *Ibid.*, pág. 347. Porque las experiencias previas no se parecen en nada a lo que se está viviendo ni a lo que se espera del futuro, produciéndose una asimetría entre experiencia y expectativa.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, pág. 345.

⁴⁷⁰ “(...) y ambas tendrían que alcanzarse de manera acelerada mediante la acción humana. Pero todas esas determinaciones de la aceleración fueron fundadas de modo puramente intramundano. Luego nos encontramos aquí ante un tipo de secularización” (R. Koselleck, *Aceleración, Prognosis...op.cit.*, pág. 59).

⁴⁷¹ *Ibid.*, pp. 59-60. El de la secularización, es un tema tan apasionante como complejo para desarrollarlo aquí.

extrahistórica a una inmanente a la historia. Durante la “*primera modernidad*”⁴⁷², fue aumentando progresivamente el desajuste entre *experiencia* y *expectativa* pero el fenómeno radical que pudo llegar a romper el mundo tradicional fue la Revolución francesa, como la culminación del torrente utópico que se había gestado ya a la sombra del absolutismo, como ha mostrado *Crítica y Crisis*.

En cuanto a lo que la aceleración representa para su proyecto de *Historik*, Koselleck defiende la necesidad de implantar “*factores de estabilización*” para embridar un ritmo que se ha desbocado y, algo muy importante, reconducir la existencia humana hacia los “*condicionamientos naturales*”⁴⁷³. Tiene sentido que Koselleck recupere la dimensión natural porque, al igual que para las condiciones de las historias posibles remite a los datos antropológicos, muchos de ellos inscritos en las determinaciones biológicas de nuestra existencia, en el desajuste entre *experiencia* y *expectativa* constitutivo de lo moderno se produjo la cualidad temporal distinta y nueva que precisamente se caracterizaba por separarse drásticamente del ciclo natural.

Su postura puede interpretarse como la propuesta de medidas de estabilización que hace el médico tras diagnosticar un agente patógeno, por tanto no puede simplificarse como nostalgia de un pasado primitivo al que habría que volver sin más. La modernidad padece un desequilibrio, pero no se puede destruir al enfermo para acabar con la enfermedad, lo que hay que hacer es corregirlo, como en la prognosis médica, atreviéndose a proponer medidas que han de estabilizar las constantes del paciente⁴⁷⁴. Koselleck no dice vamos a resaltar el factor estabilidad por encima de todo, la historia es repetición... Nada de eso, lo que intenta es conciliar la novedad del acontecimiento único con la repetición estructural.

Simplemente apuntaremos que la posición que toma Koselleck en el debate entre Karl Löwith, Carl Schmitt y Blumenberg acerca de la legitimidad de la modernidad en este aspecto, parece seguir una tercera vía entre ambas direcciones (Ver nota a pie de página nº 30 en *Ibidem.* y la introducción del prof. Oncina, en pp. 17-19).

⁴⁷² R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*, pág. 349.

⁴⁷³ R. Koselleck, *Aceleración, Prognosis...op.cit.*, pág. 71.

⁴⁷⁴ Una derivación distinta se presenta en el análisis que hace Giacomo Marramao, donde el *progreso* que caracteriza la modernidad se pone en relación con la cuestión de la *secularización*, ya que está “*entrelazada con el nuevo concepto unitario de tiempo histórico*” (G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998; pág. 27). Marramao explica la propuesta de Koselleck con la concepción del progreso como *Stufenbau*, que desemboca en la aceleración, donde el concepto de *progreso* es el “*producto de un largo proceso de secularización*” (G. Marramao, *Poder y Secularización*, Península, Barcelona, 1989; pp. 46-48, 80, 90 y 200-201). La tesis de Marramao es que, al desvanecerse el mito del progreso, la *Beschleunigung* se ha convertido en “*una mera serialitat de les innovacions. I d’ací la meva lectura diferent de la categoria de futur-passat*” (N. Miravet, “*El pensament fort de la contingència. Conversa amb Giacomo Marramao*”, en la revista *Quaderns de Filosofia*, 2014, vol. I; pp. 87-100; pág. 89). Marramao nos sitúa ya en una posición “*hipermoderna*” (en vez de postmoderna), donde progreso, aceleración, temporalización, no son el único rostro de la modernidad, y para la que recupera de los griegos la idea del *kairós* como “*tiempo oportuno*” (en vez del cronológico) que permite afrontar esa “*serialidad de las innovaciones*” que significa afrontar la contingencia (*Ibid.*, pp. 91-93).

Las parejas de conceptos, a nivel formal, se repiten, aunque el contenido material de su aplicación pueda variar a lo largo del tiempo. Siempre hay un contexto previo a la aparición de la novedad que estructura el propio sentido de la innovación, por novedosa que ésta sea. Hay que admitir que existen reglas lingüísticas, un contexto lingüístico que funciona como estructuras de repetición, pero también que las transformaciones conceptuales implican un cambio semántico y pragmático que hace comprender y usar ese concepto de forma nueva⁴⁷⁵. Koselleck viene a decir que, para que haya innovación, tiene que darse sobre estructuras de repetición, como en el ejemplo del lenguaje, ya que podemos encontrar “*fenómenos de recurrencia que aseguran las condiciones de la unicidad (...) en todos los ámbitos de la vida*”, por lo que la unicidad es solamente “*la mitad de la verdad*”⁴⁷⁶. El cambio solamente se comprende a partir de condiciones estructurales de repetición⁴⁷⁷. Los acontecimientos serán nuevos, pero se inscribirán dentro de un marco regulado lingüísticamente, donde los conceptos podrán modificarse semánticamente para reflejar las nuevas experiencias. Lo esencial⁴⁷⁸ es poder dar cuenta de cómo se relacionan temporalmente los conceptos con los estados de cosas, cómo lo semántico puede hacer referencia a lo extralingüístico, o mejor, cómo el mundo real de la *historia factual* puede traducirse a los conceptos, ya que no puede haber conceptos sin experiencia ni experiencia sin conceptos, lo que en definitiva obliga a la coexistencia de ambas condiciones para que exista la posibilidad de la historia. Para responder a este desafío de la historia conceptual, Koselleck distingue dos dimensiones del lenguaje: una función “*receptiva*”, donde registra lo extralingüístico; al tiempo que también ofrece una posibilidad “*activa*”, donde sintetiza el material recibido en una elaboración conceptual. Con esta doble vertiente se puede responder al desafío que implica la realidad cambiante y dinámica a la que el lenguaje debe adaptarse⁴⁷⁹. La capacidad de respuesta del lenguaje, necesaria para configurar nuestra experiencia, consigue suturar la “*sorpresa*” de la unicidad, que efectúa una ruptura del *continuum* temporal entre experiencia y expectativa, lo “*novum*” como “*minimum*” temporal que se incrusta entre el *antes* y el *después*. Esta fractura mínima

⁴⁷⁵ R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 25.

⁴⁷⁶ R. Koselleck, *Los estratos del tiempo...op.cit.*, pp. 37-38.

⁴⁷⁷ Los cambios o modificaciones que se reflejan en el contenido de los conceptos dependen de la asimilación lingüística de las experiencias, por eso “*solo sobre un fondo de condiciones repetitivas es posible registrar y captar las modificaciones*”. La *longue durée* de Braudel, en este sentido, no debe entenderse como “*transcurso lineal de los acontecimientos iguales, sino como la repetición continuada de condiciones similares en acontecimientos distintos*” (R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 30. Sobre el malentendido de la “*duración*”, ya citado el *Historia(s) e Histórica...op.cit.*, pág. 215).

⁴⁷⁸ Koselleck llega a decir que aquí está “*la clave de la historia conceptual*” (R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 31).

⁴⁷⁹ *Ibid.*, pp. 31-32. Koselleck cita las cuatro formas lógicas en que H. Schultz ha articulado las posibles combinaciones en las transformaciones correlativas entre concepto y estado de cosas, para concluir cómo se llega a un grado de complejidad tal que solamente con el método de la historia conceptual pueden comprenderse.

obliga a una rápida respuesta para restablecer la percepción del flujo temporal, que se da como el procesamiento que una generación hace de sus experiencias. A corto plazo se produce la sorpresa, pero a partir del medio y largo plazo se produce el conocimiento. En el fondo, el procesamiento de esas experiencias sorprendentes, se encauza como reflexión histórica en el flujo que va sedimentando los estratos del tiempo que, disponibles, conviven depositados junto a estratos de tiempos que trascienden esa generación. Sin embargo, en los límites biológicos en que las unidades de acción de una generación comparten, elaboran e institucionalizan esas sorpresas, están las razones de la limitación de las experiencias históricas⁴⁸⁰, mientras que los estratos del tiempo diferentes, muestran que hay una acumulación de la historia que trasciende a los protagonistas y sus testimonios en las fuentes. Ahora bien, también las estructuras se modifican, aunque sea a largo plazo y tan lentamente que los ojos de una generación no lo perciben, y si se transforman quiere decir que también hay unicidad en las estructuras de repetición.

Koselleck responde a ese reto en su obra *Los estratos del tiempo* como una teoría capaz de “*poder medir distintas velocidades, aceleraciones o demoras, y hacer así visibles distintos modos de cambio*”⁴⁸¹. Esta interpretación le exige rendir tributo a Max Weber como pionero en fundamentar una teoría que permitiera el “*análisis metodológico de los cambios estructurales a largo plazo que van más allá de las experiencias particulares*”⁴⁸². Una fundamentación antropológica de las estructuras de repetición como estructuras duraderas a largo plazo (condiciones de posibilidad de las historias) y sucesos que acontecen en las historias particulares, digamos reales para diferenciarlas de las condiciones teóricas. Escarbando en el humus de las historias particulares se encuentran estructuras que funcionan como condiciones de posibilidad, adormecidas en la pluralidad de estratos temporales, por tanto “*toda historia se manifiesta como el espacio de la posible repetición*”⁴⁸³.

Inspirándose en el modelo kantiano, el tiempo, pero también el *espacio* son condiciones metahistóricas de posibilidad de las historias. Koselleck plantea como su tesis personal que: “*tanto el tiempo como el espacio pertenecen, dicho categorialmente, a las condiciones de posibilidad de la historia. (...) El espacio es algo que hay que presuponer metahistóricamente para toda historia posible y, a la vez, algo historiable*”⁴⁸⁴. El espacio suministra condiciones

⁴⁸⁰ R. Koselleck, *Los estratos del tiempo...op.cit.*, pp. 38-41.

⁴⁸¹ *Ibid.*, pág. 38.

⁴⁸² *Ibid.*, pág. 92.

⁴⁸³ *Ibid.*, pág. 82.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, pág. 97. La historia conceptual del espacio es una entre otras tareas que han de completar el cuadro de la historia conceptual, como por ejemplo la historia de las metáforas absolutas que aporta Blumenberg. En el aspecto del espacio, no debe pasar inadvertida la relevancia que en Carl Schmitt tiene explicar históricamente el

naturales, y por tanto metahistóricas, que determinan la posibilidad de experiencia, por lo que también hay que tomar en cuenta esas condiciones como condiciones de posibilidad de historias, pero también el propio espacio se hace histórico cuando experimenta modificaciones en su cualidad espacial según cómo nos relacionemos históricamente con él. Koselleck concilia el cambio y la novedad con la duración y la repetición, al comprender históricamente la transformación junto con la permanencia. La propuesta de Koselleck al decurso acelerado de la modernidad es su *Historik*, con la serie de estructuras de repetición funcionando como condiciones de posibilidad de la unicidad⁴⁸⁵, con lo cual quedaría rehabilitado el viejo *topos* de la historia como *Magistra vitae*. Con la Revolución francesa se consagró un historicismo basado en la unicidad de la historia⁴⁸⁶, pero esa unicidad hizo imposible aprender de la experiencia del pasado y además condujo a la sociedad acelerada que todavía configura nuestro presente.

Si Koselleck tuviera que definir la modernidad en un solo concepto que lo resumiera, sería “una aceleración que no está contenida en las condiciones naturales de la humanidad”⁴⁸⁷. La alteración total que ha supuesto la aceleración nos ha obligado a anticipar el futuro, ante lo que Koselleck sosiega el paso con una reconducción que no deja de tener su ironía, ya que, incluso para anticipar, debemos contar con anticipar repeticiones si queremos que ésta sea efectiva. Por lo tanto, la repetición no significa que la historia, como maestra, enseñe una repetición idéntica de los eventos. Los acontecimientos, en definitiva, no se repiten exactamente igual, pues desaparecería la posibilidad de incluir la novedad, sino que lo que se repite son las condiciones de posibilidad de los eventos⁴⁸⁸, como la forma histórica de anticipar las repeticiones. El acontecimiento concreto “*sólo es posible*” porque las

ordenamiento espacial, en clave de la articulación entre elementos como la *tierra* y el *mar*, o añadiendo para el momento actual de globalización el *aire* (C. Schmitt, *El Nomos de la Tierra...op.cit.*; *Tierra y Mar*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1952; y *Hamlet o Hécuba...op.cit.*). Koselleck vertebra una relación entre el espacio y el tiempo histórico, donde las condiciones espaciales también se han modificado cualitativamente en función de la acción humana que, con la globalización, mediante la tecnología y las comunicaciones, ha convertido el globo terrestre en un único espacio de experiencia, donde la aceleración ha impuesto las decisiones geopolíticas sobre las condiciones naturales (R. Koselleck, *Los estratos del tiempo...op.cit.*, pp. 93-111). Igualmente, tendemos a acentuar en la obra capital de Heidegger (*Ser y Tiempo, op.cit.*) el aspecto del tiempo, tal vez por el hecho de ocupar la mitad de su título, sin embargo la existencia es un *ser-en-el-mundo*, que se encuentra ya arrojada en un espacio de existencia, por tanto ya existiendo temporalmente o ya siendo tiempo, pero encontrándose en ese espacio sin el cual no hay *ser-en-el-mundo* ni, por tanto, tiempo. En suma, queda pendiente una historia conceptual del espacio. No es una cuestión menor, como refleja la pregunta de Antonio Gómez Ramos sobre si es posible “*pensar la historia totalmente depurada de categorías espaciales*” (A. Gómez Ramos, “¿*Se puede ser histórico sin ser historicista?*”, en la revista *Devenires*, 2009, X, N° 19; pp. 102-120).

⁴⁸⁵ R. Koselleck, “*Historia(s) e Histórica*”...*op.cit.*, pág. 215.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, pág. 220.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, pág. 221.

⁴⁸⁸ “*En suma, Historia Magistra Vitae, sí, pero no en el sentido de la repetición de acontecimientos particulares, sino en el sentido de una ciencia del pronóstico que mida los márgenes de posibilidad de acontecimientos*” (*Ibidem*).

“condiciones previas se repiten con regularidad a largo plazo”⁴⁸⁹.

En cualquier caso, lo interesante es que los cambios se produzcan lentamente para evitar la ruptura de las estructuras de repetición⁴⁹⁰. Para que exista la duración histórica, es necesario que la velocidad de transformación de las estructuras de repetición sea distinta de la de los acontecimientos, como estructuras a largo plazo. Justamente lo contrario a lo sucedido con la aceleración, que ha acortado de manera insoportable el plazo de transformación de las estructuras que deben sostener nuestros acontecimientos.

Koselleck ha orientado la historia hacia la “naturaleza”, en el sentido que las condiciones de posibilidad de las historias se intentan fundamentar antropológicamente, biológicamente, pero también naturalmente en las condiciones geográficas. Quiere recomponer el viejo *topos* de la historia también en eso, incluyendo la relación perdida con la naturaleza después de la singularización del concepto moderno de historia⁴⁹¹ y abrir una vía de reflexión que permita cuestionar críticamente el modo en que realizamos, por ejemplo, el fenómeno actual de la globalización, distribución de recursos, contaminación y cambio climático, etc. Esto reabre una productiva discusión sobre el estatuto crítico y operativo de la historia conceptual, con independencia de si la conceptualidad producida en la *Sattelzeit* koselleckiana sirva o no todavía para orientar nuestro presente.

⁴⁸⁹ R. Koselleck, *Historias de conceptos...op.cit.*, pág. 25.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁴⁹¹ “Las condiciones geográficas metahistóricas de los espacios de acción humanos modifican su cualidad espacial en función de cómo sean dominables económica, política o militarmente” y “la aceleración de nuestro propio espacio de tiempo que ha convertido al globo en una unidad de experiencia (...) es un asunto de la política, no de la geografía” (R. Koselleck, *Los estratos del tiempo...op.cit.*, pp. 102 y 111).

**II. DESARROLLO DE UNA HISTORIA CONCEPTUAL
COMO FILOSOFÍA POLÍTICA:**

ASPECTOS CRÍTICOS

II.1. Nuevos impulsos y re-direccionamiento: crítica y radicalización de los presupuestos de la historia conceptual.

II.1.1. *Equívocos de la historia conceptual.*

De la *BG* alemana, Koselleck es sin duda un referente metodológico para la historia conceptual que va a implementar el *GP*, pero será fundamentalmente a través de las lecciones extraídas de la confrontación con Brunner –injustamente preterido de los referentes habituales– como se constituirá la reacción crítica a determinadas incoherencias de la *BG* con sus propios presupuestos. Por tanto, lo que primero llama la atención a la hora de caracterizar la historia conceptual paduana es la vertiente crítica, por la que resulta más fácil comenzar a definirla por una vía negativa: explican qué entienden por historia conceptual distanciándose de unas determinadas maneras de entenderla, que acusan de aproximarse inevitablemente a la *historia de las ideas*. El arranque de sus planteamientos nace por consiguiente de una crítica –utilizando como argumento las tesis de Brunner– lo que no debe ocultar que, detrás de la crítica, se encuentren tesis afirmativas sobre qué debería ser la historia conceptual.

Como grupo de investigación, el paduano ha tenido ocasión de practicar y poner a prueba durante más de veinte años su propia propuesta de historia conceptual, y a lo largo de ese trabajo de investigación, se han ido definiendo con más claridad los rasgos de su elaboración. Hay que insistir sobre este aspecto: que la historia conceptual paduana tiene una naturaleza fundamentalmente práctica, nace del trabajo investigador, e intenta definir sus planteamientos en virtud de los resultados de este trabajo. En ese sentido, Chignola considera la orientación que va a tomar esta práctica específica de historia conceptual, como *segunda perspectiva* italiana tras la pionera de Schiera, no tanto el resultado que uno espera obtener cuando elige un método determinado, sino más bien el “*producto*”⁴⁹² alcanzado por la combinación de dos centros gravitacionales en su perspectiva: por un lado, la tarea “*genealógica*” de los conceptos políticos modernos como un aparato o *dispositivo lógico*, que se han propuesto acometer; por otro, defender la “*intraducibilidad*” de los conceptos políticos modernos a otros contextos –en lo que reivindican la historiografía constitucional de Brunner, contra los intentos de generalización y universalización de los conceptos, sobre un trasfondo metodológico weberiano, para que funcionen como constantes con regularidad y objetividad– mientras que la línea paduana justamente aboga por *vaciar de sentido* el plano uniforme que se necesita

⁴⁹² S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 108

para comunicar las diferentes épocas: “*svuota di senso il presupposto della continuità dei processi di trasformazione*”⁴⁹³.

La primera formulación que propone Duso al final de esos primeros veinte años, acercándonos al fin del siglo XX, es la de una *identidad* entre la historia conceptual y la filosofía política, que sorprende mientras mantengamos la distinción disciplinar entre histórico/teórico y una filosofía política en sentido abstracto, pero natural, en cambio, desde el momento en que el trabajo histórico-conceptual se entiende como *crítica* y *radicalidad* que debe *interrogar* los *conceptos* políticos que son usados en la filosofía política (no abstracta sino concreta⁴⁹⁴), sin ser conscientes de su parcialidad y determinación. Esto es, universalizándolos como si fueran válidos para todas las épocas. Si se quiere practicar una filosofía política, entonces es imprescindible hacer un uso histórico-conceptual de los términos empleados y, en segundo lugar, porque es precisamente la distinción entre ciencias históricas y teóricas lo que Duso pretende “*problematizar*”. Cuando se distinguen trabajamos con una filosofía política exclusivamente teórica que funciona generalizando los conceptos políticos modernos como si fueran universales y eternos, perdiendo la especificidad, y hemos recorrido ya mucho trayecto desde que Hintze nos advirtiera precisamente contra esto; por otro lado, con un tratamiento exclusivamente histórico, Duso advierte los mismos defectos, al ponerse el estudio de los problemas sobre un plano histórico unitario y tampoco someter a interrogación los conceptos. Por eso, el enfoque histórico-conceptual en la fórmula que propone Duso cuestiona las dos maneras de acercarse al pensamiento político, si queremos que en éste aflore lo genuinamente *filosófico* “*nel significato platónico del termine, come domanda originaria e come atteggiamento di meraviglia (lo thaumazein)*”⁴⁹⁵ ante lo que parece obvio. Lo que no cuestionamos porque nos parece evidente supone precisamente la desaparición de lo filosófico, la sorpresa que debía constituir para Aristóteles una condición necesaria para filosofar, o en Ortega el sorprendernos como cuando éramos niños... es una manera de estar ante las cosas que permite preguntar por la razón de su ser. Si trasladamos esta consideración elemental a las implicaciones para una práctica de la filosofía política, esta actitud interrogativa debería afectar en primer lugar a los conceptos fundamentales con los que se trabaja, para evitar dar por sentada su validez universal, realizando con ello la premisa brunneriana de ser conscientes de los condicionamientos del presente, que determinan nuestra manera de pensar. La

⁴⁹³ *Ibidem.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, pág. 124.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pág. 125.

aparición de esta dimensión de maravilla, que es la sorpresa, el asombro que se experimenta cuando lo incuestionable —la conceptualidad que todos usamos como valor indiscutible— puede aparecer como “*doxa*” con la crítica filosófica, hace de ésta última entonces una instancia también productiva, al liberar un espacio de reflexión. En suma, los aspectos deconstructivos no tienen por qué entenderse separados de una dimensión práctica afirmativa.

El *GP* adopta toda una serie de presupuestos de la *BG* alemana, que va a implementar con una radicalidad que echa a faltar no sólo en Koselleck, sino también en otros autores del *GG Lexikon*⁴⁹⁶. La historia conceptual paduana debuta con una vocación crítica acerca de distintas *historias conceptuales* que serían justamente *opuestas* a la paduana⁴⁹⁷. Entre las adquisiciones, una que nos debería resultar familiar y útil para intentar definir qué entendemos por historia conceptual, proviene de Koselleck: *los conceptos no tienen historia*. Si recordamos la capacidad que éste atribuía al concepto de concentrar la multiplicidad de la experiencia histórica, Duso recoge su indicación interpretando que, puesto que la función del concepto se relaciona con un determinado contexto de experiencia del cual toma un significado concreto, es esto lo que precisamente impide su historia⁴⁹⁸. Duso acentúa esta indicación porque, si somos consecuentes de ella, no podríamos seguir llamando historia conceptual a cualquier perspectiva que, pese a autodenominarse como tal, practicara una historia de los conceptos como la descripción de los cambios o mutaciones de los conceptos a lo largo de su historia, como si subsistiera un núcleo idéntico del inicio al final del proceso. En realidad se aproxima más a la *historia de las ideas* al manejar los conceptos fundamentales como las “*unit-ideas*” de Arthur O. Lovejoy. En definitiva, trabajaríamos con conceptos de tipo universal, no ya válidos, sino incluso existentes en otras épocas históricas y, como dice Duso, estaríamos ante una paradoja: “*una identità del concetto che muta*”⁴⁹⁹. Lo que ocurre es más bien que detrás de esas supuestas mutaciones se halla el *nacimiento* de *nuevos* conceptos vehiculados en viejas palabras⁵⁰⁰. Hay que distinguir palabras de conceptos. Las mismas palabras en contextos lingüísticos distintos no nos sirven para inferir la existencia del mismo concepto, porque eso nos comprometería tanto con la infracción de atribuir modificaciones

⁴⁹⁶ Una referencia para situar cronológicamente la consolidación de estas críticas, es la aparición del artículo de Duso “*Historisches Lexikon e storia dei concetti*” (en la revista *Filosofia politica*, 1994, VIII, N°1, pp. 109-120).

⁴⁹⁷ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 123.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, pág. 125.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, pág. 126.

⁵⁰⁰ “*Spesso, quando si attribuiscono mutamenti storici ai concetti, ci si trova di fronte in realtà alla nascita di nuovi concetti che usano per veicolarsi vecchie parole (...) non si assiste tanto alla modificazione storica di un concetto (...) che sarebbe eterno e connotante una realtà oggettiva, quanto piuttosto alla nascita di un concetto*”. Como ejemplos de palabras que podemos encontrar en contextos anteriores a la ciencia política moderna, Duso cita palabras como “sociedad”, “soberanía”, “pueblo”, “economía”, “estado”, donde efectivamente se registra el uso de esas palabras pero “*indicano realtà diverse*” (*Ibid.*, pág. 127).

históricas a los conceptos, como con una concepción eterna de los conceptos. Koselleck afirma que los conceptos no tienen historia, aunque la *contienen*, pero eso no significa que, porque la contengan, sean núcleos que permanecen idénticos mientras atraviesan las diferentes dimensiones históricas. Esto es frecuentemente infringido⁵⁰¹ por las historias de las voces consignadas en los *GG Lexikon*, que pasan por alto la definición lógica de la ausencia de historia en los conceptos, imposibilidad que depende de su carencia de una *constante*, en el sentido científico del término, de un núcleo racional permanente a través de las transformaciones contextuales, que protagonice como sujeto de los avatares la descripción o reconstrucción de su historia. Esta es también una manera de entender la “radicalidad” de la perspectiva del *GP*. *Radicalidad* en la aplicación de los presupuestos de la *BG* alemana –con un rigor que implica una diferenciación *radical* con las corrientes que declaran ser herederas pero no los aplican– y será también una crítica *radical* de los conceptos políticos modernos, que acabará conciliando el significado de radical con la atención por las *raíces* de esos conceptos mediante una perspectiva genealógica que investigue la génesis de los mismos. Por eso el comienzo pasa por aclarar qué se entiende por historia conceptual y separarlo nítidamente de lo que no puede ser.

Para empezar, entonces, la *historia de los conceptos* no puede ser una *historia de las palabras*, porque no sólo –como ya Koselleck– se parte de la distinción concepto/palabra, sino de la imprudencia de guiarse por la equivalencia entre concepto-palabra. Aquí, Duso reivindica que también hay, frente a la importancia del concepto, un “*desinterés*” por la palabra en Brunner, que sería en ese caso injustamente acusado por Koselleck de mantenerse anclado al lenguaje de las fuentes⁵⁰². Para Duso, Brunner no enfoca un problema *terminológico* sino *conceptual*, y parte de una preocupación –como hemos mostrado– por el uso de la terminología científica en la que se han sedimentado los conceptos modernos, lo que origina la mala comprensión por los historiadores de las distintas realidades del pasado, que

⁵⁰¹ Chignola va más lejos y habla de *traicionar*: “*Un’avvertenza, quest’ultima, spesso <<tradita>>*”, simplemente, a título de ejemplo, el caso de la voz “*Herrschaft*” asumida, eso sí, según la definición moderna weberiana (*Ibid.*, pág. 111).

⁵⁰² Los límites sincrónicos que impondría el lenguaje de las fuentes al historiador es justamente lo que Koselleck quiere superar. La reivindicación de Brunner por Duso, en este sentido, cita algunos ejemplos de la preocupación conceptual de Brunner, por encima de las palabras, y la consciencia de la no aplicabilidad de los conceptos modernos como “Estado” y “sociedad”: no se podrían aplicar en situaciones anteriores al Estado moderno expresiones como “*stato per ceti*” o “*società per ceti*”, sino que hay un contexto distinto donde la “*societas civilis o civitas o respublica, che traduce la koinonia politiké*” no se contrapone a un *Estado*, como la esfera del “*oikos*”, y que tanto la política como la económica son disciplinas éticas que constituyen una ciencia práctica, en la cual tanto el ámbito anímico individual, como el de la casa y el de la *polis* o la *respublica*, están articulados por la “*dottrina della signoria (Herrschaft)*”, por lo que en semejante contexto no se puede aplicar “*né un concetto di società come priva di imperium, né un concetto di Stato connotato dal potere moderno o dalla sovranità, con la conseguente nozione di monopolio della forza*” (*Ibid.*, pp. 128-129).

son deformadas bajo la aplicación de dichos conceptos. En ese sentido, la primera premisa de Brunner era partir del presente con la consciencia de la determinación y especificidad de los conceptos modernos. En consecuencia, no estaría justificada la acusación de Koselleck.

En el presupuesto de la identidad conceptual se encuentra el origen de un extendido error: al suponer una historia del mismo concepto, que comprendería diversas acepciones según las distintas épocas (lo que no se podría plantear si no presuponemos un núcleo identitario)⁵⁰³, lo que hacemos es precisamente borrar las diferencias específicas (reitero que de los contextos de experiencia histórica, no de los conceptos) al implantar retrospectivamente un concepto idéntico. Pero idéntico en cuanto sólo nos las tenemos con uno en realidad, el concepto moderno: “*Tale nucleo identitario in altro non consiste che nella ipostatizzazione del concetto moderno*”⁵⁰⁴. Duso, en cierto modo, lo que está haciendo es denunciar esta operación de hipóstasis, y decimos denunciar porque suele acontecer de manera encubierta. Además de sacar a la luz esta operación subrepticia, detecta dos consecuencias perniciosas de la misma: “*il fraintendimento delle fonti e (...) l'accoglimento acritico dei concetti moderni*”⁵⁰⁵.

La *BG*, tal y como la reciben los paduanos (pensando siempre también en Brunner y no solamente en Koselleck para entenderla), tiene dos ventajas positivas⁵⁰⁶ más allá de las definiciones negativas, pero que surgen justo como *valencias críticas*: una utilidad beneficiosa es la de criticar la aplicación inadvertida o inconsciente de categorías específicas de nuestro presente al pasado. Duso remite su interpretación de la historia conceptual al Brunner de *Land und Herrschaft*, con el que se muestra una aplicación histórico-conceptual que pretende una correcta interpretación de las fuentes. En ese aspecto, tenía su razón de ser la vinculación brunneriana (tensión koselleckiana) de la historia conceptual con la historia social o constitucional, ya que tan crucial resulta para entender la historia conceptual como crítica de los conceptos modernos, que éstos tienen su sentido dentro de un horizonte estructural determinado que no se corresponde con el de otras épocas. La segunda ventaja es

⁵⁰³ La identidad de un término no implica identidad del concepto, es imprescindible no confundir los dos planos. En el momento que se hace se produce una “*surrettizia operazione consistente nell'attribuire a quel nucleo idéntico, che vale anche per esperienze passate, la struttura che è propria del concetto moderno*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*; pp. 18-19). Por eso una historia conceptual no puede ser una ‘historia de las palabras’, ni se pueden tomar los conceptos como magnitudes universales.

⁵⁰⁴ Duso pone el dedo en la llaga al señalar la cuestión de libertad de los antiguos y de los modernos, o democracia de los antiguos y de los modernos, mostrando cómo detrás de ese uso de los conceptos de “libertad” y “democracia”, en realidad se esconde el uso *moderno* hipostasiado también para establecer las comparaciones con la Antigüedad: ambos acaban siendo relacionados con otros conceptos (como es propio de la perspectiva paduana, dirigiendo nuestra atención con ello hacia el campo de relaciones lógicas entre los conceptos) rigurosamente modernos, como “pueblo” y “poder”. Es decir, en la esfera de la “soberanía” de la ciencia política moderna (S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 126-127).

⁵⁰⁵ *Ibidem*.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, pp. 130-132.

la de servir como crítica de la *historia de las ideas*. Como dice Duso⁵⁰⁷, hay que diferenciar lo que queremos expresar con “*realidad social*” de cualquier abstracción obtenida por un proceso ideológico, para subrayar en cambio la *tensión* que permite comprender lo que entendemos por “significado” de los conceptos: los conceptos tienen su significado dentro de la “*realidad histórico-social*”. La mutación estructural que la *BG* señala a partir de la segunda mitad del XVIII, no es por tanto un simple reflejo de transformaciones económicas, sino que es una “*trasformazione complessiva*”⁵⁰⁸. En lo que respecta a estas dos ventajas, los paduanos aceptan gustosos el programa metodológico de la *BG*, si los méritos son compartidos por Brunner y Koselleck. La “*storia concettuale*” se entiende aceptando el presupuesto koselleckiano de que los conceptos no tienen historia, pero pasado por el filtro brunneriano que establece la necesidad (prioritaria antes de cualquier aproximación) de someter a crítica los presupuestos modernos, ya que solamente tomando conciencia de la determinación de los mismos podemos llegar a entablar una interpretación adecuada de las fuentes.

Cuando los paduanos afirman que los conceptos políticos son modernos y sólo modernos, lo que quieren decir es que solamente en la época moderna se da un sistema de relaciones funcionales como “*dispositivo lógico*” (según la expresión de Chignola), con una fractura que cambia la manera de entender todo el contexto⁵⁰⁹, y si encontramos la misma palabra antes, será en otro contexto radicalmente distinto, por tanto no se puede trazar la historia de un concepto desde la antigüedad hasta el mundo contemporáneo. En esta conclusión, la modalidad paduana estaría todavía de acuerdo con las premisas que Koselleck redacta para los *GG Lexikon* y la *BG* alemana.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, pp. 136.

⁵⁰⁹ “*La vera determinazione del concetto (...) inizia con quell’età moderna, nella quale cambia il rapporto dell’uomo con la natura, con la scienza, con la storia. Non vi sono dunque concetti politici che si connotano nelle diverse epoche in modo diverso, ma vi è piuttosto l’epoca dei concetti moderni*” (*Ibid.*, pp. 134).

II.1.2. Crítica de la propuesta metodológica de Koselleck.

Contextualizada dentro de la perspectiva general de la primera recepción italiana de la *BG*, la propuesta metodológica de Koselleck se interpreta como un intento de superar el límite sincrónico brunneriano que impide al historiador la comunicación diacrónica con el pasado, imprescindible para su trabajo. Los límites que Brunner imponía al historiador pasaban por no aplicar conceptos modernos a situaciones que no les pertenecen, y el problema es entendido por Koselleck como una desaparición del historiador, que debería convertirse en re-editor de los textos, pues si a cada época le corresponden sus propios conceptos⁵¹⁰ ¿Qué otra tarea deja al trabajo del historiador sino la alternativa de enmudecer?

El problema que ve Koselleck, en el respeto extremo por la especificidad de la terminología de las fuentes es que, si se toma hasta sus últimas consecuencias, no habría una ciencia histórica capaz de abarcar léxicos que gozan de autonomía semántica, intraducible a otros contextos significativos, porque no habría manera de transitar diacrónicamente por los diferentes contextos. La lectura paduana atacará el centro de este planteamiento, incidiendo en la misma noción de “historia” que Koselleck parece presuponer acríticamente, utilizando para ello las críticas de Brunner a la historia en su conexión con la ciencia, es decir, del concepto moderno de ciencia histórica. Si es un concepto nacido en el mundo moderno, no es válido universalmente y no se puede generalizar a otras experiencias del pasado. Tras esta generalización, hay un poso de weberianismo en el planteamiento koselleckiano que será criticado por los paduanos.

Una de las valencias críticas o ventajas, que acabábamos de conceder a la *BG*, era que denunciaba las pretensiones de universalidad de los conceptos modernos, en cuanto éstos no son válidos para comprender el pasado. Pero esto solamente es un aspecto (en un primer momento negativo, para entendernos) de la *BG*, que si fuera lo único que ésta puede ofrecernos, se perdería de vista toda su potencialidad “*productiva*”⁵¹¹. Brunner practicaría una historia conceptual que permite una mejor comprensión de las fuentes del pasado, porque libera nuestra interpretación de los prejuicios que incorporamos inadvertidamente con los

⁵¹⁰ Algo que los paduanos niegan radicalmente porque, además de incurrir en un historicismo que asigna a cada época sus conceptos, la propia definición que da de los conceptos el grupo de Duso, como *dispositivo lógico*, excluye esa tipología de otras épocas que no sean la moderna: los conceptos son sólo modernos y aunque resulte tautológico, reitero que, por tanto, sólo habría conceptos en una época moderna, haciendo desaparecer con ello la posibilidad de asignar a cada época unos determinados conceptos.

⁵¹¹ No se entendería “*la portata critica e nello stesso tempo produttiva (...) di operare sulla concettualità politica*” (*Ibid.*, pág. 139).

conceptos modernos, pero este resultado no sería satisfactorio para Koselleck⁵¹², porque la *BG* se estaría reconduciendo a puro historicismo. Algo que resulta sorprendente a Duso⁵¹³, en vista de que Brunner no sólo critica al historicismo (algo que por sí mismo no garantiza escapar de lo que se critique), sino que es plenamente consciente de que no se puede evitar partir del presente y su terminología. Ya que la situación de partida (el presente) y su conceptualidad es inevitable, clarificar el uso del lenguaje científico (las palabras que están vehiculando conceptos modernos que proyectaremos al pasado) es una cuestión de prioridad científica para Brunner. Sin embargo, desde el juicio de Koselleck, además de tomar a problemáticamente los términos, como si a cada contexto le correspondieran los suyos y no hubiera más que hablar (a cada época sus propios conceptos), encima perderíamos la posibilidad de mantener cualquier tipo de relación con el pasado. Esto justificaría la búsqueda de un plano unitario para salvar los bloqueos entre diferentes contextos (los límites de un historicismo) que daría lugar a una “*Verfassungsgeschichte*”: sería una historia capaz de captar la complejidad de cada situación, superando el hiato moderno. Koselleck buscaría un plano homogéneo que pudiera *mediar* entre el lenguaje científico y el lenguaje de las fuentes, entre presente y pasado. Es decir, la zona de *Konvergenz* para lo que necesita disponer de unas categorías capaces de operar con el cambio y la permanencia, que como “hipótesis” trabajen sobre la base de unos *mínimos comunes*⁵¹⁴. Como señala Chignola⁵¹⁵, es la centralidad del *Benennungsvorgang*⁵¹⁶ en su teoría lo que permite a Koselleck saltar por encima de esos límites brunnerianos, eso sí, partiendo para ello de una anticipación teórica (un *Vorgriff*) que será productiva históricamente, al posibilitar una continuidad que liga comunicativamente las distintas fuentes del pasado y “*rappresentare la <<storia>> generale di un concetto*” en un proceso lineal⁵¹⁷, pero que correrá el riesgo de la proyección anacrónica que amenaza toda anticipación, pues las acuñaciones conceptuales y las experiencias

⁵¹² Esta es la lectura que hace Duso de las motivaciones koselleckianas (en *Ibid.*, pp. 139-140). Brunner es muy crítico con el historicismo y la manera más justa para comprender su verdadera posición pasa por definir adecuadamente qué entiende el austríaco por *historia social* (algo que ya hemos aludido) como *historia estructural*, en relación con el concepto schmittiano de *Verfassung*. En realidad es una historia constitucional global que incluye en su seno la historia política.

⁵¹³ *Ibid.*, pp. 151-152.

⁵¹⁴ *Ibid.*, pág. 153

⁵¹⁵ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁵¹⁶ Los *Benennungsvorgänge* son los procesos de nominación, donde Koselleck puede articular un punto de intercambio –clave para su teoría– entre experiencia histórica y conceptualización, donde realizar una conmutación que permita introducir las novedades que registran los conceptos.

⁵¹⁷ “(...) *poter rappresentare in modo (...) lineare, senza lacune né soglie di rottura, il processo che coinvolge la trasformazione generale del lessico político occidentale, legittimando, e rafforzando nello stesso tempo, lo statuto e l'autonomia delle scienze storiche*” (*Ibid.*, pág. 36).

históricas en tensión serán interpretadas desde una elección previa acerca de qué términos son significativos para nosotros.

En su polémica con Brunner y el problema de “enmudecer” la ciencia histórica, Koselleck recurre en el fondo a planteamientos teóricos weberianos, con un presupuesto teórico “*implicito nella logica delle scienze della cultura (...). Il problema che Koselleck assume da Weber, è quello del <<Vorgriff>> teorico che deve precedere l’approccio delle fonti*”⁵¹⁸ y, por tanto, se parte de la anticipación de lo que resulta significativo. Además, en el caso concreto de la *BG* de Koselleck, necesita de una teoría que debe proporcionar la capacidad de articular duración y permanencia, continuidades y rupturas, pero sobre todo posibilitar una zona de *Konvergenz* entre tiempos distintos, encaminada a justificar su transición a la modernidad.

En las singulares historias de conceptos plasmadas en el *GG Lexikon*, Chignola ve la intención de verificar una concreta “hipótesis” de trabajo que confirmaría a Koselleck el tránsito histórico capaz de superar distintos planos significativos –esto es, superar los bloqueos sincrónicos que critica a Brunner– pero porque se pasa a una *comprensión científica típico-ideal*, que es la que utiliza los conceptos como *catalizadores* y *organizadores* de las distintas experiencias históricas, sobre un “*asse dotato di senso dal <<Vorgriff>> teorico anticipato con la teoria della transizione alla modernità*”⁵¹⁹. La orientación de sentido que proporciona ese “eje” sirve para trazar una dirección lineal (aunque comprenda en su seno las desviaciones) en la historia de los conceptos analizados: la moderna. La historia de los conceptos que practica Koselleck consiste en dar cuenta del proceso de transición a la modernidad. Un proceso *social* y colectivo de la experiencia histórica que se describe mediante el *tipo-ideal* de la última fase del proceso, la modernidad, como la categoría comparativa para establecer las diferencias con el pasado. En consecuencia, la carga teórica que asume Koselleck se evidencia en su punto de partida con una lectura *típico-ideal* del proceso histórico conducente a la modernidad, lectura que Chignola considera a la fuerza abstracta (y nos basta volver la mirada a los argumentos de Hintze para entender esta crítica de abstracción). Con el proceso de *conmutación*, Koselleck estaría asumiendo un *plano de traducibilidad lineal*, que por otra parte se comprende dada la naturaleza de sus intenciones, pero también es cierto que parte de un punto de vista determinado por el presente. Chignola ve en ello un *presupuesto historizante* que interpreta el pasado en función de lo que considera

⁵¹⁸ *Ibid.*, pág. 89.

⁵¹⁹ *Ibid.*, pág. 94.

relevante, y motivo más que suficiente para recordar cómo Weber⁵²⁰ determina la investigación y su objeto solamente a partir de las “*ideas de valor*” que orientan al investigador desde su época y, por tanto, que el “*punto de vista*” es determinante para elaborar sus “*instrumentos conceptuales*”. Para Duso, Koselleck legitima el uso de los tipos ideales weberianos al necesitar entender realidades epocales distintas, lo que puede salvar mediante el recurso a la abstracción y la generalización. Aunque los ejemplos que pone, para compararlo con la perspectiva histórico-conceptual de Brunner, son entre Brunner y Weber, no entre Koselleck y Brunner⁵²¹.

A partir de lo expuesto sobre la propuesta metodológica koselleckiana, el juicio de Chignola⁵²² es que, en aras de obtener la comunicación entre las diferentes dimensiones temporales para poder elaborar una ciencia histórica, Koselleck paga el precio de perder la especificidad y la autonomía de los contextos no modernos. Su historia es obtenida por un “*proceso de conmutación*” orientado por el concepto moderno de “*historia*” como ciencia, la ciencia histórica de la que nos habla el propio Koselleck, que no esconde su imperativo metodológico de redefinir diacrónicamente los significados del pasado en función de nuestro punto de vista. Este es el punto de “*massima condensazione*” de su intento por superar los límites de la historiografía brunneriana. La solución “*científica*” de Koselleck depende de un “*circuito típico-ideal*” entre los conceptos, que suministra las constantes para recomponer las distintas dimensiones temporales en un mismo plano (el *típico-ideal*). Es decir, que sólo sobre la uniformidad por una “*generalización*” de la historia de los conceptos se pueden recomponer las distintas historias en una historia singular, y sólo sobre ese plano puede diseñar un espacio de comunicación temporal donde se puedan individuar los cambios y la innovación, pero también la permanencia y las continuidades. Como ya examinamos en su apartado, el propio Koselleck reconoce, como tarea de la historia de los conceptos, suministrar un elenco de conceptos lo suficientemente “*formales*” y “*generales*” como para poder manejar la duración y el cambio. También vimos en el mismo capítulo que reconocía en esto su deuda con Weber, y ahora Chignola, analizando el peso de weberianismo en la metodología, no puede menos que hacerse eco de este dato: “*Esattamente quanto Koselleck riconosce a Weber. La proposta storico-concettuale di Koselleck si dimostra al fondo (...) un'esecuzione <<alta>>*”

⁵²⁰ Chignola utiliza *Die <<Objektivität>> sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, de Max Weber, como piedra de toque para el weberianismo de Koselleck (en *Ibid.*, pp. 89-96).

⁵²¹ *Ibid.*, pp. 153-154. Ejemplos se encontrarían en la diferente manera de entender el concepto de “feudalismo” que, en el caso de Weber, se hace a partir de la teoría weberiana de los *tipos de poder*, ligada a un concepto de “*legitimidad*” que solamente pudo formarse a partir del mundo moderno

⁵²² *Ibid.*, pág. 95.

*dell'eredità metodologica weberiana*⁵²³, que en Weber trasluce la “*contraposición*” entre los intereses de nuestro presente que interpreta y las intenciones reales que orientaron el pasado objeto de nuestro conocimiento, como la “*lucha*” inevitable para el “*progreso*” de las *ciencias de la cultura*.

Villacañas ha advertido la importancia para la historia conceptual de la reacción de Hintze ante Weber⁵²⁴. En cambio, su análisis de la comparativa entre Weber y Koselleck hace más ajustado hablar de un *complementario* post-weberianismo en Koselleck⁵²⁵, quien “*temporaliza*” los conceptos historiográficos en vez de asumir “*conceptos ideales*”. Al hacerlo, la *BG* de Koselleck sería plenamente consciente de la circularidad hermenéutica que afectaría también a su historia conceptual al partir de la “*contingencia*” (aunque no arbitrariedad) de unos determinados *a priori* estructurales, esto es, de un constructo como haría Weber. Sin embargo, a pesar de todo, para Villacañas la “*periodización de discursos, usos y contextos*” en Koselleck, aunque “*igualmente construida*”, consigue ser “*más concreta que los ideales tipo weberianos*”. La historia de los conceptos, en comparación con la metodología weberiana, es más apropiada “*con la trama de relación social que sostiene el proceso histórico, que la metodología, un tanto primaria y genérica, de los ideales tipo*”.

Lo que sí se encontraría en Koselleck es una herencia fuerte de la escuela de Joachim Ritter, que le haría mantener “*la idea de la continuidad entre pasado y futuro. Por mucho que la aceleración acortara el pasaje de la línea alojado en el pasado, seguía habiendo línea*”⁵²⁶.

⁵²³ *Ibid.*, pág. 96.

⁵²⁴ “*No podemos olvidar que los ancestros de la historia de los conceptos proceden más del entorno de O. Hintze y de O. Brunner que de M. Weber*” (J.L. Villacañas, “*Historia de los conceptos y responsabilidad política...*”, *op.cit.*; pp. 141-174).

⁵²⁵ “*En este sentido, los dos programas, el weberiano y el de la historia conceptual, en la comprensión moderada que impulsa Koselleck, no serían contrarios, como en cierto modo lo eran en la obra de Hintze. Más bien serían complementarios y permitirían profundizar en la temporalización*” (*Ibid.*). Curiosamente, según la lúcida mirada de Scuccimarra sobre el debate contemporáneo que ha retomado el discurso de Koselleck (como Armin Nassehi, Harmut Rosa, François Hartog...), las nuevas lecturas parten para su enfoque de un cuadro neo-weberiano (en L. Scuccimarra, “*Storia dei concetti e transizione epocale*”, ponencia perteneciente a los actos del Congreso internacional “*Imaginar el cambio: del giro memoriográfico a las mudanzas espacio-temporales*” celebrado en Valencia durante los días 13-15 de mayo de 2015, dentro del Proyecto de investigación “*Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales*”, adscrito a la Universitat de València). Éste mismo autor se pregunta si la *BG* de Koselleck puede servir todavía para una nueva epistemología más allá de lo moderno –o como ha insistido otras veces “*uscire dal moderno*” (de hecho esta expresión da título a su artículo “*Uscire dal moderno...*”, *op.cit.*)– o, si por el contrario, tienen razón los paduanos con su diagnóstico: “*che anche nelle sue generali opzioni metodologiche e categoriali essa si riveli irrimediabilmente parte di quello stesso ordine temporale della modernità di cui oggi sperimentiamo l'avanzata obsolescenza epistémica ed esperienziale?*” (en su ponencia “*Storia dei concetti e transizione epocale*”, *op.cit.*). En cualquier caso, toda revisión epistemológica de Koselleck para encontrar nuevas categorías debe pasar por confrontarse con su *Histórica*, como intento de pensar las condiciones de los tiempos históricos más allá del orden moderno del tiempo.

⁵²⁶ J.L. Villacañas, “*Crisis con Espectador: un balance sobre la democracia*” (en G. Duso y J-F. Kervégan, *Crise de la démocratie...op.cit.*; pág. 179).

Villacañas encuentra en el weberianismo la posibilidad de la mediación, necesaria para la coherencia interna de la obra de Koselleck, entre historia conceptual, historia social e Histórica⁵²⁷, particularmente localizable en la teoría de la “*legitimidad*”⁵²⁸. Y, sin embargo, es precisamente el weberianismo de fondo que encuentran en Koselleck lo que distancia definitivamente a los paduanos.

Con la perspectiva de esta segunda línea interpretativa italiana, se aspira a confirmar mediante la interrogación de los conceptos que ni hay *objetividad* ni *atemporalidad* en los conceptos políticos modernos. La deconstrucción quiere conseguir el vaciado de esos presupuestos. Los conceptos han sido *eternizados* al ser pensados weberianamente como objetos científicos, pero el análisis paduano los determina dentro del dispositivo lógico y señala su contingencia. Chignola⁵²⁹ distingue dos tipos de vaciado: 1) conceptos como los de “Estado”, “sociedad” y “pueblo” son *modalidades* para pensar la política, construcciones modernas detrás de las cuales no hay una *realidad objetiva*; 2) los conceptos de “libertad”, “igualdad”, “derechos humanos” y “democracia” son asumidos como *valores*, sustrayéndolos de cualquier determinación histórica y proyectándolos a otras situaciones donde no eran siquiera concebibles con el significado moderno.

Por tanto, entre los logros exhibidos en su haber: 1º) No hay *objetividad* sobre la cual resolver los problemas que emanan del dispositivo político moderno –no hay una *realidad* objetiva detrás, sino contingencia–, cuya realidad obedece más bien a un producto teórico, a un constructo fruto de las ciencias modernas. En concreto, la ciencia política moderna tiene un papel destacado en esa construcción teórica. Insistamos en que la crítica negativa viene seguida de apertura, pues el primer resultado de la perspectiva paduana supone que “*viene riaperto ciò che Max Weber ha chiuso*” y Koselleck ha incorporado. 2º) La quita, vaciado o sustracción de la *atemporalidad* de los conceptos, es la demostración de que son *históricos* en vez de *universales* y hace posible su investigación genealógica.

Estos dos corolarios aclaran aún más si cabe cómo se constituye la personalidad de la perspectiva paduana desde y contra Koselleck. Lo que se rechaza es su weberianismo de fondo y, con ello, la atención se desplaza desde el problema de reconstruir el léxico político moderno europeo a través de las historias singulares de los conceptos –pues se viene abajo la posibilidad de *traducibilidad* de conceptos antiguos a modernos al vaciar de *continuidad* y

⁵²⁷ J.L. Villacañas, “*Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos*” (en la revista *Res publica*, 2003, Nº 11-12, pp. 69-94).

⁵²⁸ La “*legitimidad*” que garantiza obediencia a un mandato por una “*creencia*” de validez sobre la base de unos valores compartidos (la exposición de la teoría weberiana en *Ibid.*, pp. 88-94).

⁵²⁹ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, *op.cit.*, pp. 112-113.

universalidad el plano uniforme que proyecta la ciencia histórica– hacia el de la *especificidad* o *parcialidad* de los conceptos políticos modernos y la posibilidad de someterlos a *crítica*.

Esto da pie a examinar la otra acusación contra Koselleck por parte del *GP*: la utilización acrítica de la historia. Para Chignola, Brunner es más “radical” cuando se trata de utilizar los presupuestos de la *BG* con la noción de “historia” y Koselleck, en cambio, sobreentiende ya desde su propia crítica a Brunner la universalidad de la historia, ciencia que se singulariza sólo a través de un proceso moderno que tanto ha estudiado Koselleck. En definitiva, un historiador, más que nadie, debería estar interesado en cuestionar los condicionamientos de su disciplina en vez de aplicarlos dándolos por sentados, y una historia conceptual, tanto o más que el historiador, no puede dar por sentado el concepto de historia. Además con una idea del saber histórico que funciona utilizando los atributos de la objetividad y la neutralidad, porque la filosofía de la ciencia durante el último siglo ha mostrado que la ciencia es *interesada*, y que en el *contexto de descubrimiento* la ciencia aplicada también es teórica y procede, recordando con esto al *Vorgriff* señalado, incorporando una carga teórica a la realidad que investiga.

El pionero de la reorientación crítica en la recepción paduana de la *BG* de Koselleck es Alessandro Biral⁵³⁰. Sus ideas al respecto se publicaron inicialmente en la revista *Filosofia politica* en 1987, en un artículo con el título de “*Koselleck e la concezione della storia*”⁵³¹.

En este trabajo, Biral hace acopio de sus investigaciones sobre Hobbes, poniendo de manifiesto la conexión de su filosofía política con las leyes del mecanicismo, como ciencia que transforma el horizonte de nociones éticas, vaciándolas de sentido y sustituyéndolas por un método científico de explicación. Esa conexión constituye la condición para entender la “historia” como ciencia, operando una ruptura con el mundo tradicional precedente. Por tanto, antes de esa transformación no tiene sentido usar la categoría de historia como ciencia. La interpretación que Koselleck hace del *topos* ciceroniano de la historia como “*magistra vitae*”, implica una distorsión conceptual para unificar su uso de la historia a través de las categorías formales y universales (*experiencia/expectativa, pasado/futuro*), lo que es una solución muy weberiana.

Tenemos indicada en Hobbes la inauguración de una profunda transformación que, utilizando las leyes del mecanicismo, sacude las nociones tradicionales para construir un

⁵³⁰ Como reconoce el propio Chignola al darle un valor fundacional (en *Ibid.*, pág. 110).

⁵³¹ Ahora incluido por Duso en la recopilación: A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*

nuevo paradigma. Hobbes borra ‘de un plumazo’⁵³² el estatuto de la ética como sabiduría práctica y con ello toda la “grandeza” de las acciones nobles y virtuosas, dignas de ser recordadas frente al olvido y la muerte del tiempo. No es que tales acciones constituyeran un recetario a seguir objetivamente, como una fórmula que garantiza la virtud. De hecho, estas narraciones, más que recordarlas hay que revivirlas, hacen falta intérpretes virtuosos del relato histórico para que la acción sea virtuosa, pero no está consignada teóricamente. Biral rechaza de pleno que la fórmula ciceroniana pueda interpretarse como “prognosis” de futuro, porque tampoco el pasado era repetible de una manera simplista⁵³³ y establece una conexión entre vigencia del *topos* y el mantenimiento de la “*concezione ‘antica’ de la virtù*”.

No tan explícitamente –pero, a mi juicio, lo tenemos a la vista–, si el siglo XVIII⁵³⁴ es referido como el momento en que (sea filosóficamente con las ideas de la Ilustración, como históricamente con la Revolución francesa) se impone un “*nuevo concepto*” de virtud, se puede concluir que las investigaciones de Biral contribuyen a una retro-datación (al menos teórica) de la ruptura al indicar en Hobbes al artífice de la reconstrucción mecanicista de la ética, y la completa deconstrucción y sustitución de los términos claves para ésta (como bien, mal, justicia, vicio, etc.). La ética se entiende ahora *científicamente*, como el conjunto de reglas que contribuyen a la convivencia pacífica de los seres humanos. Bueno es lo que contribuye a esa pacificación, lo contrario disuelve la paz en guerra. De esta forma resulta *sorprendente* la transformación de la ética⁵³⁵. La observación no puede pasar por alto la alusión al concepto de “sociedad”, que hallará su justo comentario en la crítica de Biral a la *BG* practicada por Koselleck.

La completa transformación también afecta a la *política*. En efecto, no separable de este contexto es el nacimiento del concepto de “*poder*”. También afecta a la conexión entre “filosofía” e “historia” con el surgimiento de las filosofías de la historia, donde Biral encuentra un claro exponente⁵³⁶ de la conexión entre “historia” y “ciencia”. Pero aún aquí el

⁵³² “Hobbes, d’un solo tratto, relega l’antica scienza etica tra i racconti fiabeschi e fa scomparire dall’orizzonte visivo della scienza la prassi” (*Ibid.*, pág. 251).

⁵³³ “(...) non certamente perché la historia avesse una qualche funzione prognostica e il passato regolasse secondo paradigmi sempre ripetibili il futuro” (*Ibid.*, pág. 252). Ya hemos explicado desde un tratamiento independiente de Koselleck, que no sería tan simplista.

⁵³⁴ Significativamente, como ejemplo ilustrativo cita a Brunner (en *Ibidem*)

⁵³⁵ La ética “diventa scienza delle relazioni social, scienza sociale”, y Biral contesta su propia pregunta “*Che ne è allora della virtù antica? Mai metamorfosi fu più completa; essa appare ormai come vizio*” (*Ibid.*, pp. 252-253).

⁵³⁶ Por ejemplo en Voltaire (*Ibidem*).

proceso puede reconducirse a Hobbes, quien “*abrió el camino*” a que la historia se transformase en ciencia⁵³⁷.

A partir de aquí, la reflexión sobre la *génesis* del concepto de “historia” sitúa a los *GG Lexikon*, y principalmente a Koselleck, en el blanco de una crítica radical por un uso del concepto de “historia”, que Biral considera traición de los mismos principios de la historia conceptual. Como Koselleck diferencia el mundo antiguo del moderno por la distinta relación entre “*experiencia y expectativa*” o “*pasado y futuro*”, la edad moderna “*non si contrapone in modo irriducibile all’antica (...) essendo i due mondi riconducibili entro l’unità costituita dalle categorie del tempo storico rigorosamente formalizzate*”⁵³⁸. En su ensayo sobre el *topos* ciceroniano de la historia como “*magistra vitae*”⁵³⁹, Koselleck ha perdido de vista la connotación “*retórica*” del *topos* (como en breve aclararemos con ayuda de Chignola) pero, sobre todo –principal crítica de Biral– no ha cuestionado “*la differenza tra historia e scientia*” y ha eludido el *concepto de virtud* del que las historias suministran los “*exempla*”⁵⁴⁰. La razón de estos “*olvidos*” de Koselleck y su eliminación de la investigación, es que le impedirían extender la uniformidad que busca para obtener una preciada continuidad en la historia, como la que proporcionan las categorías del tiempo histórico para un pasado que es visto como enseñanza porque puede repetirse. En esa validez del *topos* hay unas premisas de la “*naturaleza humana*” (entendida como inmutable), del *continuum* acaecer (sin cesuras) y de la noción del tiempo (como repetible). Con todo, estas nociones de la naturaleza humana y el tiempo no son suficientes para Biral –que las llama “*pre-requisitos*” o “*presupuestos externos*” de la validez del *topos*– si no están sustentados por una estructura de fondo: un determinado concepto de “*sociedad*” que no experimentaba rupturas porque las transformaciones estructurales eran tan lentas que daba tiempo generacional a adaptarse a ellas. El juicio implacable de Biral es que Koselleck ha traicionado las admoniciones de la historia conceptual⁵⁴¹, al proyectar en el pasado una forma de “*sociedad*” moderna y sólo moderna, con la que se interpreta un mundo cuya categoría de “*virtud*” es incompatible con la idea moderna de “*sociedad*”, en cuanto por ésta se entiende un contexto “*externo*” que dirige

⁵³⁷ Con la reducción de las acciones humanas a leyes mecánicas (*Ibid.*, pág. 251). Puede que se realizara finalmente entre el XIX y el XX, pero las realizaciones “*non smentiscono lo schema hobbesiano, ma lo ripropongono come loro origine e loro vera fonte di comprensione*” (*Ibid.*, pág. 254).

⁵³⁸ *Ibidem*.

⁵³⁹ En R. Koselleck, *Futuro pasado...op.cit.*

⁵⁴⁰ A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pág. 255.

⁵⁴¹ Es “*Il tradimento*” (*Ibid.*, pág. 255) a esas advertencias que antes Biral ha resumido en dos finalidades propedéuticas: 1) “*evitare l’errore di applicare inavvertitamente al passato significati di concetti legati al presente e temporalmente condizionati*” y 2) “*per non ripetere il modulo di quelle storie delle idee che presentano i concetti come grandezze costanti (...) senza mutare tuttavia il loro nucleo significativo essenziale*” (*Ibid.*, pág. 254).

las acciones humanas, como Biral ha demostrado con el planteamiento de Hobbes. La conclusión es que el “*tramonto*” del *topos* ciceroniano está conectado con la afirmación de la “*nueva idea de sociedad*”, la cual a su vez es producto del “*nuevo concepto de ciencia*” y de la “*dislocación*” de las “*scienze concernenti l'uomo*” asociadas con esa operación. Sólo en esa “*dislocazione è racchiusa la possibilità di scientificizzare la storia*”⁵⁴².

Koselleck ha emprendido un “*cattivo camino*” y su huída hacia adelante es explicar el *enmudecimiento* del *topos* con el proceso de formación del concepto que termina sustituyendo las “*historiae*” con el singular colectivo de la “*Geschichte*”. Digo huída hacia adelante porque, según Biral, esto no explica la cientifización de la historia. Explica el paso a la singularización de la historia con la universalización que se produce en conexión con la filosofía de la historia, pero no se explican las razones. Es decir, Koselleck se habría limitado a constatar la transformación de un concepto sin aclarar su génesis, en este caso, sin esclarecer los orígenes de la filosofía de la historia, que Biral vincula con la proyección programática de un modelo teórico de sociedad.

Sobre la noción de “*historia*”, Chignola⁵⁴³ ha realizado, con la agudeza que le caracteriza, un análisis encaminado a mostrar que la “*historia*” utilizada por Koselleck, es una categoría reductiva, que sería incapaz de aprehender experiencias y maneras de pensar irreductibles al concepto moderno de historia. El trabajo de Chignola demuestra ser digno heredero del planteamiento de Biral. Koselleck no quiere acabar cediendo a los límites que Brunner impone al sistema categorial de las ciencias modernas porque, si bien es cierto que impedía el oscurecimiento de las fuentes al bloquear la aplicación universal de los conceptos modernos, obligaría a utilizar para cada contexto su vocabulario específico. En esto nos movemos en el territorio ya conocido de la anticipación (*Vorgriff*) teórica que sí permite trazar un plano de comunicación, pero eso es justamente lo que los paduanos critican a Koselleck, quien se habría comprometido con presupuestos metodológicos weberianos. El ejemplo “*emblemático*” de la historia muestra tanto o mejor que en otros aspectos, aquello que los paduanos rechazan de Koselleck, porque la anticipación implica proyectar desde el presente *retrospectivamente* y *desde el final* del proceso lo que se entiende por el concepto de historia en su sentido moderno, incluso en los contextos de la antigüedad, con lo cual se puede manipular la palabra “*historia*” en otros contextos con la univocidad y dirección de sentido que orienta la conclusión del proceso. La traducibilidad y comunicabilidad entre usos distintos se encarna en la palabra que atraviesa la fractura, salvaguardando con ello el trabajo del historiador. Pero los

⁵⁴² *Ibid.*, pág. 256.

⁵⁴³ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 201-255.

paduanos se preguntan, especialmente Biral, si el precio no será demasiado alto: si no supone renunciar a captar la *especificidad* que diferencia lo antiguo de lo moderno y, más aún, si no exige *sacrificar* esas insuperables diferencias⁵⁴⁴.

Para no responder a esta cuestión a partir de premisas teóricas, Chignola ha investigado primero el problema en el mundo antiguo⁵⁴⁵. Entre los griegos el pensamiento histórico comprende una pluralidad de objetos sin conexión serial lineal entre ellos, ni concibe tampoco la idea de transformación como proceso. Hay que resaltar la diferencia en cuanto que esa pluralidad de “*azioni sempre multifattoriali e plurisoggettive, che non permettono di isolare l'unità di senso necessaria a sviluppare un univoco, e singolare, concetto di storia*”⁵⁴⁶. Tal vez, lo único que los engloba es la utilidad práctica del ejemplo para orientarse ante la contingencia de la praxis, siempre y cuando no lo entendamos en el sentido de un recetario de soluciones definitivas e infalibles, sino simplemente a título de ejemplaridad que no excluye asumir nuestros propios riesgos de la acción. Los ejemplos son lo que debe ser salvado de las garras del olvido por su utilidad práctica. Por otra parte, el sentido antiguo de la historia como “*indagación*” o “*investigación*” se reconduce al significado del “*he visto*” (desde el “*histor*” más “*eidon*” u “*oida*”)... y *por tanto sé*, como el testimonio del que ha sido testigo, pero en ningún caso vale como *especialización disciplinar*. Ni siquiera la mirada del testigo se entiende en el sentido de *objetividad* (como en la “*visión pura*” de Ranke), sino que lo que pretende es salvar del olvido las acciones que por su grandeza merecen recordarse. Por tanto, la visión del historiador como testimonio que expone los hechos acaecidos en ejemplos anteriores (otros presentes en los que hubo de encararse el problema de cómo actuar), no suprime la contingencia de la acción presente y, sobre todo, no permite anticipar el futuro: no es “*<<pre-vedere>> (...) ma è un <<vedere per>> agire*”⁵⁴⁷. La historia es maestra en este sentido porque ofrece la enseñanza de ejemplos, pero no resuelve la decisión insuprimible, porque la contingencia de la acción no garantiza previamente los resultados. La repetición o el retorno es siempre de la acción que impone el presente, cuyo riesgo se debe asumir.

Estas determinaciones del mundo antiguo no permiten referirse a la historia como un saber disciplinar, en el sentido de una “*ciencia específica*”. Su uso retórico se encuentra más cerca de la política de lo que podríamos pensar hoy en día, pues la necesidad de dominar la oratoria

⁵⁴⁴ *Ibid.*, pág. 205.

⁵⁴⁵ Sobre textos de autores clásicos como Homero, Heródoto, Platón, Aristóteles, Tucídides, Esquilo, Polibio, Plauto, Cicerón, Macrobio, Ovidio, Lactancio; pasando por Isidoro de Sevilla y el venerable Beda; con Maquiavelo y Guicciardini, hasta llegar a La Bruyère y Montaigne, Erasmo, La Rochefoucauld y finalmente Hobbes. Pero también con la lectura de autores actuales, representativos para la filosofía práctica como, muy especialmente, Hanna Arendt.

⁵⁴⁶ Nota a pie de página nº 18, en *Ibid.*, pág. 206.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, pág. 209.

en el discurso político hacía de la narración histórica un recurso útil, primordialmente para deliberar acerca del futuro desconocido. En este nexo entre historia y política se reafirma la “*recurrencia*” del acontecer “*non come neutralizzazione della contingenza, ma come sua radicale affermazione*”⁵⁴⁸. El *topos retórico de la repetición* no sirve ni para aplicar literalmente en el presente las soluciones del pasado, ni mucho menos para esperar que el futuro se repita idénticamente. Por tanto, en contra de Koselleck, la historia como maestra no nos da lecciones sobre la base de la reiteración de los acontecimientos del pasado. Para los antiguos la praxis es *irreductible* a la teoría⁵⁴⁹. Tampoco puede haber una singularidad de la historia porque las narraciones son *plurales*. Son siempre *historias*, dada la naturaleza puntual de las vicisitudes del *Bios*, que testimonian ejemplos de una vida, y no admoniciones morales que dictan cómo comportarse (en ese caso bastaría con la imitación y la repetición de los ejemplos). Para sacar provecho de los ejemplos de las historias es necesario disponer de la sabiduría práctica suficiente, no basta con leerlas o escucharlas sin más. Conocer la historia sirve para anticipar el futuro, pero sólo si no lo entendemos como repetición, pues la erudición o la simple teoría no bastan para conducirse en la práctica, de la que la actividad política forma parte. El *arte político* no está en la simple imitación, es indispensable el contacto con la práctica para mostrarse ducho con los ejemplos históricos⁵⁵⁰.

También en las competencias que Cicerón atribuye a la retórica, entre el arte y la práctica, se considera la relación de la política con la historia más allá de meras soluciones técnicas. La fórmula de la historia como “*magistra vitae*”, que tanto protagonismo tiene en el estudio de Koselleck, para Chignola recibe su “*proprio senso solo se inquadra in questo contesto generale, che Koselleck non sembra valutare, a mio parere, con la dovuta attenzione*”⁵⁵¹. Los “*exempla*” no son inmortales como modelos de la acción a repetir, sino en la medida en que su grandeza intrínseca se encuentra con un *orador* con aptitudes (del “*aptus*”) para ennoblecerla ante un auditorio que se sienta admirado por ella. El saber del orador se asienta en la experiencia ordinaria, de ahí su capacidad para convencer al auditorio, sobre la base de un *mundo común* compartido, y esto es un punto que para Chignola es muy importante⁵⁵²: la “*assoluta prossimità di politica ed eloquenza*”, a diferencia de las *ciencias exactas*, no pueden reducirse a ninguna “*ciencia*” ni a “*estructuras de repetición*”, ni mucho menos domeñar la

⁵⁴⁸ *Ibid.*, pág. 212.

⁵⁴⁹ Chignola utiliza la metáfora de unas “*bridas*” con las que la teoría pretende dominar a la praxis (en *Ibid.*, pág. 213).

⁵⁵⁰ Por eso en Polibio la lección histórica es la de “*introdurre il lettore ad una pratica della politica come campo dell’azione e come spazio in cui imparare a condurre sé stessi e gli altri*” (*Ibid.*, pág. 215).

⁵⁵¹ *Ibid.*, pág. 216.

⁵⁵² *Ibid.*, pág. 217.

“contingencia” de la acción. Será a través de la separación ciceroniana entre historia (tiene que ver con eventos reales) y poesía (tiene que ver con la “*delectatio*”) como se liberará un campo disciplinar específico para la historia, en un proceso que Chignola seguirá a través de la sujeción de la historia a la gramática (con Isidoro de Sevilla) que “*progresivamente*” autonomizará la parte de la historia materializada en la escritura, es decir, los signos verbales (“*littera*”), como objeto primario frente a las otras aportaciones de los sentidos del original testimonio ocular y sensible, vinculando la historia con una *teoría de los signos*. La historia como parte de la gramática caracteriza buena parte de la Edad Media, pero considerando los ejemplos, dentro de la tradición monástica, como repertorio de ejemplos moralizantes, edificantes, prueba de la manifestación omnipotente de Dios, y esto implica una concepción de la historia *completamente desconocida* por la antigüedad pagana. Una profundidad histórica que recibe sentido desde la presencia divina en la historia y que “*inizia ad essere scritta come storia universale*”⁵⁵³.

Maquiavelo sitúa en la actualidad del presente su *des-retorización* de la historia. El *presente* se introduce en un esquema que lo *temporaliza*, que *cualifica históricamente* la acción. Interpretar el presente como “móvil” y “temporalizar” la historia son dos condiciones fundamentales para poder teorizar una “*Historik*” como la de Koselleck⁵⁵⁴. A partir de la renovación continua de la experiencia que convierte a la historia en “*ocasión*”, constituida por la inestabilidad de la fortuna, llega un momento en que se produce una ruptura entre pasado y futuro que la ejemplaridad no puede colmar. Se constata una “*defección*” de la historia por parte del sabio (como en La Bruyère o Montaigne) que cae en un escepticismo ante la diversidad de los *exempla*, o en algo peor al considerar una fuente de peligro el tipo de discurso histórico que se utiliza al servicio de la retórica política, ya que puede alimentar la lucha entre facciones (en esto, Chignola ha seguido los pasos de Biral), situados en la crisis extrema de la guerra civil-confesional como el contexto que ayuda a entender la ruptura entre la disolución del pensamiento tradicional y el nacimiento de un modo de pensar radicalmente nuevo, que se constataría también en la noción de historia. Lo que la retórica podía proporcionar se considera agotado y se da la vuelta por completo a la sabiduría práctica capaz de recurrir a los *exempla* históricos. Tal inversión es una auténtica “*revolución*” producida por el *sujeto moderno*⁵⁵⁵. Chignola localiza en la formulación *lógica* del *contrato* la “*divergencia*” entre la ciencia moderna y el saber histórico, porque en la articulación hobbesiana se produce

⁵⁵³ *Ibid.*, pág. 220.

⁵⁵⁴ Ver el análisis sobre la *Histórica* de Koselleck (en *Ibid.*, pp. 244-255).

⁵⁵⁵ “(...) viene rovesciata dalla moderna rivoluzione del soggetto. È questo, il punto decisivo” (*Ibid.*, pág. 228).

una “*formalización*” y una “*conceptualización*” de la experiencia que acaba con la manera clásica de entender la política, que ahora es *ciencia política*, y margina los *exempla*⁵⁵⁶.

La historia del concepto de “historia” que ha hecho Koselleck padece un grave problema. Su tesis sostiene que la historia es *magistra* durante unos 2.000 años porque, básicamente, hay una estabilidad producida por la continuidad de las estructuras sociales hasta que se produce la *Schwelienzeit* y, con las transformaciones acaecidas durante las Revoluciones, se introduce la aceleración que separa “*espacio de experiencia*” y “*horizonte de expectativa*”. Por lo cual es la “*temporalización*” de la historia lo que inutiliza el *topos* citado. Chignola la rebate por completo con una dura crítica: Koselleck solamente ha podido sostener su tesis mediante la proyección de un concepto moderno, violando con ello los mismos principios de la *BG*: con una “*generalización*” y una “*universalización*”, “*applicata anche retrospettivamente e quindi contro gli stessi ammonimenti della <<Begriffsgeschichte>>, di un concetto moderno, quello di società, per gli antichi del tutto impensabile*”⁵⁵⁷.

En primer lugar, separando drásticamente continuidad de las palabras de identidad entre conceptos, el *concepto de sociedad*, como tal concepto, no existe hasta Hobbes aunque exista la palabra. Koselleck estaría perdiendo la especificidad y sacrificando las diferencias. Pero, en segundo lugar, partiría de un malentendido, el cual depende de insertar un *topos* –que Chignola ha enmarcado dentro de la ética y caracterizado desde la retórica– perteneciente a la sabiduría práctica y colocarlo sobre el plano de la moderna ciencia de la historia⁵⁵⁸. Este malentendido le impide comprender la disolución del mundo antiguo y le hace perder de vista la *ruptura* que los paduanos insisten en adelantar. Definitivamente, la respuesta de Chignola es que Koselleck acaba pagando un precio por tender una continuidad, que es perder la especificidad y las diferencias que hacen imposible la traducibilidad que desea Koselleck.

La crítica a Koselleck se hace a través de Brunner, porque el austríaco sí ha cuestionado la noción de “historia”. En ese sentido se entiende que Chignola hable de “*radicalizzare il presupposto teorico di Brunner*”⁵⁵⁹ que Koselleck habría pasado por alto. Esto obliga a asumir una *intraducibilidad* de los conceptos antiguos a los modernos –obviemos ahora el uso *preciso* del término conceptos que para Duso los hace exclusivamente modernos– lo que es difícilmente digerible para una historia lineal y continua, y apostar en cambio por una incómoda *discontinuidad* marcada claramente con el surgimiento (con Brunner *irrupción*) de

⁵⁵⁶ *Ibid.*, pp. 230-231.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, pág. 232.

⁵⁵⁸ Este es el malentendido que “*permette a Koselleck di riferire alla costanza e all'apparente immobilità dell' strutture social la vigenza di un topos che va invece assunta sul registro dell'etica*” (*Ibid.*, pág. 233).

⁵⁵⁹ *Ibid.*, pág. 37.

la política moderna. Poner en cuestión la estabilidad de tal léxico, es lo que los paduanos hacen, nuevamente, a través de Brunner: “*con Brunner e contro Koselleck –porre in discussione stabilità e definitività del lessico político moderno e dell’immaginazione che su di esso si fonda*”. Liberarse de los límites –pues también aquí los hay– de las figuraciones modernas de la política como el *Estado*, el *individuo*, la *voluntad*, los *derechos* como si fueran “*dati oggettivi e incontrovertibili*”, en vez de producto histórico de una manera determinada y peculiarmente occidental de entender la política desde la noción moderna del *poder*⁵⁶⁰. Chignola reconoce que, en Brunner, no supone ningún problema criticar la experiencia constitucional moderna por su “*conservadurismo che lo spinge a valorizzare altre forme di legittimità*”, conservadurismo que también achaca a Koselleck⁵⁶¹. En fin, no habría razón para no aprovechar la apertura de posibilidades que el enfoque brunneriano puede proporcionar doblemente: al situar los conceptos modernos dentro de los límites⁵⁶² de la experiencia política del Estado moderno, se viene abajo cualquier pretensión de universalidad y, desde el momento que resultan delimitados, quedan en ese sentido confinados, encerrados. Sería una época ya clausurada que se enfrenta a la crisis de la forma estatal en un mundo que presenta nuevos retos como la globalización y por ello problemas que necesitan ser pensados de otra manera. Por tanto el doble valor está en que la determinación de las categorías, esquemas y conceptos políticos modernos no sólo están dirigidos a comprender más fielmente las fuentes del pasado, liberándonos de unas anteojeras que deforman y distorsionan su interpretación, sino que es al mismo tiempo productora de una liberación en nuestro propio presente de una dimensión práctica insospechada, al trascender los límites de nuestra jaula de hierro conceptual. En suma, la crítica brunneriana recogida por los paduanos y ejecutada mediante una *interrogación radical* del léxico político moderno, tiene intenciones explícitamente *deconstructivas* que, sin embargo, redundan, más allá de lo meramente negativo, en una

⁵⁶⁰ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁵⁶¹ *Ibid.*, pág. 38. Faustino Oncina ha tratado este tema con “*Experiencia y política en la historia conceptual*” (en la revista *Res publica*, 1998, N° 1, pp. 103-119), donde alude al “*desenmascaramiento ideológico de sus auspiciadores*” (refiriéndose a los auspiciadores de la *BG*) y en su juicio concreto sobre Koselleck, termina afirmando que “*La Historia conceptual de Koselleck no posee malas entrañas*” pues teóricamente no impide abordar cuestiones como la de “culpa” aunque, eso sí, “*a pesar de disimular a veces sus malas compañías*”.

⁵⁶² Con Brunner hemos insisitido acerca del carácter *determinado* de los conceptos modernos. Ahora jugando con esa expresión de determinación, Chignola hace hincapié en la capacidad que presta el análisis de Brunner para “*de-terminar*” la experiencia política moderna, utilizando el sentido del latín “*terminus*” (piedra que marcaba un límite) que, así significaría la asignación de límites (S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, *op.cit.*, pág. 38).

liberación que se entiende afirmativamente, como la apertura de una dimensión genuinamente filosófica del pensar⁵⁶³.

Los equívocos de la expresión “*historia conceptual*” nos servían para desmarcar ciertos usos que se adscriben a esa etiqueta. Ahora, examinando a Koselleck, podemos decir que, para los paduanos, esta manera de practicar la *BG* tampoco es satisfactoria. Sobre todo porque estaría dejando pasar algo fundamental para su perspectiva, como son *las potencialidades genealógicas y deconstructivas* de la *BG*⁵⁶⁴, a partir de presupuestos contenidos en la misma afirmación de Koselleck acerca de que los conceptos no tienen historia. Esas potencialidades no serían aprovechadas por Koselleck si cae en una deriva que salvaguarda el punto de vista moderno, en vez de liberar (una vez *de-terminado* el punto de vista moderno) las insospechadas posibilidades de mirar la política más allá de los límites del confinamiento moderno.

En conclusión, la crítica que el *GP* realiza a la metodología de la *BG* de Koselleck, puede ser clasificada y sintetizada en dos tipos de objeciones⁵⁶⁵:

1. *Falta de radicalidad* –muy sintomático para entender la radicalidad alternativa que se propone como rectificación–, que va unida a la asunción acrítica de una determinada noción de *ciencia histórica* (que deberá ser discutida por su contingencia), que a su vez implica la ausencia de una retro-aplicación, o una aplicación reflexiva, de la *BG* sobre sus propias categorías: la historia conceptual utilizaría “*categorías meta-históricas*” de tipo *general, formales* y por tanto exclusivamente “*modernas*”, del tiempo histórico –como por ejemplo “*experiencia*” y “*expectativa*”– que servirían a Koselleck para encuadrar las diferentes historias pertenecientes a distintos contextos, pero que serían completamente desconocidas en contextos no-modernos. De este modo, se le acusa de no haber llevado la historia conceptual hasta sus últimas consecuencias, lo que hubiera implicado “*interrogar*” el proceso histórico de la “*cientifización de la historia*” (empleando una expresión de Biral de resonancias brunnerianas), que es lo que permite al *GG Lexikon* homologar experiencias de la historia provenientes de contextos completamente distintos⁵⁶⁶. Mientras que Chignola afirma justo todo lo contrario: el problema de la “*storia dei concetti*” es –y dice explícitamente desde sus

⁵⁶³ “(...) è anche la possibilità di riaprire alla filosofia muovendo da un’interrogazione radicale e da un’intenzione decostruttiva” (*Ibidem*).

⁵⁶⁴ Potencialidades que son “*indispensabile premessa al liberarsi dell’immaginazione e della prassi (...) del dispositivo logico-concettuale*” que enclaustra la política dentro de una determinada forma (*Ibid.*, pág. 40).

⁵⁶⁵ Resumidas por el propio Chignola (en *Ibid.*, pp. 109-113).

⁵⁶⁶ Cientifización de la *historia* que ha permitido “*omologare, tracciando storie dei concetti che ricompongano la parabola distesa tra antichità e mondo contemporáneo, esperienze della storia drasticamente differenti*” (*Ibidem*).

inicios brunnerianos⁵⁶⁷– no la historia de todos los conceptos políticos, sino sólo de los *conceptos políticos modernos*.

2. Se rechaza la torsión histórico-semántica de Koselleck: el problema no es la *historia social de las palabras*, ni el *proceso de valorización* de las palabras en conceptos, sino que se tratará –vista la conclusión anterior de cuál es el verdadero problema de una historia conceptual, o sea, los conceptos políticos modernos y sólo esos– de la “*genesi della filosofia politica moderna come scienza politica moderna*”.

II.1.3. Rectificación de la historia conceptual y determinación de la perspectiva paduana.

Desde la radicalidad reclamada, los paduanos exigen a Koselleck ser consecuente hasta el final. El presupuesto nietzscheano (que los conceptos no tienen historia) debe ser, una vez asumido “*radicalizzato nelle sue conseguenze logico-teoretiche*”⁵⁶⁸.

En suma, de la crítica negativa a Koselleck pasamos a una propuesta paduana, y la “*determinación*” como delimitación (ya que la sitúa dentro de unos confines) de la conceptualidad política moderna, debe servir para:

1. “*Denunciar*” la pretendida *universalidad* de ese léxico.
2. “*Desenmascarar*” la supuesta evidencia *valorativa* de esos conceptos, cuyo origen está contextualizado en la “*batalla*” contra el precedente modo de entender la justicia y lo común.
3. A partir de lo anterior, para “*articolare il rapporto strategico tra i saperi apparentemente <<neutri>> del diritto e i quadri categoriali di una modernità progettata come risoluzione tecnica di una crisi radicale*”⁵⁶⁹.

La conexión entre un momento de crisis radical, que en la lectura paduana nos dirige históricamente al contexto de las guerras civiles-confesionales, y la asunción de unos determinados conceptos como valores al servicio de una estrategia, viene a desbaratar, mediante el estudio de su genealogía, la aparente *neutralidad* de esas categorías. La neutralidad es una categoría que se atribuye a la ciencia moderna y que políticamente nos trae de nuevo connotaciones schmittianas, por una lectura del proceso de *neutralización* que caracterizaría el inicio de la forma política moderna. Esto no debe interpretarse como un

⁵⁶⁷ Literalmente “*esordi*” que, aunque podemos traducir como inicios o principios, en italiano tiene la connotación del debutar o estrenarse en algo, por lo que Chignola está directamente retrotrayendo a Brunner, antes que a Koselleck, el referente metodológico de la *BG* (*Ibid.*, pág. 110).

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, pág. 40.

intento de rehabilitar la filosofía práctica antigua, sino que tiene que ver con un intento de liberarnos del mecanismo inaugurado con el *Leviatán* hobbesiano. En resumen, la capacidad deconstructiva de la línea interpretativa de la *BG* seguida por el *GP* afirma la posibilidad de una *reapertura*, de una liberación para pensar *filosóficamente* el problema de la política. El grupo dirigido por Duso no plantea una *rehabilitación* de lo pre-moderno, sino más bien la posibilidad de una interrogación crítica que no puede descansar nunca sobre una respuesta definitiva.

Si la *BG* quiere ser fiel a sus propios planteamientos de inicio, según Chignola –y esto, literalmente, también es ser radical– ha de asumir dos tareas⁵⁷⁰:

1. Liberar sus propias potencialidades “*más allá*” del nexo entre experiencia colectiva y concepto o política y lengua, para “*aprirsi in direzione dei concreti processi della produzione e del controllo del senso*”, redeterminándose –con Gadamer diríamos re-actualizándose– a través de una “*analítica del discurso*”⁵⁷¹. Esta apertura, en clave de filosofía política, sería alimentada por un enfoque interdisciplinar que hiciera acopio de todos los otros saberes (aunque no sean estrictamente filosóficos) que contribuyen a configurar la semántica de los conceptos de una filosofía política.

2. Al mismo tiempo debe partir de una autocrítica de sus propias categorías –lo que Koselleck no habría hecho– en vez de utilizarlas como conceptos fundamentales que se presentan como autoevidentes. Sería la metódica aplicación de la interrogación crítica a los propios fundamentos categoriales, que deberían acreditar ante un examen genealógico deconstructivo sus pretensiones de validez.

El objetivo debe estar, sí, en los conceptos políticos modernos, pero para ello hay que poner en discusión el mismo *umbral* de la modernidad política, como discontinuidad con la manera precedente de pensar la política. Explícitamente, Chignola sitúa el inicio de la modernidad política en la formulación del “*contrato social*”⁵⁷². En la teoría contractualista localizan la acuñación del llamado *dispositivo lógico* de los conceptos modernos, organizado a partir de la *ciencia política moderna* (de la que el *iusnaturalismo* formaría parte). Al considerar la *aniquilación del horizonte anterior* de la política⁵⁷³ como precondition de la formación del

⁵⁷⁰ *Ibid.*, pág. 49.

⁵⁷¹ Algunas muestras de esa dirección han sido ubicadas por Chignola en obras de Busse o Luhmann (en *Ibidem*).

⁵⁷² *Ibid.*, pág. 80.

⁵⁷³ Chignola se refiere a cómo las posibilidades simbióticas de la “*philia*” y del “*politikon zoon*”, la armonía entre las “partes” que redundan en el mejor funcionamiento de las partes y el todo, en “*eudaimonia*”, se cambia por el cuadro conceptual de “igualdad”, “poder político”, “representación” “soberanía”, etc., merced a la deconstrucción de las medidas de referencia que orientaban la política y la antropología clásica: el “*homo homini*”

dispositivo, identifican en el *estado de naturaleza* hobbesiano el paso necesario para poder poner en marcha el dispositivo. En esa localización precisa y concreta se situaría el umbral, el punto de ruptura entre dos maneras de pensar. Esto supone claramente la asunción, por parte de la interpretación paduana de la *BG*, de una retro-datación de la *Sattelzeit*⁵⁷⁴ pero, lo más importante es que implicaría nuevamente la opción brunneriana por una barrera sincrónica, que Koselleck franquearía mediante la impostura de una continuidad histórica entre mundos distintos.

Duso rechaza seguir la *BG* por el camino de Koselleck para recorrer el de Brunner, que pasa por *problematizar* el concepto de “historia”. La singularización de la historia, de acuerdo con Koselleck, es una muestra inequívoca de producto típicamente moderno, en conexión con el moderno concepto de ciencia, y vinculado con las nociones de “progreso”, “desarrollo” y “fe” propias de las filosofías de la historia. La historia conceptual que entiende Duso se inspira en la propuesta brunneriana, ejemplificada por su aproximación a la antigua *economica*, que consiste en la “*consapevolezza critica e la problematizzazione dei presupposti della scienza económica moderna*”⁵⁷⁵.

Dejando ahora de lado que Brunner señale a Maquiavelo y la razón de Estado como raíz del nuevo concepto de política (a diferencia del diagnóstico paduano que lo indica en Hobbes), o que la mutación estructural se aproxime cronológicamente con la *Sattelzeit* de Koselleck (mientras los paduanos la adelantan), la modalidad paduana recogería de Brunner su lectura de las *transformaciones estructurales*. Como ya se ha dicho, no siendo los conceptos un reflejo directo de la realidad económica y social, la *historia social* de Brunner, en sentido *estructural*, tiende a captar la complejidad de las relaciones humanas, pensando la *constitución* de la sociedad de una manera *global*. Siendo así, las mutaciones o transformaciones conceptuales se entienden a la luz de un *horizonte teórico global*, cuyo sentido está configurado por un “*principio organizador*”. Entonces, cuando muta el horizonte es cuando se produce el “*nacimiento*” de los conceptos modernos, aunque continúen las mismas palabras. Los estudios de Brunner del mundo antiguo, desde la *polis*, rastrean un principio organizador más o menos homogéneo (sin que implique negar diferencias dentro de

lupus”, la “*enemistad*” como condición originaria del estado de naturaleza humana que, en definitiva, no es otra cosa que la guerra de todos contra todos que han conocido los contemporáneos de las guerras civiles confesionales. Esta sustitución por derribo –en Chignola *reestructuración*– aleja la “*mesura*” y la “*justa proporción*” que constituían la medida de referencia de la relación política, por la “*igualdad*” de todos ante la ley del soberano, que nos hace igualmente *libres* (*Ibid.*, pp. 80-81).

⁵⁷⁴ O *Schwellenzeit*, más preferible para los paduanos que la *Sattelzeit*, que implicaría una mayor comunicación entre épocas distintas.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, pp. 135-140. Como ya se ha comentado, para Duso fue determinante el ensayo de “*La "casa grande" y la "Oeconomica" de la vieja Europa*” a la hora de organizar esta posición.

ese largo período de dos milenios: el principio del señorío o del dominio (que en Duso será del “gobierno”), dentro de un horizonte o cosmos de sentido donde este principio se liga a la concepción aristotélica de organismo y la ética aristotélica que apunta a la virtud. En la fórmula inicialmente defendida por Duso (fin del gobierno/nacimiento del poder), el nuevo horizonte viene caracterizado por un principio distinto: el “*poder*” como *Herrschaft*, en el significado weberiano del monopolio de la fuerza legítima. Al cambiar el principio organizador, todo lo que entendemos por política se explica de una manera antes impensable. Por tanto: no hay mutación de los conceptos, hay mutación de los “*horizontes*” de sentido, que las palabras sí pueden atravesar sin problemas, a lo largo de las épocas, manteniendo una continuidad⁵⁷⁶.

La descripción de esta manera de entender los conceptos y la práctica concreta de su propuesta histórico-conceptual suponen una rigurosa “*rectificación*” de la *BG*, tanto en lo que atañe a la redacción concreta de los *GG Lexikon* por parte de varios autores, como en la articulación teórica de la *BG* realizada por Koselleck. Una rectificación de la misma en tres direcciones principales⁵⁷⁷:

- La mencionada *retro-datación de la Sattelzeit* (entendiendo que la génesis teórica del Estado moderno es la que gesta el dispositivo lógico).
- Una mayor atención hacia los *umbrales de crisis y recomposición* del léxico político (en vez de privilegiar líneas de continuidad en historias de conceptos, como elementos singulares de los que se traza su historia para recopilarlas en vocabularios fundamentales).
- El *coraje* (“*coraggio*”) de prescindir de la “*constancia*” que proporciona el soporte semántico de la *palabra* como vehículo en la continuidad del proceso que reconstruye la historia de un concepto.

Al negar la posibilidad de cualquier planteamiento histórico lineal, se viene abajo la manera de practicar la *BG* como en algunos de los *GG Lexikon*, que sobreentienden un plano de continuidad que les permite trazar el arco histórico desde el mundo antiguo al contemporáneo. Con esta negación, la segunda perspectiva italiana se puede resumir con estas breves palabras de Chignola: *una potente instancia de crítica y deconstrucción*⁵⁷⁸.

Asentada como premisa la conclusión negativa de su crítica a la metodología de Koselleck, esto es, que el objeto de una historia conceptual sólo puede ser, lícitamente, los conceptos

⁵⁷⁶ Muy aclarador el ejemplo del término “*Herrschaft*” (en la nota de Duso a pie de página nº 60 en S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 142).

⁵⁷⁷ *Ibid.*, pág. 82.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, pág. 109.

políticos modernos (porque al léxico político moderno sobre el que reflexionaba la *BG* se le niega la universalidad y se le de-termina), abre la veda para el cuestionamiento o, si lo expresamos más fielmente, interrogación, de todos esos conceptos. Al de-terminarlos se les asigna una historicidad limitada, lo que les priva del aforamiento universal y objetivo que inconscientemente se les puede atribuir. La *universalidad* y la *objetividad* no son otra cosa que la prueba de una *hipostatización* proyectada desde el modelo de la ciencia moderna. Desde este punto de vista, la interrogación a la que deben ser sometidos los conceptos no podrá considerar anecdótica la constatación de una contradicción interna a esa conceptualidad –el hallazgo de aporías–, porque si todo el dispositivo conforma una red funcional de sentido por las relaciones internas, entonces todo el dispositivo se vería afectado.

En la raíz de la *BG* los paduanos han afianzado su suelo al partir de la afirmación de que los conceptos no tienen historia, de la que hemos llegado, avanzando con sus razonamientos, a la conclusión de que el objeto de una historia conceptual coherente deben ser los conceptos políticos modernos, pero desechadas las pretensiones de universalidad y objetividad, y decretada su de-terminación histórica en cuanto son contingentes; por tanto tienen un nacimiento determinado, hacia el que se encamina el estudio genealógico. En este sentido, junto a la afirmación de que sólo se pueden estudiar histórico-conceptualmente los conceptos políticos modernos –una afirmación digamos “fuerte”, en cuanto implica un compromiso y un riesgo para toda la perspectiva–, encontramos otra afirmación “fuerte” en que sólo de los conceptos modernos es posible afirmar que *tienen historia*, precisamente porque podemos determinar su *génesis histórica* y sólo en la modernidad tendría vigencia la categorización histórica de la experiencia, en el sentido de la ciencia histórica moderna⁵⁷⁹.

Lo que se denuncia es un proceso de reproducción de las mismas categorías del dispositivo lógico moderno, con una operación de producción de la *objetividad* que consiste en uniformar las diferencias que no encajen con el cuadro de coordenadas previo. Encubrimiento que la interrogación del completo dispositivo conceptual pretende revelar manifestando las contradicciones intrínsecas –si las hubiera–, y en ese sentido hemos de entender el énfasis que esta perspectiva pone en la *aporeticidad*, porque está interesada en descubrir las aporías que forman parte del dispositivo moderno. En otras palabras, está motivada por llevar a la práctica lo que cierta manera de entender la *BG* no habría hecho: someter a crítica la *legitimidad* de los

⁵⁷⁹ “Solo dei concetti moderni è invece possibile dire che essi abbiano una <<storia>>. Perché la loro genesi è storicamente determinabile; e perché solo con essi compaiono le categorie formali della rappresentazione storico-storiografica” (*Ibid.*, pág. 111).

conceptos modernos⁵⁸⁰. Para comprobar la consistencia de los conceptos, tanto en la validez histórica de su sentido (lo que Chignola llama su *amplitud*⁵⁸¹), como en su mantenimiento lógico, es fundamental investigar el *origen* de su significado. Haciendo este trabajo histórico-conceptual, la *segunda propuesta de la BG en Italia*, a diferencia de la de Koselleck, se propone la “*ricostruzione della formazione del significato che i concetti moderni hanno*”⁵⁸². Por limitarse a la de-terminación moderna no se renuncia a una comprensión más correcta de las experiencias históricamente irreductibles a la forma política moderna. Determinar la *amplitud* del dispositivo conceptual del modo moderno de pensar la política, implica su no aplicabilidad a modos anteriores de pensar la política.

Duso concede que Koselleck y Brunner tienen razón en señalar la segunda mitad del XVIII como umbral epocal, en cuanto a la *difusión* de los conceptos en la vida social, cultural y política, pero la *génesis* del nuevo modo de pensar la política está antes, en el siglo XVII, con la ciencia política de Hobbes. Porque ahí es cuando se verifica la “*Trennung*” con el nuevo horizonte que implica la pérdida de la orientación que proporcionaba el anterior, para organizar el orden que ahora suministra la ciencia del derecho natural. Lo que ocurre en la *Sattelzeit* koselleckiana (o las *irrupciones* modernas brunnerianas) es que se dispone del aparato conceptual iniciado en el XVII, cesura adonde se debe reconducir la génesis.

Cuando analizamos la crítica de Chignola al weberianismo de fondo en Koselleck (*objetividad* y *atemporalidad*), el problema se desplaza desde reconstruir el léxico político moderno europeo a través de las historias singulares de los conceptos, hasta el problema de la *especificidad* o *parcialidad* de los conceptos políticos modernos y la posibilidad de someterlos a *crítica*. El modo en que se concreta este desplazamiento es descrito en dos pasos⁵⁸³:

1. Se asume de Koselleck que el problema principal de la historia conceptual es la *disolución* del mundo antiguo y el *nacimiento* del moderno, por tanto, la historia conceptual debe determinar el sitio de esa ruptura y sus condiciones. La “*Trennung*” o el punto de “*cesura*” contrapone dos horizontes intraducibles e irreductibles, pero servirá para fijar el momento de génesis del mundo moderno. Ahí se coloca la propuesta de “*antedatar*” la alemana “*Sattelzeit*” (o la más preferible “*Schwelienzeit*”, ya que los italianos utilizarán “*soglia*”), como consecuencia de sus investigaciones.

⁵⁸⁰ Interrogar la “*legittimità storica dei concetti moderni, sulla loro relatività e sulla loro determinatezza*” (*Ibidem*).

⁵⁸¹ *Ibid.*, pág. 112.

⁵⁸² *Ibid.*, pág. 111.

⁵⁸³ *Ibid.*, pp. 113-114.

2. A partir de Brunner, en la dirección mostrada por Biral, criticar la utilización acrítica de una categoría de *historia científizada*, como la que opera en el concepto “historia” de Koselleck. Con este segundo paso, la crítica no se detendrá en la “*cesura*”, sino que se mueve hacia una “*radicale <<problematizzazione del presente>>*” que nunca puede detenerse. Es probable que las dos primeras décadas de trabajo del *GP* destaquen por las investigaciones sobre la determinación de la génesis de la modernidad, pero su propia idea de “de-terminación” también contiene –además de alumbrar el inicio de los límites– la posibilidad de iluminar una noción de la modernidad como época clausurada. Con este segundo paso, la dirección que toma la crítica de la modernidad, a partir de su de-terminación, es decretar su “*cumplimiento*”, que reabre el problema del confinamiento. Por consiguiente, la interrogación crítica del dispositivo lógico de los conceptos políticos modernos libera una “*excedencia*”: la pregunta *filosófica*.

Con el primer paso, el punto de *cesura*, como momento inaugural de la *modernidad política*, será localizado a partir del proceso iniciado con la *filosofía moral del mecanicismo* y sobre todo con las doctrinas del *pacto social*. Quiero subrayar este punto, que descoloca en buena medida la datación hecha por la *BG*: de lo que se trata aquí es de advertir el interés del grupo paduano por los aspectos lógico-conceptuales antes que histórico-temporales. Es decir, que la realización histórica y la difusión social de los conceptos modernos bien puede corresponder a la datación de Koselleck, entre finales del XVIII y la primera mitad del XIX, pero si nos orientamos, en cambio, por los conceptos políticos modernos formando un dispositivo lógico, entonces ingresamos en el ámbito de la ciencia política, la cual, a nivel teórico, elabora un sistema lógico para pensar la política que, por un lado, rompe con toda la manera tradicional precedente de pensar la política y, por otro, condiciona con sus conceptos toda la forma en que será pensada la política en lo venidero, hasta su crisis del siglo XX⁵⁸⁴. No obstante, esta otra afirmación “fuerte” es rebajada por los propios paduanos al considerar a Max Weber un segundo hito (en concreto epistemológico), aunque mantienen que Weber está dentro de los parámetros de “poder”, “Estado” y “sociedad” inaugurados por la filosofía del XVII⁵⁸⁵. Por lo tanto, la modalidad paduana de *storia dei concetti* se puede contraponer con la historia de las ideas porque mantiene un lazo con las estructuras, en el sentido brunneriano,

⁵⁸⁴ “(...) *ciò che viene forgiato è il dispositivo di categorie e di concetti con i quali verrà pensata la politica sino all'epoca della sua crisi novecentesca*” (*Ibid.*, pág. 114).

⁵⁸⁵ G. Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, *op.cit.*; pp. 7-8. Duso admite que “*Certo non è risolvibile in questa linea tutto ciò che si è prodotto nel sapere politico dell'epoca moderna*”, pero que, sin embargo sí logran englobar en lo que refieren como “*moderna scienza politica*” (por tanto no una expresión omnicompreensiva de lo Moderno), la constelación conceptual que ha marcado la “*lógica*” de la doctrina del Estado moderno y el Estado de derecho (G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.*, pág. 41).

que permite poner en tensión los conceptos con un horizonte global, y porque se plantea la investigación de manera *no apriorística*⁵⁸⁶, para afrontar los resultados que se obtengan en las investigaciones, y no como el fruto de previas elecciones metodológicas, con el mismo espíritu con el que nació el *GP*, un tanto anárquicamente.

Hablar de “*modalidad*” de historia conceptual paduana será lo más consecuente con el espíritu del grupo. En primer lugar, porque su uso de la noción de “*modalidad*” es intencionadamente contrapuesto a la de “*modelo*” teórico; en segundo lugar, porque elaboraciones como la de Duso, que desarrollan una propuesta de historia conceptual en la que emerge el protagonismo del elemento “*filosófico*”, pueden entenderse de manera reductiva con la noción de “*método*” cuando “*está implicada una dimensión filosófica, pues puede sugerir la impresión de un mero instrumento en relación con el objeto del análisis, de algo apriorístico y presupuesto*”⁵⁸⁷. Lo que convierte en autónoma la modalidad es su orientación fuertemente *filosófica*, tanto por centrar su enfoque en el material de los autores y textos clásicos de la filosofía política, como por implementar esa actitud de interrogación radical que permita hacer la “*pregunta originaria*” que los conceptos políticos modernos han puesto entre paréntesis⁵⁸⁸.

La exigencia de una investigación genealógica de los conceptos políticos modernos, convierte en prioritaria la reorientación de estos conceptos desde la “*cesura originaria*” que determina su *génesis*: ahí reside su significado histórico concreto y la brecha que refuta la continuidad necesaria para desarrollar una historia de las ideas. La perspectiva histórico-conceptual de los paduanos se concentrará primeramente en profundizar el significado con el que nacen los conceptos políticos en este umbral constitucional, pero acentuando que dicho significado sólo puede captarse con una visión de conjunto sobre la disposición de los conceptos en una red de relaciones, en suma, en un *dispositivo conceptual* donde cada concepto recibe un preciso significado en virtud de tales relaciones.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, pág. 148.

⁵⁸⁷ G. Duso, “¿*Qué conceptos políticos para Europa?*” (en Faustino Oncina (ed.) *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual*, *op.cit.*; pág. 332).

⁵⁸⁸ “(...) *la actitud de interrogación de los conceptos que están sedimentados en las palabras que usamos: esta interrogación tiene un carácter típicamente filosófico, no en el sentido de construir Weltanschauungen o teorías más o menos ligadas a la realidad, sino en el sentido de ejercer el asombro ante conceptos que todos empleamos y que se han convertido en doxa común. Piénsese en el modo en que conceptos como igualdad, libertad, derechos humanos o democracia son usados como instrumentos en la batalla política: todos nos referimos a ellos, pero sin preguntarnos por su génesis, por la función (...) por las contradicciones*” (*Ibid.*, pág. 335).

II.2. Análisis histórico-conceptual a través de los clásicos de la filosofía política.

II.2.1. Superar la crisis con una nueva teoría: nacimiento de los conceptos políticos modernos con la teoría del pacto social y despolitización de las categorías precedentes.

Para la coherencia interna del planteamiento paduano –no olvidemos que la ante-datación que proponen se entiende únicamente en el sentido del alumbramiento teórico y no en la constitucionalización histórica ni difusión social de los términos– es necesario investigar con más detalle el período de ruptura que proponen. Para ello se deberá, por un lado, explicar la desautorización o el vaciamiento del pensamiento precedente, por otro la radical novedad, detallando en qué consiste, de la forma política que se pone en marcha con la teoría del pacto social. Esa labor es retomada, desde Brunner, por Alessandro Biral mostrando el camino de la investigación.

La indagación concluye que la ciencia política moderna emerge de una “*desautorización*” *consciente y científica* de todo el sistema que articulaba el principio del gobierno⁵⁸⁹ –no en vano la fórmula inicial para resumir el pensamiento de Duso sobre el umbral entre mundo antiguo y moderno es *fin del gobierno y nacimiento del poder*–: en el mundo pre-moderno (dicho sin ninguna connotación valorativa), es *natural* que allí donde se da la pluralidad de partes en una entidad, alguien gobierna y otros son gobernados, ya sea en el alma individual (el autogobierno del sabio), la casa (en el sentido del *oikos*) o la *polis* (donde incluso el *arché* en las relaciones entre hombres libres tiene un fundamento natural). Porque hay una diversidad entre las partes, se parte del presupuesto de una “*desigualdad natural*”, para cuya coordinación se requiere un principio de *arché* que no puede ser mero dominio justificado por la fuerza. Exige la sabiduría práctica necesaria, por lo cual el gobierno es siempre entendido desde la categoría central de la “*virtud*”, es decir, no tiene nada que ver con la ciencia. La metáfora política es la del “*gubernator rei publicae*” como timonel de la nave –que Chignola considera vigente hasta Bodin–, que no espera del piloto una erudición teórica⁵⁹⁰, sino más bien una sabiduría práctica y frónética, desde la *frónesis* como la prudencia de un saber que se redirige desde y hacia la práctica, cuyo ejemplo es la virtud.

⁵⁸⁹ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 114-115.

⁵⁹⁰ Recordemos el análisis crítico que Chignola hace del concepto de historia en Koselleck, donde Polibio rechaza (a propósito de la metáfora de la nave) la erudición o la teoría. Significativamente, este capítulo de Chignola lleva por título “*Non si governa con i libri*” (*Ibid.*, pp. 212-215).

Un caso llamativo es el de Maquiavelo. Lo más acertado es hablar como Maurizio Ricciardi de “*discorso preso tra due epoche*”⁵⁹¹. Un “*luogo di passaggio dalla considerazione medievale a quella moderna*”, en el que todavía no se constata la conceptualidad típica del Estado moderno, con un poder unitario y abstracto. La particularidad de situarse entre dos aguas se advierte sobre todo en la noción del ‘pueblo’, que ya no es el cuerpo “diferenciado” internamente, pero tampoco llega a ser el “indiferenciado” de los súbditos individualmente. Maquiavelo tiene ya una concepción de la “naturaleza humana” distinta de la aristotélica: el florentino la entiende conflictiva más que simbióticamente. Maquiavelo realiza una “torsión” al concepto clásico de “virtud” ligándola con la prognosis y la anticipación pero, en mi opinión, el hecho de que la virtud implique saber coger el momento oportuno de los tiempos, digamos el *kairós*, hace que la categoría siga anclada en un horizonte de sabiduría práctica. Este elemento, junto con la específica consideración del “ciudadano” en la República, que posibilita una ciudadanía políticamente vigilante, fundamenta que: tanto por lo que respecta la centralidad de la virtud, como por lo que atañe a la presencia de diversos sujetos políticos, no se pueda tomar plenamente a Maquiavelo como inicio de la modernidad política.

Este ejemplo nos alerta acerca de la necesidad de de-limitar con precisión la génesis de la modernidad política. Rastreando el proceso de la génesis de la modernidad, Biral se sumerge en el estudio de autores del siglo XVI, para comprender cómo entre los 50 años que separan a Du Haillan de Claude De Seyssel se ponga en cuestión un referente tan importante como el “buen derecho antiguo”, que era viejo porque se había mostrado bueno, pero pasa a quedarse solo en “viejo”, “antiguo”, al entenderse que las leyes no pueden fundamentarse por su antigüedad, sino sobre la base del derecho y la razón. Lo que Biral señala es el “*despotenciamiento*” del “buen derecho” a *costumbre*, y la distinción entre costumbre y ley. La “ley” será definida como una norma general producida por la “*droite raison*” y la justicia, de las que la costumbre carece, por tanto la costumbre no podrá frenar ni limitar al monarca⁵⁹². Esto tenemos que ponerlo en relación con la estructura estamental dualista, en la que al monarca se contraponen el pueblo, reunido y presente en los estamentos, en un cuadro de referencias ordenadas objetivamente por el buen derecho antiguo, como instancia superior que permite juzgar las acciones del monarca y –siendo los estamentos sujetos políticos presentes– limitar las acciones del monarca. Desde esa estructura dualista, cuando los dos polos contrapuestos aspiren a monopolizar la decisión soberana, la crisis amenazará con disolver la unidad del cuerpo político. Con la ruptura de la unidad religiosa y el

⁵⁹¹ M. Ricciardi, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 37-48.

⁵⁹² A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 65-67.

enfrentamiento armado entre confesiones, la crisis se vuelve extrema. El proceso de crisis brevemente descrito es el que va a contextualizar la necesidad de teorizar nuevas formas de convivencia –no en vano, es un lugar común vincular la guerra de los treinta años y la paz de Westfalia con la constitución del Estado moderno europeo– pero también veremos a través del análisis de Hobbes que este proceso no está separado de la influencia que ejerce la nueva ciencia.

La Francia de mediados del XVI⁵⁹³ vive una escisión entre monarquía y “*corps*” con la progresiva centralización del aparato administrativo y la organización de un entramado de oficiales regios. La desvitalización que convierte los derechos señoriales en privilegios, interpone a la monarquía entre los poderes locales y la “*gente*”, y en el momento que el reino francés tiende hacia una forma unitaria, conoce una “*fractura interior*” cuando se le acusa de usurpar injustamente esferas del derecho. En ese contexto, los juristas reformulan el concepto de “*status*” (“*etat*” o “*estat*”) que ya no quieren utilizar para designar el ordenamiento del *gobierno* de una *asociación política*, sino que ahora –con esto Biral señala un cambio fundamental que diferencia al concepto de “estado”– el “*estat*” pasa a identificarse con el aparato administrativo y militar que *debe* (lo que no podía anteriormente) funcionar de manera efectiva.

La reacción a esta concepción del “*estat*” se plantea como tendencia a contrarrestar un gobierno ilimitado, absoluto, del rey, mediante el control de los parlamentos, que también afecta al significado de “*estat*” como oposición a la centralización monárquica, refiriéndose a la reunión del pueblo en los *Estados generales*, ante los que el rey debe rendir cuentas. La interpretación del derecho de resistencia en los monarcómacos hugonotes hace pie en esta concepción. Sin embargo, las dos interpretaciones coinciden en una cosa: cuando surge la crisis, tanto para los monarcómacos como para los juristas al servicio del rey, se trata de restaurar el antiguo buen derecho y la “*colaboración*” entre monarca y *corps*. Pero lo que demuestra que algo está cambiando, es el *nuevo contenido detrás de la palabra* colaboración. Para la restauración (como *renovatio* de la *res publica*) del derecho y la paz, es condición necesaria que una de las dos partes sea desposeída del uso de la fuerza y de su capacidad de resistencia armada. Ambos pensarán en la misma dirección a partir de aquí, la *supremacía*. La crisis extrema encuentra, con esta fundamentación, una brecha en la cohesión de la comunidad política, para instalarse de manera permanente. También origina una dialéctica perversa, ya que cualquiera de los dos polos considerará entonces la aniquilación de una de

⁵⁹³ *Ibid.*, pp. 43-50.

las partes (además de ser una guerra justa) el remedio necesario para cancelar la permanencia en la crisis.

Con semejante escenario, Bodin⁵⁹⁴ considera imposible apaciguar la lucha que enfrenta a dos facciones de una forma tan polarizada, con el recurso al buen derecho antiguo: irónicamente los dos contendientes justifican su causa con el derecho. Es más, cualquier teoría que pretenda restaurar el derecho es una teoría de la guerra civil. En definitiva, Bodin interpreta la lucha que se desarrolla en Francia como la prueba inequívoca de la crisis de ese orden tradicional dándole la vuelta completamente a la idea de colaboración y dejando sin sentido la oposición, porque entiende que ambos consiguen lo mismo: el *desorden*. La colaboración entre dos polos ya no tiene sentido. La teoría política ha de partir no del orden, sino de la ausencia del orden. Partiendo de ese principio, la crisis es la “*condición pre-política*”, ante la que una “*ciencia política*” debe ser totalmente “*neutral*” para no acabar alineándose con uno de los dos bandos. Con esto también se está invirtiendo la misma noción de “*crisis*” como situación natural: es la conclusión inevitable de nuestra propia naturaleza, la “*libertad natural*”. Nuestro semejante, exceptuando la familia, es “*el otro*”, un *antagonista*, un *enemigo*.

Este conjunto de implicaciones lógicas entre crisis y anarquía, y las atribuciones a la condición natural, que parecen requerir lógicamente una respuesta teórica, digamos artificial frente a natural, nos acercan ya mucho al terreno de las teorías del pacto social, pero se diferencia en que, aunque la condición básica, “*histórica*” y “*racional*” para superar la anarquía consiste en renunciar voluntariamente a la libertad natural, la renuncia es “*incondizionata e non deve dare luogo ad alcuna forma di patto*”⁵⁹⁵. Sin embargo, se apunta la solución cuando ya Bodin afirma que, para trascender la situación de anarquía, se necesita un *poder* omnipotente que *subyugue por igual a todos los individuos* (ya privados de su fuerza y atomizados, individuación que tiene su propia función en Hobbes). El poder descrito será unitario frente a la anterior situación pre-política caracterizada por la multiplicidad de núcleos familiares y de seguro exigirá disponer de la violencia para someter las actitudes egoístas de las que podría renacer el deseo de recuperar la libertad natural perdida. En conclusión, este poder realizará la unidad por la fuerza y no por el derecho: “*non perchè sia un <<giusto potere>> (...) ma perchè s'impone*”⁵⁹⁶.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, pp. 51-54.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, pág. 55.

⁵⁹⁶ *Ibidem*.

Llamamos poder a lo que Bodin llama “*puissance souveraine*” o “*souveraineté*”, un poder que no necesita cada vez el consenso ni la autorización (como ocurría en el dualismo entre monarquía y *corps*). Es un poder “*originario*”⁵⁹⁷ que antecede a cualquier cuerpo político (lo anterior a ese poder es la condición natural y pre-política de la anarquía) como condición de posibilidad de organización política. Por consiguiente, cualquier *corps* que se nombre a continuación surge ya después, como “*potentia ordinata*” y no como poder soberano, lo que convierte a la soberanía en fundamento de toda posible república. Lo que hace Bodin con el concepto de soberanía es, a juicio de Merio Scattola, introducir “*un punto di non ritorno per la riflessione successiva*”⁵⁹⁸. A partir de este marco, el *despotenciamiento* del ‘buen derecho’ se va a convertir en el blanco de los intentos teóricos para dar con una salida al problema de la crisis, y entendemos que tal salida no admita vuelta atrás (el buen derecho antiguo), sino que exige emprender un camino de novedad. Como la que llama la atención a Biral en Claude De Seyssel, con la diferenciación entre ley y costumbre, asignando cualitativamente la diferencia al monarca (como legislador) y a los súbditos, los “*cives*”, como dimensión puramente civil, distanciándolos con ello del espacio político del “*estat*”.

En este contexto, Montaigne⁵⁹⁹ pone en duda que simplemente con la diferenciación entre “*loy*” y “*costumes*” se pueda garantizar el final de las guerras de religión. La tolerancia no hace más que aumentar las cuotas de fanatismo al relegar las cuestiones religiosas a la dimensión subjetiva de los súbditos (como corresponde a las costumbres), en suma, sacudiendo aún más la estabilidad del reino y radicalizando las divisiones. Por tanto, la idea de llevar a cabo una neutralización de la religión en el espacio político del gobierno fracasa en su objetivo principal. Lo más sensato es renunciar a aumentar las disensiones aportando más propuestas, y dejarse guiar por la antigua costumbre que toque en suerte. En síntesis, la renuncia de Montaigne a alinearse tomando partido, se entiende como la *neutralidad* que proporciona independencia al sabio frente a los fanatismos. Pero con esto, y aquí está lo esencial de la lectura de Biral, es que “*la saggezza pratica viene a mutare in tal modo significato*”⁶⁰⁰: con esa modificación, ya en Montaigne la sabiduría práctica no servirá para ordenar y gobernar personas y cosas, sino que sólo valdrá como autogobierno, con lo que renuncia a toda una dimensión exterior que sí asumía la sabiduría práctica clásica. Ahora, se limita al ordenamiento de sí mismo en la soledad del sabio, se reduce a la interioridad. En

⁵⁹⁷ *Ibid.*, pág. 57.

⁵⁹⁸ M. Scattola, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 61.

⁵⁹⁹ A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pág. 69.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, pág. 72.

definitiva, se confina en ámbito privado⁶⁰¹. Aquí se encuentra la prueba de ruptura entre *sabiduría práctica y actividad política*, que reconfigura las asignaciones de la sabiduría en la esfera privada y de la política hacia la obediencia, rompiendo el nexo que hasta entonces resultaba naturalmente evidente. Para Biral, detrás se esconde una época que ve desmoronarse “*tutte le premesse storiche e culturali di quella concezione secondo la quale il ‘potere’ è inseparabile da un continuo esercizio delle virtù pratiche*”⁶⁰².

Otro gran foco interpretativo de Biral se centra en Pierre Charron. Bajo su experiencia (más de 50 años de guerras civiles), se contextualiza el significado específico que designa al “pueblo” (“*peuple*”) como caótica muchedumbre⁶⁰³. Su total desorden y confusión, aunque provocada por los enfrentamientos intestinos entre facciones religiosas, es producto de una *desintegración general* que afecta todos los ámbitos de las relaciones humanas, incluida la esfera de paz doméstica. La casa como ámbito más fundamental de la constitución –en sentido material– política, se ve invadido ya en Charron y desarticulado por las disensiones que penetran incluso en la seguridad del domicilio. La anarquía del desorden que nace de la desintegración, del desmembramiento del cuerpo político es el origen de “*le peuple*”, al cual Charron define negativamente privándole de las categorías que corresponden a lo político. Cuanto más terriblemente caracteriza a la muchedumbre, más fácil es argumentar la necesidad de una fuerza tal como para contener la corrupción que amenaza como sumir al cuerpo político en el caos. Sólo un poder absoluto e irresistible, capaz de obligar incondicionadamente a la obediencia es capaz de integrar a la muchedumbre, recomponiendo políticamente la unidad del Estado y asegurando otra vez la paz perdida. Un poder que es soberano (“*puissance souveraine*”) no tanto por sumo, cuanto poder que surge ante la anarquía. Charron va más allá de Bodin al absolutizar la fuerza de la soberanía, que anula la misma posibilidad de *resistencia*. Por eso y sólo por eso, puede garantizar la seguridad de obediencia a sus mandatos.

Es prioritario tener esto presente porque la contraposición entre *kratos/ethos* es típica del XIX, y a partir de la descripción que hemos efectuado de no entender el principio de gobierno separado de la virtud, Biral lleva razón al afirmar que la contraposición del XIX es utilizada *acríticamente* cuando se universaliza como criterio histórico para entender épocas precedentes

⁶⁰¹ Actuar según la virtud “*giunge inevitabilmente a riconoscere la vita pubblica, in tutte le sfere in cui questa si articola, come non partecipabile esteriorità (...) Il ‘saggio’ non configura più un buon padre della casa o un governante, ma soltanto un individuo ‘privato’*” (*Ibidem*).

⁶⁰² *Ibid.*, pág. 73. Dejando de lado el uso del término “*poder*” en esta cita, el propio Biral refiere para su análisis a la lectura de *Vita nobiliare e cultura europea* de Brunner.

⁶⁰³ *Ibid.*, pp. 74-75.

a ese momento⁶⁰⁴. La autodefensa (esto lo demuestra suficientemente Brunner), no puede ser simplemente equiparada con la rebelión o la guerra, sino que se entiende como el intento de restaurar el orden perdido, el derecho, lo cual solamente es posible porque no existe un monopolio de la fuerza o lo que entendemos modernamente como un poder unitario.

La crisis extrema viene cuando se produce el enfrentamiento entre dos facciones –tan extremadamente polarizadas como se verifica en las guerras de religión– y máxime cuando ambas reclaman ser el *verdadero pueblo* frente al pueblo impostor, enardecidas por una visión religiosa: entonces se desencadena una “*guerre céleste*” entre enemigos convencidos ambos de emprender una guerra justa que restaurará el orden perdido. Ahí se explica la conexión que lleva a vaciar el buen derecho antiguo de su capacidad para ordenar las relaciones humanas, en una inversión de los términos que hace del ordenamiento antiguo una instancia inútil. Es lo que Biral describe como “*drammatico capovolgimento*”, como el que Bodin denuncia hasta asociar el derecho de resistencia proclamado por el pueblo con la ineluctable consecuencia de la anarquía. Por eso, una de las razones de Bodin para escribir *Les six livres de la République* es contrarrestar los llamamientos a la resistencia armada que termina en guerra civil, lo que es en sí mismo la regresión a un status pre-político de anarquía⁶⁰⁵. Lo que hace es invertir los términos en los que antes se pensaba la caída en la anarquía como una situación contingente, porque la república era un *primum* ya constituida, y pone como primero la anarquía⁶⁰⁶. Repitamos con Biral, para resaltar la importancia de su afirmación, que esto despedaza la manera como se pensaba tradicionalmente la constitución de la relación política. Ahora el foco del razonamiento se dirige hacia articular una relación *estable* entre el *mando* y la *obediencia*, en la que ambos términos se co-impliquen, porque el mando se entiende como algo que ya no está limitado, para poder obtener obediencia siempre, y la obediencia debe corresponder de manera incondicionada al mandato. Puede que a primera vista no se aprecien las consecuencias del movimiento teórico efectuado por Bodin, pero mostraremos, con la ayuda de Biral, cómo la concepción tradicional de la justicia ha sido hecha añicos.

La sutil argumentación de Bodin trastoca el origen de los fundamentos de lo justo. Ahora la validez de las leyes sólo depende de la libre voluntad del soberano. Lo que se hace añicos es la concordancia ley-justicia. En esa correspondencia se fundamentaba el derecho de

⁶⁰⁴ Analizando el proceso que conduce del derecho de resistencia a la razón de Estado y el concepto de “soberanía” de Bodin (en *Ibid.*, pp. 21-64).

⁶⁰⁵ La condición pre-política puesta como lo originario de la teoría política a partir de Bodin, y la necesidad de elaborar un concepto de anarquía como “*status che non conosce ordine politico, in funzione di una neutralizzazione dei conflitti confessionali*” (*Ibid.*, pág. 52).

⁶⁰⁶ “*Bodin spezza il canone tradizionale del pensiero politico che assumeva come già costituita una societas civilis e poneva il potere di governo come il potere supremo della civitas*” (*Ibidem*).

resistencia. Una vez separadas ambas nociones, se puede entender un planteamiento (antes sería no sólo desconcertante, sino monstruoso) de las leyes como simple *ordenamiento positivo* que garantice la paz. En la nueva situación, la desobediencia al soberano pasa a significar únicamente “*rebelión*”, y los motivos que se esgriman para razonarla no aportan ningún significado. Lo que ha hecho así Bodin es introducir la diferencia entre *lex/jus*, *loy/droit*, que para Biral es el indicio de que estos conceptos “*prima concetti equivalenti, mutano di significato*”⁶⁰⁷.

Fundar la asociación política sobre la soberanía y diferenciar entre *ley/jus* es posible sólo porque “*l’ordine politico è stato sganciato dall’ordine immutabile ed essenziale della natura e collocato nella dimensione della contingenza, della mutabilitas rerum*”⁶⁰⁸. Observación muy importante, que trasluce un punto de desencantamiento del mundo político, que en Brunner se refería ontológicamente a un cosmos de sentido metafísico. La introducción de una perspectiva en devenir, que no depende de una orientación teleológica ni de un derecho objetivo divino, sino de las variaciones *según tiempo y lugar*, explica la adopción de un método experimental como el de las “*historiae*”, que se remita a principios “reales” y nunca se proponga como definitivo (es mero experimento abierto). Con esta perspectiva cambia la noción de qué es la política: la política “*viene trasformata in scienza storica*”, como ciencia del *interés del Estado* que es conocido por el método histórico⁶⁰⁹. La soberanía es la condición “*histórica*” (porque antes sólo existe lo pre-político) y “*racional*” (frente a la natural anarquía) de todo ordenamiento político⁶¹⁰. Es una conexión, cuyo interés ha despertado Brunner, que vincula la *ciencia política* con el *método de investigación histórica*.

Aunque los elementos analizados en Bodin, parecen conducir ineluctablemente por la senda del pacto social de Hobbes, hay un aspecto que marca la diferencia fundamental de horizontes. Más allá de que el pacto en Bodin sea una noción distinta, hemos de insistir en que el soberano sigue todavía vinculado a un derecho, y esto lo ha visto Biral cuando considera, a propósito de la ciencia política construida según un método histórico, “*necesario che il detentore del potere sovrano si riconosca vincolato ad uno jus naturale o divino*”⁶¹¹. Un poco como el Dios voluntarista cartesiano, que si quisiera podría hacer que un triángulo no tuviera 3 lados pero no lo va a hacer, el soberano de Bodin podría cambiar las leyes, pero en cambio debe “*rimanere sempre fedele a delle norme eterne ed universali di equità*” porque ha

⁶⁰⁷ *Ibid.*, pág. 33

⁶⁰⁸ *Ibid.*, pág. 34.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁶¹⁰ *Ibid.*, pág. 59.

⁶¹¹ *Ibid.*, pág. 61.

descubierto como un gran secreto que allí habitan las costumbres del pueblo y la utilidad de su tolerancia⁶¹².

Pese a ser “*puissance souveraine*”, para Duso⁶¹³ “*la sua assolutezza non nega la natura plurale della società, composta di ordini, comunità e corporazioni*”. Es decir, justamente lo que hace necesaria una soberanía unitaria y absoluta, fundamenta que la soberanía no se base sobre la “*dimensione omogenea e unitaria che sarà propria del potere moderno*”, que como poder constituyente funda una “sociedad”. En Bodin se está por tanto ante una realidad “constituida”, por lo que para Duso no supone una *ruptura radical*, ruptura que en cambio sí se produce con Hobbes. En Bodin todavía no estamos ante un poder legitimado sobre la igualdad de los individuos y la identidad formal entre la expresión de su voluntad y la voluntad soberana. Es cierto que con la doctrina de Bodin se produce una concentración del poder en las manos del soberano, sin embargo “*tale accentramento non produce uno spazio vuoto*”, completamente indiferenciado, en el que los súbditos anulan sus diferencias, sino que “*Bodin conserva tutti i gradi di differenziazione del mondo dei ceti*” y aunque el príncipe concentre la soberanía “*ne fa partecipi tutti i magistrati intermedi*”⁶¹⁴. Por consiguiente, la concentración de dicha soberanía no se puede equiparar en ningún caso con el “*monopolio*” del poder moderno, y la conservación de las diferenciaciones ‘naturales’ (estamentos, linajes, lugares de nacimiento, etc.) justifica diversas relaciones entre príncipe y súbditos. Todos son verticalmente súbditos del soberano, eso los une, todos lo tienen en común, pero no todos son ‘iguales’. Lo que le interesa a Bodin es teorizar las relaciones verticales entre el soberano y los diferentes súbditos, pero no horizontalmente entre súbditos, por eso, rigurosamente, no podemos identificar la soberanía de Bodin con el escenario teórico que va a producir el iusnaturalismo moderno. En primer lugar, la “unidad” no se realiza como fruto de una unión entre los individuos, por tanto, como ha señalado Merio Scattola, la soberanía de Bodin “*realizza solo in parte la funzione costituzionale caratteristica della sovranità giusnaturalistica moderna. (...) la sovranità rimane il volere di un singolo, il sovrano, e non diviene in alcun modo la volontà di tutti*”⁶¹⁵. En segundo lugar, la soberanía implica una “transmisión” en vez de una “fundación”, porque no se realiza sobre ningún vacío (no hay una dimensión constituyente), sino sobre la existencia previa de la comunidad política que cede una facultad de “*imperium*”. Tercero, el ‘poder’ que compete al príncipe dista mucho de

⁶¹² Me he tomado la licencia de usar el término “tolerancia” pensando en el edicto de tolerancia de Beaulieu (1576), aunque Biral, de manera más precisa, utiliza el término de “*indifferenza*” para caracterizar la posición de Bodin. Ahí tendría la ventaja de aproximarla más aún a la “*epoché*” de Charron.

⁶¹³ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 33-34.

⁶¹⁴ M. Scattola en *Ibid.*, pp. 63-64.

⁶¹⁵ *Ibid.*, pág. 65.

ser absoluto, si con ello entendemos una absoluta independencia de factores externos. La suya es más bien una “*potestas*” limitada, porque todavía no puede infringir el “derecho divino”, un orden eterno y universal superior, que es sumo incluso con respecto a la “suma” potestad del soberano. El orden superior del derecho (que coincide con la moral), redimensiona nuestra comprensión del ejercicio de la “*potestas absoluta*” dentro del cuadro de referencias clásicas de la “virtud”⁶¹⁶, lo que nos sitúa mucho más cerca del ejercicio clásico del *gobierno* que de la lógica del *poder* moderno.

Con la formulación de Bodin, el soberano ya no necesita obtener el “*consenso*” del consentimiento de los súbditos, sólo debe permanecer dentro de los límites del derecho que defina el *interés* de la propia soberanía (por eso ciencia del interés del Estado), con lo que se tratan las cuestiones políticas en términos de la “*razón de Estado*”. La razón de Estado en la primera edad moderna tiene una referencia fundamental, a partir del debate sobre el maquiavelismo, en el año 1589 con *Della ragion di Stato* (1589) de Giovanni Botero y el *Politicorum (Politicorum sive civilis doctrinae libri sex qui ad principatum maxime spectant*, 1589) de Lipsius.

Tal y como resulta de los análisis de Ricciardi⁶¹⁷, el discurso de la razón de Estado opera una *redistribución* (“*ridistribuzione*”) de las categorías que estructuraban el espacio político, reforzando los análisis de Biral sobre el contraste que se produce con la noción tradicional de “justicia”. La solución pasa por desechar las diferencias que pueden exacerbar las divisiones, sustituyendo la vieja noción de justicia por una justicia “*príncipesca*” y porque el príncipe considere a los súbditos despojados de sus diferencias religiosas.

De no haber comprendido esto, es de lo que Bodin acusa a Maquiavelo. En primer lugar, el error más grave de Maquiavelo es haber hecho lo contrario en este caso y haber defendido el *uso político de la religión*⁶¹⁸ como parte de su recetario de soluciones para mantenerse en el poder. Esta acusación particular de no haber comprendido un principio –según Bodin– *científico*, forma parte de la acusación general a Maquiavelo de no haber profundizado realmente en la *ciencia política*. El razonamiento de Bodin configura una relación entre interior/exterior que se corresponde con el uso público/privado: en el interior las costumbres,

⁶¹⁶ Así se refuerza en Scattola “*quel riferimento alla virtù che rappresenta la condizione fondamentale del discorso politico antico e medievale*”, que descubre como principio de la doctrina de la soberanía en Bodin “*la vita virtuosa*” (*Ibid.*, pág. 71).

⁶¹⁷ Maurizio Ricciardi, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 51-58. Además de Botero, se analiza clásicos como Guicciardini y Lipsius, junto a otros autores entre finales del XVI y la primera mitad del XVII, como Ammirato, Malvezzi, De Luca, Palazzo, Mattei o Zinano.

⁶¹⁸ Biral alude a la ‘noche de San Bartolomé’ y el escenario parisino de las masas fanáticas, como ejemplos que “*dovevano fornire a Bodin la più crudele, ma anche la più esatta esemplificazione delle tecniche machiavelliche*” (A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pág. 63).

en el exterior la política. Como la unidad política la realiza el soberano, su relación debe ser siempre “*externa*” a los súbditos, de lo contrario se alinea dentro de una facción. En segundo lugar de las críticas, Bodin acusa a Maquiavelo de inmoralidad al reducir la política a mera *técnica*⁶¹⁹. La moral se separa de la política porque Maquiavelo no hace referencias a *normas universales y eternas*.

La tentación de recuperar una regulación mediante la religión, negada por Bodin, es criticada también por Charron, porque nos conduce al punto de partida. Charron propone una “*epoché*” de las costumbres, la suspensión de juicio o el poner entre paréntesis, que despeja espacio para la crítica de la religión. De la misma manera que Biral indica en Montaigne una ruptura fundamental en cuanto a la sabiduría práctica, con Charron indica otra en el “*abismo*”⁶²⁰ que se abre entre una vida buena y justa, y una vida dentro de la sociedad. La importancia que para Montaigne tiene el sabio, es la que Charron otorga al “crítico”, quien descubre el “secreto” de la política: que la paz no es verdadera sino aparente, por eso debe permanecer como secreto de Estado, para evitar que el pueblo lo conozca y se rebele, al saber que se le manda desde la fuerza ciega sin ninguna referencia a la justicia. Este es el arcano que de ser revelado impediría la obediencia.

Los juicios subjetivos ponen en discusión la obediencia, lo que significa poner en cuestión al propio Estado. El sabio indiferente de Charron obedece, no porque su conciencia le convenza de la bondad de esas leyes, sino para librarse de las consecuencias implacables, del peso que toda la fuerza del Estado ejerce contra la desobediencia, y este conocimiento es lo que le diferencia del “*peuple*” que sí es obligado a obedecer. El sabio obedece indiferente pero voluntariamente, porque conoce la desnuda verdad: que “(...) *l'unico ma supremo fine delle leggi politiche è forgiare per le masse fanaticizzate le catene di una rinnovata sottomissione e porre in tal modo fine all'anarchia*”⁶²¹.

Con este conocimiento, el sabio separa entre *externo/interno*⁶²². En el interior de su conciencia puede disfrutar plenamente de una vida moral, si bien recluida y solitaria, casi ascética (como “*hombre espiritual*”). Desde su resguardada posición, el sabio puede criticar, inaugurando un espacio como el que luego será descrito por Koselleck en *Crítica y Crisis*. Es Biral quien llama la atención sobre la relación entre el Estado teorizado por Charron con la crítica y crisis de la separación entre interior/exterior, ya que Charron fundamenta la relación de dominio sobre la “*critica 'segreta e spirituale*” mediante la cual recibe justificación, y

⁶¹⁹ *Ibid.*, pág. 64.

⁶²⁰ *Ibid.*, pág. 41.

⁶²¹ *Ibid.*, pág. 77.

⁶²² *Ibid.*, pág. 79.

porque el Estado “è tenuto a battesimo dalla ragione critica e vive sulla separabilità tra interno ed esterno, sulla loro crisi”⁶²³. En conclusión, no elimina definitivamente el conflicto, nos instala en una crisis permanente que exige constante presión pacificadora.

El estado teórico de la situación es afrontado por Hobbes porque el conflicto no ha sido verdaderamente desterrado. En el siglo XVII, la separación entre ética y política de Charron, más que la maquiavélica, era la referencia de pensadores escépticos y libertinos. Hobbes toma posición contra la problemática separación, con una reunificación⁶²⁴ que, sin embargo, es contraria a los objetivos de restablecer para la política unos valores morales si éstos se fundan en un orden ético-natural (es volver al origen del problema), sino que lo hará desde la pretensión de una comprensión “científica” del mundo, que pueda describir en términos rigurosamente científicos la naturaleza, tomando como modelo las leyes de la mecánica. Lo que va a diferenciar la superación de la separación en la solución de Hobbes, es que el contenido de los valores morales que se reintegran es puramente nominalista, que “bien” o “mal” no tienen otra existencia fuera del nombre que los humanos damos a aquello que nos provoca atracción (como el placer) o repulsión (como el dolor); lo que es igual a decir, en términos de movimiento, que consisten en “reacciones” a fuerzas externas. Como meros movimientos (“conatos”) de atracción y repulsión, se explican y regulan mediante leyes físicas, y en esto los humanos no somos una excepción al resto de los cuerpos naturales.

La diferencia con las anteriores propuestas resulta tan audaz como novedosa, debida a que Hobbes importa un andamiaje conceptual de la *nueva ciencia* y, concibiendo el universo de forma mecánica, reduce los sujetos a cuerpos en movimiento. Hay que decir, con Piccinini, que en la construcción científica de la política el “eje central”⁶²⁵ lo constituye la noción de “cuerpo”, por lo que, si el mecanicismo determina la forma política, es en tanto en cuanto el ser humano es un mecanismo, y no a la inversa. Por eso el léxico de Hobbes se decanta por hablar de un “*body politic*” que supere la contradicción entre naturaleza y artificio. Desde esa perspectiva, la ciencia política debe basarse en el conocimiento de la naturaleza humana (naturaleza humana dicho en sentido corporal). Los llamados valores humanos esconden tras su nombre una elemental verdad física, y las leyes que atienden a la razón no pueden ser otra cosa que legislación mecánica. La audacia de Hobbes es presentar una teoría desnuda, que muestra su intimidad geométrica, pero, una vez puesta en marcha, funciona inexorablemente

⁶²³ *Ibid.*, pág. 80.

⁶²⁴ *Ibid.*, pág. 81.

⁶²⁵ Hobbes pretende constituer su “*filosofia politica come articolazione di un progetto sistematico che fa della nozione di corpo l’asse centrale*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 124).

como el engranaje de una máquina y nos conduce hacia un escenario completamente nuevo: prescinde de las normas éticas tal y como se entendían, y pasa a juzgar únicamente las acciones humanas como su traducción en la interacción de los cuerpos, que se explican mediante las leyes mecánicas del movimiento.

Llevando el mecanicismo hasta sus últimas consecuencias, Hobbes acaba con todas las nociones que convertían a los humanos en criaturas privilegiadas: no se distinguen de los otros cuerpos y por tanto no son independientes de la máquina del mundo. El alma se disuelve como noción metafísica y la teología es apartada, así como la teleología natural. Aplicando el criterio de la ciencia mecánica, la *filosofía práctica* tradicional, que se orientaba a partir de un cosmos ordenado, queda completamente deslegitimada para la consecución no sólo de la paz, sino también de una vida buena (guiada por la idea del bien) y virtuosa⁶²⁶. El conocimiento científico es el único remedio que pone al descubierto la vacuidad de las categorías morales precedentes. Conocer la naturaleza es la única manera de descubrir la concatenación de causas reales de la acción humana, y sólo así se podrá construir una ciencia política que solucione definitivamente el problema de la crisis extrema.

A pesar de incidir en los aspectos teóricos, el análisis de Biral no prescinde de la contextualización de los textos hobbesianos, como *Human Nature* y *De corpore político* (1650) o el *Leviathan* (1651), a la vista de la experiencia de las guerras-civiles confesionales europeas. Hobbes plantea una “*fondazione scientifica dell’etica sulla necessità meccanica*” que conlleva el desahucio de las nociones tradicionales, como la de *libero arbitrio*⁶²⁷. La reconfiguración hobbesiana de la libertad opera con un concepto que comporta: 1º la pérdida de los valores morales; 2º la “*fondazione meccanicistica dell’azione*”⁶²⁸ que trata el concepto de libertad humana igual que cualquier otro cuerpo, por lo que puede ser definida como *ausencia de impedimentos externos*. Es un diseño espacial, como corresponde a una mentalidad fisicista, y artificial como buen mecanismo. Para que el sistema funcione a la perfección sólo falta disponer de la fuerza de interposición que, primero bloquee las oposiciones caóticas, y segundo garantice con su presencia física los límites que dirigen la circulación ordenada (evidentemente, el poder soberano es el que ordenará esta metafórica pista de circulación).

El concepto de libertad hobbesiano también afecta la noción del “derecho”, pues del mismo modo que el de libertad, pierde toda connotación ética para identificarse, tras el vaciado, con

⁶²⁶ A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pág. 84.

⁶²⁷ *Ibid.*, pág. 86.

⁶²⁸ *Ibid.*, pág. 89.

el único sentido que tienen los conceptos: la naturaleza. El derecho es “*jus naturale*”, un derecho de naturaleza vinculado con el concepto de libertad, al consistir en que cada uno tiene el derecho, por así decir, de hacer lo que le permita la ausencia de obstáculos. El derecho no prohíbe, da carta de naturaleza a todo lo factible: el límite de sus leyes lo pone la propia naturaleza humana.

Hobbes utiliza su definición de la libertad natural para convertir a los humanos en “*enemigos*” por naturaleza. En condiciones de naturaleza, se vive en medio de una guerra de todos contra todos. Los otros son una fuente de inseguridad constante, puesto que su libertad supone una amenaza para la libertad propia. No hay ningún auxilio que esperar del derecho, porque legitima todos los comportamientos efectivos. Tampoco hay ningún reparo moral en matar, esclavizar o engañar, porque la cuestión no es si debe ser así o no, sino si la acción es posible o no lo es. Con esta caracterización, derrumba la manera tradicional de pensar la política, tanto en lo que respecta la convivencia entre las personas, dispuestas por naturaleza a vivir políticamente en común, como potenciales amigos, cuanto en lo que concierne a la “*guerra*”, que también es vaciada de toda noción de justicia⁶²⁹. La relación enemigo-enemigo es la situación *normal* de las relaciones humanas en el estado de naturaleza, lo que significa que no se puede entender como una *fase* de la evolución social de la humanidad, se trata de la condición humana originaria. Esto diferencia esencialmente a Hobbes de Charron, porque no hay ningún orden ético perdido anterior a la guerra, sino que la guerra es la situación originaria.

Nuevamente, como sucede con los conceptos de “libertad” y “derecho”, la “guerra” es vaciada de las connotaciones morales y teológicas precedentes, para ser definida en función de las respuestas mecánicas de los cuerpos humanos. En esta característica se encierra, según Biral⁶³⁰, la clave para la “*neutralización*” de la guerra: la ignorancia del funcionamiento verdadero (el falso es el de la tradición) de las causas es lo que ha impedido hasta la fecha neutralizar la guerra, porque las comunidades políticas llevaban en su seno la guerra al mantener categorías que no tienen ningún contacto con la realidad. Lo ideal sería poder conocer la regulación de las acciones humanas *con la misma certeza* que los tamaños en la geometría, y eso es lo que pretende haber hecho Hobbes, haber descubierto las verdaderas causas de la guerra: por un lado, la libertad natural; por otro, la ausencia de una regla universal en la condición natural con la que poder juzgar las acciones humanas que se mueven

⁶²⁹ Biral señala como blanco principal de Hobbes en esta cuestión, a los teólogos de las iglesias reformadas (*Ibid.*, pág. 91).

⁶³⁰ *Ibid.*, pp. 92-94.

en términos de voluntad de poder. Hobbes, coherentemente, no va a hablar de la naturaleza malvada del ser humano como causa de la guerra, porque desprecia los juicios morales por irracionales. Este conocimiento de las causas es el único que puede acabar con la guerra, al cobrar consciencia de que el “*jus ad omnia*” (el derecho que nos es concedido a todos por naturaleza) es inútil y perjudicial, porque es causa de la guerra. Nada será más sensato que ceder parte (no todo para poder disfrutar de cierta felicidad) del derecho natural.

Con este movimiento científico del conocimiento de las causas, Hobbes declarará el final de la guerra y el inicio de la verdadera paz, sobre la base de los dos conceptos estelares de “*igualdad*” y “*libertad*”: igualdad de derecho y libertad compatible con las libertades de los otros. Para garantizar la paz, elabora una serie de preceptos, las *leyes de naturaleza*, que dicta la razón como reglas para la auto-conservación y que Hobbes llama “*leyes*” para distinguirlas del derecho, tomando impulso en la distinción entre *lex/jus* comentada en los autores anteriores. A diferencia del derecho natural como la libertad de hacer o no hacer, las leyes de naturaleza sustraen al derecho cualquier libertad que contravenga las leyes, tanto de acción como de omisión. Lo que a primera vista puede parecer una pérdida, Hobbes lo promociona como una “*ganancia*”. La pérdida en todo caso es del estado de guerra, y la ganancia está en gozar de una libertad sin amenaza, por consiguiente, las limitaciones que imponen las leyes sólo tienen consecuencias beneficiosas. Hobbes es consciente de que, sin todo el preámbulo de conocimiento causal de la guerra, nadie va a ceder parte de su “*jus ad omnia*” para aceptar las limitaciones de las leyes, por eso hace tanto hincapié en que primero viene el conocimiento de la ley universal de “*auto-conservación*”, y después se formulan las leyes de naturaleza, que son la verdadera “*filosofía moral*”, al promover la paz y prohibir todo lo que la impide⁶³¹. Si todos tuvieran conocimiento de la verdad mecánica que mueve el mundo, no haría falta la constitución política del Estado hobbesiano, pero para eso haría falta que todos fueran como Montaigne o Charron, una población de sabios. Entonces comprenderían por qué la filosofía moral hobbesiana sí puede hablar de “*virtud*” con propiedad, porque se funda en la naturaleza, de forma que puede realizar la convivencia pacífica, poniendo fin a la relación de enemistad originaria. Con el concepto de “*virtud*” ocurre lo mismo que con los anteriores conceptos presentados por Hobbes: se mantienen los *nombres* de los vicios y virtudes, pero “*vedono mutare radicalmente il suo significato*”⁶³² en función de si promueven la “*sociabilidad*” o la impiden. Las virtudes, consideradas impotentes e inútiles, son sustituidas

⁶³¹ *Ibid.*, pág. 96.

⁶³² *Ibid.*, pág. 97. También, más adelante: “(...) *le virtù conservano sì tutte lo stesso nome delle virtù elencate nella tradizionale filosofia morale, ma mutano radicalmente senso e contenuto: esse non rinvianno più ad una legge all'uomo superiore*” (*Ibid.*, pág. 109).

por la fuerza coercitiva –que con el pacto nacerá como fuerza política– con una sustitución que no simplemente se pone en el lugar que antes ocupaban, sino que implica eliminar y cancelar las virtudes precedentes. Hobbes convierte a las virtudes en “imposibles” antes de la constitución política y “superfluas” después. Cambiando de significado, sólo pueden reconducirse con pleno sentido a una sola cosa: será virtuoso todo aquello que promueva la “obediencia” al soberano⁶³³.

Las lecturas tradicionales habrían oscurecido un punto que Biral, significativamente, utiliza como título de su ensayo sobre Hobbes “*Hobbes: la società senza governo*”⁶³⁴. Las caracterizaciones acerca de la visión del sabio solitario, en Montaigne y Charrón, tienen importancia a la hora de pensar en la posibilidad de una sociedad sin gobierno⁶³⁵. Para Biral, la afirmación hobbesiana de que los humanos podrían vivir en una sociedad perfectamente pacificada, con sólo atenerse a las leyes naturales, merece más atención de la que se ha prestado por los intérpretes. Si se respetaran las obligaciones que dictan las leyes naturales no haría falta la coerción, esto es, nos podríamos ahorrar todo el proceso que instituye el *Leviatán*, viviendo en una *sociedad sin gobierno*, sin dominio. Una sociedad de ese tipo⁶³⁶ se caracterizaría porque todos serían libres, emancipados de cualquier dependencia y sin ninguna obligación que no haya sido previamente voluntaria. Sería una *sociedad voluntaria* donde cada uno no obedece más que a sí mismo, una “*federazione di ‘egoismi’ razionali (...)* *anarchia nel preciso significato etimologico della parola: è status in cui nullus paret et nullus imperat*” sin superioridad ni inferioridad. La anarquía es entendida como la ausencia de desigualdad, aparejada con el gobierno, donde su contrario, la “*igualdad*”, significa el derecho a una independencia en paridad para todos. El contraste de una “*societas sine dominio*” y la “*societas cum imperio*”, una *sociedad gobernada* basada en la desigualdad que causa todos los males, y el mayor de todos es la guerra.

Para seguir las modernas leyes de la naturaleza, las que descubre la ciencia, es necesario haberse “*purificado*” racionalmente. Todos los que no han emprendido este trabajo no pueden descubrir la verdadera virtud y se mantendrán fieles a las falsas. Si las virtudes verdaderas son

⁶³³ *Ibid.*, pp. 119-120.

⁶³⁴ Publicado originariamente en G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bolonia, 1987, pp. 51-108; pero que he preferido utilizar en la selección recogida por Duso (en A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 83-142), para dar cuenta del bloque temático que recoge el análisis de Hobbes en las reflexiones de Biral. En cuanto a lo que ha pasado inadvertido bajo la multitud de interpretaciones, es que el pacto se convierte en necesario para “*rimediare all’impotenza della virtù*” y construir ya, aquí y ahora, la sociedad de igualdad deseada (*Ibid.*, pág. 112).

⁶³⁵ Una postura del sabio solitario y virtuoso, amante de las leyes naturales, que replantean palabras como las de Thoreau cuando afirma que “*el mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto*” (H.D. Thoreau, *Walden. Seguido de Del deber de la desobediencia civil*, Parsifal, Barcelona, 2001; pág. 283).

⁶³⁶ A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 108-110.

racionales, las falsas son irracionales y mueven a sus seguidores por un interés “*patológico*”. En estas condiciones, sería suicida guiarse por las leyes de la naturaleza en un mundo donde no se tiene la certeza de que los demás lo harán.

Según Biral, la razón no ha sido derrotada, sino que pasa “*dalla difesa all’attacco (...) dovranno essere forzati a divenire ragionevoli*”⁶³⁷, moviéndose agresivamente hasta conseguir su objetivo: lo que no puede ser conseguido con la virtud racional, se logrará *coactivamente*, mediante una desconocida fuerza coercitiva que salvará la dificultad de garantizar que todos (especialmente los inconscientes que son esclavos de la falsedad), se plegarán a la racionalidad. El punto débil de la pacificación con este tipo de virtud es que exige que todos sin excepción acepten y practiquen la nueva ley. Así como Charron y Montaigne –aunque no dieran con la causa del problema– aceptan la escisión interior/exterior como una ganancia en cuanto evita la guerra, cualquiera a quien se le garantice que va a obtener la paz renunciará a la parte dañina de su derecho natural y aceptará la limitación de su libertad, que sólo supone ganancias, pero siempre y cuando se le garantice protección. Nadie depondrá las armas si antes no se le asegura que eso no significa dejarlo inerme ante sus enemigos, por eso es necesario que todos renuncien contemporáneamente y que se asegure defensa ante una eventual agresión. Como esa protección implica el uso de una fuerza tal que no existe en la situación natural, habrá que crearla, lo que se realizará mediante el “*pacto*” político.

El pacto consiste en la *promesa* que cada uno hace de ceder el uso de la fuerza a aquél que será elegido por la mayoría para portar la espada protectora de la justicia. Inmediatamente, ha de surgir del pacto la fuerza que lo asegura, la cual tendrá que detentar las atribuciones de un poder efectivamente irresistible. Si juntamos los derechos que se proporcionan al guardián del pacto⁶³⁸ a fin de garantizarlo, definen al “*poder soberano*”, que tampoco significa en este contexto lo mismo que antes de Hobbes como poder por encima de otros poderes, sino que es el producto de la “*suma*”, de la fusión o, como dice Biral, la “*con-fusión*” de todos los otros poderes: es el poder del derecho de guerra, de dar leyes y obligar a cumplirlas, poder de juzgar... y no va a permitir que nada pueda resquebrajar su unidad⁶³⁹. Es un poder desconocido en intensidad y extensión (es *ilimitado*). Es una omnipotencia tan monstruosa que la imagen bíblica del *Leviatán* sirve para visualizarlo. Es un poder necesario, porque acabamos de ver cómo la virtud no basta para crear ni mantener la nueva sociedad, lo que

⁶³⁷ *Ibid.*, pág. 111.

⁶³⁸ Enumerados por Biral como 4 tipos de derechos (en *Ibid.*, pág. 100).

⁶³⁹ *Ibid.*, pág. 101.

hace necesaria una fuerza de coerción *irresistible* para hacer entrar en razón a los que siguen falsas convicciones. De este modo se puede realizar ya una sociedad de igualdad. Con un fin tan deseable, se justifica un *poder absoluto*, como el que crea el pacto.

El pensamiento político de Hobbes no se comprende si no es relacionando dos tesis (que Biral conecta)⁶⁴⁰: 1ª el objetivo de una sociedad feliz y 2ª el poder. La *Commonwealth* tiene como finalidad última una sociedad feliz y próspera, pero, para poder conseguirla, es necesario previamente instituir un poder absoluto. Con el concepto de libertad natural hobbesiano, lo que parece un gran bien es en realidad algo completamente inútil, porque, como todos disponen de ella, el conflicto está servido, y a menudo la libertad de los otros obstaculiza e impide la mía. Por eso para Hobbes, la limitación de la libertad natural sólo comporta ganancias. El “*jus ad omnia*” se convierte en algo inútil y se justifica la conveniencia de limitar lo que ilimitadamente es problemático, de poner diques de contención que configuren un espacio de libertad regulada, para que la libertad natural no sea auto-destructiva, anulándose a sí misma, como confirma la práctica en naturaleza. En síntesis, si queremos alcanzar la sociedad feliz, es necesario un poder absoluto.

Aunque absoluto, el poder soberano está obligado por la finalidad de realizar la paz y mantenerla. El castigo y las penas tienen como función más profunda “*ingenerare un contro-movimento*”⁶⁴¹ para bloquear las tentaciones de desviarse de la promesa para seguir un conato, reforzando la promesa del pacto tanto en los “justos” (que sabiamente repasarán la cadena causal que les ha llevado a pactar), como en los “injustos” que serán descaradamente extorsionados (lo siguiente, despiadadamente castigados). En ese sentido, el soberano *representa* más y mejor a los súbditos cuanto con sus penas mejor dispone a la obediencia, corrigiendo lo que se aparta de lo pactado.

El concepto de “*representación*” es tratado por Biral conjuntamente con el de “*persona*” como el “*cardine attorno a cui ruota tutta la filosofia politica di Hobbes*”⁶⁴², al funcionar como el “gozne” o “bisagra” que permite pasar del estado de guerra de todos contra todos al de paz. Los términos de representación y persona tienen un uso “científico” en Hobbes, que se descubre reconduciéndolos a su origen teatral, en las “*persona*” latina y “*prosopon*” griega, donde significan un “actor” que *representa* palabras y acciones. Esta metáfora teatral (donde el escenario teatral traslada la escena política) ejemplifica el concepto hobbesiano de persona,

⁶⁴⁰ *Ibid.*, pág. 107.

⁶⁴¹ *Ibid.*, pág. 103.

⁶⁴² *Ibid.*, pp. 105-106. Véase también el análisis de Piccinini (en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 133-135).

porque con el pacto se elige al que representa a los autores del pacto. Por tanto se elige un representante como actor, al tiempo que mediante la elección se le “*im-persona*” como persona artificial. En este sentido, los responsables de las acciones del actor son los “*autores*” del pacto, porque la persona del representante sólo cumple lo que la *voluntad* de los autores ha elegido. Así se relaciona también el parentesco entre autores del pacto y “*autorización*” del representante. Los pactantes se declaran autores de cualquier cosa que el representante haga, siempre y cuando sea para asegurar la paz. Con la elección del representante –el *soberano*, como persona artificial– lo que está proponiendo Hobbes ya no tiene nada que ver con construir una asociación de múltiples voluntades, a través del consenso, sino que se trata de crear una sociedad (*societas civilis* o *Commonwealth*) con una persona artificial que actúa en nombre de la multitud: el *soberano* que representa a los *súbditos*. Hobbes hace coincidir el nacimiento de la *Commonwealth* y su expresión de voluntad unitaria con el nacimiento del poder común: los dos surgen de un mismo acto de *autorización* (a la persona artificial). El *pacto de unión* va de la mano con el *pacto de representación*.

Por el poder soberano creado con el pacto se alcanza una *sociedad regulada*, y en ella podemos observar todas las diferencias que separan a Hobbes de una ‘sociedad de gobierno’ o ‘sociedad gobernada’. Una manera de resumir la diferencia es oponer lo regular con irregular. La regularidad⁶⁴³ que se alcanza con el pacto hobbesiano es diametralmente opuesta a la irregularidad del gobierno tradicional. Biral caracteriza el gobierno desde la multiplicidad y variedad de los miembros que constituyen el cuerpo político (como *órdenes*, *estamentos*, *cuerpos*, etc.), como el “*vértice*”⁶⁴⁴ que debe coordinar, guiar y equilibrar la pluralidad de intereses que juegan dentro de esa constitución. Como se parte de intereses particulares, a menudo contrapuestos, se necesita la acción del gobierno para balancear y armonizar las disonancias y reconducir el cuerpo hacia el interés general. En tal concepción se actúa dentro de un orden que se debe respetar, que el gobierno no puede infringir, pero sí *tutelar*⁶⁴⁵.

El pacto se propone como eliminación del desorden para producir una “*socialización*” absolutamente distinta, por ello son indispensables las atribuciones que hacen del poder soberano una fuerza absoluta. Como semejante poder no ha existido antes es un poder *no constituido*, pero como da vida a un nuevo orden es *poder constituyente* (y ha de serlo

⁶⁴³ La “sociedad regular” es aquella donde cada uno no obedece más que a sí mismo, y la “irregular” donde la relación de obediencia es de uno a otro (ver nota a pie de página nº 76 en A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pág. 121).

⁶⁴⁴ “(...) *vertice di una molteplicità variegata di associazioni non volontarie, i membri (...) di corpi, ognuno dei quali ha i suoi specifici diritti, le su peculiari libertà, e, proprio in quanto vértice, ha addossata su di sé la faticosa responsabilità di tenere assieme, imbrigliando, tanta diversità (...) tanti interessi (...) in equilibrio*” (*Ibid.*, pág. 112).

⁶⁴⁵ *Ibid.*, pág. 113.

permanentemente). Lo primero que hay que hacer es un trabajo de demolición que reduzca a escombros el ordenamiento anterior y genere el vacío donde poder tomar a los humanos aislados, como individuos, privados de cualquier punto de referencia⁶⁴⁶.

Hay un párrafo que expresa una conclusión de extrema importancia para la lectura del grupo paduano: calificando Hobbes el poder como *político*, “(...) *questo aggettivo acquisisce un significato mai posseduto nella sua pur millenaria storia e destinato a perdurare poi immutato*”. Es el poder que rompe con “*i rapporti di dipendenza (di governo, nel senso antico, pre-hobbesiano del termine)*” para asegurar la independencia y felicidad; además de desempeñar un papel de sustitución por el que “*la politica supplisce la morale (...) e in questo ruolo sostitutivo trova la sua fondazione e le sue regole*”⁶⁴⁷.

Hobbes llega a su formulación a través de un proceso de elaboración del concepto de “*poder común*”⁶⁴⁸: una primera acepción de “*power*” –que en la edición latina del *De Cive* aparece como “*potestas*”– significa la concentración de fuerzas en una única fuerza, tal y como ocurre con las fuerzas o voluntades de muchas personas concentradas en un solo hombre (o una asamblea), y ya advertimos lo cerca que esto se colocaría de la noción de subordinación personal natural. Por eso Hobbes elabora una segunda acepción, que en el *De Cive* latino se expresa con “*potentia*”, al que Piccinini da el significado de “*il potere dei tutti che costituiscono il corpo politico*”. Compaginar estas dos diversas acepciones suponen un problema teórico para Hobbes que, en opinión de Piccinini, no queda suficientemente claro⁶⁴⁹. El poder político, cuya figura monstruosa intenta simbolizar lo pavoroso de este poder, es la unificación de todas las fuerzas transferidas. El elegido para detentar ese poder, como depositario de las fuerzas transferidas, es la “*persona política*” (ya sea uno solo o una asamblea) y la *única persona* que puede hacer *política*, porque es el elegido y “*autorizado*” para *representar políticamente*, como “*actor*”, a los “*autores*” del pacto. Es preciso notar cómo el elegido no recibe poderes políticos, sino la multitud de fuerzas no políticas, lo contrario indicaría que el estado de naturaleza es político en vez de pre-político y que el poder soberano no sería tal poder constituyente como pretende Hobbes. El poder surge con el pacto y nunca antes. La definición de una voluntad unitaria y el surgimiento del poder van juntos

⁶⁴⁶ “*Non si potrà mai avere ordinamento giusto se prima tutti gli edifici sociali irregolari non saranno demoliti in modo che gli uomini che vi abitavano si ritrovino senza più nesso alcuno, perfettamente isolati perché perfettamente desocializzati (...) nel vuoto, è infatti quella libertà naturale*” (*Ibidem*).

⁶⁴⁷ *Ibid.*, pp. 114-115.

⁶⁴⁸ Proceso de elaboración que Piccinini remite a 3 etapas en correspondencia con otras tantas 3 obras políticas: *De Cive*, el *Leviathan* y los *Elements* (las precisiones del significado de la expresión “*poder común*” en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 131-132).

⁶⁴⁹ El problema de la distinción entre “*commonwealths*” y dominios “*paterni e despotici*” parece condenado a difuminarse (*Ibid.* pp. 132-133).

como pacto de unión y pacto de representación, porque no hay unidad de los representados sin la persona única del representante.

Hobbes ha confinado en lo privado, como opiniones, todos los juicios relativos a lo público, y esto queda establecido de manera inamovible con el pacto. La monstruosa fuerza política no permitirá ninguna intromisión en su esfera de poder, resabiada por las consecuencias de permitir que las opiniones se instalen en la vida política: fanatismo y masacres. Como el soberano actuará para realizar el interés general, se presta obediencia *por anticipado* a las leyes que se harán, pero no a un contenido concreto. De esta forma, también se está dando la vuelta al sentido del término “representación”. El nuevo concepto hace una completa inversión del término, porque antes era inconcebible una representación sin “consenso” de los gobernados⁶⁵⁰. Nadie puede juzgar de injusta la ley emanada por el poder soberano, ya que ésta se aviene formalmente a un procedimiento de autorización mediante el cual quien autoriza se declara propietario de palabras y acciones, por lo que los súbditos son siempre los autores. La “*authority*” del soberano está legitimada por los “*authors*”. Sin embargo, en torno a los problemas que provienen del problema de la “excedencia” del representante que, en el fondo, no deja de ser una persona natural (o una asamblea concreta) con intereses determinados, que ahora encuentra en sus manos un poder irresistible e incondicionado –el problema para Biral de la “contaminación” de la representación– o que, como dice Piccinini, sea necesaria una “*determinazione signorile*” del representante, no convierten precisamente en “secundario” el tema de la “irresponsabilidad” o “incondicionalidad” del soberano. Con ello, Piccinini señala dos aspectos de las repercusiones: primero, un “*gigantesco dispositivo di disciplinamento*” por la vía representativa, que hace del cuerpo político un “*corpo disciplinante*”; y segundo, en conexión con el primero, la génesis de la idea de la “*opinión pública*”, como *novedad* que sienta sus bases en Hobbes⁶⁵¹. Todo el afán neutralizador del conflicto puesto de relieve con los análisis de Biral, combinados ahora con la perspectiva de Piccinini, llevan en la dirección de atender a la necesidad de gobernar también sobre la opinión pública, porque, cuanto más se separen las opiniones de lo expresado por el soberano, más se constatará el hiato (paduanamente aporético) del principio representativo. Comprendiendo las razones del poder soberano para barrer de la plaza pública las opiniones sobre determinadas materias (evitar las fuentes del conflicto) y su confinamiento en la esfera privada (en la senda comprendida por los sabios solitarios), la importancia de controlar la opinión pública obedece a la delicada y crucial parte de la edificación hobbesiana sostenida

⁶⁵⁰ Ver nota a pie de página nº 69 en A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pág. 117.

⁶⁵¹ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 137-138.

por el reconocimiento-autorización, que la divergencia entre opinión pública/soberano puede poner en crisis. A este respecto, no queda más remedio que aludir a un análisis de Reinhart Koselleck⁶⁵² que hemos debido marginar por mor del espacio, pero que constituye un prodigio de exposición filosófica: analizando la relación entre “*power*” y “*law*”, de los tres tipos de “*law*” que concibe Locke, junto con la divina y la civil, hay un tercer tipo de índole moral, la cual, aunque Locke no exprese como “pública” (desde la escisión público/privado), es “*the law of opinion*” (o “*reputation*”) que, encubierta desde la esfera moral, puede atreverse a juzgar las acciones del soberano. Es más, es propiamente con el proceso de exteriorización desde esa esfera privada como se produce un esclarecimiento que ilumina el sentido del término ‘Ilustración’. Definitivamente, la idea de opinión pública aparece ligada con la lectura crítica que Koselleck hace del proceso de Ilustración, que conduce a la crisis. Se comprende, por consiguiente, la importancia de disciplinar y dirigir esa opinión para un correcto funcionamiento de la maquinaria hobbesiana. Los súbditos otorgan obediencia a una ley cuya actualidad decidirá el soberano y renuncian a opinar sobre esa materia, por lo que, en una sucesión de implicaciones que afecta a los significados de los términos, se esconde otra vez una diferencia radical con la manera de entender al “*pueblo*”. Todo aquel que asome fuera de su interioridad y juzgue cuestiones políticas, exclusiva competencia del soberano, automáticamente se sitúa fuera del pueblo como enemigo.

“*Pueblo*” podía tomarse como la palabra para significar los habitantes de países (el pueblo francés, el inglés, etc.), pero Hobbes distingue un segundo significado que es el auténticamente político: la multitud de habitantes unida en un cuerpo político es “*pueblo*”. Este segundo es el que indica al verdadero concepto de “*pueblo*”, que entonces significa “*persona representativa*”, y no entiende detrás del concepto una realidad empírica, como hasta entonces, sino la realidad artificial que nace con el pacto. Biral atribuye a Hobbes “*intera la responsabilità del mutamento radicale del significato di questo termine*”⁶⁵³.

Biral enfoca su análisis sobre quiénes hacen el pacto⁶⁵⁴, y lo interesante de su respuesta es que muestra cómo una correcta comprensión de las fuentes, y desde las fuentes, puede aclarar interpretaciones desviadas por partir de presupuestos preconcebidos. No pueden ser los individuos (porque sólo existen después del pacto), tampoco todos (porque si todos sabiamente aceptasen, el pacto sería innecesario), ni el vulgo ([“*common people*” o “*the vulgar*”]), ignorante de las causas reales), ni mucho menos los “grandes” y “potentes” (que,

⁶⁵² R. Koselleck, *Crítica y crisis...op.cit.*

⁶⁵³ A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pág. 118.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, pp. 120-123.

movidos por su interés particular, parten de una posición de superioridad que intentarán conservar). No existe una condición social previa al pacto. Lo que realiza el pacto es una unión política que para su génesis no se basa en ninguna posición social, sino que su fundamento es la *razón purificada* que lleva a la “igualdad” como única base. Formalmente, todos pueden pactar, pero no todos han realizado un trabajo de purificación racional y viven patológicamente engañados por falsas nociones. En consecuencia, lo que mueve al pacto es una idea racional que ilumina la forma de socialización, y como Hobbes coloca a los humanos en una situación de aislamiento, los “grandes” no son cogidos en grupo, sino uno a uno, de modo que sí pueden rendirse ante la evidencia de la ciencia que muestra la “igualdad” como única forma de alcanzar una sociedad regular, lo que implica abandonar cualquier posición de superioridad. Este cuadro nos devuelve la importancia que tiene el docto virtuoso que conoce las causas verdaderas: pactan “sólo” los que están adiestrados en la nueva ciencia. Una interpretación adecuada al contexto de Hobbes nunca deberá perder de vista esta conexión con la nueva ciencia. No hay socialización sin poder absoluto, el cual es producto de la unión política que surge con el pacto.

Biral no se limita a exponer una lectura correcta de Hobbes, sino que también realiza una crítica de la propuesta hobbesiana. Ésta presenta una falla sistémica que depende, en última instancia, del cuestionar la elección de la persona representativa⁶⁵⁵ (que repetimos, no tiene por qué ser una sola). La elección habrá de recaer forzosamente en una “*persona natural*”, lo que sería una fisura de imperfección dentro del funcionamiento mecánico. Biral cree que todo cobra un sentido dentro de la concepción hobbesiana que otorga primacía a la definición de un “*programa de acción*”, antes que a la elección de la persona, y por más abstracto que sea el programa, consiste en la voluntad de alcanzar una convivencia en igualdad. Ciertamente –ya que el elegido es comparado con un actor teatral– no todos los actores interpretan y ejecutan con igual talento el programa de su representación. La dificultad se encuentra en la articulación teórica de Hobbes con la contingencia: la persona elegida, el representante, nunca deja de ser *de facto* una persona natural con intereses concretos. Esta es la dificultad que ha movido a reflexionar a la posteridad de Hobbes, para encontrar una forma de mejorar la función representativa dentro de la maquinaria hobbesiana. Sin embargo, el juicio de Biral ya

⁶⁵⁵ *Ibid.*, pp. 124-125. En cuanto a si la persona representativa es una o muchas, es indiferente desde el punto de vista teórico, que habla de una persona en sentido artificial y, en ese sentido, es un modelo teórico realizable tanto por monarquías como democracias y aristocracias. La única razón por la que Hobbes se muestra más cercano a la monarquía es porque favorece menos la guerra civil que las otras formas de gobierno (dicho en el sentido moderno del gobierno).

resulta sorprendente: al menos en Hobbes “*Non vi è rimedio alcuno*”⁶⁵⁶, el que desea vivir en igualdad ha de aceptar este inconveniente como un fastidio inherente. En suma, a pesar de todos los trabajos de purificación racional para poder llegar a estipular el pacto, al final nos encontramos con una “*contaminación*”.

La persona elegida debe contar con las cualidades necesarias para realizar la voluntad de sus electores, que representará mejor cuanto más fielmente se realice su voluntad. Entonces “*representar políticamente*” significa “*dare esistenza a qualcosa che ancora non esiste*”⁶⁵⁷, pero que es preferible a lo que hay. El pacto no indica materialmente una determinada constitución, un orden social concreto, sino la indicación de alcanzar la liberación abstracta de las relaciones de dependencia. En cuanto a que se da existencia a algo que todavía no existe, muestra a las claras que el poder es siempre *constituyente* y no una *potentia ordinata*, el poder es fuente de la ordenación y no al revés.

Una exégesis como la de Biral, consecuente con el lenguaje de las fuentes, también despeja críticamente algunas categorizaciones esquemáticas. Hobbes *inaugura* la interpretación “*social*” de la filosofía. Este trasfondo también juega su papel a la hora de configurar las interpretaciones como exponente del absolutismo, despotismo, emergente burguesía, Estado totalitario, sociedad con economía de mercado... ninguna de las cuales le hace justicia. Incluso las interpretaciones más prudentes que parten de contextualizarlo en el conflicto civil inglés, confunden las motivaciones reales de Hobbes, porque éste no se alinea con nadie. Ni siquiera sus sucesivos apoyos al rey o a Cromwell significan que se ponga de parte del vencedor. Su no alineamiento con nadie es coherente con las motivaciones de evitar los bandos, las facciones, las sectas, los partidos, las confesiones, etc., que degeneran en guerra civil, porque su filosofía bebe de una ciencia que se coloca fuera del conflicto. Lo único firme con lo que debe alinearse es con la ley de la mecánica. La respuesta que Biral da, para colocar correctamente a Hobbes, está en la *historia del mecanicismo*⁶⁵⁸. La nueva ciencia del mecanicismo y la matematización de la naturaleza es un fenómeno que eclosiona por toda Europa entre 1600 y 1640, con “*hommes de science*” que componen un distinguido cuadro de ilustres nombres como Galileo, Descartes, Gassendi, Mersenne, Beeckmann, el propio Hobbes y –según cómo juguemos con las fechas– Pascal, Roberval, Huygeens y antes Bacon. Un fenómeno tan amplio no puede reducirse al avance de la técnica, sino que esconde una “*crisis*” de la conciencia colectiva “*capace d’abbandonare la natura mater per formulare*

⁶⁵⁶ *Ibid.*, pág. 125.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, pág. 132-134.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, pp. 135-142.

*l'idea d'una natura mecanicista*⁶⁵⁹. La novedad de la súbita formación (la “explosión”) de una nueva ciencia como una contribución colectiva, supone desmarcarse desde el inicio de todas las trilladas interpretaciones que reducen el proceso al esquema ‘burguesía se libera del feudalismo’ (ya criticado por Brunner) o “progreso” de la técnica.

Hay una singularidad llamativa en los nuevos “*hommes des lettres*”, su ruptura con las instituciones, que rechazan o abandonan para sustituirlas por una “*solidaridad*” o ayuda recíproca (compartir resultados, mantener comunicación, prestarse hospitalidad...) a nivel europeo. Desde 1500 se empieza a formar una “*república de las letras*” que tiene entre sus características fundamentales algunas notas esclarecedoras para iluminar a Hobbes. En esta república reina la libertad y se entiende como confrontación “*crítica*”. Es una asociación voluntaria (todo el que quiere puede ingresar), no se establece un cuerpo doctrinal de enseñanzas, sino que se constituye para el avance del conocimiento. Ya a comienzos del XVII la república está conformada principalmente por los “*hommes de science*” que promueven la nueva ciencia. Deseando la formación de círculos doctos estables, auspician una organización más efectiva de la república, como la que se encarna en la *Academia parisiensis* (1635), que Mersenne quería ampliar a una Academia francesa y por encima una europea. La colaboración colectiva impide individuar un único padre y esta nueva ciencia será anónima en ese sentido.

En vista de la traducción práctica de la ciencia moral (como deducción geométrica del mecanicismo), la historia del mecanicismo conduce inevitablemente a que la “*société des savants*” se transforme en asociación política⁶⁶⁰.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, pág. 137.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, pág. 141.

II.2.2. La estructura lógica del pacto social en la moderna ciencia del derecho natural y su curso hasta la superación hegeliana.

La figura que explica cómo pasar hacia la nueva situación es la del “*pacto*”, tal y como se ha entendido en el iusnaturalismo moderno, lo que justifica su escrutinio crítico.

A grandes rasgos, la modalidad paduana va a identificar en la teoría de Hobbes sobre el pacto social una “estructura lógica”, que va a permitirle estudiar el conjunto de textos y autores de la época clásica del contrato (siglos XVII-XVIII). Evidentemente Pufendorf, Locke, Rousseau, Kant, Fichte⁶⁶¹... son autores diversos con diferentes contextos, pero lo que permite al *GP* estudiarlos con una perspectiva unitaria es que todos fundan el Estado en el pacto, y al hacerlo asumen⁶⁶² unas “estructuras lógicas” que permiten ponerlos en común por encima de sus diferencias.

El análisis histórico-conceptual mostrará la “centralidad” de la ciencia política moderna en la elaboración de los conceptos políticos modernos fundamentales. Su estudio genealógico los reconduce hasta su génesis (básicamente a partir de Hobbes), demostrando con ello que los conceptos no son eternos y, aunque encontremos las mismas palabras que en contextos anteriores, ya no significan lo mismo, porque se ha producido una ruptura que causa la discontinuidad de significado, lo que ya se ha explicado como *nacimiento de nuevos conceptos* en palabras preexistentes. La ciencia política moderna se estudiará recorriendo su formación y movimiento a través de la figura genérica del contrato social. Pero dicho estudio se enmarca dentro de un *cuadro unitario*, constituido por un conjunto de relaciones funcionales y resonancias entre los distintos conceptos fundamentales: “igualdad”, “libertad”,

⁶⁶¹ Textos fundamentales asociados con estos nombres, para la temática concreta del “contrato” –ya que el *GP* se propone trabajar sobre autores y textos clásicos– son: *Leviatán* y *De Cive* de Hobbes (*Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980; *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza, Madrid, 2000); *De iure naturae et gentium* de Samuel Freiherr von (barón de) Pufendorf; *Tratado Teológico-político, Tratado político y Ética* de Spinoza (*Ética: demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid, 1975; *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986; *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986); *Dos tratados sobre el gobierno* de Locke (*Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Alianza, Madrid, 1990); *El contrato social* de Rousseau, además del *Emilio* y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (*El contrato social*, Sarpe, Madrid, 1983; *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Aguilar, Madrid, 1981; *Emilio o De la educación*, Alianza, Madrid, 1998); *Metafísica de las costumbres* y *Por la paz perpetua* de Kant (*La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989; *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985); *Doctrina de la ciencia* y los *Fundamentos del derecho natural* de Fichte (*Doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1975; *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994); y para la lectura crítica del iusnaturalismo, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* de Hegel (*Fundamentos de la filosofía del derecho*, Libertarias Prodhufi, Madrid, 1993).

⁶⁶² Biral habla, en su citado “*Hobbes: la società senza governo*”, de la paternidad de Hobbes sobre toda una descendencia de planteamientos cuyos autores, sean conscientes o no (y subrayemos el sean conscientes o no), están asumiendo la herencia hobbesiana.

“pueblo”, “soberanía”, “sociedad”, “Estado”, “representación”, “derechos”, “democracia”... Esta es la constelación de los conceptos políticos modernos que a partir de la Revolución francesa encontrarán realización histórica y difusión lingüística, si bien tal incidencia constitucional no pretende ser lineal (como si fuera un producto directo de la teoría).

El recorrido cubre el desenvolvimiento de los trabajos de investigación que, publicando sus frutos en 1987 con el estudio de la teoría del contrato social, hasta 1999, con los estudios sobre el concepto de poder, agrupan todo un periplo de la historia conceptual del *GP*. Una sentencia de Duso puede ayudarnos a resumirlo más brevemente: “*Il portato del contratto sociale è dunque il potere, la sovranità in senso moderno*”⁶⁶³. El protagonismo de este concepto viene reconocido por el propio Duso al asignarle la función de una especie de “*catalizador*”⁶⁶⁴ entrelazado con el resto de conceptos políticos y sociales. No se puede estudiar un concepto aislado de los otros, sino que se debe optar por que “*i concetti funzionano in una dimensione complessiva nella quale si trovano in una relazione reciproca*”⁶⁶⁵.

En fechas similares (en 1999) se publica el trabajo de Duso sobre el tema del “*potere*” con el título de *La logica del potere*. Tanto el trabajo colectivo como el de Duso no intentan reconstruir una historia del concepto de poder, sino la lógica en la que ese concepto juega un papel destacado y no se limitan a tomarlo aisladamente, sino como un nexo problemático unido con otros conceptos. Focalizar la investigación sobre el concepto de poder revela las características de la manera peculiar del grupo paduano de practicar historia de los conceptos. Ante todo, no considerarlos como entidades eternas, prestando especial atención a su génesis, para determinarlos convenientemente y después recorrer su mantenimiento o sostenibilidad, así como sus inflexiones constitucionales. Para contar con una perspectiva de esta naturaleza, se hace necesario comprender “*la concettualità diffusa nel tempo*”⁶⁶⁶, estudiar en común las diferentes producciones de los distintos autores, englobados dentro de una misma lógica funcional.

⁶⁶³ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 119.

⁶⁶⁴ Definido como el “*punto focale*” de la filosofía política moderna, en relación con los demás conceptos “*funge da catalizzatore*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 11).

⁶⁶⁵ *Ibid.*, pág. 12.

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

II.2.2.1. *La necesidad de precisar el escenario teórico del contrato: el ejemplo de Althusius. Ambigüedades interpretativas y ruptura con el contexto de Pufendorf.*

Giuseppe Duso⁶⁶⁷ parte de la figura del “contrato”, en un sentido amplio de la palabra, para diferenciar el sentido que podía tener antes del que adquiere a partir del XVII, indicando con ello un período de ruptura epocal bien distinto al de Koselleck. Lo esencial es que, en los siglos XVII y XVIII, el “contrato social” constituye un *topos*, que se convierte en el protagonista de la nueva ciencia política que se está formando desde el XVII. Duso defiende dos tesis al respecto: primera, que, coincidiendo con ese período, se produce un “descarte” teórico que produce la “radical modificación” del concepto de contrato social junto con toda la “constelación” conceptual que lo acompaña⁶⁶⁸; y segunda, que la nueva constelación conceptual del contrato (elaborado por la nueva ciencia política) tiene su inicio en Hobbes.

Duso critica a los estudios sobre el contrato social que hayan dado mucha más importancia al tema de la igualdad que al aspecto de fuerza irresistible del poder soberano⁶⁶⁹. En definitiva, se trata de una crítica fundamental desde los planteamientos de la propia BG. Como estos tratados reconstruyen una historia general, aplican un concepto de tipo universal sobre un plano uniforme que borra las diferencias, y no han sabido ver que “*il vero problema consiste nella genesi radicale della forma politica*”⁶⁷⁰. Esto parece completamente ausente del debate contemporáneo porque la legitimación del Estado absorbe toda su preocupación.

Distinguiendo los significados de “contrato” y “pacto” (ya en Hobbes como “*Contract*” y “*Pact*”), las interpretaciones contemporáneas no contratan nada, sino que estipulan un “pacto” en forma de promesa. La diferencia estriba en que con el contrato se produce un “intercambio” que se traslada también al ámbito de los derechos, mientras que con el pacto se plasma la “cesión” del derecho con miras a obtener en el futuro lo que se estipula, por tanto su pretendida racionalidad implica fe y confianza. El pacto aparece en conexión con el concepto de “soberanía” para abrir un espacio de *autoridad y homogeneidad*: donde las relaciones puedan homogeneizarse abstractamente para perder importancia las diferencias que constituían los *corps*, órdenes o estamentos; y de autoridad que exprese hobbesianamente la voluntad racional de los individuos sin necesitar el consenso (como aprobación que viene de

⁶⁶⁷ Quien para sus conclusiones (en G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*) se apoya en un trabajo colectivo que comprende –además de las investigaciones de Biral– los resultados de Oliverio Mancini (sobre Pufendorf), Adriana Cavarero (sobre Locke) y Fabio Fiore (sobre Kant). (En *Ibid.*, pp. 109-190 y 237-272).

⁶⁶⁸ “(...) si viene a determinare uno scarto teorico che comporta la radicale modificazione del significato e la funzione del concetto di contratto sociale, e con esso di tutta una costellazione di concetti del linguaggio giuridico e politico (...) nella direzione di una fondazione razionale” (*Ibid.*, pág. 7).

⁶⁶⁹ Una rica y detallada referencia bibliográfica en *Ibid.*, pp. 9-10.

⁶⁷⁰ *Ibidem*.

las partes. Si se necesita el consenso significa que los estamentos y cuerpos son sujetos políticos, lo que atenta irracionalmente contra el principio de igualdad.

La novedad es la aparición de una concentración del poder que monopoliza el uso de la fuerza, algo que explicaba el pacto hobbesiano al pactar la cesión del “uso” de la fuerza que cada uno podía libremente juzgar en natura. La presentación de este poder desdibuja interesadamente el aspecto de fuerza coercitiva en aras de su justificación y legitimación. La legitimación que obtiene por la voluntad de todos no significa coerción, sino actuar conforme al más puro “derecho”, significa actuar voluntariamente, por lo que es absurdo querer oponerse. El derecho de resistencia es irracional ante este poder calificado de “irresistible” porque expresa el interés común. Los individuos se someten como súbditos –y no como estados o cuerpos– en base a la igualdad de todos y la expresión de su voluntad general, a pesar que cada voluntad individual no coincida exactamente con la general. Es el problema que detecta Biral como fallo fundamental del sistema que parece inevitable aceptar como inconveniente inherente, y que Duso identifica como la “*diferencia*” radical entre el poder político y los individuos, entre soberano y súbditos, que se asienta sobre la escisión, característica de la modernidad política, entre voluntad general/voluntad privada, cuando lo que el pacto promete es la realización de nuestra voluntad. Es decir, nos ofrece la “*identidad*” en esa dialéctica entre público/privado mediante la representación, pero que incluso en la mejor de las formas acaba dependiendo de un actor natural. Es el principio de identidad del cuerpo político y del reconocimiento del poder por parte de los individuos como autores. Un resultado paradójico que depende de los presupuestos lógicos aporéticos de esta teoría política.

Las diferencias observadas entre “contrato” y “pacto” indican la distinta situación de paridad entre las partes del contrato, frente al abandono de cualquier posición simétrica con la cesión (que comporta sumisión) en el pacto. Duso entiende explícitamente que los autores clásicos que el *GP* investiga van a asumir, a pesar de los matices, esta segunda forma del pacto⁶⁷¹: las características de plantear una “génesis” como novedad frente a lo anterior, de plantear una “representación” que excluye el pluralismo de las partes como sujetos políticos, y la formación de un “poder soberano” irresistible, son todas comunes a la forma moderna de entender el pacto social. Y sobre todo: “*legittima la scelta del pensiero hobbesiano come punto di partenza*”.

⁶⁷¹ *Ibid.*, pp. 10-13.

Para evidenciar la ruptura y el “descarte” teórico que se produce con Hobbes, Duso recurre al análisis de un pensador como Althusius, como recurso hermenéutico para ejercer una historia conceptual que retro-actúa sobre su propio horizonte contemporáneo, sabiendo que sus problemas están en un presente que reclama soluciones nuevas para problemas nuevos⁶⁷². Uno de los principales atractivos de la interpretación⁶⁷³ es desmontar la simplista continuidad entre su planteamiento con las teorías democráticas de la soberanía popular, partiendo de que en Althusius se construye el poder desde abajo –parecido al caso de Marsilio de Padua–, algo que lo alinearía con toda una serie de pensadores emblemáticos por Rousseau. Hay que diferenciar a Pufendorf porque consume la ruptura con el modo anterior de entender la “sociedad” y es quien, introduciendo la lógica hobbesiana, inaugura la ciencia del derecho natural⁶⁷⁴.

Evidentemente, la ciencia política moderna tal y como la entienden los paduanos, como una teoría del poder alumbrada por el iusnaturalismo moderno, que abarca como período clásico desde mediados del siglo XVII hasta la Revolución francesa (después ya encontramos otra formulación “clásica” con Max Weber), no aparece de la noche a la mañana. Por lo que los inicios del siglo XVII (que los paduanos llaman “*primo Seicento*”), donde se sitúa la discontinuidad entre dos mundos políticos distintos, suponen un período tan delicado hermenéuticamente, como interesante para una perspectiva que declara su atención por la génesis. Este período ha sido analizado por Merio Scattola⁶⁷⁵, para mostrar la convivencia entre las doctrinas aristotélicas que todavía rigen a principios del XVII y el derecho natural de Pufendorf, en el cual se advierte la consolidación de la moderna ciencia del derecho natural.

⁶⁷² Duso, en su artículo “*Althusius e l'idea federalista*” (en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1992, N° 21, pp. 611-622), subraya la necesidad de reflexionar sobre una solución “federalista” para problemas actuales a partir de las “*aporie*” que han revelado las categorías modernas. En cuanto a la de Althusius, que se abreviará en lo sucesivo como <<*Politica*>>, refiere a *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (Herborn, 1603, aunque hubo sucesivas ediciones hasta la definitiva de 1614).

⁶⁷³ Para una visión más completa de Althusius, ver las lecturas de Diego Quaglioni “*Quale modernità per la <<Politica>> di Althusius*” (en la revista *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Giuffrè editore, 2010, N° 39, pp. 631-648); Merio Scattola, “*Ioannes Althusius e la storia dei saperi politici*” (en *Ibid.*, pp. 648-668); y muy especialmente Corrado Malandrino, “*Quale attualità per il pensiero di Johannes Althusius?*” (en *Ibid.*, pp. 669- 683), quien, afirma, sería necio pensar en aplicar la *Politica* de Althusius a la situación actual, pero que, no obstante, sí puede prestar orientación. Del propio Duso, remito a su artículo “*Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e la costituzione del regno*” (en *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1996, N° 25, pp. 65-126); además de su capítulo “*Il governo e l'ordine delle consociazioni: la Politica di Althusius*” (en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 77-94).

⁶⁷⁴ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 34. La tradición iusnaturalista se considera iniciada por Grocio, pero, como sostiene Oliviero Mancini, solamente a partir de Hobbes y su aplicación del “*nuovo modello di sapere*” se puede entender la teoría con la que irrumpe la organización del “poder” y su “legitimación”, además de la fundación de una nueva “*socialitas*” conceptualmente distinta. En este sentido, en Pufendorf se sigue la “*saldatura fra dottrina del diritto naturale e teoria del potere politico*” (G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pp. 109-113 y 119-120).

⁶⁷⁵ A través del “orden” y el “*imperium*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 95-111).

Sutilizar en este período es fundamental para poder separar, por ejemplo, Grocio de Pufendorf. Básicamente, entre 1600 y 1620, se constatan dos interpretaciones opuestas del término “*maiestas*”: La primera la entiende como autoridad personal que proviene, por la virtud, desde lo alto, de Dios. Está en continuidad con la tradición antigua y medieval, y piensa la “*potestas*” limitada por un orden divino superior (exponentes de esta tradición son Pierre Gregoire de Tolosa, Justus Lipsius, y alemanes reformados como Hermann Kirchner, Otto Casmann, Bartholomaeus Keckermann, Klemens Timpler y Georg Schönborner). En la segunda pierde su relevancia el aspecto “*personal*” para acentuar el “*jurídico*”. Está ligada con la recepción alemana de la doctrina de Bodin (Arnisaeus, Besold, Bornitz, Matthiae, etc.) y comprende una serie de limitaciones que se comprenden dentro de la realidad del mundo estamental. Todos esos límites son aumentados por Grocio –con su doctrina de las “*partes potentiales*”, que piensa la majestad como un compuesto susceptible de repartirse jurídicamente, en diferentes partes, entre sujetos distintos– y aún se limita más la doctrina de Bodin en su recepción alemana, por lo cual Scattola puede concluir que, incluso en las interpretaciones más radicales de la “*maiestas*”, la “soberanía” permanece dentro de las coordenadas básicas del principio de *gobierno*. Porque la república es una realidad ordenada que antecede al soberano (no es fundada con el pacto) y es independiente del mismo, por lo que la función eminente del soberano, por más que aparezcan términos como “sumo” o “absoluto”, no es el de “*riunire la moltitudine dei sudditi, ma quello di guidare una società politica già costituita*”⁶⁷⁶.

El análisis de Scattola, además de la originalidad de reconducir a un mismo horizonte teórico las dos versiones (la tradición reformada de la majestad como “virtud” y los teóricos de la “soberanía” inspirados en Bodin), aclara la “*distanza*” entre estos autores de principios del XVII y los que serán primeros teóricos de la soberanía del derecho natural moderno, por unos elementos que “*sanciscono una distanza incolmabile con la sovranità del giusnaturalismo moderno*”⁶⁷⁷. Por su parte, a propósito del *delicado* análisis sobre la concepción de la “*societas civilis*”, Duso considera como momento de “*mutamento concettuale*” el que va “*dal primo ventennio del Seicento (...) alla metà del secolo, in cui si assiste alla nascita della scienza del <<diritto naturale>>*”⁶⁷⁸. Por tanto, como mucho, hasta

⁶⁷⁶ *Ibid.*, pág. 99.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, pp. 101-102. Estos elementos son un *cosmos* donde rige el *orden* de una *justicia* universal, orden que es objetivo, *visible* y *accesible* a todos; la *soberanía* es el grado más alto de la jerarquía terrena (pero está abierto hacia arriba) y significa el *gobierno* orientado hacia la vida *virtuosa*; la *majestad* no es un constructo humano (es comunicada por Dios), ni pretende hacer *iguales* a los hombres, ni suprime la *pluralidad* de autoridades; el ámbito político no está *secularizado* y comunica siempre con el eterno.

⁶⁷⁸ G. Duso, *La logica del potere...op.cit.*, pág. 88.

1650, pero en todo caso, ya en esos momentos los autores de tratados políticos tienen conciencia de afrontar una nueva travesía.

La aparente continuidad del horizonte aristotélico no está exenta de transformaciones y la concepción tradicional se puede mantener rigurosamente hasta un *límite* que Scattola fija en torno al 1640, donde la dirección ya indica elementos propios del derecho natural moderno. Con autores como Hermann Conring y su discípulo Daniel Clasen, Scattola ya habla abiertamente de “*soluzioni moderne*”⁶⁷⁹, a partir de su puesta en discusión del orden universal, pero lo hacen dentro del lenguaje político aristotélico. Entonces, habría una torsión semántica en el empleo del mismo lenguaje, con la intención de superar el debate sobre la majestad, en la dirección de fundamentar la política en el “sumo poder” de la soberanía. Esto daría cuenta de un proceso dentro del aristotelismo político que concluye en el final de la *política* tal y como se entendía hasta inicios del XVII. Esto es, ligada a la “virtud”, dentro de la arquitectónica aristotélica de la filosofía práctica. El nuevo rumbo escora en una nueva arquitectura: la mutación estructural que cobija la nueva manera de concebir la acción, con el nacimiento de una disciplina como es la *nueva ciencia política moderna*, va acompañada de la “*reestructuración*”⁶⁸⁰ del propio “saber político” en torno al concepto central (o “*catalizador*” de la nueva lógica política, en la expresión de Duso) del “*poder*”.

A través del proceso estudiado por Scattola en Horn, Huber, Hertius y Böhmer (todos a partir de la década de los 70 del siglo XVII en adelante, hasta alcanzar el XVIII), la *política* pasó a entenderse dentro de las “*ciencias*” del Estado. El cambio comportó la completa transformación de la “*estructura*” de la *acción*, que ahora se descompone separando ética de política como correlato disciplinar de la separación entre teoría y praxis. Sólo así se puede entender la moderna ciencia de la política, como una disciplina que dirige la acción desde un modelo teórico inspirado en la exactitud de la nueva ciencia, como ocurre con la teoría hobbesiana. Algo que resulta incompatible con las concepciones anteriores de los nombres que toman las disciplinas modernas. El proceso significa por tanto una completa inversión con respecto a la terminología política aristotélica de principios del XVII.

El rol fundamental del poder en la constitución estatal está en su condición tanto de la “*sociedad*” como del “*derecho*”, porque no se parte de un orden constituido simbióticamente sino de un problemático desorden. La completa inversión operada por el iusnaturalismo moderno, se consuma con Pufendorf al “*redefinir*” el concepto de “*poder*” en esos dos momentos fundacionales de ‘*sociedad*’ y ‘*derecho*’. Aún así, todavía se advierten semejanzas

⁶⁷⁹ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 102.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, pág. 104.

entre Pufendorf y el contexto aristotélico de principios del XVII que, sin embargo, Scattola se cuidará de diferenciar⁶⁸¹ a partir de un elemento indicativo: la concepción del “*individuo*”. Teniendo una gran importancia sistemática la “socialidad” dentro de la construcción de Pufendorf, no deja de ser una “*ficción lógica*” en la que reposa como su “*fundamento lógico*”. No deja de ser una mera “*hipótesis*” que confirma la consumación de la disciplina como modelo puramente teórico. Modelo que sólo es concebible sobre las huellas de la soberanía construida por Hobbes, donde el “poder” no es sino un artificio lógico.

Como resultado de la investigación, Duso habla de un “*mutamento radicale*” en la “*metà del Seicento*”⁶⁸², acerca de cómo se había venido pensando la vida en común, y esto adviene con un nuevo “saber” con el que construir esa vida que se entenderá como “sociedad”. Se trata del nacimiento de la “política” específicamente moderna, como *teoría del poder*.

El período del iusnaturalismo moderno –cuya delimitación abarca desde la segunda mitad (aproximadamente) del XVII hasta la Revolución francesa– tiene unos elementos comunes de acuerdo con una estructura lógica común, que toma forma con la teoría del pacto social. Una primera característica es partir del recurso al “*estado de naturaleza*”, como ficción racional (supone una retirada de la experiencia para construir la teoría desde argumentos puramente racionales), que desempeña una función estratégica para partir del desorden y el conflicto en vez del orden preestablecido. Como es un artificio lógico, no es necesario que el conflicto sea real, basta con que sea “posible”⁶⁸³. Una segunda característica es el “*individualismo*”, que pasa a connotar el estado de naturaleza del que hay que salir. El concepto de individuo sirve para fundar el nuevo concepto de “sociedad”, por tanto es un concepto fundamental para operar tanto la constitución del cuerpo político (compuesto por individuos dotados de derechos individuales), como rechazar la situación anterior. No solamente anterior en el estado natural, sino que permite operar sobre individuos despojados de la protección de las realidades consociativas. Es decir, los abstrae de esas relaciones para poder tratarlos aisladamente⁶⁸⁴. Con lo que Pufendorf entiende por “*societas civilis*” nos encontramos con “*un quadro teorico radicalmente diverso*”⁶⁸⁵ del que daba significado al término “*societas*” en la prolífica tradición aristotélica.

⁶⁸¹ *Ibid.*, pp.104-109.

⁶⁸² *Ibid.*, pág. 113.

⁶⁸³ *Ibid.*, pág. 114.

⁶⁸⁴ Es digno de precisar que, según Piccinini, en Hobbes la naturaleza “*disocia*” más que aísla (*Ibid.* 127). A este respecto, el tema ha sido tratado con Biral a propósito de la “*radicale desocializzazione*” (en A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 113-114).

⁶⁸⁵ G. Duso, *La logica del potere...op.cit.*; pág. 101.

El análisis de Pufendorf, profundizando en las entrañas lógicas de la teoría del contrato y el estado de naturaleza, nos sirve una prestación hermenéutica para disolver su aparente oposición con el modelo individualista de Hobbes –lo que ha llevado a establecer continuidades entre Althusius y Pufendorf⁶⁸⁶– que lo separaba del mecanicismo hobbesiano para colocarlo en la tradición aristotélica. La clave reside en el concepto de “individuo”⁶⁸⁷. Lo esencial no es detectar un pensamiento individualista y clasificar el pensamiento de autores frontera según esta detección, sino iluminar la *función* que el concepto opera dentro del dispositivo lógico que pone en funcionamiento el poder político moderno. Si utilizamos estas referencias, el cuadro completo otorga otras orientaciones bien distintas de la tradición aristotélica. Por ejemplo, en el caso del término examinado de “*socialitas*”, se trata de una “*creación lingüística*” del propio Pufendorf que no coincide con la naturaleza política de Platón ni Aristóteles, ni con el espacio de la *polis*, es una naturaleza *individual* que tiene como objetivo final la fundación de la “*civitas*”. Es una categoría perfectamente integrada dentro del proceso de construcción genético propio del iusnaturalismo moderno, en el que el concepto de “individuo” es un elemento funcionalmente necesario para construir, pero también legitimar, el poder político, porque la “*socialitas*” por sí misma no basta para asegurar la convivencia con un orden justo y seguro, para que haya “sociedad” (“*civitas*”).

Finalmente, una traslación del eje de referencias desplaza la importancia de la moral –considerada como fuente de conflicto– del ámbito de lo que se entiende por “política” que ahora se centra en la “forma jurídica” de la nueva ciencia del derecho natural. Esta ciencia debe deducir las normas, al modo científico como “*norme certe e universali (...) in modo stabile e duraturo*”⁶⁸⁸. Es decir, que no basta la fuerza como obligación, hace falta que esta fuerza se base en una “razón”, una razón “*constructiva*” porque proporciona la “forma” que hace posible la “socialidad”. Es una relación *formal* de mando-obediencia.

Con la fundación de un poder único que no se basa sobre las voluntades de las partes –como ocurría en la constitución estamental– sino en la multiplicidad de los individuos, el “contrato” no solamente es la constitución del poder político, sino contemporáneamente su legitimación. Es ahí donde encontramos la introducción del principio representativo en el mismo “*corazón teórico*” moderno⁶⁸⁹.

⁶⁸⁶ Referencias de interpretaciones como H. Welzel, H. Denzer, o Hans Maier (razonadas por Duso en las notas 39-43; *Ibid.*, pág. 215).

⁶⁸⁷ Tratar de “*ricognoscere la funzione che il concetto di individuo ha per il proceso logico di deduzione-costruzione della sfera del potere politico*” (*Ibid.*, pág. 103).

⁶⁸⁸ *Ibid.*, pp. 106-107.

⁶⁸⁹ “*Il cuore della costruzione teorica stà ancora una volta nell'intrinseco nesso di sovranità e rappresentanza*” (*Ibid.*, pág. 109).

El concepto de “pueblo” vehicula la diferencia aludiendo ahora la totalidad de individuos iguales, en vez de las diferentes partes o miembros del cuerpo político. Con esto, Duso subraya la novedad radical de la teoría del contrato social: “*viene a costituire qualcosa di radicalmente nuovo*”⁶⁹⁰, frente a la pluralidad política de las partes contrayentes en los “*contratos de gobierno*”⁶⁹¹. Con la teoría moderna nace la *soberanía* entendida como la *única* “*potestas*”, como monopolio del *poder*.

Ya que el período comprendido en la primera mitad del XVII puede albergar no solo dos escenarios distintos, sino, más aún, opuestos, una valencia hermenéutica de la propuesta paduana es que permite aproximarse a una etapa tan complicada con el suficiente rigor como para distinguir, más allá de la literalidad de la terminología, los distintos horizontes que separan a autores prácticamente coetáneos. Lo que hará Duso, para una correcta comprensión interpretativa del pensamiento althusiano, es acudir a su contexto político para recabar del mismo la “*complessità costituzionale*” de la realidad política que describe la teoría. Es decir, a partir de un concepto de “*constitución*” (en el sentido de “*Verfassung*”) “*emancipato dal significato moderno*”⁶⁹². Al concretar el significado de los términos examinando cómo funcionan constitucionalmente en cada contexto, el ejemplo de precisión en el uso del término “*contrato*”, acaba valiendo –ya que no se toman los conceptos aislados de su encaje constitucional– para determinar el significado de toda una serie de categorías, que configuran el horizonte teórico en el caso de la larga tradición precedente del pensamiento político de corte aristotélico, o de la naciente constelación conceptual de la ciencia política moderna. De este modo, conseguimos ampliar el escenario hasta discernir un horizonte de sentido global que determina la ruptura del propio significado del término “*política*”: a pesar de la continuidad de palabras como “*contrato*”, “*sociedad*”, “*pueblo*”, etc., el horizonte es radicalmente distinto. Además, aporta un ejemplo de cómo entender y practicar un enfoque histórico-conceptual riguroso, con una conciencia crítica de los conceptos que utilizamos.

Fiel a su crítica de no practicar historias de las palabras como si detrás hubiera una identidad o núcleo racional, Duso parte del hecho de que los términos del planteamiento de Althusius y los monarcómacos⁶⁹³ coinciden con los de la teoría contractualista posterior. Sin embargo se

⁶⁹⁰ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 114-115.

⁶⁹¹ Así es como califica Duso a los “*Herrschaftsverträge*” de la alta Edad Media y primera Modernidad europeas (*Ibid.*, pp. 31-32).

⁶⁹² *Ibid.*, pág. 77.

⁶⁹³ Para el tema del derecho de resistencia –algo que siempre debe alertarnos particularmente en las lecturas de Duso, como una baliza que nos indique si estamos ante una construcción del poder irresistible moderno– Althusius retoma la tratadística que llega hasta Bartolo de Sassoferrato, y explícitamente a los trabajos monarcómacos como *De jure magistratum in súbditos* de Theodore de Bèze y el clásico *Vindiciae contra tyrannos* del pseudónimo Junius Brutus (recogido de G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 90).

comprenden desde otra “lógica” distinta de la del iusnaturalismo⁶⁹⁴. La diferente contextualización que requiere el pensamiento de Althusius nos reclama hacia la tradición aristotélica que entiende la naturaleza, dentro de la que se incluye la humana, simbióticamente, como un animal gregario “*ad societatem*”. Esto no quiere decir que desde Aristóteles hasta Althusius no se hayan producido modificaciones teóricas, pero sí enfocar los elementos de referencia que han mantenido un horizonte de sentido, o un *cuadro de orientación global*, que luego han sido abatidos por la ciencia política moderna. En esta tradición, la forma consociativa y la colaboración es algo natural, pero también el mando y la obediencia lo son. En esa realidad pluralista, la *naturalidad* de términos empleados por Althusius en su concepción de la *Política*, como la “*societas*” y el “*imperium*”, permite conectarlos lógicamente⁶⁹⁵, porque considera necesaria una función de guía como la del *imperium*, que Duso traduce por ejercicio del “*gobierno*”, dentro de la fórmula que le sirve para distinguir el contexto anterior al nacimiento moderno del “*poder*”. La “*legitimación*” del ejercicio del “*imperium*” es innecesaria desde el momento que se parte de su *naturalidad*: subyace una idea de la “*diversidad*” entre los seres humanos que exige la función de coordinación, guía o dirección (otra vez, de gobierno) de las partes.

El contexto de Althusius son los *órdenes* y *status* ya constituidos como cuerpo político. Esto quiere decir que el pacto no da lugar a ningún ordenamiento originario, sino que el orden antecede al pacto. Con esto, Duso nos sitúa ante un marco bien diverso de las doctrinas inauguradas por la ciencia política moderna⁶⁹⁶, y de una racionalidad “*científica*” (en el sentido de la ciencia moderna), frente a las que la *Política* althusiana todavía se comprende dentro del *cosmos* de racionalidad *práctica* de tradición aristotélica. La política se entiende sólo si liberamos el sentido *simbiótico* de las relaciones, que articula las dimensiones de la “*communio*” y la “*communicatio*” entre las partes hacia la “*koinonia*” aristotélica. La ‘comunidad’ dirigida a la acción práctica como “*koinopraxia*”, es lo que coloca en el centro la cuestión del obrar común, del obrar “*político*”.

La “*sociedad*”, si quisiéramos mantener el término dentro de las diversidades estamentales, es también *por naturaleza* acción de gobierno. La pluralidad de la *respublica* o del reino no se corresponde con la unidad homogénea de la “*sociedad*” construida con el pacto hobbesiano. De hecho, la pluralidad de sus partes imposibilita su transcripción a una *voluntad unitaria*, o

⁶⁹⁴ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 14. Para la discontinuidad con el término “representación”, véase el artículo de Duso “*Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius...op.cit.*”.

⁶⁹⁵ G. Duso, *La logica del potere...op.cit.*; pp. 62-63. Ver también, G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 81.

⁶⁹⁶ Doctrinas en las cuales “*il patto ha la funzione di costituire il potere politico nel senso della moderna sovranità*” (*Ibid.*, pág. 78).

una reducción de estas realidades asociativas a *voluntades privadas*. La interpretación de Duso aclara bastante las líneas interpretativas que se pueden sostener o no, a la luz del “*assetto strutturale*”⁶⁹⁷ del pensamiento althusiano: los términos de “*majestas*” y “*summa potestas*” no pueden conciliarse con la terminología moderna en clave del poder soberano y, a continuación, visto que Althusius atribuye esa ‘soberanía’ al ‘pueblo’, que la teoría de Althusius defiende la soberanía popular frente a las monarquías convirtiéndose en un digno predecesor de las teorías rousseauianas. Eso es rebatido por Duso con ayuda de la compleja realidad constitucional que rige en el pensamiento de Althusius, porque ni la ‘soberanía’ se entiende como poder absoluto y unitario que expresa la voluntad del pueblo, ni el ‘pueblo’ se entiende como una realidad homogénea. Al contrario, exige recabar siempre el consenso y el acuerdo de las partes. Hablando con propiedad, debemos hablar del “*imperium*” en el sentido de ejercicio del gobierno, como “*administratio*”⁶⁹⁸ de la “*potestas*” confiada por el “pueblo” mediante un contrato.

La figura del “*contrato*” en Althusius⁶⁹⁹, además de no ser un momento constituyente originario, se acuerda entre dos partes, entre dos sujetos políticos: pueblo (no entendido como conjunto de individuos) y ‘Sumo magistrado’, con el pre-existente derecho por encima. Ni el derecho nace con el pacto ni se funda una sociedad con individuos iguales, al partir de una pluralidad de colectividades diferentes con derechos diferentes. Tampoco nace un soberano (porque la “*majestas*” sigue residiendo en el pueblo) ni se constituye un pueblo (ya presente antes, como parte contrayente). La comparación con cualquier parámetro moderno salta por los aires cuando comprendemos que el “pueblo” es una noción que debe insertarse en el horizonte pluralista de Althusius, que nunca debe reducirse a *unidad*, ni a una *totalidad* de *individuos*, sino que es una complejidad de partes, cuyas voluntades *no se identifican* con las del gobernante, y aquí es donde se hace incompatible una línea de continuidad con las funciones que conceptos como “pueblo” o “voluntad” desempeñan en la ciencia política moderna como magnitudes inconmensurables.

El contrato althusiano es algo radicalmente distinto de las modernas teorías del pacto social. Para entender justamente el diferente significado de la palabra, Duso lo remite a la figura jurídica del “*contratto di mandato*”⁷⁰⁰ entre dos sujetos contrayentes, mediante el cual se encarga el gobierno dentro de un marco jurídico previo. El soberano no dispone de un poder

⁶⁹⁷ *Ibid.*, pág. 85.

⁶⁹⁸ El sumo magistrado es un “*amministratore (nudus administrator) di quei diritti di maestà*” (*Ibid.*, pp. 86-87. Idéntica conclusión en G. Duso, *La logica del potere...op.cit.*, pág. 64).

⁶⁹⁹ Significativamente, Duso evita hablar de “pacto” en Althusius cuando trata de diferenciarlo del pacto social del iusnaturalismo moderno (G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 17).

⁷⁰⁰ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 87.

ilimitado, sino de una *potestas* limitada y controlada, sobre todo porque antes, durante y después del contrato, perviven realidades ya constituidas y políticamente presentes. Este diverso funcionamiento de la figura del contrato casa con el contexto althusiano sin forzarlo. Cuando nos movemos dentro de un horizonte pluralista, como ocurre con las realidades políticas basadas en la diferencia, y de referencias objetivas (éticas, jurídicas, religiosas...), la resistencia es siempre teóricamente concebible. La acusación de “tiranía” encuentra un sentido preciso dentro de un orden global⁷⁰¹ que puede juzgar si el encargo (el contrato de mandato) confiado se corresponde con un buen ejercicio de gobierno o no. Es decir, tiene sentido desde una concepción del “*imperium*” como gobierno (y no como poder soberano) y desde una constitución pluralista de la república. Al no desaparecer el pueblo como sujeto político tras el contrato, puede ejercer control y es concebible la resistencia. Entonces, así como antes hemos destacado la conexión que Duso establece entre dimensión asociativa y elemento del “*imperium*”, como dos elementos ligados dentro del derecho simbiótico, encontramos que sea precisamente la concepción de una relación *natural* de gobierno entre los seres humanos lo que fundamenta un derecho de resistencia⁷⁰².

En conclusión, si queremos comprender la diferencia subyacente entre algunas de las teorías contractualistas de la primera modernidad y las modernas, podemos tomar el ejemplo de Althusius para comprobar que: sólo en este contexto teórico comentado se puede interpretar correctamente el pensamiento de Althusius, que pasa por (i) una manera muy concreta de comprender el significado de “pueblo” (como ocurre con el término de “sociedad”) fuera de las coordenadas habituales del iusnaturalismo –como multitud de súbditos– para dibujar una realidad dualista, que en los casos de contraposición se subordina siempre en importancia al polo “pueblo” de la relación, lo que impone límites al polo “monárquico”; (ii) lo que encaja con el término “contrato” como un encargo de mandato y (iii) posibilita un derecho de resistencia en concepciones de este tipo, como las de los monarcómacos.

El escenario althusiano nos ha servido para ilustrar la problemática de la terminología contractualista en un espacio temporal en que conviven horizontes teóricos incompatibles entre sí. Ambigüedades que dependen de saber distinguir el papel de dos conceptos (“individuo” y “voluntad”⁷⁰³) que desempeñan un rol fundamental para la construcción

⁷⁰¹ Divino, natural, moral y jurídico (*Ibid.*, pág. 89). Igualmente, Scattola dice que, así como ante un orden divino es posible juzgar la infracción o violación del mismo por parte del príncipe, “*nel diritto naturale di Hobbes quello di tirannide è un concetto impossibile*” (*Ibid.*, pág. 99).

⁷⁰² *Ibid.*, pág. 91. No es casual que la doctrina del derecho de resistencia (ligada a la noción de ‘tiranía’), conozca su declive con el iusnaturalismo moderno (*Ibid.*, pág. 116).

⁷⁰³ G. Duso, *La logica del potere...op.cit.*, pp. 95-97.

moderna, para de este modo evitar proyectar el mismo sentido moderno al contexto althusiano, tergiversando la especificidad del sentido que orienta el horizonte de Althusius. En cuanto al tema del contrato, el contraste con la teoría de Hobbes evidencia de manera más nítida las novedades que plantea el autor inglés. La tesis de Duso es que en Hobbes está la “*génesis*” de un “*scenario radicalmente nuovo*” donde el pacto constituye el poder político haciendo “*tabula rasa*” con todos los fundamentos tradicionales. Para llenar ese vacío recurre al modelo de las ciencias y se auto-comprende como nueva ciencia política. Como teoría racional, pretende alcanzar la exactitud que tienen las ciencias matemáticas a través de una razón geométrica, con la cual puede operar la diferencia entre soberano/súbditos, superando las diferencias de la constitución estamental. Afirmar que todos los súbditos son iguales es una proposición radicalmente opuesta a la que considera los privilegios como naturales al ser establecidos a partir de una constitutiva desigualdad. A poco que se repare, el giro hobbesiano no puede ser más radical, ni la inversión más total, porque lo que hace es postular una “*igualdad*” que además es “*natural*”, una igualdad por naturaleza que compartimos todos.

El contexto hobbesiano apenas descrito, es bien distinto del anteriormente comentado con Althusius, sin embargo, algunas confusiones interpretativas parten de suponer una continuidad entre el pensamiento de Althusius y Pufendorf, más aún, divisan en los elementos asociativos y cooperativos althusianos unas bases que luego se desarrollarán en la política moderna⁷⁰⁴. El iusnaturalismo supone un giro radical y una discontinuidad que no debe ocultarnos la continuidad del léxico. Según el diagnóstico que apuesta por la novedad del ‘nacimiento’ más que por la ‘transformación’ de los conceptos modernos, los mismos términos que funcionaban precedentemente se re-funcionalizan dentro de la nueva constelación conceptual experimentando una mutación que, conforme a lo dicho, no significa la mutación del concepto: “*Possiamo dire non tanto che assistiamo al mutamento all’interno di un concetto (...) che mantiene la sua unità, ma piuttosto alla nascita di una nuova costellazione concettuale*”⁷⁰⁵.

Lo que se individua de específico en el discurso de Pufendorf, es la centralidad del concepto moderno de “*soberanía*”, esto es lo que permite interpretar adecuadamente su lógica, y lo que permite a Duso atribuir a Pufendorf un papel destacado en la *difusión de la lógica contractualista* que nació con Hobbes, constituyendo la base de difusión para Thomasius y el

⁷⁰⁴ Duso se refiere críticamente a la interpretación de von Gierke (en *Ibid.*, pág. 90), de la que se distancia su tesis: “*Non solo i due autori in questione non sono complementari in una linea di sviluppo di pensiero, ma rappresentano al contrario due momento assai emblematici per comprendere la svolta dal giusnaturalismo moderno. Ci troviamo cioè di fronte a un passaggio epocale*”.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, pág. 91.

contractualismo alemán. En consecuencia, la confrontación entre los contextos de Althusius y Pufendorf⁷⁰⁶ es sumamente atractiva para poner al descubierto las ambigüedades analíticas en las interpretaciones, así como las torsiones y dislocaciones de sentido que revelan los campos de batalla semánticos. A partir del contraste entre ambos autores se puede hacer más comprensible la distancia conceptual (más allá de la proximidad temporal) que separa sus dos pensamientos de la política. La necesidad de situar el contexto conceptual de Pufendorf dentro del típico de la “soberanía” moderna, mientras Althusius permanece ligado a una noción de comunidad política de corte aristotélico. A partir del enfoque, señalado por Duso, del nexo entre soberanía y representación en la argumentación de Pufendorf, se reproduce la misma lógica hobbesiana que insta un hiato entre representante/representados que, en el caso pufendorfiano, se produce con la estratagema de identificar la voluntad del pueblo con la del órgano que lo representa⁷⁰⁷. Se trata de un problema lógico, la *aporía fundamental* de la dialéctica unidad/multiplicidad instalada con la lógica representativa. Es la aporía de una lógica que piensa la unidad de la “*civitas*” fundada sobre la multiplicidad de los individuos.

Althusius es un ejemplo seguramente emblemático para seguir las argumentaciones de Giuseppe Duso, pero no es el único: Marsilio de Padua, Nicolás de Cusa... son pensadores en los que el consenso funciona con un significado que será negado por la ciencia del derecho natural. Tanto el consenso como la participación se explican en el horizonte althusiano por medio de una concepción pluralista de lo que es una comunidad política, que requiere un trabajo de armonización y concierto para recabar el consenso de las partes continuamente, porque las partes no desaparecen como sujetos políticos; mientras que, con la moderna teoría del pacto social, se hace innecesario porque, una vez otorgado el consentimiento, prometes obediencia a la ley por un procedimiento formal, independientemente de su contenido, al tiempo que –lógicamente van juntos ambos aspectos– los individuos desaparecen como sujetos políticos para confinarse en un espacio privado.

Con ayuda del análisis conducido por Duso con criterios constitucionales, se puede concluir que el contexto teórico de Althusius es *radicalmente distinto* del de Pufendorf, ejemplificando cómo los presupuestos conceptuales de la ciencia política moderna no proporcionan

⁷⁰⁶ A pesar de lo ilustrativo de la comparación, no debemos olvidar, como se insiste constantemente, que el nacimiento de la nueva constelación conceptual no comienza con Pufendorf, sino con Hobbes (a propósito de esta matización, ver nota n° 9 en *Ibid.*, pág. 210).

⁷⁰⁷ “*Pufendorf scambia la volontà della civitas, in quanto volontà di una persona sopraindividuale, con la volontà dell’organo sovrano*” (*Ibid.*, pág. 110).

instrumentos adecuados para entender realidades distintas de la moderna⁷⁰⁸, pues no hacen otra cosa que borrar las diferencias que no encajen con su esquema moderno.

II.2.2.2. *La estación clásica del contrato social a partir de Hobbes.*

Detrás del recurso teórico al estado de naturaleza hay un interés estratégico, que es común entre los autores estudiados, porque les permite partir de un estatus negativo donde los seres humanos viven fuera del orden de la sociedad civil, estado desde el cual se reconstruye –Duso considera típica del XVII la actitud genética-reconstructiva de estas teorías– hasta dar con la “*génesis*”, siguiendo el modelo teórico, de la sociedad (de la manera más justa) y del poder político. Que sea connotado negativamente, es muy funcional con vistas a no querer volver atrás bajo ningún concepto. Duso utiliza el término “*génesis*”, basándose en la diferencia que hay entre una “*transmisión*” de poder y la fundación de un poder que antes no existía. Efectivamente, lo que plantean los pactos (a diferencia de los contratos de encargo o las comisiones de un servicio) es una creación del sujeto político, mientras que las transmisiones implican sujetos previamente existentes.

Lo interesante es fijarse en la estructura de lo que en el fondo no deja de ser un argumento lógico: un estado de naturaleza artificial. Son necesarias dos condiciones lógicas⁷⁰⁹, que son independientes de los diferentes matices con que cada autor contractualista haya adaptado esta fórmula. Se trata de las dos funciones que desempeña el “estado de naturaleza”, que son:

- Generación de la sociedad a partir de la nada que caracteriza el aislamiento de los humanos en naturaleza.
- El sometimiento de los súbditos al soberano es lo racional, como producto de la voluntad de todos.

Esta doble función es lo que da sentido al recurso del estado de naturaleza. La seguridad y orden que traen la génesis de la sociedad civil allí donde no la había, son posibles por la “*forma política*” moderna en el sentido originado por Hobbes. Si nos fijamos en la “*forma*”, como quiere Duso, en vez del contenido de los diversos autores, convertiremos en objeto central de nuestra perspectiva la “*estructura lógica*” de la génesis del Estado mediante el

⁷⁰⁸ “(...) un contesto teorico così radicalmente diverso da quello della tradizione precedente da rendere gli strumenti concettuali che in esso si formano (...) inadeguati alla comprensione del modo di intendere la società e la politica che si sono avuti nel corso di molti secoli” (Ibid., pág. 88).

⁷⁰⁹ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 22.

pacto⁷¹⁰. Por tanto, toda la serie de autores contractualistas que parten de un estado natural de inseguridad, se mantienen dentro de la forma política del pacto social moderno, ya sean conscientes o no de ello, o independientemente de que determinados autores afirmen explícitamente oponerse a Hobbes. No obstante, la perspectiva adoptada no niega las diferencias y particularidades específicas de los autores, así como tampoco ha podido obviar –en el arco más amplio de estudios posteriores a su investigación del contrato social– cómo emergían, en las investigaciones sobre autores clásicos, elementos difícilmente compatibles con una estructura tan homogénea. En coherencia con los planteamientos que condicionan toda elección metodológica previa, a una revisión en función de los resultados obtenidos mediante investigación, no se puede mantener que “toda” la modernidad política responda a un esquema, sino que, muy al contrario, la modernidad filosófica también cobija momentos estelares irreductibles a una conceptualización que haga de los conceptos políticos modernos la única lectura moderna. Por eso propongo hablar de una tesis “*light*” frente a las fuertes. Por otra parte, el privilegiar en su análisis la constelación conceptual de la ciencia del derecho natural responde a razones fácticas: por poner un ejemplo, aunque Hegel superó críticamente el planteamiento conceptual del iusnaturalismo, no fue el modelo constitucional del Estado moderno, sino que fue la conceptualidad de la ciencia política moderna la que “*caló*” en las modernas constituciones a partir de la Revolución francesa⁷¹¹. Se privilegia el enfoque de aquellas cristalizaciones conceptuales que han tenido una mayor influencia, tanto en su influencia conceptual para la ciencia política, como para el uso generalizado y cotidiano del léxico político.

Fijándonos en la “forma” por encima de las particularidades, la misma idea de un estado natural que consiste en esencial inseguridad –donde lo importante no es el hecho real del conflicto, sino la posibilidad de la amenaza– es lo que convierte la inseguridad en el factor esencial. Y esa concepción está en autores que *a priori* no colocaríamos a favor de Hobbes. Aunque Pufendorf dibuja un estado natural opuesto al de Hobbes, no por ello deja de ser necesario su abandono, eso no se discute⁷¹². Se mantiene también en Locke al desear, por

⁷¹⁰ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 23.

⁷¹¹ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 128.

⁷¹² Aunque el estado de paz sea instituido por naturaleza (paz por tanto, y no guerra), ésta no es eterna y sufre la corrosión del tiempo, que abre las puertas a la introducción de la “*malitia*”. Es una paz frágil que, en un estado de libertad natural, si se confía el respeto a la “*lex naturae*” únicamente a la “*ratio*”, se descompone en la “*discrepantia*” de juicios. Por lo tanto, se hace necesario salir de ese estado por su insuficiencia fundamental para la seguridad (es lo que explica Mancini en: G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pp. 122-124).

encima de todo, evitar el estado de “guerra”⁷¹³. Kant, que desde luego no tiene la misma filosofía moral que Hobbes, también refiere la “guerra” como característica del estado natural, en lugar de la paz. Finalmente, incluso un detractor de Hobbes como Fichte acaba hipotizando una situación de conflictividad para explicar el paso al Estado. En conjunto, todos estos autores coincidirían en defender que el *orden* no es algo “natural”, sino que la naturaleza se caracteriza por el desorden que hace necesario instituir el orden y la estabilidad que traen la forma estatal.

Duso, haciendo gala de sus conocimientos de la filosofía hegeliana, desentraña la reconstrucción genética de esta argumentación del estado de naturaleza poniendo en evidencia que el supuesto estado original natural no es el “*primum*” de la construcción teórica, sino un “*derivado*” del modelo que se toma como referencia: “*il vero primum è quell’ordine della societas civilis che si vuol fondare*”⁷¹⁴. Es decir, si aceptamos el escenario propuesto como punto de partida, estamos ya dentro de la estructura lógica, nos movemos ya dentro del terreno de batalla elegido y no reparamos en que ha sido modelado como premisa a partir de la conclusión. El hegelianismo de Duso invierte el orden de los términos y nos sitúa de nuevo ante los principios teóricos del modelo de sociedad que se quiere fundar.

Sin embargo, ya esta misma exposición puede servir para matizar cómo no todo sea tan lineal, y lo haremos con un pensador que merece un tratamiento cuidadoso, como muestra del equilibrio que hay que guardar entre entender la fórmula descrita por los paduanos como un rígido esquema en el que encajar los autores o, mejor, recordar –como defendía anteriormente sobre una tesis “*light*”– que no se renuncia a las diferencias. Con Spinoza⁷¹⁵, se advierten las continuidades pero también las discontinuidades con la propuesta hobbesiana. Hay una excedencia de la crisis que ninguna fundación científica puede neutralizar definitivamente. Aunque Spinoza parta de conceptos como “igualdad” y “libertad”, o mantenga un “poder absoluto” en manos de la colectividad, la conclusión de Visentin es que Spinoza recibe el paradigma científico de Hobbes, pero al colocarlo dentro de un discurso de *filosofía política* irreductible a la teoría (elemento constitutivo del análisis paduano de la solución moderna),

⁷¹³ Así por ejemplo en Locke, que hace del “poder natural” en la situación de igualdad originaria algo insuficiente, porque siempre es susceptible de degenerar en el *estado de guerra*, lo que motiva que los individuos renuncien a su “poder natural” si desean conservar la propiedad con garantías. Teniendo en cuenta que la conservación de la “*property*” es una categoría central que engloba tanto los bienes apropiados por trabajo, como todas las posesiones incluyendo la vida y la libertad, conservar entonces la propiedad se entiende más ampliamente como autoconservación (como ha mostrado Maurizio Merlo en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 157-161. Adriana Cavarero ha tratado en capítulos específicos el “*estado de guerra*” y la “*property*” en G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pp. 160-163 y 167-176).

⁷¹⁴ *Ibid.*, pág. 24.

⁷¹⁵ Ver el trabajo de Stefano Visentin (en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 143-156).

modifica estructuralmente los resultados en un “*horizonte semántico*” distinto, en consonancia con la dimensión ética de su filosofía⁷¹⁶. Sirva este caso a título de ejemplo, del reconocimiento de la emergencia de irreductibilidades a “una” modernidad⁷¹⁷, para continuar con el rastreo de similitudes estructurales por encima de las particularidades específicas. La “unidad” de las voluntades es otro aspecto del pacto que, puesto bajo la lupa de su forma lógica, resulta indicativo de la pérdida de la expresión de las voluntades como un momento crucial del pacto, para pasar más a un segundo plano frente a la importancia de la “racionalidad” del Estado. En esto se constata una vez más la lógica unitaria que coincide en Spinoza con acentuar la realidad estatal, en Kant con tratar el pacto como *idea regulativa*, o a la expresión en Fichte de una “*única voluntad*”.

En suma, el análisis de la estructura lógica nos dice que, si bien la manifestación de la voluntad individual es un momento de expresión necesaria para legitimar el pacto, la

⁷¹⁶ Coloca el paradigma científico de Hobbes “*all’interno di un orizzonte semantico che, ridefinendo termini chiave come quelli di natura, Deus e potestas, ne modifica strutturalmente gli esiti, e sostituisce all’effetto neutralizante dell’implicito rinvio alla trascendenza della sovranità hobbesiana la continua rimessa in gioco dei rapporti politici*” (*Ibid.*, pág. 154). En la misma línea, Visentin ha insistido en cómo el pensamiento de Spinoza no sea reductible al dispositivo conceptual de la soberanía puesto en marcha por Hobbes (S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa, 2001).

⁷¹⁷ Para no interrumpir la coherencia del discurso, dejaremos al margen las emergencias de elementos irreductibles a la *forma política moderna*, pero es algo que los propios análisis paduanos aceptan. Con la perspectiva que les otorgan sus primeros veinte años de trabajos de investigación, descubren que en los grandes clásicos de la filosofía moderna hay elementos, propiamente filosóficos, que no encajan con la estructura lógica que ha centrado el curso de sus análisis. Buenos ejemplos de ello se encuentran en un autor como el que acabamos de nombrar, Spinoza, pero también en otros clásicos, como por ejemplo Leibniz, de quien se ha ocupado preferentemente, dentro de esta perspectiva para resaltar el contraste de las categorías leibnizianas con las del escenario contractualista de Hobbes, Luca Basso (en *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005), mostrando el acento de la pluralidad en su filosofía política a través de la orientación que ésta recaba de nociones como “bien común” y “justicia”. En cuanto a otros colosos como Kant y Hegel, que han sido tratados específicamente por Duso, tenemos la posibilidad de contar con su propia mirada después de haber recorrido el itinerario de los análisis, con la distancia que digiere estos resultados (en S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 290-292). Posteriormente, Duso ha tenido tiempo para –digamos una segunda fase a continuación de los trabajos colectivos de investigación– ocuparse de estos aspectos en sendos trabajos dedicados a Kant y Hegel: uno es *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimetria, Monza, 2012; con una reflexión que parte de la *idea* de libertad en Kant para pensar *idealmente* la noción de “constitución republicana”, mostrando filosóficamente (en el sentido de atravesar el pensamiento de un autor) que, si reducimos su republicanismo a un modelo formal de constitución, como la propia de las democracias representativas, no comprendemos el *ideal* republicano de Kant. El otro es *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 2013; donde se desarrollan cuestiones sobre las que viene reflexionando Duso desde su análisis hegeliano en *Il contratto sociale...op.cit.* Otros miembros del grupo se han ocupado de estos autores, como Massimiliano Tomba (en *La vera politica. Kant e Benjamin: le possibilità della giustizia*, Quodlibet, Roma, 2007). El Kant de Tomba no resulta tan fácil de asimilar a los principios democráticos (en Kant hay una crítica a la democracia en relación con el concepto de “representación”) ni tampoco con un punto que parece indiscutible en las constituciones desde la Revolución, como es el concepto de “*soberanía popular*”. Nos centramos en Kant, pero también Benjamin revela irreductibilidades al preocuparse por pensar el problema de la justicia sin querer reducirlo a la respuesta formal. Tomba es también quien se ha encargado del capítulo “*Potere e costituzione in Hegel*” (en el volumen de G. Duso, *Il potere, op.cit.*, pp. 297-316). La conclusión de Duso es que en Kant y Hegel (pero igual que en otros clásicos de la antigüedad, como Platón) emergen aspectos esencialmente filosóficos que son irreductibles a la rigidez teórica del aparato conceptual iusnaturalista, con el dinamismo propio del movimiento de pensamiento que necesita atravesar el pensamiento del autor para captar esas emergencias.

derivación lógica conduce hacia la expresión de una única voluntad (unificación que se logra utilizando los conceptos basilares de “libertad” e “igualdad”) que anule las diferencias confinándolas en el ámbito privado. No tiene sentido plantear como oposición los planteamientos en virtud de si defienden un polo individualista o estatalista, porque ambos se mueven dentro de la misma lógica.

Otro concepto que aparece asociado con la formación de la única voluntad es el de “soberanía” pero, aplicándole las mismas precauciones que al término de “contrato”, su significado es completamente distinto al contexto althusiano. La relación que se instaura es la de mandato-obediencia entre un soberano y sus súbditos, constituidos como “*homogeneidad*” (en vez de “*pluralidad*”); son individuos o súbditos (pero no agregaciones políticas). El *aplanamiento* de las diferencias vacía políticamente el espacio para concentrarlo en un solo punto, conformando con ello un poder único que es irresistible.

Las propuestas que enmendarían a Hobbes teorizando dos momentos del pacto⁷¹⁸ (1º asociación y 2º instauración del *imperium*) como Pufendorf y Locke, no cambian el panorama lógico, porque la “sociedad” que se forma en el primer momento no es un sujeto políticamente activo. Solamente aplazan el problema. En esta línea, la interpretación paduana se distancia de la habitual clasificación sobre la base de la disyunción entre reconocimiento o alienación de derechos individuales (entre “absolutistas” y “liberales”), para centrarse en la lógica común: la cesión del uso de la fuerza, que se presenta en todos los autores estudiados, implica la negación del derecho de resistencia ante el poder soberano. Como ejemplos de la no discusión de la eliminación de la autodefensa, Spinoza (cada uno aliena toda su potencia, por eso la autoridad soberana es incondicionada), Locke (la fuerza, pero también el juicio, son cedidos completamente, por lo que se aliena toda posibilidad de decisión⁷¹⁹), o en pensadores

⁷¹⁸ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 29.

⁷¹⁹ Aún así, habría que puntualizar que Locke, contra la monarquía absoluta –aunque no es el único modelo compatible con la teoría de Hobbes– “*rifiuta la logica hobbesiana*” (contra la lógica del “todos menos uno”) que hace del monarca una persona que sí permanece “ilimitada” en el estado de naturaleza mientras los demás se han sometido a las leyes, lo que es peor aún que en naturaleza, porque cuenta con un poder acrecentado, del que puede abusar arbitraria e impunemente. Esto hace que Locke reste importancia al aspecto *sustancial* de la soberanía y se preocupe más por el *posicional*, por la “colocación” del poder supremo (M. Merlo, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 161-162 y 167). En cuanto a la disolución del gobierno para restablecer el legislativo (tratado por Merlo en *Ibid.*, pp. 168-171, subrayemos que se trata de disolver el gobierno, pero no la sociedad) el pueblo tiene derecho a emplear la fuerza contra quien ha traicionado su confianza. Es decir, puede emplear fuerza contra fuerza, pero más que posibilidad de resistencia, creo que esto se debe interpretar en el contexto, que expongo a continuación, de la cuestión acerca de cuándo el soberano ha dejado de serlo, cuándo ha dejado de representar la tarea que se le ha confiado. El momento en que Locke justifica recurrir a la fuerza, con la apelación al cielo (es apelar a un derecho que legitima la guerra justa), la revolución se interpreta como un “*meccanismo razionale*” para corregir o perfeccionar los desajustes. Cuando el pueblo no está representado, el *Government* ha desaparecido, por lo que en realidad no habría insurrección (ver el capitulito sobre “*L’Appello al cielo*” de Adriana Cavarero en G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pp. 185-190). Estos comentarios, contextualizados dentro de la lectura paduana que privilegia una mirada estructural de la lógica en la teoría del contrato social para

del ámbito alemán –particularmente llamativo cuando algunos de estos filósofos se declaran contrarios al absolutismo de Hobbes– como Kant⁷²⁰, Anselm Feuerbach (incluso cuando se opone a Kant, para afirmar la resistencia que recurre al uso de la fuerza, será siempre en modo negativo, nunca positivo contra el soberano para no destruir la esencia del Estado). Aun donde se habla de resistencia inspirada en el derecho natural, como en Achenwall o Pufendorf, no se defiende la resistencia de “un sujeto” frente al soberano.

En el desarrollo de la temática contractualista, después del planteamiento hobbesiano aparece el problema del control ya desde Pufendorf, con la limitación (“*imperium limitatum*”)⁷²¹. El tema del “control” o “limitación” de Pufendorf, aparece también en Locke como “*apelación al cielo*”, pero no constituyen ninguna verdadera solución del problema, a causa del “hiato” que Duso localiza entre el “poder” del cuerpo político y los singulares “individuos” privados⁷²². Desde una perspectiva lógica, es consecuencia de las aporías implícitas en la argumentación del concepto de “soberanía”⁷²³. Este diagnóstico es una de las señas de identidad de la perspectiva crítica paduana: que del mismo subsuelo lógico de la forma política moderna “emergen” aporías que se evidencian en fallas insolubles. En éste caso concreto, se trata de la contradicción que afecta a la propia definición del concepto de poder soberano, desde el momento en que coloquemos cualquier otro poder capaz de controlarlo. Dicho con otras palabras ¿Quién vigila al vigilante?

La problemática depende de la “*coherencia lógica*” de la argumentación, que deriva en una auténtica “*aporía*”. La cuestión del control está vinculada, al concepto de representación y, desde Hobbes en adelante, al problema de adecuación con la tarea que ha estipulado el pacto. El análisis del *GP* detecta ahí la conexión lógica del concepto de “representación” con el concepto de “soberanía”, tal y como funciona en los autores de la época clásica del contrato, para no dejarnos influir por las impresiones contemporáneas⁷²⁴. Si nos limitamos a los autores

agrupar los autores por encima de sus diferencias, no es incompatible con los posteriores estudios desarrollados, que han pasado justamente a acentuar las irreductibilidades de los clásicos. Como ejemplo del caso Locke, tenemos el trabajo de Merlo (*La legge e la coscienza: il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Milano, 2006), donde su análisis de la libertad lockeana problematiza las continuidades para, más bien, recolocar la libertad en un campo problemático de tensión entre el sujeto individual y la sociedad.

⁷²⁰ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pp. 30, 37, 290-291 y 295-296. La misma conclusión, que Kant renuncia al derecho de resistencia ante la idea del Estado, en el capítulo de Fabio Fiore (en *Ibid.*, pp.237-272).

⁷²¹ Mancini individua en Pufendorf el inicio del ‘aflojamiento’ de los nudos hobbesianos, hasta el punto de condicionar lo que será el sucesivo debate crítico sobre Hobbes desde Locke hasta Rousseau (*Ibid.*, pp. 110-111. Para la diferencia en el concepto de *soberanía* entre “*summum imperium*” y un “*imperium limitatum*”, *Ibid.*, pp. 135). En Pufendorf se mantiene la necesidad entre fuerza coactiva y obediencia (*Ibid.*, pp. 117 y 132-133).

⁷²² G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 119.

⁷²³ “(...) trova peraltro la radice delle sue aporie nello stesso concetto moderno di sovranità” (G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 31).

⁷²⁴ Para Duso, la conexión que hay entre los conceptos de “soberanía” y “representación” puede sorprender en la actualidad por la “*diffusa tendenza*” (de la que no escapa tampoco la ciencia política), de relacionar la

del iusnaturalismo moderno, la conexión es inequívoca, no hay lugar a duda, como tampoco en que es imposible salir de esta relación. Dentro del contexto teórico, ya ha habido ocasión con Hobbes de comprender cómo se utiliza el concepto de “persona” para articular la representación que se produce con el pacto.

La constitución de una sola persona sin posibilidad de oposición –es decir, superando las nociones de “consenso” y “concordia” entre los miembros como partes diferentes– significa la *creación* de una persona que, lógicamente, caminará siempre unida. Como los conceptos fundamentales de la teoría del pacto social (en el iusnaturalismo moderno) están conectados, el estudio de uno nos lleva al análisis de otro. Es decir, se remiten funcionalmente unos a otros como metaforiza Chignola con un dispositivo. Por consiguiente, hay que analizar el concepto de persona, no en general, sino en cuanto tenga que ver con la idea de realizar una representación. En este sentido, el concepto de “persona” tal y como funcionaba en la teoría de la ficción jurídica⁷²⁵, cambia conceptualmente también desde el planteamiento hobbesiano.

Pierde su contexto orgánico sustituido por un concepto distinto de persona que, en cuanto cuerpo artificial, no puede expresarse ni actuar sin la persona artificial del soberano. Si sólo hay una persona con un sólo cuerpo, entonces sólo puede haber una voz, por eso puede defenderse que la persona soberana expresa una sola y misma voluntad. En consecuencia, obtenemos la unidad política en la persona y cuerpo artificial del representante, mientras los súbditos se confunden en la multitud homogeneizada del frontispicio del *Leviatán*.

Como resultado de la falla sistémica detectada por Biral⁷²⁶ en torno a que a elección de la persona representativa forzosamente deba recaer en una persona natural –para el caso es indiferente que aplacemos el problema pensando que una asamblea será más representativa–, la “*impuridad*” que inevitablemente debe aceptarse, los autores posteriores a Hobbes recogen el testigo de poner fin a la *contaminación*. La lectura de Biral permite agrupar a los diversos autores clásicos dentro de la misma lógica que quieren perfeccionar, en una sucesión entre Spinoza, Pufendorf y Locke. Sin embargo, como todos están dentro de la misma lógica, es un camino sin salida y sólo con Rousseau se verifica la apertura de un nuevo camino.

representatividad con las instituciones democráticas con las que se expresa la voluntad popular y se controla, por ejemplo mediante el voto, a los mandatarios (*Ibid.*, pág. 34).

⁷²⁵ Duso ha apuntado estas referencias a partir de autores como De Lubac, pero también con Hasso Hofman, por quien siempre ha mostrado gran consideración. Para el concepto de “representación”, Leibholz, Schmitt, Pitkin, Bosl, o Eric Voegelin (a cuya referencia por Duso siempre hay que prestar atención), y autores cercanos a Duso como Carlo Galli o el propio Hofmann (en *Ibid.*, pp. 35-36).

⁷²⁶ A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 124-127 y 212.

Rousseau se enfrenta a Hobbes y como blanco de sus ataques pone en primer plano el concepto de “representación”. La “soberanía” reside en cada ciudadano, así que aquél que elige representante deja de ser ciudadano para convertirse en esclavo⁷²⁷. En ese concepto se esconde la raíz de los problemas teóricos, de modo que, si se asume tal cual, afecta al resto de la construcción contaminándola, como pasa con Spinoza, Pufendorf y Locke⁷²⁸. En la misma base del concepto de representación hay un problema incompatible con la racionalidad que se pretende, que pasa por la elección del representante, algo que se hace depender de los prejuicios con un acto de “fe”⁷²⁹. Este diagnóstico revela que una auténtica secularización de la política no se ha completado y Rousseau vuelve a recurrir a la figura del pacto para “desactivar” la fe y eliminar la elección del representante. Con ello, Rousseau modifica la fórmula del contrato y se convierte en hito del cumplimiento final de la formulación clásica. Lo sorprendente es que la crítica de Rousseau, cuando pasa de lo negativo a lo afirmativo en su construcción teórica, abra nuevamente las puertas a la “fe” en el capítulo que *El contrato social* dedica a la figura del “Legislador”.

Biral estudia el concepto de “representación” en el contexto previo a la Revolución francesa y la conexión entre Revolución y “constitución”⁷³⁰, aclarando por qué el proceso se conduce bajo las formas de la representación y por qué a partir de Rousseau el problema que se impone como inmediato es el de realizar una constitución justa.

¿En qué están de acuerdo Bouilainvilliers y d’Argenson? En el responsable de la crisis, en el causante de la fragmentación allí donde debiera reinar la unidad: el concepto de “representación”. El círculo trazado por Biral en torno a la monarquía francesa –ya iniciado por otras de sus reflexiones en torno a la crisis con autores como De Seyssel– a través de la crisis se cierra: “*attraverso la crisi, essa supera le guerre civil da cui è sempre stata scossa e perviene finalmente ad essere Etat*”⁷³¹. Pero, como pese a invocarla, ninguno la lleva a cabo, es Rousseau quien toma las riendas y lleva a conclusión lo que tanto Bouilainvilliers y

⁷²⁷ “Rousseau colpisce al cuore tutta l’argomentazione hobbesiana (...) La sovranità (...) spetta per natura a tutti, mentre chi si dà dei rappresentanti, si procura dei padroni e trapassa nella schiavitù” (*Ibid.*, pp. 212-213).

⁷²⁸ Palmario resulta el caso de Locke, que con su lógica del “trust” o de la confianza, introduce todo el carácter fiduciario que la figura de la confianza deposita en la conexión entre “dinamica del compacto e asimetría de la relación de gobierno e compone lo scarto tra patto originario e tempo storico nella dinamica dell’affidamento”. Otra cuestión es que Locke vincule “trust” con la inestable opinión, encontrando sentido la alusión de Duso a la lockeana “apelación al cielo”, donde la ley de la opinión espera coincidir con la divina (M. Merlo, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 166-168 y 173. Sobre la relación entre apelar al cielo y “trust”, ver el capítulo de Adriana Cavarero en G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pp. 185-190).

⁷²⁹ A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 128-129.

⁷³⁰ Biral tiene una artículo sobre “*Rappresentazione e governo nel ‘700 francese (un capitolo di teología política)*”, y otro titulado “*Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791*” (ambos recopilados por Duso en A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 189-225).

⁷³¹ *Ibid.*, pp. 202-203.

d'Argenson están preconizando. Lo hace atacando la “igualdad” del despotismo como *desigualdad* de todos respecto al *poder arbitrario* del soberano, viéndonos conducidos hasta un mundo político que ha desnaturalizado las nociones morales, como se comprueba con la versión de los conceptos de “bien” y “mal”, o “justicia” e “injusticia”, tras cribarlos con el criterio de la nueva ciencia del mecanicismo. El único camino libre que queda es el de construir un orden racional en el que la soberanía resida en todos⁷³².

La problemática conceptualmente insoluble del control obliga a replantearse el concepto de “representación”, para poder encontrar la forma de destituir al soberano que ha degenerado hasta traicionar su tarea, sin disolver la unidad del pueblo. La insatisfacción con el funcionamiento del concepto de “representación” se aprecia ya en los intentos de Locke, pero la necesaria crítica para superar estos inconvenientes, sólo se entiende inscrita en el contexto de finales del XVIII –es decir, en el segundo hito fundamental para de-limitar la figura del contrato en su sentido iusnaturalista moderno– donde gravitan como referencias la obra del *Contrato social* de Rousseau y la Revolución francesa. A nivel conceptual se produce toda una “redeterminación” de términos fundamentales para la modernidad, como “nación”, “voluntad” y “constitución”.

Rousseau parte de que el hombre nace libre por naturaleza y que tal libertad es alienable so pena de perder la condición humana⁷³³. En naturaleza, el hombre tiende a la auto-conservación por “*amor de sí*”, dentro del universo de *conatos* de atracción y repulsión heredados del mecanicismo pero, por encima de todo, el ser humano está “aislado” en naturaleza. El orden natural es el de la “soledad”: el “*total aislamiento*” es la característica esencial del estado de naturaleza. Hobbes, Pufendorf o Locke, han definido el estado de naturaleza partiendo de relaciones que existen en la sociedad, pero no antes de las relaciones sociales. Es decir, han paralizado su capacidad de análisis al tomar modelos de la experiencia real, cuando el estado de naturaleza es una hipótesis lógica que no tiene existencia histórica.

⁷³² *Ibid.*, pág. 205 (Para las reflexiones sobre la *cadena demostrativa* que lleva a Biral a comprender como una consecuencia lógica la desarticulación de las corporaciones, a partir de la desaparición de las nociones del “bien” y de lo “justo” que articulaban la concepción antigua de la ética, lo cual sucede con la afirmación de la “ciencia moderna”, ver *Ibid.*, pág. 218).

⁷³³ En su ensayo “*Rousseau: la società senza sovrano*” (en G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pp.191-235), Biral apunta cómo la libertad que sostiene Rousseau pertenece al contexto de la Ilustración, de los padres fundadores de la Constitución americana y de los revolucionarios franceses de la Revolución de 1789. Para todos ellos es un principio indiscutible, un axioma que asumen como evidente, y que Biral juzga consecuencia inevitable de la simplificación y difusión, desde finales del XVII, del “*edificio della <<nuova>> scienza*” y ridiculización de la “<<vecchia>>”. La afirmación en Rousseau de la libertad natural es el resultado de la reducción del comportamiento humano a las leyes mecánicas del movimiento, “*il bene e il male sono sganciati da ogni valenza ética*” (*Ibid.*, pág.191). No sorprende desde la importancia que, para el análisis paduano de los conceptos políticos, tiene su conexión con el nacimiento de la nueva ciencia, en la línea de Brunner (Para sostener que Rousseau se mantiene dentro del mecanicismo, con sentimientos como “*piEDAD*”, véase *Ibid.*, pp. 195-197).

El mecanicismo proporciona la premisa (fundamentalmente el concepto de “libertad” mecanicista) que, una vez aceptada, introduce la “*fuerza*” en el sentido del “*poder*”, como consecuencia inevitable dentro de la sociedad. El “*poder*”, que Rousseau entiende como poder de gobierno, surge del pacto como “promesa” de renuncia o alienación de la propia fuerza para impedir la guerra de todos contra todos. Es una *fuerza coactiva* que, según el número de quien la detenta, puede llamarse monarquía, aristocracia o democracia, pero en todos los casos se presta obediencia a los gobernantes. Con esto no se elimina la diferencia entre gobernados y gobernantes, sino que incluso en la democracia tenemos una “sociedad civil” gobernada por personas naturales que dominan a otras. El “despotismo” acaba precipitando otra vez el estado calamitoso de la guerra porque, como alberga en su seno la desigualdad, va acompañado inexorablemente de periódicas crisis que intentan reconfigurar el reparto de fuerzas. Con esta categorización histórica, Rousseau, en consonancia con su contexto epocal, ofrece una prognosis histórica que prelude el estado de crisis con las revoluciones venideras. La manera de prevenir esta crisis, o retardarla, pone en marcha el trabajo de la razón que los ilustrados asocian con la autonomía de su actividad. Deben alcanzar el conocimiento de las causas verdaderas que, en Rousseau, se convierte en la aceptación de las premisas científicas del mecanicismo. Las “ciencias” y “artes” que históricamente ha acuñado la sociedad civil, no hacen más que contribuir a la corrupción de la naturaleza humana. Pero ¿cuántos filósofos encuentra Rousseau? Es el mismo problema que Biral expuso para la república de los sabios que hubiera querido el mismo Hobbes (en su ‘sociedad sin gobierno’). Las definiciones de estos sabios “*solitarios*” en Rousseau, como en Montaigne y Charron, insuficientes en número, no permiten una convivencia tan espontánea como ideal.

Inconscientemente, los humanos han sido encadenados por unas instituciones malvadas: verbigracia el “*despotismo representativo*”, pura coacción externa y heteronomía incompatible con la libertad de la Ilustración, que la solución rousseauiana rechaza. La propuesta de Rousseau es generalizar el interés particular y expulsar a la persona representativa. Justamente, el título del ensayo de Biral es “*Rousseau: la società senza sovrano*”, porque la soberanía está en la totalidad de ciudadanos que hacen el *Contrato social*. El pueblo es soberano, lo único que necesita es escuchar el sabio consejo del filósofo que aleja las tentaciones particulares, colándose en el espacio, que antes era un abismo, entre soberano y pueblo. Sin embargo, la ‘voluntad general’ solo es tal cuando la expresión de la mayoría concuerda con la del legislador. Rousseau tampoco elimina la fuerza coactiva para

asegurar el respeto de las leyes y roza lo paradójico cuando supone que al que rechace la voluntad general “*lo si costringerà ad essere libero*”⁷³⁴.

En cuanto a la crítica del concepto de “representación”, si Duso lleva razón en los motivos rousseaunianos⁷³⁵, el pacto no ha dejado de ser un instrumento estratégico, una estratagema lógica que se utiliza con finalidad polémica. Cómo justificar la exclusión de la dependencia total exigida por el pacto, se resuelve nuevamente mediante el recurso al estado de naturaleza para fundamentar la construcción del cuerpo político. De manera que el contrato es el pasaje “lógico” y no histórico entre el estado de naturaleza y la sociedad. La recopilación de estas características recuerda todos los tópicos de la teoría del pacto social, la diferencia está en cómo la determinación de la constitución va a excluir la subordinación y dependencia de las relaciones personales. A pesar de toda la maniobra se observa que la no eliminación de la alienación y del sometimiento hace de Rousseau un integrante del grupo clásico de contractualistas en un punto común: la seguridad es tan necesaria para la vida civil que ninguno, ni siquiera Rousseau, elimina la obediencia de la relación entre mandato soberano y súbditos (en Rousseau, de obediencia de los ciudadanos a la voluntad general). Es inapropiado expresarse usando la oposición entre voluntad general y las individuales si la contraposición es entendida como una relación externa, heterónoma, cuando en realidad, lo que persigue Rousseau es la perfecta “*identidad*” que haga absurdo oponerse a la voluntad general que tiene uno mismo como ciudadano, convirtiendo en superfluo el problema del control.

Desde Hobbes, es imposible que el cuerpo político pueda expresar la voluntad general si no es mediante un representante, en cambio para Rousseau ya actúa de hecho como una voluntad general “en acto”, sin ninguna necesidad del representante. Algo tan perfecto no puede depender de la confianza que se deposita en un actor externo, porque estará construido inevitablemente sobre bases inestables y contingentes. Con esto, lo que piensa Rousseau demuestra una negación de la idea moderna de representación, fundamentalmente a través de la crítica de la “fe” moderna en el principio representativo.

Duso comparte la tesis de Biral: habiendo criticado la fe en el principio representativo se crea un espacio entre la voluntad general y la voluntad de todos, donde se coloca al “*Legislador*”, y como también se ha eliminado la fuerza coactiva externa, la obra de este legislador debe ser aceptada por “fe”⁷³⁶, con el paradójico y sorprendente resultado de hacer retornar lo que se había expulsado para realizar una construcción racional estable.

⁷³⁴ *Ibid.*, pág. 228.

⁷³⁵ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 38.

⁷³⁶ *Ibid.*, pp. 41-42.

Un juicio crítico conclusivo de la teoría rousseauiana, colocando su problemática conceptual a nivel estructural, lo puede aportar la visión de Lucien Jaume⁷³⁷. Lo que el profesor francés llama “*revolución teórica*” o “*giro copernicano*” efectuado por el *Contrato social* –cuyo proyecto político consiste en ir desde el pueblo al soberano y no a la inversa– puede esconder en realidad una *congénita imposibilidad* conceptual que determine más bien un aplazamiento de los problemas, que su efectiva resolución. En definitiva, Rousseau no habría podido escapar del “*crisol*” de los conceptos modernos⁷³⁸, especialmente con la operatividad del de “soberanía”. Jaume concluye –en un diagnóstico muy consonante con Duso– dos “aporías” fundamentales, en forma de necesidades teóricas, que el pensamiento rousseauiano lleva consigo: 1) la necesidad de un *gobierno*, pero esto abre frontalmente un peligro que se quería desterrar ante la “*soberanía del pueblo*”; y 2) es necesario descartar la “*representación*”, pero no se puede evitar hacer uso de ella en cualquier existencia estatal empírica. Aporías que dependen en gran medida del concepto de “soberanía”.

Que Rousseau mantenga el término de “representación” para el ejecutivo, es sintomático de que el concepto ha perdido la connotación que mantenía dentro del iusnaturalismo moderno. El análisis de la crítica rousseauiana, más allá de su contenido, debe servirnos para identificar un contexto de significado distinto para el término “representación”⁷³⁹, confirmando la tesis paduana de que con Rousseau se detecta un cumplimiento final de la teoría clásica del contrato en el moderno derecho natural.

⁷³⁷ Quien no solamente ha mantenido estrechas relaciones con los paduanos en forma de publicaciones, sino que también ha desarrollado seminarios en el ámbito del *CIRLPGE* dirigido por Duso. Para el juicio rousseauiano hago referencia a “*Rousseau e la questione della sovranità*” (en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 177-195).

⁷³⁸ El *Contrato social* “*non può sfuggire alle condizioni o al crogiuolo in cui furono elaborati i concetti e la metafisica della sovranità nel suo senso propriamente moderno*” (*Ibid.*, pág. 189).

⁷³⁹ Pero sin perder nunca de vista que la negación de la trascendencia que persigue Rousseau sin éxito, se comprende específicamente en relación con el problema de la “soberanía moderna” (G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 156).

II.2.2.3. *Inflexión constitucional y reintroducción de la lógica representativa.*

Después de Rousseau queda en segundo plano la justificación de la “*subordinación*” al poder soberano, para dirigir las energías a producir la *constitución* “justa” del Estado, fundamentada con la categoría indiscutible del “pueblo” como totalidad de la “nación”. En este momento el término de constitución adquiere el significado contemporáneo de carta constitucional que delimita la organización estatal.

Con la Revolución francesa –el momento revolucionario debe ir seguido de un momento constituyente– teoría y realidad histórica se entrelazan. El periodo revolucionario francés enlaza la *moderna ciencia política* con los procesos constitucionales, algo muy importante para una justa comprensión de la perspectiva histórico-conceptual paduana, ya que en estos procesos se van a utilizar los conceptos políticos elaborados por la moderna ciencia del derecho natural, que suministra ese “*instrumental*” conceptual. Duso no dice que la teoría política de la ciencia iusnaturalista haya producido el resultado revolucionario y el Estado contemporáneo, pero sí que, sin sus conceptos políticos⁷⁴⁰, no tendría sentido el paso del *Ancien régime* a la constitución moderna del Estado. El instrumental del derecho natural moderno es utilizado en los procesos constitucionales, lo que explica por qué con la Revolución se asiste a la difusión de los conceptos teóricos fundamentales de la ciencia del derecho natural. Es más, koselleckianamente, asume que “*I concetti risultano qui indicatori dei processi costituzionali e nello stesso tempo anche forze propulsive degli stessi*”⁷⁴¹.

No hay mejor ejemplo que un autor como Sieyès, o un texto tan relevante como la *Declaración de los derechos del hombre*, para mostrar que la idea de los “derechos” se generaliza como base irrenunciable para construir una sociedad justa. La recaída en los conceptos del aparato iusnaturalista aflora en la formación de una sociedad con derechos que debe garantizar el poder político, y por tanto estamos ante el mecanismo de fundación del poder sobre la base de los derechos. Derechos especialmente fundamentales como “igualdad” y, por encima de todos, “libertad” que acaba confiriendo nuevo significado al propio término de “revolución”, en conexión con la filosofía de la historia asociada con las ideas de “emancipación” y “evolución”⁷⁴². En su novedad, el concepto de libertad ocupa una radicalidad central en la fundación de la política sobre la base de los “derechos”. El coreado trinomio de la Revolución francesa era al inicio binomio de “*égalité*” y “*liberté*”, para después

⁷⁴⁰ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 203 y lo mismo en G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 119 (la versión ampliada del capítulo incluido en *Il potere*).

⁷⁴¹ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 203.

⁷⁴² G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 121.

añadirse la “*fraternité*” (que en tan ilustre compañía levantaba las sospechas de haber re-funcionalizado su carácter religioso dentro del trinomio en “derecho”). Es en la relación conceptual⁷⁴³ entre “igualdad” y “libertad” como se forma la pareja clave bajo la cual se realiza la Revolución francesa en los decretos emanados entre el 4 y el 11 de agosto de 1789. Sin embargo, es muy importante notar cómo, aunque hasta la Revolución no se constata el modo difuso de pensar la política con conceptos unitarios y homogéneos (las singularizaciones de Koselleck), estos conceptos los suministre ya la ciencia del derecho natural.

En los procesos constitucionales asistimos a una organización de la sociedad que modifica todos los significados. Hasta el punto que podemos decir, con Duso, que con el ’89 “*emerge un modo totalmente nuovo d’intendere la politica*”⁷⁴⁴, como se hace evidente con el discurso sobre el tercer estado de Sieyès: la antigua *diversidad* que estaba a la base de la expresión estados, se sustituye por una expresión *homogénea* del pueblo o nación. Cuando el tercer estado se convierte en *el* Estado, lo hace sobre la base de la homogeneidad de los derechos (de la “igualdad” y “libertad”), frente a lo ilegítimo e irracional de la desigualdad y las diferencias que constituían el *Ancien régime*.

La “libertad” también está a la base de la *Declaración* de derechos, enfrentándose contra los antiguos privilegios que se entienden como desigualdad. La nueva libertad (en singular), ya no tiene nada que ver con la concreción de las libertades (en plural) como la diferente gradación de ‘privilegios’ de diferentes agrupaciones (cuerpos, órdenes, estados, estamentos). Es en el contexto de las diferentes realidades corporativas como se puede entender la afirmación de Christoph Dipper (aunque en el ámbito del Léxico de una historia singular de los conceptos del tipo que los paduanos quieren desmarcarse), que la “*dottrina della naturale uguaglianza di tutti gli uomini cominciò infatti a mettere in discussione quelle libertà*” o que antes de dicha doctrina la “libertad personal” no fuera un principio jurídico abstracto, sino más bien la expresión de una posición concreta dentro de la “pirámide”⁷⁴⁵. En esto lleva razón Koselleck, pues la abstracción de la libertad que se ha producido supone la “singularización” de las libertades. Aunque es importante no confundir el concepto moderno de libertad con una simple singularización de las libertades en plural, a las que se opone, como acabamos de reflejar en la cita anterior. Abundando al respecto, Dipper aclara que no es una suma de las

⁷⁴³ C. Dipper, en AA.VV., *I concetti della politica...op.cit.*, pp. 149-150.

⁷⁴⁴ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 122.

⁷⁴⁵ C. Dipper, en AA.VV., *I concetti della politica...op.cit.*, pp. 33 y 36.

mismas, sino que se funda abstracta y “*iusnaturalísticamente*” contra éstas⁷⁴⁶. Las investigaciones de Dipper han de servirnos como ejemplo para reforzar el diagnóstico de Duso alrededor de cuándo se difunda el concepto de libertad gestado en el XVII: no hasta la Revolución⁷⁴⁷.

Con la difusión de los conceptos de “igualdad” y “libertad” perderá sentido la “representación” que hacía referencia a una pluralidad de *status*, para pensar que sólo puede ser admisible *una* representación. Frente a la pluralidad de instancias y poderes, sólo puede haber un poder que represente a la Nación (es el poder de todos), y eso es lo que explica que se introduzca la cuestión de la representación, retomando la temática rousseauiana de la “voluntad general” expresada por el cuerpo soberano. La representación se hace necesaria no solamente para el poder constituido, sino también para el constituyente (en la *Asamblea constituyente*). Desde 1791, la constitución organiza la voluntad de toda la nación a través del Parlamento, es así como la “*voluntad general*” toma “*forma*”, es “*producida*” por la asamblea, pero ya no expresa “*contenidos*”, es un procedimiento formal.

En conclusión, hemos de apoyar la argumentación del grupo dirigido por Duso, en dirección a distinguir la génesis teórica de la realización histórica, cuya coherencia exige retrasar el umbral de discontinuidad. Lo que diferencia las dos situaciones (vamos a decir la “*soglia*” paduana de la *Schwelienzeit* koselleckiana, para aproximar el paralelismo, aunque ellos optarán más por una “*cesura*” en paralelo a la “*Trennung*”), es que el escenario del contrato social es una situación “*teórica*”, propia de la ciencia del derecho natural, mientras que con la Revolución la situación es la “*realidad histórica*” de dar una constitución⁷⁴⁸. En la fase revolucionaria, la figura del “pacto social” desempeña, según Duso, una “*funzione costituente*” que cobra su sentido dentro de la nueva orientación que pone en primera fila el problema constitucional. Dicho con las palabras de Chignola⁷⁴⁹, la diferencia que se verifica

⁷⁴⁶ El concepto moderno de libertad “*non costituisce la somma delle libertà cetuali condensata in un singolare collettivo ed stessa a tutti i cittadini: è stato piuttosto fondato giusnaturalisticamente contro queste libertà e poi confermato politicamente con il sorgere di una società di cittadini dello Stato (...) il risultato di questo processo consiste nella idea, nuova per la vita pratica, che la ‘libertà’ sia pensabile a prescindere da stati di fatto concreti*” (*Ibid.*, pág. 91). Reflexionando sobre la observación de Dipper acerca de la fundación *contra* estas ‘*libertates*’, da sentido tanto de la incompatibilidad de horizontes como de la función de socavamiento que operan los nuevos conceptos modernos.

⁷⁴⁷ No hay que olvidar que “*sino alla Rivoluzione, sia la realtà politica, sia il modo diffuso di pensare la politica, non sono caratterizzati dai concetti unitari e omogenei della scienza del diritto naturale, ma sono segnati da una realtà complessa, che riguarda diritti e poteri. È nel periodo della Rivoluzione che si diffonde quell’idea di libertà che aveva fatto la sua comparsa già nella filosofia politica del Seicento e che comporta la sua attribuzione a tutti gli individui ugualmente*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 205). En esta cita se advierte no solamente cómo se remonte directamente el concepto a su gestación en la ciencia del derecho natural, sino cómo se conecta conceptualmente con el de “igualdad”.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, pág. 207.

⁷⁴⁹ En su reflexión sobre la “*Costituzione e limitazione del potere*” (en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 197-202).

entre “pacto social” y “constitución”, es la “*tensión*” entre poder constituyente/poderes constituidos que recorre toda la experiencia de la Revolución francesa. Hay una frase recogida por Biral que expresa, en mi opinión mejor que ninguna otra, la realidad del momento histórico que entiende la sucesión ente Revolución-Constitución: “*Le Società hanno fatto la rivoluzione (...) ma ora <<il tempo delle distruzioni è finito*”⁷⁵⁰.

Que “revolución” y “constitución” van juntas, en ese orden –es decir, que la revolución debe ir seguida de la constitución–, se constata ya entre los socios de la “*Sociedad de los amigos de la Constitución*”, en eso están todos de acuerdo. El desacuerdo se producirá, en cambio, acerca del significado y el nexo de los términos. En un pasaje especialmente denso por sus implicaciones, Biral indica el nexo “*revolución-constitución*” como el eje que retoma “*l’intera trama concettuale della filosofia politica moderna e, in particolare, la figura del patto sociale*”, pero previniendo que este planteamiento, ya muestra con claridad “*il mutamento di significato che ha subito il concetto di politica*”⁷⁵¹. Dos son las cosas que proponemos distinguir aquí: por una parte, fijar cómo la temática clásica del contrato durante los siglos XVII y XVIII cambia ahora su rumbo insertándose en el nuevo contexto dirigido por el nexo “*revolución-constitución*”; digamos que esta sería una primera lectura a nivel particular dentro de la modernidad política. Por otra parte, como lectura más general, señalar cómo la “*trama conceptual*” tejida por la ciencia política moderna, remita a captar la *mutación* del propio significado de la “*política*”.

Confrontando el significado de la ciencia política moderna con el de la ciencia práctica antigua, la principal diferencia que encontramos, referida a las situaciones descritas por las teorías del pacto, es que, para estas teorías, los seres humanos son libres por naturaleza pero están de facto esclavizados y tienen que ser liberados por la ciencia política; mientras que para la ciencia práctica antigua, los hombres que se relacionan políticamente ya son de facto libres, y lo que hay que pensar es en los problemas prácticos que surgen en una relación de esta naturaleza. La contraposición de Biral entre “antiguo” y “moderno”, que entendemos desde la ruptura, no desde la comparación que presupone el mismo concepto de política (en sus dos versiones de antigua y moderna), se advierte más claramente como “*oposición*” si pensamos en los conceptos de “poder” y “fuerza” implicados en las teorías del pacto. Por tanto, la teoría moderna del pacto evidencia una serie de conceptos radicalmente opuestos con las categorías que articulan el horizonte de sentido del mundo antiguo, oposición frontal más que mera

⁷⁵⁰ A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pág. 218.

⁷⁵¹ *Ibid.*, pág. 210.

sustitución, como se ha encargado de demostrar Biral con el socavamiento de las nociones pre-modernas.

Para Duso, el cambio radical de entender la política se puede verificar en la mutación de la función del concepto de representación, en “*come modo di organizzazione dello Stato*”. En aquella representación que, frente a la diversidad de los *Estados generales*, entiende como Sieyès que únicamente es representación la del tercer estado⁷⁵². Tras el paréntesis crítico de Rousseau, que rechazaba la representación (sacudiendo con ello el edificio hobbesiano), en el contexto revolucionario el concepto de “representación” política ingresa con fuerza. ¿Acaso revolucionarios como Barnave creen que el pueblo puede ejercer el poder soberano como defendía Rousseau? Por supuesto que no, necesita un representante que tutele su soberanía⁷⁵³. El principio representativo se fundamenta racionalmente porque, primero, se hace depender de la capacidad de “elección” del representante, de acuerdo con la voluntad de cada uno –lo que ha calado en el “voto”, como principio democrático que reviste al concepto hasta el día de hoy– y, segundo, porque el elegido no representa a los particulares que lo han elegido (en cuanto representaría intereses particulares), sino a la voluntad de la “Nación”⁷⁵⁴ como totalidad, que no existe como tal sin la representación.

A la vista de todo lo que se ha comentado acerca de la lógica representativa, es evidente que la ventaja de la interpretación paduana está en brindar una panorámica más amplia que la simple contraposición representación/absolutismo. La concepción difusa que los contrapone, ni sirve para entender la representación política ni, lo que es peor desde las intenciones de Duso⁷⁵⁵, sirve tampoco para captar las *aporías* teóricas que se desprenden de su propia lógica. Al centrarnos en la lógica representativa, dirigimos el enfoque hacia la “*génesis*” del concepto moderno de representación, punto de no poca importancia teniendo en cuenta que, a partir de la inflexión constitucional, no se puede entender este concepto sin conexión con la “*unidad política*”. Se trata por tanto de una *diferencia radical* con respecto a la representación precedente a la revolución, donde los estados, estamentos y órdenes remiten a un contexto de pluralidad, mientras que, con el *cambio de función* que indica el concepto, la representación basada en la igualdad es la forma de expresar la voluntad única de la nación. Un poder

⁷⁵² G. Duso, *La logica del potere*, op.cit., pág. 124.

⁷⁵³ “Barnave: <<il popolo è sovrano, ma nel governo rappresentativo, i suoi rappresentanti sono i suoi tutori; i suoi rappresentanti soltanto possono agire per lui, perché il suo proprio interesse è quasi sempre legato a verità politiche di cui non può avere una conoscenza chiara e profonda (...) che il popolo esprime il suo voto; e così che egli fa la sua felicità” (A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 215-216).

⁷⁵⁴ *Ibid.*, pág. 212.

⁷⁵⁵ G. Duso, *La logica del potere*, op.cit., pág. 114.

unitario de todos, con lo que desempeña un “*mecanismo*” de doble función que nos permite entender, sea la expresión de la voluntad general, sea la legitimación del mandato⁷⁵⁶.

En adelante, las constituciones siempre fundarán el poder “*desde abajo*”⁷⁵⁷, asumiendo que no hay representación sin el principio de elección, lo que se extenderá hasta el *suffragio universal*. Los principios representativos de la nación exigen la desaparición de cualquier corporación particular, incluyendo las mismas “Sociedades” y “Clubs” que cobijaban a los revolucionarios, porque cuerpos solamente existe uno: el de la nación, y cualquier corporación es un ataque contra la constitución. Las corporaciones de cualquier tipo encarnan realidades parciales que atentan contra los principios de “igualdad” y “libertad” de todos. Sieyès expresa el nuevo sentido cuando sólo admite como representables el interés individual y el general, pero nada intermedio. El interés corporativo no es representable, por eso, la unificación homogénea que realiza esta representación permite concluir que la *constitución* a que da lugar es la determinada por la lógica de la unidad política.

Recopilando los razonamientos a partir de los resultados del análisis histórico-conceptual⁷⁵⁸ que pretendía iluminar la génesis del concepto moderno de representación, éste se localiza dentro de la *nueva ciencia política* inaugurada por Hobbes y, por tanto, no tiene sentido la contraposición poder representativo/poder absolutista, ya que ambos se comprenden dentro de la lógica más amplia del “poder”. Tanto en lo que respecta a la importancia de la “legitimidad” del poder soberano, cuanto a los problemas para su “control”, nos encontramos dentro de los parámetros conceptuales de la soberanía moderna y sus dificultades para poder controlar un poder absoluto (como evidencian Pufendorf, Kant, Fichte...). La persona representativa que se crea, ni coincide ni puede identificarse con las voluntades particulares (ni siquiera con la suma de todas ellas), debido al presupuesto que supone el concepto de “igualdad”, que sólo admite como representable la voluntad de la totalidad, y ésta es expresada representativamente por la persona soberana. De modo que, también en este aspecto –sin pasar por alto que en el problema de expresar una voluntad unitaria que no coincide con la suma de las voluntades particulares, se encuentra el problema de unidad/multiplicidad característico de la forma política moderna– nos encontramos ante otra característica típica del poder moderno, como es la “obediencia” al poder soberano en virtud

⁷⁵⁶ *Ibid.*, pp. 124-125.

⁷⁵⁷ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 208-209.

⁷⁵⁸ “(...) *confermano il risultato dell’analisi storico-concettuale, che ci ha mostrato la genesi del moderno concetto di rappresentanza*” (G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 115). Es siempre importante recordar este afán por seguir los resultados de las investigaciones, más allá de las premisas dictadas por una asunción metodológica.

de su naturaleza representativa, con el mismo mecanismo desarrollado por Hobbes a partir del procedimiento de *autorización* del actor que cumplirá las acciones, que en el fondo es el proceso de constitución de la autoridad. En resumen, estas características pertenecen al mismo “núcleo lógico” de la representación moderna. Iluminan la base teórica de la legitimidad de la forma política moderna, pero al mismo tiempo también “*l’origine delle aporie*”⁷⁵⁹.

La importancia de enfocar su origen o génesis está en visibilizar la discontinuidad entre la representación en el contexto estamental y el que surge con la teoría hobbesiana. No comprender esta discontinuidad es la raíz de numerosos malentendidos, entre ellos la interpretación que contrapone poder representativo/poder absolutista. Las interpretaciones continuistas de la representación no comprenden que el “pueblo”, en el contexto estamental, no es representable como totalidad de individuos iguales, sino como una organización plural de partes con distintas “*libertates*”, por lo que se representa siempre una *voluntad determinada*; mientras que con la fundación moderna del poder político unitario, no hay una voluntad precedente a la producción de la forma mediante el principio representativo. Prescindir del contexto de pluralidad donde la voluntad ya está dada, esto es, que no se parte de cero, da sentido a la expresión típica de Duso del “*azzerare*” que intencionadamente pretende la fundación racional moderna. Frente a la voluntad determinada, a partir de 1791 el parlamento representa la voluntad de toda la nación. Por eso afirma Duso que reaparece la lógica de Hobbes con la fundación del poder *desde abajo*, porque es el mismo esquema de autorización de los autores a las acciones del actor, y porque no se admite fundación del poder si no hay sufragio (desde abajo), pero la ley o el mandato vienen siempre desde lo alto. La misma lógica que impide la representación de intereses particulares, es la que constituye la obligación de la obediencia. La lógica que para defender el interés común (el único representable) relega a los sujetos a la escisión entre público/privado, pues como las dos caras de una misma moneda, protege el interés general defendiendo la realización de la libertad en el espacio privado, como las guías por las que discurre el movimiento de los individuos en el modelo imaginado por Hobbes.

De acuerdo pues con el resultado de los trabajos del *GP*, el concepto de representación, contra una opinión común, no es exclusivo de las democracias modernas de masas, sino que su *génesis* está en la *ciencia del moderno derecho natural*⁷⁶⁰; y, además, siempre lo hemos encontrado opuesto al ejercicio directo del poder por parte del pueblo (lo que vendría a ser una democracia directa tal y como se entiende en la actualidad), verbigracia en Kant y Fichte,

⁷⁵⁹ *Ibid.*, pág. 116.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, pág. 118.

salvando la excepción de Rousseau que lo ve una traición a la presencia inmediata del pueblo en su actualidad soberana (por eso Rousseau hace del pueblo un principio constituyente). Tras el paréntesis rousseauiano, históricamente *representación* y *democracia* se entrelazan en lo que Duso llama el *crisol* de la Revolución francesa: “*dando luogo a quello che sembra la tipica forma politica contemporanea della democrazia rappresentativa*”, con la aleación que se produce entre *ciencia política moderna* y los *procesos constitucionales*⁷⁶¹. Las constituciones modernas incorporan dos principios elaborados por el iusnaturalismo: uno es el concepto de “representación”, otro el “pueblo” como magnitud constituyente. Por tanto, el análisis de las cristalizaciones conceptuales de la ciencia del derecho natural reviste la máxima significación para nuestra comprensión de algunos problemas típicos del concepto moderno de representación, como la “*dialéctica*” que para Duso se instala con el descarte entre voluntad de los representantes/voluntad del pueblo, con la tensión subsiguiente entre la crítica de la *opinión pública* y los intentos por controlar (formar y dirigir) la opinión pública, así como el intento de los *partidos* por ocupar el espacio donde se determina la voluntad general⁷⁶². La dialéctica hace referencia al problema clásico del control y limitación del *poder soberano* –poder soberano del pueblo, que ahora se entiende en la “*doble acepción*”⁷⁶³ de poder constituyente/poder constituido– para evitar sus abusos, que dota con pleno sentido al éxito que se concede a la teoría del equilibrio de poderes.

Una muestra más de las posibilidades que aporta una perspectiva como la paduana, la ejemplifica el análisis de Mauro Barberis sobre la limitación del poder con la habitual contraposición entre tradición británica y continental (la primera con la Inglaterra evolucionista de liberalismo y constitucionalismo, y la segunda con la Francia constructivista revolucionaria). Las podemos contraponer en virtud de una serie de oposiciones⁷⁶⁴, sin

⁷⁶¹ *Ibid.*, pág. 119.

⁷⁶² *Ibid.*, pág. 127.

⁷⁶³ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 211.

⁷⁶⁴ La manera de hacerlo es a través de tres oposiciones conceptuales: 1ª carácter espontáneo/construido de las constituciones, que para la espontaneidad inglesa despliega toda su aplicación providencial la “mano invisible” institucional (como en el léxico suministrado por Montesquieu), mientras que la francesa revolucionaria, no queriendo restaurar un ordenamiento pasado (por considerarlo injusto), prefiere optar por el *construccionismo*; 2ª defensa de intereses corporativos/individuales, donde la *mano invisible* es compatible con intereses corporativos, y en cambio el juicio de Sieyès anteriormente referido contra toda representación corporativa, admitiendo sólo la individual o la general de la nación, explicita el carácter igualitario del constitucionalismo francés, donde la eliminación de intereses corporativos funciona también en la distinción *pouvoir constituant* y *pouvoirs constitués* como un reflejo de la distinción sociedad/Estado; 3ª estrategia para limitar el poder con la *balanza/regla*. Esta última oposición requiere algún comentario detallado, por redirigir gran parte de los esfuerzos constitucionales posteriores a la Revolución hacia cómo resolver el tema del control o limitación del poder, cuando éste se convierte en abusivo o terrorífico. La tradición inglesa recurre a la metáfora de la “*balance*” para confiar en el mecanismo de los contrapoderes un “*equilibrio*” (que no “separación”) de poderes. Es la teoría del Parlamento de Coke, Blackstone, Austin y Dicey. Mientras que en la tradición francesa se entiende que la estrategia más adecuada es someter el poder a “regla” de una norma superior, es decir, poner el poder bajo control

embargo, las dos se pueden reconducir a la misma lógica de la *modernidad política*. Barberis admite que la locución de “*modernità politica*” no es unívoca, pero sí se presta a una definición funcional dentro de los límites de la investigación paduana como una concepción del “*poder*” que se remonta a Hobbes. Por lo tanto, la lectura “*esquemática*” de la modernidad entre dos diversas declinaciones (británica y continental) es engañosa. Barberis reconduciría la oposición a la misma estructura lógica de la modernidad puesta en marcha con Hobbes.

Que la dialéctica instalada entre voluntad de los representantes/voluntad de los representados, haga referencia al poder soberano en su “*doble acepción*” de poder constituyente/poder constituido, permite conectar, a través de los conceptos políticos modernos, la teoría política inaugurada en el XVII con la realización histórica constitucional del XVIII-XIX. Desde las revoluciones, la situación histórica no es solamente teórica como en la época clásica del contrato social, sino que se enfrenta con el problema de dar una constitución en la realidad histórica. Dirige la reflexión hacia la distinción entre poder constituyente/poder constituido. Partiendo de que la única fuente de derecho admisible es la nación como totalidad de individuos iguales (única fundación racional frente a la irracionalidad del antiguo régimen, basada en las diferencias), las constituciones modernas retoman la idea del “pueblo soberano” de Rousseau, que se identifica con la magnitud constituyente. De esta forma se introduce también la *aporía* característica que este concepto de “pueblo” soberano trae aparejada: presuponer un sujeto no constituido para dar forma al Estado⁷⁶⁵. Lo que carece de forma debe dar forma, algo que conduce a dificultades ya conocidas, solventadas reintroduciendo el principio representativo también para poder explicar la presencia del poder constituyente y no sólo el constituido.

Chignola muestra la problemática convivencia entre poder constituyente/poder constituido, que conduce a la reducción del primero. Por eso es tan distintivo un giro constitucional en este período, porque el acento sobre el poder constituyente se desplaza al constituido. Ya desde

constitucional (es el “*systeme du concours*” o de la “*unité organisée*”), como propone Sieyès, prefijando los ámbitos para su ejercicio (en *Ibid.*, pp. 213-244). Se puede encontrar una práctica histórico-conceptual en el análisis schmittiano del “*equilibrio*” de poderes (en C. Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 84-88), que trata de eliminar el antagonismo entre “*dictadura*” y “*democracia*” y se precisa la idea de equilibrio frente al malentendido de “*división*” de poderes. También Schmitt (Id. *Teoría de la constitución...op.cit.*, pp. 186-198) cree mejor hablar de “*distinción*” en vez de “*división*” de poderes y, sobre todo para una perspectiva histórico-conceptual, “*sería erróneo transportar al <<Legislativo>> de Montesquieu la actual práctica*”. Para el contexto revolucionario que ahora nos ocupa, Schmitt entiende que la teoría de “*separación*” de poderes significó más bien un sistema de contrapesos según el modo de “*frenos*” recíprocos.

⁷⁶⁵ G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.*, pág. 123.

1791, la *soberanía popular* encuentra actualidad sólo en sus “*representantes*”⁷⁶⁶. El poder constituyente es “*expropiado*” porque se quiere bloquear y cancelar el recurso periódico al momento revolucionario, especialmente terrible en su experiencia jacobina, para desplazar la centralidad hacia el debate sobre la “*organización*” constitucional⁷⁶⁷.

“Representación” y “soberanía popular” van de la mano en una decisiva combinación que trastoca las coordenadas lógicas rousseauianas y configura el episodio revolucionario que conduce a las democracias modernas⁷⁶⁸. Con la configuración de la estructura resultante del pacto, sólo se producen súbditos como individuos, dentro de la totalidad del cuerpo político, y no existe nada más a nivel intermedio que realice funciones de mediación entre individuos y soberano. La estructura de la sociedad comprende por tanto estos dos polos. Una “bipolaridad”, que Duso también expresa como “*coniugazione di generale e individuale*”⁷⁶⁹, que tiene un sentido inmediato contra las corporaciones particulares o poderes intermedios, va a ser lo que decida el papel del concepto de “representación” que ha llegado a través del iusnaturalismo hasta el contexto de la Revolución francesa.

Recapitulando, Rousseau parece un paréntesis en cuanto a su rechazo del concepto de “representación”, y su crítica viene motivada tanto por cuestiones lógicas (la “contaminación” del representante), como por el contexto de crisis investigado por Biral entre finales del XVII y principios del XVIII, que Rousseau quiere superar. Llegados a este punto, Duso ha llamado la atención sobre que ya con Sieyès se reincorpora al debate revolucionario el concepto de “representación”. Ahora, conjugando la bipolaridad entre el polo individual y el general, en Sieyès “*la forma della rappresentanza moderna si mostra tutta fondata su questa bipolarità*”⁷⁷⁰: solamente pueden ser representables los intereses individual y general, pero el intermedio de los cuerpos crea las diferencias que el poder soberano debe anular. Así se entiende el mecanismo que lleva a la negación de las corporaciones en la constitución francesa de 1791.

La conexión observada en este capítulo, de la conceptualidad del iusnaturalismo moderno con los *procesos constitucionales*, demuestra que el aparato conceptual de la ciencia política moderna no se limita a una estructura lógica de naturaleza abstracta. Significa que nos las

⁷⁶⁶ De modo que “*l’idea del potere costituente viene progressivamente assorbita nella macchina della rappresentanza*” (S. Chignola, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 199).

⁷⁶⁷ *Ibid.*, pp. 200-201.

⁷⁶⁸ “*Sarà proprio questa coniugazione di sovranità del popolo e della volontà generale con il principio rappresentativo a informare di sé la vicenda rivoluzionaria e la successiva storia delle moderne democrazie*” (G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 42).

⁷⁶⁹ *Ibid.*, pág. 46.

⁷⁷⁰ *Ibidem.*

tenemos que ver con proyecciones en el ámbito de la realidad concreta que, desde la Revolución francesa en adelante, caracterizan la época de las constituciones⁷⁷¹.

II.2.2.4. *Recepción de la estructura conceptual iusnaturalista en la filosofía clásica alemana.*

El “dispositivo lógico” inaugurado por el iusnaturalismo se introduce en Alemania, principalmente, a través del derecho natural de Pufendorf, seguido de cerca por Thomasius, hasta insertarse en la escuela de Wolff, que nos lleva finalmente a Kant. Al incorporar el derecho natural asumen los presupuestos iusnaturalistas, con el “cortocircuito” propio del dispositivo entre “derechos” y “coacción” legítima del poder político. En suma, hay un modo tópico de la fundación del Estado con unos pasos “canónicos” de la estructura que todos mantienen: rechazo de la experiencia y opción por una “construcción científica”, papel fundamental del concepto de “libertad” (como compatibilidad de la libertad individual con las de los demás), la figura del “pacto social” para fundar el cuerpo político, necesidad de la “sumisión” al cuerpo político, el “soberano representante” y la “irresistibilidad” de su poder soberano⁷⁷².

Sin embargo, como el *GP* ha desarrollado ulteriores investigaciones desde que identificara la estructura lógica, en consonancia con su vocación de coherencia con los resultados obtenidos por investigación en vez de condicionarse por secundar opciones metodológicas previas, se hace cada vez más evidente, a medida que completan nuevos estudios⁷⁷³, que en los autores clásicos de la modernidad también emergen elementos no reductibles al esquema formal del dispositivo conceptual del derecho natural. En efecto, hemos de dar cuenta cómo, aunque se asuman los presupuestos del iusnaturalismo, la filosofía clásica alemana suponga también un momento de tensión crítica hacia esa conceptualidad.

Los estudios de Gaetano Rametta vislumbran una liberación de las categorías cerradas por el “cortocircuito”. También Duso comparte esta posición, y ve en el ámbito alemán una superación del aspecto “constructivista” que con el procedimiento científico hace el iusnaturalismo. La crítica kantiana del poder abre nuevos espacios en la publicidad, desde los

⁷⁷¹ Véase G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.* pág. 44.

⁷⁷² G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 245-246.

⁷⁷³ En este caso concreto, Duso y Rametta se han encargado de un trabajo dedicado por entero a la filosofía clásica alemana (G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 2000).

que cuestionar la representación. Fichte ya conduce un movimiento de pensamiento aporético que intenta superar el iusnaturalismo, y en su fase más madura aparecen “*soluzioni platoniche al problema politico*” (en referencia al ‘gobierno de los mejores’), perdiendo importancia las soluciones formales que habían centrado tantas de sus reflexiones acerca del papel del *eforato*⁷⁷⁴.

Es imprescindible tener en cuenta que el período histórico que comprende a estos autores, se asocia con un momento de *cesura* marcado por la sacudida que suponen eventos como la Revolución francesa y las guerras napoleónicas. Se puede poner en evidencia el “salto” y la “fractura” con la que los mismos autores entienden su tarea, desde un enfoque sólo aparentemente periférico para la filosofía, como es la “guerra”⁷⁷⁵.

Rametta evidencia que la “cesura histórica” de estos eventos y la sacudida que provocaron, fue una experiencia reconducida por los sistemas filosófico-históricos de los clásicos alemanes. Esto, desde una perspectiva histórico-conceptual, permite interpretar la filosofía clásica alemana como una *fase de transición* con respecto a la crisis estructural del ordenamiento político internacional o derecho público⁷⁷⁶ que impone un *salto epistemológico*, no comprensible si permanecemos dentro del enfoque disciplinar de especialización científica, sino moviéndonos dentro de la misma conceptualidad jurídico-política para iluminar sus aporías. Semejante *salto* epistemológico, comporta articular una nueva concepción de la “racionalidad”, que debemos interpretar señalando su discontinuidad con respecto a la propia de la segunda mitad del siglo XVII. El intento de efectuar dicha ruptura epistemológica, debía hacer reemerger para la política su “*irriducibilità alla forma giuridica*” y su “*eccedenza*”

⁷⁷⁴ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 248.

⁷⁷⁵ Según Rametta, la filosofía alemana, con la irrupción de nuevas formas de conflicto, se ve encaminada a interrogar las relaciones entre esos Estados “*da una prospettiva diversa e originale rispetto a quella dominante nella tradizione del pensiero politico precedente, che da Grozio e Hobbes si era sviluppata sino a Rousseau ed oltre*”, y haya que modificar por completo el concepto de “cientificidad” y “realizzare un ‘salto’ epistemologico, che si disponga all’altezza e sia in grado di cogliere la frattura profonda che la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche hanno prodotto rispetto al passato” (G. Rametta (a cura di), *Filosofia e guerra nell’età dell’idealismo tedesco*, FrancoAngeli, Milano, 2003; pp. 7-8). Una muestra es la lectura fichteana de Maquiavelo, cuyo “arte” político se reinterpreta por Fichte dentro de un marco más amplio de la *doctrina de la ciencia* como filosofía transcendental, de la “*scienza di ragione*”, que ya no concibe una deducción puramente mecánica como la vigente durante el precedente siglo XVIII (asunto que, en el tema de la guerra, aproxima el pensamiento de Fichte con el del gran teórico de la guerra, Clausewitz; ver *Ibid.*, pp.118-122).

⁷⁷⁶ “*La filosofia classica tedesca rappresenti una fase di transizione e assestamento in rapporto alla prima crisi strutturale dell’assetto internazionale sorto con la pace di Westfalia (1648), o Jus Publicum Europaeum*” (*Ibid.*, pág. 9). Es decir, con los eventos desestabilizantes de la Revolución francesa y las subsiguientes guerras napoleónicas, lo que se ha puesto en crisis es la misma noción de la “neutralización” (cuando no el “acotamiento”) del conflicto, por emplear la terminología schmittiana, tan prolífica a la hora de definir el período del *Jus Publicum Europaeum*.

*rispetto ai modelli geometrico-meccanici dominanti nel pensiero del contrattualismo giusnaturalistico sei e settecentesco*⁷⁷⁷.

Dejando claro que los autores alemanes asumen los presupuestos lógicos –ya sea consciente o inconscientemente– y que tampoco lo interpretamos linealmente, sin discontinuidades, el debate alemán de finales del XVIII también comparte la combinación conceptual (que vimos decisiva para el episodio revolucionario) de “representación” y “soberanía popular”. Especialmente notable para establecer comparaciones con en el contexto germano, es el concepto de “libertad” como “autonomía” de Rousseau. Aparece en Kant y Fichte, lo que conlleva que acepten el principio rousseauiano de la soberanía del poder legislativo como “voluntad colectiva” del “pueblo”. Con la *identidad* que se realiza en la *totalidad* como “justicia”, frente a la opuesta injusticia de las voluntades particulares. Aunque con resultados diferentes según las peculiaridades de cada autor, la “totalidad” no tiene límites⁷⁷⁸ y huye de las determinaciones, por lo que hace falta la representatividad para in-formar o dar “*forma*” a lo indeterminado. En Kant, la referencia de la voluntad general a una racionalidad y no a una realidad empírica de expresión de las voluntades particulares, explica la lectura que Duso hace de la voluntad general como un “*ideal*”, como una idea regulativa.

El mismo rechazo de la relación de subordinación natural, verificado con el episodio revolucionario estudiado, junto con la exclusión de la representación de los intereses corporativos, se puede concluir para el ámbito alemán, en particular con las figuras de Kant y Fichte. Los “estamentos” y “cuerpos” también son puestos en segundo plano, frente a la centralidad de la “representación” que debe asegurar la construcción “racional” de la teoría del Estado.

Junto a los rasgos comunes que encontramos en Kant y Fichte, que confirman su inclusión en la lectura del mantenimiento de los pasos tópicos o “canónicos”, se puede matizar el discurso de los autores a un nivel más individual. Con los análisis de Rametta sobre Kant⁷⁷⁹, cuestiones como “representación”, limitación del poder o “división de poderes”, “derecho de resistencia”, “constitución”, “soberanía”, “legitimación”, “poder”, “Estado”, “contrato”, y tantas otras cuestiones capitales, son reconvertidas hacia la relación kantiana entre “voluntad” y “razón”, capaz de explicar la distinción entre moral y derecho sin caer en contradicciones, como con más evidencia resulta de la distinción entre la “*voluntad*” (universal) y el “*arbitrio*” (individual). A la luz de esta última distinción podemos comprender las justificaciones de

⁷⁷⁷ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁷⁷⁸ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 43.

⁷⁷⁹ En G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 253-274.

Kant en torno a todas esas categorías tópicas. La gran pregnancia del análisis de Rametta reside en esa diferenciación en la atribución de libertad al arbitrio e indeterminación de la voluntad. Porque, en virtud de esa matización teórica, el análisis de Kant podrá defenderse de ciertas acusaciones de contradicción y articulando (como hace el profesor Rametta) un discurso unitario en vez de una lectura dualista del kantismo. Sin embargo, ya en Kant –y decididamente en Fichte– subraya no solamente “*gli aspetti di omogeneità, ma anche quelli di relativa eccentricità*” con respecto a la lógica de la ciencia política moderna⁷⁸⁰. La tesis a este respecto es, por tanto, que hay una doble medida del discurso en estos autores: una primera inclusiva, y una segunda de excedencia, apoyando con ello la idea que quiero defender contra un juicio reductivo de la propuesta paduana.

De igual manera que con Kant, en Fichte⁷⁸¹ hay elementos que nos permiten establecer la continuidad con el dispositivo inaugurado por Hobbes, a través de ciertos presupuestos basilares: desde el punto de vista de la fundación de un poder legítimo que introduce como inevitable el sometimiento. La caracterización aporética del pensamiento fichteano permite recabar un juicio sobre Fichte que abra también (como en Kant) la puerta a una doble medida del discurso, de inclusión y excedencia. Una buena piedra de toque para esa doble medida es la figura del “contrato originario” kantiano aludido con Duso como una “idea regulativa”. En sintonía con esta calificación, también Rametta analiza la función del contrato a partir de la “*idea*” que proporciona la razón práctica, y esto ya nos coloca inmediatamente ante una sustancial diferencia: si el contrato es “originario” lo es en cuanto se radica en lo ideal, por consiguiente no un contrato empírico que funda la voluntad general como en el contrato social clásico, a partir de la multiplicidad de voluntades individuales, sino que la idea remite siempre a la dimensión universal de transcendencia. La idea regulativa funciona posibilitando una legislación universal porque previamente ya hay inscritas en nuestra razón unas condiciones formales y universales. Con ello Kant consigue algo muy meritorio, expresar una voluntad general unitaria de una manera teórica completamente original con respecto a sus antecesores.

De rondón, esta penetración en el discurso kantiano reconfigura el panorama de otras cuestiones, como la posición de Kant en el debate sobre limitar o controlar el poder (con una posición que parece saltar las coordenadas de continuidad entre Pufendorf, Locke y Fichte). La exitosa teoría de la *división de poderes* no tiene sentido si la voluntad es única, porque lo que pretende es bloquear los abusos de poder contraponiendo los poderes según la metáfora de la “*balance*”, sería algo tan absurdo que Kant no lo puede aceptar. Por consiguiente no hay

⁷⁸⁰ *Ibid.*, pág. 258.

⁷⁸¹ *Ibid.*, pp. 280-292.

que entender un “equilibrio” de los poderes cuanto una “*articulación*”, de lo que ya es unitario y universal, como la “*soberanía*”. Cualquier “constitución” basada sobre una limitación de los poderes acaba en el *despotismo* del poder ejecutivo al usurpar las otras dos funciones de la tríada. Ni siquiera contra este tipo de gobierno despótico tiene el pueblo *derecho de resistencia* alguno. So pena de destruir todo el ordenamiento constitucional, como máxima es preferible la obediencia al gobierno. Naturalmente, no es un resultado enteramente satisfactorio para Kant, por lo que Rametta dirige su atención hacia los mecanismos de reajuste que Kant puede introducir para tratar este problema⁷⁸². Por la senda de la *forma constitucional* podemos averiguar tanto la introducción de la temática conceptual de la “representación”, como el papel corrector que puede jugar la noción de “*republicanismo*” dentro de un discurso kantiano que hasta ahora ha rehusado limitar o controlar el poder, aún en el caso despótico.

La crítica de Kant al gobierno despótico es que concentra las funciones que no son de su competencia. En ese sentido, la “forma constitucional” más peligrosa por degenerar en despotismo es la *democracia*, por la “*identificación*” entre legislativo y ejecutivo. Pero, además, en la identificación se pierde también, confusamente, la posibilidad de distinguir entre “órganos representativos” y “multitud de ciudadanos”, es decir, se pierde la representación necesaria para que se manifieste una voluntad verdaderamente general. La crítica de la democracia ilumina “*il nesso istituito da Kant fra governo repubblicano e ordinamento rappresentativo*”⁷⁸³. Así se explica el papel que Kant concede al “*poder constituyente*” para introducir modificaciones a fin de adecuarse a la “*idea*” expresada con el “*contrato originario*”. Esto es lo que da sentido al análisis de Duso del pacto como “*idea regulativa*”, y lo que justifica la función “*vivificadora*” que Rametta localiza en el pacto originario⁷⁸⁴. La democracia se hace compatible a través de la mediación desempeñada por el principio representativo.

La función “vivificante”, que Rametta encuentra en Kant para corregir o enmendar al gobierno, podría acabar dependiendo de que el representante interprete adecuadamente la

⁷⁸² Para ello es necesario una precisión terminológica del concepto kantiano de “constitución”. Rametta distingue el uso de *Verfassung/Constitution*: cuando Kant se refiere a la forma constitucional, determinada no sólo por la organización del legislativo (en este sentido, su “*constitución*” interna), sino también por la articulación concreta de las tres funciones, el término preciso es la “*Verfassung*”. En cambio, cuando lo que refiere es al acto de fundación del Estado, utiliza “*Constitution*”, por lo que equivale al ámbito del “*poder constituyente*” donde sí es legítima la fuerza coactiva contra la que no cabe resistencia. Es el escenario del contrato originario instituido por la voluntad universal. En relación con esta segunda acepción, deriva la tercera, también empleando “*Constitution*” para nombrar la “*carta*” constitucional.

⁷⁸³ *Ibid.*, pág. 268.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, pp. 270-271

voluntad, con lo que el descarte entre la diferencia de voluntades representante/representados no parece trascendido en absoluto. Estaríamos en las coordenadas, heredadas de la Revolución francesa, de los conceptos de “soberanía popular” y “representación”. Sin embargo, la conexión entre crítica de la democracia y constitución republicana puede iluminar la excedencia filosófica de Kant con respecto al concepto de “representación” de la forma moderna⁷⁸⁵. En ese sentido, Duso defiende que en la filosofía de Kant “*si dia la recezione della concezione giusnaturalistica, ma nello stesso tempo anche una sua radicale complicazione, una filosofica complicazione, che evidenzia l’aporia contenuta nel tentativo di dare al problema della giustizia una soluzione formale, consistente nel diritto, e che fa riemergere una domanda originaria sulla giustizia*”⁷⁸⁶. Esto es, la pregunta originaria sobre la justicia que la solución formal del modelo teórico ha intentado exorcizar, que reemerge de las mismas entrañas aporéticas de la construcción.

De no comprender el uso kantiano de ciertos términos, su discurso sería contradictorio. Observando las intenciones que distinguen sus términos fundamentales, tanto el concepto de “representación”, como el de “pueblo”, obtienen un significado completamente distinto del que funciona en el dispositivo hobbesiano⁷⁸⁷. Desde una dimensión *ideal*, en el “cuerpo representativo” que contempla Kant sí cabe la “participación” de los ciudadanos.

En cuanto al otro gran referente para este momento, Giuseppe Duso sitúa su interpretación de Fichte a partir del contexto revolucionario –evidente en la producción de su obra temprana con contribuciones en el *Beitrag*⁷⁸⁸ sobre la Revolución francesa– como un evento histórico que condicionará su reflexión en la *Doctrina de la ciencia*. La revolución y su nexo problemático con la constitución –problemático porque implica abatir el ordenamiento estatal existente– es un tema que, junto al tema candentemente ilustrado de la libertad de pensamiento o expresión, llevan a Fichte a pensar sobre qué condiciones el “pueblo” tiene la legitimidad de modificar la constitución (como cuando es despótica, en nombre de un

⁷⁸⁵ Se comprende el diferente uso del término “representación”, en un sentido kantiano que excede la conceptualización hobbesiana (criticada por su proceso de autorización que resuelve la función representativa en “*espressione di una volontà arbitraria*”), que en Kant: “*la rappresentanza non possa essere ridotta alle procedure costituzionali della democrazia contemporanea, e dunque come la riflessione kantiana sulla rappresentanza non si identifichi nell’affermazione della democrazia rappresentativa*” (G. Duso, *Idea di libertà e costituzione repubblicana...op.cit.*, pp. 69-75).

⁷⁸⁶ *Ibid.*, pág. 11.

⁷⁸⁷ Aunque en Kant hay una recepción de la lógica representativa hobbesiana, “*non identifica la legittimazione e il significato della rappresentazione con l’autorizzazione, che legittimerrebbe i rappresentanti in quanto tali e non in ragione del loro operato*” (*Ibid.*, pág. 82).

⁷⁸⁸ La contribución para rectificar los juicios del público sobre la Revolución francesa (*Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, de 1793-1794).

ordenamiento más justo). En este primer contexto marcado por su reflexión sobre la revolución, el tema del “contrato” de la tradición iusnaturalista se utiliza como recurso para explicar racionalmente el momento de modificación legítima de las constituciones. Lo singular de la concepción contractualista de Fichte está en que no solamente es diferente de todas las clásicas (Hobbes, Rousseau, Kant), sino también del Fichte de los *Fundamentos del derecho natural* –su maduración especulativa sí hace aflorar temas clásicos del contrato, sobre todo para articular en su filosofía la relación entre las esferas, así como entre los dos polos clásicos de la relación individuo-Estado, que no se afronta en el período del *Beitrag* sobre la Revolución francesa– y lo que defiende la interpretación de Duso es que, a pesar de denominaciones como ‘primer Fichte’, no hay un ‘primero’ incoherente con el ‘segundo’, sino que, siguiendo el desenvolvimiento de su pensamiento, éste se nos revela como un discurso esencialmente *aporético*, porque no alberga una concepción “*pacificada*” de su propia filosofía. El “*movimiento del pensamiento*” –algo que caracteriza la propia visión de lo que significa la filosofía para Duso– se mueve a partir de la *aporía* y la contradicción, a las que Fichte da “*un luogo strutturale nel sistema*”⁷⁸⁹.

La concepción fichteana de la contradicción como motor de su pensamiento encuentra, en la convivencia del elemento individual de libertad con la coerción estatal, una ocasión para probar su fundamento. El *movimiento de pensamiento* en Fichte mantiene que la contradicción entre *tesis* y *antítesis* desenvuelvan una torsión extrema, cuando la segunda es consecuencia lógica de la primera. En el caso que nos ocupa, se hace deducible lógicamente de la misma ley del derecho, lo que deriva como resultado que la ley del derecho sea en sí misma contradictoria. Es buena prueba del momento clave que está viviendo la teoría del contrato, que no sea contradictorio garantizar la libertad individual por la coacción estatal. Esa tesitura histórica, en los parámetros con que se afronta la contradicción, puede ser llevada más allá con la interpretación de Duso, que no reniega de la aporeticidad del pensamiento fichteano. Bien instalada, la contradicción abre la posibilidad al “*lavoro infinito*”⁷⁹⁰ que demanda su disolución: su existencia es condición de su superación.

El otro gran núcleo de las teorías contractualistas es el concepto de “representación” y el intento de mejorar la lógica sistémica del principio representativo con mecanismos de control. La doctrina del derecho se remite a una única *voluntad común* del cuerpo político (una e idéntica), que no supone la expresión de voluntades particulares, sino la *misma* voluntad que está presente en los diversos particulares: para el caso, el deseo de seguridad que justifica la

⁷⁸⁹ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 283.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, pág. 290.

fuerza coactiva estatal. Duso conecta el concepto de voluntad común con el de “poder político”, como la concentración de fuerza irresistible que garantizará esa seguridad, pero instalará una diferencia fundamental de subordinación entre el poder del Estado y los particulares súbditos que no pueden oponer resistencia. El problema obvio de esta formulación será garantizar el ajuste entre voluntad común y poder estatal.

Para examinar esta cuestión, Duso parte de una semejanza y una diferencia entre Kant y Fichte⁷⁹¹. La expresión de la voluntad común debe partir de la unidad y no de la multitud en calidad de particulares; es decir, emerge de la totalidad del cuerpo. Pero difiere de Kant en la separación de poderes, que Fichte unifica en el poder ejecutivo. En cambio, los dos grandes filósofos están de acuerdo en poner como fundamento estatal el “*principio representativo*”. Es necesario, porque si no el poder estatal caería en puro despotismo, al ser un ejercicio de poder carente de “*responsabilidad*” ante los ciudadanos. El principio representativo es necesario para evitar un poder “*irresponsable*” en líneas muy parecidas a la crítica kantiana de la “*democracia*”⁷⁹², pero sobre todo ante algunos ejemplos terroríficos de la Revolución francesa, de lo que ocurre cuando el pueblo se convierte en juez y parte. Para Rametta, la manera de conjurar esas sombras es con la *fundación de un ordenamiento representativo*, con el que la comunidad realiza la “*transmisión*” del poder a un *órgano “autorizado”* para representarla, expresando su voluntad. Lo esencial de la representación fichteana es que dé cuenta de la necesaria “*separación*” entre el órgano representativo del control por parte de la comunidad, y el que detenta el ejercicio del poder, pues una “*separación*” radical entre órgano ejecutivo y órgano de control, es la manera de que exista responsabilidad de los gobernantes y evitar el despotismo. Por tanto, tan central como en Hobbes, pero mejorable sistémicamente, porque el poder soberano, a distancia de la primera formulación hobbesiana, ha de someterse a alguna forma de control, sin que ese “*someterse*” anule contradictoriamente la soberanía. El tema del control estaba presente en Kant, pero también aquí se constata la diferencia que dota de especificidad a la propuesta fichteana. En Kant la idea del control funciona como una idea “*regulativa*”, un planteamiento que Duso ve radicalizado en la *Metafísica de las costumbres*, al no poderse concebir la voluntad del pueblo si no es coincidiendo con la de su representante. Pero, si únicamente se trata de una idea regulativa y la soberanía reside en la voluntad

⁷⁹¹ *Ibid.*, pp. 293-296.

⁷⁹² Para Rametta, ahí está la clave de la crítica a la “*democracia*” (paralela a la que ya analizó con Kant, refiriéndose a la concepción de la *Paz perpetua* posteriormente invertida en la *Metafísica de las costumbres*), la democracia instauraría un orden irresponsable al ejercer “*directamente*” el poder. Una parte, fracción o partido, de la totalidad de la voluntad general, se arroga el derecho que no tiene a ejercer el poder (no ha sido *autorizado*), lo que consigue usando la fuerza. Otro elemento que también nos recuerda a Kant es que “*la comuità vi è in pari tempo giudice e parte in causa*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 282-283).

colectiva, no hay posibilidad de control; mientras que para Fichte tiene que haber un “control” efectivo y no regulativo del poder. El control deberá recaer en quien detenta la soberanía, el pueblo, pero distinguiendo como hace Duso⁷⁹³ la acepción “*Plebs*” de “*Volk*”, para distinguir la muchedumbre desarticulada de súbditos de la comunidad (*Gemeine*) que da pie al contrato. Fichte está obligado a encontrar una comunidad real y no imaginaria, si quiere encontrar una instancia de control efectiva y no regulativa. En la brecha que le separa del pensamiento kantiano, Duso encuentra el “corazón” mismo de la *lógica* representativa, que anida en todo el dispositivo puesto en marcha por Hobbes: que “*prima del corpo politico e della sua costituzione non vi è comunità reale*”⁷⁹⁴, por tanto, el problema es cómo puede expresar una voluntad común –una vez definida la noción de pueblo como totalidad– antes de su constitución unitaria y, además, sin la voz representativa de ese cuerpo. Esta problemática es un ejemplo de cómo el análisis de los textos y autores clásicos hacen emerger las aporías ínsitas en el discurso filosófico de la modernidad política.

Fichte, para enfrentarse a la contradicción de una comunidad ya constituida antes de su constitución, separa la voluntad común (que caracteriza a la comunidad) de la expresión única que se manifiesta en el poder estatal, y para ello recurre a un órgano constitucional de reminiscencias althusianas, como es el “*eforato*”: un órgano de control y vigilancia concebido negativamente, sin ningún poder ejecutivo, pero que puede lanzar un interdicto que ponga en suspensión el poder de los magistrados despojándoles de su condición y retornándoles la de simples ciudadanos privados. Sin embargo, aunque la terminología relativa a la institución reclama claramente la paternidad de Althusius, basta repasar el contraste que Duso ha realizado entre el contexto althusiano y las posteriores interpretaciones que plantean una continuidad –que en este bloque hemos expuesto para mostrar la delimitación del sentido de contrato en la época contractualista clásica– para recordar cómo el mundo de Althusius es incomprensible sin el pluralismo de realidades políticas, donde el eforato cumple la función de equilibrar y contrarrestar, como le corresponde dentro de una constitución estamental. Duso siempre saca provecho de los ejemplos que encuentra, para poder mostrar las diferencias que hacen incomparables concepciones provenientes de contextos distintos. Así, también aquí: “*il richiamo all’Althusius è utile anche per intendere tutta la differenza che caratterizza l’aspetto giusnaturalistico del pensiero fichtiano dal modello pluralistico proprio della altgermanische Freiheit*”, mientras que Fichte, en cambio, utiliza el eforato dentro de un

⁷⁹³ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 296.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, pág. 297.

modelo de constitución “*radicalmente unitaria*”⁷⁹⁵. Por consiguiente, ni piensa en diferentes poderes, ni su concepto de “*Gemeine*” unitaria es el de una comunidad plural. El mismo distanciamiento interpretativo encontramos en Rametta: el significado y la función de los éforos son radicalmente distintos en Fichte de otros usos precedentes, como Althusius o la más antigua institución de los *tribunos de la plebe* en la república romana: “*non sono comprensibili, all’interno del Naturrecht, se non entro la cornice del moderno Stato rappresentativo*”, que Fichte contrapone a la democracia directa, como “*no rappresentativa*” e irresponsable, y porque está en contra del ordenamiento estamental. Justamente en las coordenadas opuestas del horizonte althusiano, precisamente porque el pueblo no ejerce *actividades de gobierno* es necesaria la institución de órganos de control y es posible una responsabilidad del ejercicio del poder⁷⁹⁶. La cuestión del control del poder, problemática como vimos a la luz del concepto de soberanía y la dificultad de responder al “*quis iudicabit?*”, la contesta Fichte con la capacidad del eforato para convocar una presencia real de la comunidad, que reaparece desde su existencia constitucional anticipada de manera casi “*fantasmática del potere e intero immaginato*”⁷⁹⁷. Una vez transmitido el poder e instaurada la doble representación de eforato y ejecutivo, la comunidad está ausente, pero cuando es convocada por el eforato, la comunidad demuestra esa presencia.

Ahora bien, si el contrato de la transmisión de poderes rige en la situación normal, y en el caso de excepción, por emplear la terminología de Schmitt, el eforato puede lanzar un interdicto que deja en suspenso la legitimidad de los detentores del poder soberano ¿Quién toma la decisión en el caso excepcional? Esa pregunta puede intentar responderse siempre y cuando entendamos la naturaleza productivamente aporética del discurso fichteano. Para Rametta, ninguno de los tres posibles candidatos (éforos, representantes, comunidad) ejerce el poder soberano⁷⁹⁸: los éforos no tienen poder ejecutivo sino “*negativo*” de suspenso con el interdicto, los representantes (los titulares del poder ejecutivo) suspendidos retornan a su condición de individuos privados, tampoco la comunidad que carece de poder activo y necesita ser convocada por los éforos para reunirse como “pueblo” –de ahí que cuando no esté reunido mantenga una existencia que Rametta ha calificado de “*fantasmática*”, lo que nos recuerda las nigrománticas apariciones homéricas, que volvían a disolverse en las sombras después de la invocación–. Pero, por otra parte, los tres le parecen capaces de actuar como soberanos: los éforos evidentemente tienen una capacidad de suspender a los representantes,

⁷⁹⁵ *Ibid.*, pp. 298-299.

⁷⁹⁶ Rametta en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 284-285.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, pp. 287-288.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, pág. 289.

por tanto se pueden poner por encima de la situación de normalidad; aunque la “decisión” como tal no la pueden tomar ellos, y sí la comunidad reunida para decidir por “*unanimitad*” a favor del juicio de los éforos o de los titulares del ejecutivo, y quien no lo reconozca sufrirá su unánime fuerza; incluso pendientes de la decisión, los representantes del ejecutivo, pueden ser los legítimos gobernantes una vez se pronuncie el veredicto. Toda la articulación entre estos candidatos obedece a la *constitución de un poder legítimo*, cuya responsabilidad no puede confiarse por entero al eforato si éste se hace depender solo de un “*mecanismo di autorizzazione formale*”, sino que debe introducirse un “*elemento metagiuridico, costituito dalla fiducia*” entre comunidad y eforato⁷⁹⁹. Como un *leit-motiv* de la lógica contractualista moderna, reencontramos la diferencia entre gobernantes y gobernados, y el elemento fideístico.

Con la introducción de un elemento metajurídico (la confianza o la fe que la comunidad deposita en el eforato), declina el procedimiento formal para garantizar el cargo de los éforos. Como éstos siempre pueden traicionar la confianza de la comunidad, se añaden los “*éforos naturales*” que, sin ninguna “*autorización*”, asumen la *responsabilidad* de hablar en nombre de la comunidad. Si el pueblo acoge la apelación de éstos espontáneos, un levantamiento popular es *legítimo*. Si, por el contrario, el pueblo no reconoce la expresión de los individuos que han dado un paso al frente, éstos no dejan de ser meros “*rebeldes*”. La consideración de estas alternativas, desde la presencia de una comunidad más allá de los límites formales, coloca el discurso fichteano ante la misma posibilidad de la revolución, pero no soluciona definitivamente los problemas. Porque aun cuando la revolución se legitimara y finalmente triunfara, nos encontraríamos de nuevo en el punto de partida. Esto es, ante la necesidad de fundar un cuerpo político, con características formales, sometimiento, representación, etc.

Más allá de los mecanismos de tipo formal para garantizar la legitimidad, y de la “*fe*” o “*confianza*” del *Naturrecht*, tampoco Fichte parece dispuesto a fundamentar su solución en que el “pueblo” tenga la capacidad de juicio que le asigna (para la decisión en caso de conflicto entre eforato y ejecutivo), particularmente después de la experiencia revolucionaria. Por eso acaba pensando que deben gobernar *los mejores*, sorprendiendo –en un ejemplo de excedencia con respecto a una teoría formal– con una propuesta de tipo platónico⁸⁰⁰, mientras

⁷⁹⁹ *Ibid.*, pp. 290-291.

⁸⁰⁰ “Fichte, dopo le esperienze del periodo rivoluzionario e napoleonico, non è più disposto a scommettere, ovvero il fatto che il popolo abbia sempre ragione (...). A questa posizione, egli contrapone ora quella secondo cui <<il migliore deve governare>>, una formulazione di chiara ascendenza platonica, con cui viene sottolineata l'ulteriorità della dimensione politica e dell'agire di chi governa rispetto ai meccanismi formali della procedura e della legge giuridica” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 291). Entonces, tenemos una clara muestra de cómo el discurso fichteano no se deja encerrar dentro de los estrechos márgenes de la estructura

el pueblo no alcance la verdadera libertad de la razón. Esto es, otra vez una república de los sabios que hubiera hecho innecesario el *Leviatán*.

II.2.2.5. *Crítica y superación hegeliana del sistema conceptual del iusnaturalismo.*

Rousseau es identificado como el momento de “cumplimiento” de la teoría del contrato, pero no de superación, porque su conexión con las premisas lógicas de la nueva ciencia del mecanicismo –puesta en evidencia por las investigaciones de Biral– todavía lo sitúan dentro de la ‘de-limitación’ clásica del contrato en la que aún se incluye como momento final.

Duso entiende otra acepción de cumplimiento, en el sentido del cumplir hasta llevar a conclusión y superación la teoría del contrato clásica, y quien cumple con las consecuencias teóricas en ese sentido, es Hegel. Éste comprenderá la necesidad de criticar la base de cientificidad del derecho natural, en el modo como la “razón” *supera* al “intelecto” y sus “cristalizaciones” conceptuales. Por esto, la crítica hegeliana para Duso va más allá de una mera contraposición: es la “superación” de los conceptos del iusnaturalismo mediante su “*attraversamento*”⁸⁰¹, lo que hace de Hegel el “cumplimiento teórico” que trasciende la delimitación. Porque su crítica sigue el movimiento de los conceptos, o sea, *los atraviesa*, recorriendo un movimiento que parte de sus mismos presupuestos (es decir, que los mantiene), para mostrar que de ellos no se sigue lo que prometen. Una comprensión del enfoque hegeliano, ilustra cómo Duso propone el “*attraversamento*” del pensamiento de Schmitt para poder superarlo.

La crítica hegeliana “*radical*” de la teoría del contrato social tiene para Duso “*carattere epocale*”, como crisis de toda la manera de pensar el cuerpo político y su génesis. La que ha marcado una época teórica que Hegel engloba bajo el nombre del iusnaturalismo⁸⁰². Distinguiendo “sociedad civil” de Estado, ve en la teoría del contrato que pone como origen y fundamento de la sociedad civil al individuo particular, nada más que una fundación que no

lógica moderna, y hace saltar esos límites categoriales con reflexiones más allá de la solución formal y jurídica. Principalmente, nos importa resaltar en la cita de Rametta cómo la problemática política conectada con la contingencia del obrar práctico, no se deja reducir a soluciones teóricas. En cuanto al texto de referencia para la modificación de las posiciones fichteanas con respecto al *Naturrecht*, se trata de la *Rechtslehre* de 1812 (*Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis* 1812).

⁸⁰¹ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 248. Una “superación” que sólo se entiende desde el mantenimiento de lo criticado. Un sentido de “*Aufhebung*” asumido con el movimiento de interrogación crítica de los conceptos (como aclara Duso en su *Libertà e costituzione in Hegel, op.cit.*, pp. 10-12).

⁸⁰² G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 311.

traspasa el ámbito del derecho privado, por eso Duso entiende que la de Hegel es una “*crítica total*”⁸⁰³.

Por añadidura, Hegel propone superar la teoría política de sus antecesores con un concepto de constitución que reclama nuestra alerta, casando muy bien con la atracción que el concepto de “*Verfassung*” de la historia constitucional ejerce en Schmitt, Brunner, etc.

Finalmente, también es ilustrativa la posición de Hegel al respecto de su reivindicación de la figura corporativa dentro de la sociedad o la importancia que otorga a la *polis* griega⁸⁰⁴. Si comprendemos que no hay ninguna posibilidad de vuelta atrás, que las irrupciones que configuran la modernidad política hacen tan imposible como indeseable una regresión y que su afirmación es dialécticamente necesaria para su propia superación (como *Aufhebung* de todas las oposiciones), podremos aplicar el mismo rasero a la interpretación de lecturas paduanas como las que se inspiran en los análisis de Brunner o Althusius. Comprender por tanto el análisis de la crítica hegeliana no es examinar una posición más entre los autores clásicos, sino que debe ser una lectura privilegiada por suponer toda esta profundidad.

Las reflexiones del período de Jena, a principios del XIX, contextualizan el pensamiento político hegeliano en relación con el horizonte conceptual del derecho natural. El análisis crítico de Hegel engloba por tanto a los diversos autores del iusnaturalismo, pero también se enmarca en el debate alemán sobre la “ciencia” y la fundación *científica* de la filosofía a finales del siglo XVIII (Reinhold, Maimon, Schulze), principalmente con Fichte. Éste último es un claro exponente de lo que Duso llama el “clima cultural” de esos años, con su aspiración a construir un sistema filosófico científico: convertir la crítica kantiana en ciencia. En parte gracias a la filosofía kantiana, y en parte a la escuela de Wolff, la crítica filosófica ya había comenzado a poner en crisis la noción de científicidad y se hacía necesario encontrar una renovación. La doctrina iusnaturalista moderna ha querido presentar una ciencia práctica con la misma exactitud y evidencia que gozan las ciencias matemáticas, tomando el rumbo iniciado por Hobbes al ligar el derecho natural. Sin embargo Hegel, al negar que la presunción de científicidad sea rigurosa, dará un golpe en el mismo centro de estabilidad de las

⁸⁰³ “*Critica totale (...) che però non significa semplice contrapposizione di un'altra concezione a quella del giusnaturalismo. Il suo è piuttosto un attraversamento critico che cerca di mostrare l'esito necessario delle posizioni giusnaturalistiche: è cioè la stessa logica della rappresentazione*” (*Ibid.*, pág. 312).

⁸⁰⁴ Una valiosa exposición de la tesis de Duso, a este respecto aclara que: “*non mi pare che la posizione hegeliana coincida con la semplice negazione dello Stato moderno in favore della semplice riproposizione del modello dell'antica repubblica. La polis non è cioè un modello politico che Hegel proponga in sostituzione dello Stato moderno, ma è piuttosto un luogo teorico in cui egli riesce a pensare quell'agire aperto e pieno e quella libertà che non ravvisa nelle categorie della moderna scienza politica e che non riesce a conciliare con la forma dello Stato*” (G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, op.cit., pág. 37).

pretensiones del iusnaturalismo. Como cualquier otra ciencia particular, el derecho natural debería ser guiado por la totalidad del saber filosófico, cosa que no ha ocurrido.

Hegel distingue dentro de la doctrina iusnaturalista entre posiciones “empíricas” y “formales”⁸⁰⁵, pero ambas están dentro de la *misma lógica* porque las dos se mueven dentro de la oposición y la negatividad. Poniendo un “nexo” entre empirismo y formalismo, puede subsumir las dos posiciones del pacto social dentro de una *lógica unitaria*. Englobar las diferencias le permite recorrer la lógica que atraviesa las diferentes posiciones, lo que para Duso expone el “filo” conductor que aclara la lógica interna de la legitimidad fundacional del Estado en las teorías iusnaturalistas y otorga la posibilidad de esclarecer las aporías que anidan en el planteamiento desde su misma puesta en marcha. La aporía fundamental es el problema de la relación entre unidad/multiplicidad. La lógica interna de la propuesta hobbesiana hace necesaria la forma del representante para informar de unidad a la multitud. Es el problema de cómo la multiplicidad puede dar lugar a la unidad si esto sólo es posible mediante la representación, ya que obligaría a una remisión *ad infinitum* de sucesivos representantes intermedios. Lo más importante en la cuestión de la génesis es que la representación aparece como “condición” al mismo tiempo que como “producto” del pacto, por eso Hegel reniega de cualquier demostración, en las teorías del pacto social, de un “paso genético” que explique cómo se pasa de la multiplicidad a la unidad. Esta lógica es un camino sin salida: la relación uno-muchos es aporética⁸⁰⁶.

El “estado de naturaleza” que se pone como situación original, demuestra ser más bien una derivación *a posteriori*, que se imagina por “fantasía” o por “abstracción”, con lo que se incurre en otra flagrante contradicción ¿Cómo puede ser realmente originario y necesario lo irreal o lo imaginario? Hegel afirma justo lo contrario, el estado jurídico (*Rechtzustand*) al que da lugar el pacto es en realidad el punto de partida. De modo que Hegel invierte el orden lógico de la argumentación, para poner primero al estado jurídico y el propio Estado como comunidad política, del que por abstracción se ha derivado después, en segundo lugar, el estado de naturaleza. Al invertir el orden, despoja de *conocimiento científico* la maniobra del procedimiento genético⁸⁰⁷.

⁸⁰⁵ Lo que aprovecha Duso para no dejar pasar por alto que Hegel no da ninguna importancia a las clasificaciones entre absolutistas y liberales, ni entre un solo contrato o múltiples, las que ponen como primario el pacto de asociación y las que lo consideran único, etc. (G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 319).

⁸⁰⁶ *Ibid.*, pág. 322.

⁸⁰⁷ Lo que Duso llama el “*circolo logico*” del moderno iusnaturalismo (*Ibid.*, pág. 323).

En consecuencia, el estado de naturaleza: 1º es evidentemente un “*productio*” teórico, en vez de un productor; y 2º debe ser forzosamente abandonado, característica que los análisis colectivos de los paduanos han confirmado en todos los autores clásicos.

El paso natural hacia el estado jurídico significa el paso de la multiplicidad a la unidad. Este paso es lo que Hegel critica: no existe una *mediación* que explique el paso de la multiplicidad a la unidad y lo que se obtiene es un malsano “*dualismo*”. Sin caer en los extremos del polo individualista o el totalitario, Hegel critica dialécticamente los dos. Los dos aspectos se reconducen bajo la *misma lógica* de la oposición uno/muchos, lo que permite trascender las posiciones del XVII y del XVIII, absolutistas o liberales, englobándolas a todas. En síntesis, es necesaria una mediación que sin embargo mantenga los dos polos.

Una composición orgánica de lo uno con lo múltiple en la “*eticidad*” (el tercer momento que supera al derecho abstracto y la moralidad con fin abstracto), no presupone ausencia o anulación de las diferencias de los individuos que se integran en un pueblo indiferenciado. Las diferencias que caracterizan al singular se conservan positivamente, porque la subjetividad del particular –esto es, su negatividad– sólo tiene sentido “*ideal*” dentro de la totalidad de la comunidad. Aquí juega un papel determinante el concepto de “*organismo*” propio del XIX y todo el jugo que Hegel saca del aristotelismo y del platonismo, que hace mantener la economía o el derecho (basadas en la singularidad) como esferas integrantes dentro de la totalidad ética. Curiosamente, la integración vital de estas esferas, tan cercana a la teoría de los *Stände* como estados o estamentos, es lo que la modernidad ha suprimido, tanto teórica como históricamente⁸⁰⁸. La época moderna ha nacido sobre la “*expropiación*” de la voluntad política de los individuos, ofreciendo, con la creación del poder soberano, la seguridad y paz a cambio de la “*nulidad política*”, preocupándose más de proteger los bienes y derechos privados. Esto es lo que Hegel llama “*comedia burguesa*”, en cuanto farsa de seguridad que cree haber expulsado el conflicto, motor del devenir. La comedia esconde la trágica verdad de la lucha y el conflicto que expresa toda oposición, que recorre contradictoriamente la recomposición entre orgánico e inorgánico: la *eticidad* no puede ser pacífica recomposición. Igual que la górgona simboliza la muerte que petrifica el movimiento de lo vivo, la conexión entre naturaleza inorgánica y ciencias como la economía política y el derecho moderno suponen –en términos de Duso– la “*cristalización*” de estas “*ciencias*” sin alcanzar un verdadero saber universal. Ofrecen una sensación de seguridad para vivir cómicamente entregados a la universalidad de una abstracción intelectual. Es el “*refugio*” para

⁸⁰⁸ “*Ma un’organizzazione dell’intero nelle cerchie particolari dei ceti è ciò che l’epoca moderna ha negato, nella realtà storica con la rivoluzione francese, e in quella teorica con il moderno diritto*” (*Ibid.*, pág. 333).

la angustia existencial y sistema muerto frente al organismo vivo. Esta es la crítica principal a la “forma” del derecho, a la reducción formal de la justicia que genera aporías. Es más, en caso de guerra el derecho formal desaparece ante la demostración de la fuerza, porque la lucha no se resuelve por el derecho, ni en Schmitt la decisión excepcional la marca lo formal. Esto significa que el derecho formal “*no es originario*” y es el conflicto lo que produce originariamente al derecho⁸⁰⁹. En suma, no se puede esconder definitivamente el conflicto que hará desvelar la trama cómica en tragedia, ni se puede pacificar la oposición entre individuo y potencia soberana mientras se permanezca dentro de la lógica del pacto social.

Pero Hegel no plantea un retorno al pasado tomando como ejemplo la *polis* griega: eso es imposible por las *irrupciones* modernas. La *polis* tampoco puede ser la solución porque el problema es el “*pueblo*” y no el modelo de ciudad antigua donde el individuo estaba subsumido en la *polis*. En cambio, el problema de la subjetividad moderna configura unas relaciones de convivencia “*in un modo che non è più quello degli antichi*”⁸¹⁰. Mucho menos que negar esto (hay que afirmarlo positivamente para superarlo), Hegel lleva al extremo las conclusiones del derecho natural para superarlas, con las miras puestas en resolver el problema de la relación entre unidad/multiplicidad, que en el caso teorizado por el pacto social comprende el problema de la relación entre el individuo y el poder soberano que representa la totalidad del cuerpo político. Esto, sin embargo, no significa simple superación del dualismo mediante la anulación de lo singular, más bien es un desarrollo del elemento particular el que lleva dinámicamente a la totalidad, a través de la figura del “*reconocimiento*” (“*Anerkennung*”)⁸¹¹. Es el resultado de un proceso de reconocimiento que parte de la afirmación del singular, llevado hasta su elevación a totalidad que implica su propio dejar de ser particular.

Lo específico de la propuesta es que no se niega lo particular (para no caer en un reduccionismo que someta un polo al otro). No es una solución que viene del exterior, como ocurre con el poder coercitivo de la totalidad del cuerpo político en las teorías del pacto social, sino que es la propia realización de la conciencia. Con el proceso del reconocimiento, el sistema hegeliano alcanza al nudo gordiano de la lógica iusnaturalista. Si la conciencia particular se afirma con un movimiento que lleva al propio reconocimiento de la “*conciencia absoluta*”, se justifica más que nunca el rechazo de la figura del contrato. Resulta ridículo

⁸⁰⁹ Duso hace una interesante interpretación del pensamiento de Spinoza sobre la “potencia” que recorre “subterráneamente” estos pasos del hegelianismo sobre la excedencia de la potencia sobre el derecho civil (*Ibid.*, pág. 337-338).

⁸¹⁰ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, *op.cit.*, pág. 179.

⁸¹¹ Hay que indicar, con Duso, que Hegel no propone con esto una “*lógica fundacional*” alternativa, a semejanza de los filósofos del derecho natural (G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 342).

renunciar a “*una parte*” de su libertad individual. Debe renunciar por entero y estipular su propia muerte. Como vemos, esto es algo más que simple negación: “*non è affermazione hegeliana contro Hobbes, ma è invece ripercorrimiento hegeliano della logica espressa nel patto sociale di Hobbes, in cui la renuncia del singolo alla sua volontà politica deve essere totale perché si ponga totalmente la sua indipendenza*”⁸¹². A eso se refiere Duso cuando habla del “*attraversamento*”, con el “*ripercorrimiento*” de la lógica que lleva a *cumplimiento* Hegel. Esta lógica implicaba la renuncia a la libertad individual como expresión de voluntad política en la esfera pública (cesión del uso de la fuerza, etc.), lo que derivaba en consecuencias paradójicas: fundándose sobre la voluntad particular de los individuos daban origen a una voluntad total, y pretendiendo asegurar la independencia contra las relaciones de dependencia entre los hombres fundaban una radical dependencia política.

En coherencia con su “*Aufhebung*”, Hegel no aniquila la subjetividad particular de los individuos. Es necesario mantener la subjetividad moderna y, más aun, realizarla. No detiene su movimiento en la crítica y elabora una concepción en la que el particular se relaciona afirmativamente con la totalidad de la comunidad mediante la “*eticidad*”, que no le hace vivir constreñido dentro del Estado por una fuerza externa. La *eticidad* es un “*orizzonte complessivo e nuovo*”⁸¹³ con el que Hegel puede superar la separación entre moral/derecho. El paso de la moralidad a la *eticidad* se explica por la “*formalidad*” de la moralidad, que hace necesario este paso: al encontrar sólo la *forma* de la acción en el “*punto de vista moral*” no constituye una acción real, se queda solamente en una abstracción sin determinación positiva. La conciencia moral debe “*reencontrarse*” en la *objetividad*, para tener la unidad de *forma* y *contenido*. Esto es, el *punto de vista más complejo* de la “*eticidad*”: No se trata de una contraposición entre objetividad/subjetividad, sino, concretamente, de una *objetividad* que tiene su realidad *mediante la subjetividad*⁸¹⁴.

El análisis de Hegel muestra que no se trata de un modelo teórico abstracto, construido con intenciones de autosuficiencia que permitan suprimir las contradicciones, sino que hay una superación de la abstracción al pensar la esfera práctica desde la *determinación* de las relaciones. Porque –como ejemplifica el paso desde una moralidad abstracta sin determinación– no hay acción real sin determinación⁸¹⁵. El espacio de la *eticidad* permite

⁸¹² *Ibid.*, pág. 345.

⁸¹³ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 249.

⁸¹⁴ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel, op.cit.*, pp. 170-181.

⁸¹⁵ “*Solo nella determinazione e dunque solo nella limitazione (Beschränkung) ci può essere liberazione (Befreiung), cioè atto reale di libertà. Altrimenti si permane in uno stato di indeterminatezza e di inattività. Ancora non c'è azione al di fuori delle reali determinazioni nelle quali il singolo si trova ad operare*” (*Ibid.*, pp. 184-185).

superar la abstracción que regía la contraposición entre individuo/poder y su dualismo entre voluntad individual/voluntad general (expresada representativamente), para pasar a entender el cuerpo político compuesto por individuos que sólo son reales en la medida que participan de relaciones articuladas en diferentes círculos concretos (familiares, sociales y políticos), y todos los círculos se articulan como partes del conjunto. Con este ‘nuevo’ espacio los conceptos “mutan”⁸¹⁶: la “libertad” ya no se entiende como independencia o autonomía, sino como determinada por la realidad concreta que expresa cada círculo dentro del todo; el concepto de “representación”⁸¹⁷ ya no significa la expresión de la voluntad general según la fórmula de la “soberanía”, sino expresión de las necesidades concretas de las partes y corporaciones del todo. Este espacio de articulación, constitucionalmente complejo de las partes y el todo, es lo que posibilita superar el tratamiento abstracto del individuo.

En el estado de *derecho* (no confundir con el de *naturaleza*), gracias al reconocimiento la relación entre los individuos se revaloriza como relaciones racionales entre “personas”, aunque esto no excluya la muerte ni la lucha esencial para el dinamismo vital que lleva al reconocimiento en su forma universal. El contrato que tiene sentido, porque parte de la revalorización de las personas, es el contrato marcado por la “mediación” que implica cualquier intercambio. Expresa el acuerdo, coincidencia y unidad entre voluntad particular y voluntad universal. No es baladí traer a colación las precisiones con que Duso distinguió las acepciones de pacto y contrato, justamente a propósito de la situación de intercambio que sólo se da entre dos sujetos que no renuncian ni pierden su condición de personas políticas tras el contrato.

Aunque la conexión entre derecho y Estado –se presupone previamente un Estado para poder efectuar cualquier tipo de contratación jurídica⁸¹⁸– pueda recordar a los planteamientos de Hobbes y otros clásicos analizados, será una interpretación incorrecta si no se comprende desde la crítica hegeliana al pacto social, que hace del Estado el “*primum*” que no puede ser derivado lógicamente por el contrato. Hegel tiene otros referentes completamente distintos –Aristóteles notablemente– que ponen prioritariamente al todo por encima de las partes. Ante la diatriba moderna, Hegel recorre la lógica del pacto social como teoría que ha pretendido fundamentar la génesis de la “voluntad universal” a partir de las individuales, poniendo en crisis la misma noción de génesis, ya que no se produce en tal orden (lo primero es lo

⁸¹⁶ “*In questo quadro mutano, proprio in quanto sono criticamente attraversati e superati, tutti i concetti del sistema del diritto naturale: soprattutto viene superato il dualismo che si dava tra volontà privata degli individui e potere dello stato espresso attraverso la rappresentanza*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 249).

⁸¹⁷ *Ibid.*, pág. 250.

⁸¹⁸ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pp. 350-351.

segundo), ni se explica la mediación o comunicación entre los estados natural y civil (ni de la multiplicidad a la unidad), ni la voluntad singular se ha alienado (ya que es una exigencia de la época moderna que la subjetividad sea respetada). Hegel pone el Estado antes del derecho y la “fuerza” antes que los Estados: los Estados nacen de la *fuerza de un poder exterior*⁸¹⁹, concentrada por unos individuos históricos (“grandes hombres”) concretos. Ellos son la única explicación de la unidad de la voluntad. Son la respuesta hegeliana a la pregunta sobre cómo era posible que la multiplicidad diera origen a la unidad (que en las teorías anteriores era como un “*toque mágico*”). Son caracterizados por el “*Herr*” –término que hará importante carrera en las reflexiones de Brunner– que concentra la “*Herrschaft*”. Porque Hegel no quiere que la fuerza originaria de los Estados sea malentendida con simple fuerza bruta y el señorío alude al reconocimiento, por ejemplo, que los vasallos feudales otorgaban a su señor. Su *fidelidad* era la *confianza* que depositaban en él, lo que Hegel querría ver como identificación de las voluntades. Aunque comprendamos que lo que busca es el reconocimiento del poder exterior, este poder es “*irresistible*” y por tanto se mueve dentro de los parámetros del “*poder político*” moderno.

La exposición del movimiento de reconocimiento es clave para comprender la inversión hegeliana del iusnaturalismo. En las teorías del pacto social, la racionalidad de los individuos es el *primum*, en Hegel es resultado del proceso. La constitución surgida de la Revolución francesa no ha superado las contradicciones del iusnaturalismo, sigue siendo una constitución abstracta que se mantiene dentro de una lógica representativa abstracta. Por encima de todo, Hegel critica que la “igualdad” es un concepto abstracto que no tiene cuenta de las diferencias reales. Con el objetivo de eliminar los privilegios, ese modelo constitucional ha eliminado las diferencias constitutivas de los “*Stände*”. Si incorporamos al concepto constitucional hegeliano el rol de los “*Stände*” como corporaciones donde el individuo singular cobra concreción real y vida concreta, el Estado como totalidad relaja su presión policial sobre el individuo y las “*vísceras*” vitales del cuerpo encuentran la autonomía necesaria para desarrollarse libremente: “*È dunque mediante un concetto concreto di costituzione (...) in quello della concreta organizzazione dello Stato, che Hegel cercherà di superare le aporie giusnaturalistiche*”⁸²⁰. Un concepto concreto de constitución que no es ni el plasmado por los revolucionarios, ni el formal, ni el liberal, sino el reflejado como “*Verfassung*”⁸²¹, que va unido con la crítica de un concepto de “representación” que los revolucionarios no han

⁸¹⁹ *Ibid.*, pág. 356.

⁸²⁰ *Ibid.*, pág. 360.

⁸²¹ Ver nota al pie n° 155 en *Ibidem.*, donde para aclarar la diferencia entre *Konstitution* y *Verfassung* se nos remite a Schiera.

solucionado. En ese sentido se entiende la revalorización de un uso feudal de la representación, y una revalorización de las corporaciones y los estamentos. Sin embargo, desde una perspectiva histórico-conceptual, no podemos caer en el error de interpretar el pensamiento hegeliano como la “*altständische Verfassung*”. Para evitarlo tenemos presentes dos consideraciones de Duso: con un enfoque “*begriffsgeschichtlich*” se debe, por un lado, hacer referencia al “*specifico contesto costituzionale*”; por otro a la comprensión del “*assetto teorico che conferisce un nuovo significato determinato al concetto*”, como las dos recomendaciones para escapar al peligro de malinterpretar el concepto hegeliano⁸²². De hecho, en su período de Jena, Hegel no contrapone el concepto moderno al feudal, sino que más bien el feudal se ha realizado en la constitución de los estados modernos, mostrando una continuidad (que cambiará en su pensamiento posterior) como la que defendía Hintze. Pero incluso en esta fase se adivina ya la importancia de la “*participación*” (*Mitwirkung*) del “pueblo” en los asuntos del Estado, y de una “libertad” (Duso se refiere a la “*bürgerliche*” y la “*ständische Freiheit*”) que no se entiende de manera abstracta porque su significado se remite al funcionamiento de los cuerpos representativos territoriales en el sistema de las *dietas territoriales*⁸²³.

Sucesivamente, en la madura filosofía del derecho hegeliana se piensa un papel representativo en la “*mediación*” entre interés particular y general —que podríamos llamar con Duso el concepto “*especulativo*” de la “*Repräsentation*”⁸²⁴—. Aquí se desvincula el concepto del esquema contractualista para pasar a expresar la *mediación* como momento de articulación de la *totalidad*, en la que la conciencia universal necesita la afirmación y “*participación*” de la conciencia particular de los individuos⁸²⁵. El punto es que no puede haber *representación del todo* como expresión de una “voluntad general”, sino que hay representación de las partes⁸²⁶ y los “*Stände*” cumplen el necesario papel de *mediación* entre el “gobierno” y el “pueblo”.

Los sujetos, dentro de un Estado orgánico que es “*cerchia di cerchie di sfere organizzate*”, sí adquieren su pleno reconocimiento, con un sentido real de sus intereses, en el “*intreccio di sociale e di politico che è espresso dalla Verfassung*”⁸²⁷. La “*representación*” se entiende,

⁸²² G. Duso, “*La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*” (en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1989, N° 18, pp. 43-75; pág. 47). En este artículo, Duso detalla las tres etapas en el pensamiento hegeliano de la representación, partiendo de su crítica a las aporías del iusnaturalismo.

⁸²³ Con ese matiz, la “representación” ya no es “*espressione della volontà dello Stato, né garanzia della libertà dei singoli (...)* ma espressione della autonomia e collaborazione dei corpi territoriali” (*Ibid.* pág. 53).

⁸²⁴ *Ibid.*, pág. 61.

⁸²⁵ *Ibid.*, pág. 63.

⁸²⁶ *Ibid.*, pp. 67-68.

⁸²⁷ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 49.

dentro de la superación conceptual hegeliana, como representación de las partes, porque el todo se piensa constituido por partes y es el concepto de constitución el que puede expresar esta realidad de necesidades particulares concretas⁸²⁸. Es decir, utiliza un concepto de constitución material que Duso contrapone, en la lectura hegeliano-schmittiana⁸²⁹, al formal del XIX. El concepto “formal” de constitución permanecerá anclado a una concepción dualísticamente abstracta de contraponer individuo/poder estatal, en la que los “derechos” juegan un papel fundamental, así como la necesidad de “representación”. La diversa manera de pensar la representación exige realizar cada vez una *mediación*, dentro de una realidad que es dinámica, entre las distintas partes y sus necesidades. La mediación requiere un “*work in progress*”, *no está dada*, porque la *Verfassung* hegeliana no es una “*totalità pacifica, la mediazione non è qualcosa di già dato, ma è problema*”⁸³⁰.

Por tanto, combinadas ambas cuestiones de constitución y representación, son “*il concetto di Verfassung e un diverso concetto di rappresentanza che costituiscono gli elementi di quella concezione dello Stato, formatosi paralelamente alla critica delle posizioni giusnaturalistiche*”⁸³¹. Los dos aspectos están relacionados con la crítica paduana a la estructura lógica del iusnaturalismo y su superación, lo que sustenta su afirmación de que Hegel “*decreta el final de una época*”: es el “*cumplimiento*” como “*realización*” de las consecuencias implícitas en la lógica interna de las teorías del pacto social.

⁸²⁸ “È il concetto di costituzione (*Verfassung*) ad esprimere questa complessità e l'irriducibilità della vita concreta dell'intero statale alla costituzione formale, nel significato che prende nell'Ottocento” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 250).

⁸²⁹ Podemos ver, por ejemplo, cómo Schmitt relaciona la distinción *Verfassung/Konstitution* con la relación entre unidad y representación, para ofrecer a su vez una distinción de la representación formal y la representación “existencial” con “*significación política central del concepto*”, en el que la “*unidad política es representada como un todo*”. En la cita, ‘*como un todo*’ aparece en cursiva para reflejar la significación constitucional global de representar la unidad política “*de un pueblo*” como un todo (C. Schmitt, *Teoría de la constitución...op.cit.*, pp. 205-211). Finalmente, que esta distinción entre conceptos de constitución pueda situarse en el XIX, lo dice claramente Schmitt cuando, partiendo del contraste entre el pensamiento técnico y económico y el catolicismo romano –que sí realizaba el principio de la representación–, afirma que: “*Durante el siglo XIX (...) la doctrina del Derecho ha perdido el sentido y el concepto específico de lo que significa representación*” (Id., *Catolicismo romano y forma política*, Tecnos (Anaya), Madrid, 2011; pág. 32). Hemos de tener en cuenta que en esta obra Schmitt entiende la representación de una manera “concreta” y “personal”, y que la capacidad representativa es la que puede producir la unidad, a través de su autoridad personal, por eso legitimada. A partir de ahí, en Schmitt están íntimamente relacionados los conceptos de poder, orden y forma política, con lo que podemos articular todo el ordenamiento constitucional a partir de cómo Schmitt entiende la relación entre unidad y representación.

⁸³⁰ En este sentido, Hegel no se refugia en un “*pacífico organicismo*” porque su concepción no reniega de afrontar las “*contraddizioni irrisolte dell'epoca moderna*”. En otras palabras, el enfoque de las aporías que tanto atractivo ha ejercido sobre la perspectiva de Duso (Ver el artículo de G. Duso, “*La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa...op.cit.*”; pág. 74).

⁸³¹ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 361.

II.2.3. De la reflexión postrevolucionaria y el giro “social” del XIX a la crisis de la soberanía.

El concepto catalizador del *poder* no agota su reflexión con lo que los paduanos llaman “*ciencia política moderna*” del derecho natural. Uno de los momentos privilegiados, por constituir su génesis, es la operación inaugurada por Thomas Hobbes y, a partir de ese momento inaugural, el curso del dispositivo de los conceptos modernos seguido con la teoría del pacto social (como elemento estructural al que remitir los conceptos políticos), llega a su cénit con Rousseau. A continuación ya comienza toda una reflexión crítica tendente a superar esa lógica, que finalmente encuentra su “*cumplimiento*” –en el sentido enfatizado– con la crítica y superación de Hegel. Pero, si un primer gran momento de cristalización teórica lo marca Hobbes, el segundo gran hito lo supone Max Weber, con una definición del poder (*Herrschaft*) como relación formal de mando-obediencia, que nos traslada hasta una amplia transformación del escenario iusnaturalista clásico de la ciencia política moderna, como se ve con claridad a propósito de la “*legitimidad*”.

Visto que la producción teórica de los conceptos políticos modernos encontraba una realización histórica con la Revolución francesa –se precisaba que no era un camino iniciado con la teoría política de Hobbes que encontraba su destino histórico, sino que los conceptos, ya disponibles en su dimensión teórica, se prestaban también como “factores”, que nos hacían distinguir netamente su génesis de la difusión histórica y realización constitucional–, la lógica del poder soberano adquiere un giro constitucional y una extensión en la dirección democrática⁸³² que llega hasta nuestros días. Algunos de los cambios nos permiten comprender cuánto se haya condicionado la reflexión terminológica a partir de los acentos del XIX. Junto con la “*democratización*” y la “*temporalización*” que señala Koselleck, recordemos el acento sobre la administración puesto por Schiera en toda la serie de saberes y prácticas que en el XIX nos ponen sobre aviso de la conexión ciencia/poder, en el siglo del “*gran laboratorio burgués*”.

⁸³² Leyendo a Schmitt se comprende que la introducción lógica del principio democrático no esté exenta de tensiones, fundamentalmente una incompatibilidad lógica entre el parlamentarismo liberal y el igualitarismo democrático (Por ejemplo en C. Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo...op.cit.*, pp. 22-71). Schmitt los distingue como agrupaciones o *mundos conceptuales* distintos, abundando en el análisis conceptual de “democracia”, “igualdad” (especialmente desde un criterio “*sustancial*”) o “pueblo”, considerando explícitamente cambios en dichos conceptos (igual que cambia el concepto de “parlamentarismo”) y adoptando una perspectiva “lógica” que revela “identidades” conceptuales puramente lógicas entre los conceptos (como en el dispositivo teorizado por los paduanos).

Para Duso, la estructura y la finalidad de la ciencia política moderna, habiendo llegado a su cumplimiento, se modifican hasta que las ciencias sociales “*progressivamente si approprieranno della scienza politica, relegando la filosofia politica a un ruolo marginale*”⁸³³. Al abandonarse la perspectiva de una construcción racional científica para sustituirse por el análisis de la “*realidad*” de las relaciones humanas, las *ciencias de la realidad* nos sitúan en un contexto que Duso denomina “*oltre la sovranità moderna*” y su lógica⁸³⁴.

II.2.3.1. *Despolitización y distinción sociedad/Estado:*

Entre pensamiento contrarrevolucionario y revolución permanente.

En la época posterior a la Revolución francesa de 1789, hasta la revolución de 1848 (que de Francia se extendió a otras partes de Europa), hay una conexión con el dispositivo lógico de la ciencia del derecho natural que podemos establecer con ayuda de Chignola.

La “*desintegración*” de la constitución estamental que consagra la Revolución, es el resultado de un doble proceso, absolutista y revolucionario: por un lado la progresiva concentración del poder en manos de los monarcas absolutistas y por otro los efectos de la “*politicizzazione rivoluzionaria del diritto naturale*”⁸³⁵. En ese contexto de eliminación y sustitución de una “*sociedad estamental*” por una “*sociedad de individuos iguales*”, se hace necesario un reordenamiento de las relaciones. En otras palabras, se hace necesario un *poder* común que ordene la sociedad. Por eso, Chignola encuentra una línea de comunicación entre el dispositivo lógico de la teoría del pacto social y el planteamiento histórico de la soberanía como expresión de la voluntad general en una sociedad de individuos privados⁸³⁶. La distinción sociedad/Estado expresa la despolitización de los individuos relegados a la esfera de lo privado, que halla justificación lógica con la ganancia de una “*libertad homogénea*”, la libertad privada garantizada por el poder público estatal. En consecuencia, los dos fenómenos que debemos tomar en conexión son: que el proceso de despolitización que conduce a la escisión sociedad/Estado, no se puede separar de la intencionada eliminación de los poderes

⁸³³ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 22.

⁸³⁴ “*Esso appare essere oltre la sovranità moderna (...) diviene un modo per l’espressione di rapporti di forza, di pura potenza, che non sono riducibili alla logica della costruzione teorica della filosofia politica moderna*” (*Ibid.*, pág. 23).

⁸³⁵ *Ibid.*, pág. 317.

⁸³⁶ Es el “*meccanismo del patto costituente, che replica sulla scena storica l’artificio logico del contratto sociale*” (*Ibid.*, pág. 318).

intermedios propios de la realidad estamental del *Antiguo régimen*. Todo el socavamiento y vaciado de las categorías tradicionales, rastreado por Biral, iba parejo con el nacimiento de los nuevos conceptos. Ahora sucede lo mismo en el plano histórico, cuando esas realidades son suprimidas con una revolución que va seguida de procesos constitucionales.

Por tanto ¿Dónde va a gravitar el discurso reaccionario de los contrarrevolucionarios? Su respuesta va a reaccionar contra la despolitización de todas las realidades intermedias, que antes se interponían haciendo imposible los dos polos que ahora surgen como Estado político y sociedad impolítica. Pero, lo que a nosotros más nos importa del análisis del discurso de los contrarrevolucionarios⁸³⁷ es que asumen el terreno conceptual que se ha impuesto. Si bien Chignola considera que acuñan “*a livello teorico l'intero sistema concettuale del conservatorismo europeo*”, que presentan como “alternativa” a la lógica de la soberanía popular moderna y la democracia⁸³⁸, sin embargo, no son capaces de escapar a su lógica, asumiendo la separación público/privado, Estado/sociedad⁸³⁹.

La Revolución supone un “*desafío semántico*”⁸⁴⁰ al introducir conceptos nuevos que, además de ser ilegítimos, han generado un terrible desorden (fruto de la desintegración estamental). Por lo que *restaurar* el orden implica semánticamente la reivindicación del sentido *natural* del término revolución como “*revolutio*”, como vuelta o retorno al estado de orden natural, tras el paréntesis de crisis o enfermedad provocado con la Revolución, que se interpreta así –frente a las experiencias de dinamización y movilización del horizonte histórico que instalan una revolución permanente– como evento “*transitorio*”⁸⁴¹. Rechazado el “estado de naturaleza” ficticio del derecho natural, el estado natural de orden al que se debe re-volver es el único posible. Donde se sanciona naturalmente la relación social con el poder, sin solución de continuidad entre todas las criaturas de la creación, que hace del poder una

⁸³⁷ Un análisis de Chignola que comprende el discurso, entre 1791 y la Restauración, de un conjunto de pensadores –como Joseph de Maistre, De Bonald, Donoso Cortés, o Von Haller– que se pueden agrupar tanto socialmente (“*un gruppo sociale identificabile attraverso la semplice enumerazione di alcune costanti di tipo 'sociologico'*” como, por ejemplo, ser católicos), pero, por encima de todo, teóricamente (“*a partire da un denominatore 'teorico' che li accomuna*”): todos plantean una reelaboración de la “*ruptura*” revolucionaria y todos interpretan la Revolución como consecuencia necesaria de las doctrinas del contrato social (*Ibid.*, pág. 324). Algunos años antes, Chignola ya había incidido en la conexión entre pensamiento reaccionario y las novedades que impone el giro sociológico que reflejan las ciencias sociales (S. Chignola, *Società e costituzione. Teologia politica nel sistema di Bonald*, FrancoAngeli, Milano, 1993).

⁸³⁸ Ya que interpretan el resultado revolucionario como conclusión necesaria de la lógica iniciada en el XVII con el contrato social. En la teoría del pacto social localizan la “*catástrofe*”, y el “*sacrilegio*” (en cuanto proceso de secularización racionalista) que da inicio a la modernidad política, a partir de un escenario ficticio y artificial frente a la metafísica natural de los reaccionarios: *Ed è allora innanzitutto sulla fictio di uno stato di natura pensato come fatto di individui isolati e come desertificazione assoluta delle relazioni social che si concentra l'attacco del discorso politico controrivoluzionario*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 326).

⁸³⁹ *Ibid.*, pág. 319.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, pág. 323.

⁸⁴¹ *Ibid.*, pág. 325.

instancia presente en todas las esferas –Chignola aproxima el discurso con el análisis Brunneriano de la antigua económica⁸⁴², donde hay un fundamento metafísico para la desigualdad que justifica el gobierno de las partes en las diferentes esferas ética, económica y política– con una *gradación* entre las mismas que responde al orden eterno y trascendente, de cuyo poder participan *analógicamente*. La dificultad reside en que, al reivindicar un poder vertical (desde su concepción asimétrica que critica la igualdad), lo legitiman como el único capaz, por su misma excedencia, de neutralizar efectivamente el conflicto en una sociedad de iguales, tomando con ello el acento fuertemente “*decisionista*” que llegará a Schmitt. Pero así no hacen otra cosa que integrarse en el marco conceptual de su opuesto: irónicamente se vuelven cómplices, sin pretenderlo, del *cuadro categorial de la ciencia política moderna* y su “*torsione*” característicamente moderna, que hace del discurso político “*vettore ideologico di organizzazione della prassi*”⁸⁴³. Una vez ingresan en la lógica de la soberanía moderna, terminan recorriendo el argumentario hobbesiano.

En síntesis, podemos concluir que los intentos de *estabilización* de los reaccionarios tienen en su recorrido resultados *paradójicos* y su pensamiento político introduce la *lógica de la soberanía moderna*⁸⁴⁴.

La tensión entre poder constituyente/poder constituido, comprueba ya sus contradicciones con el tiempo transcurrido entre las revoluciones de 1789 y 1848, y la consolidación de la inflexión democrática. Chignola enraíza su interpretación de Lorenz von Stein en la *racionalización* de esa *aporía* entre poder constituyente y poder constituido, como el antagonismo entre interés general y materialización de intereses individuales. Es una *aporía* interna a la propia lógica, que hace forzoso producir de manera *ideal* la identidad entre general/individual para salvaguardar empíricamente la distinción sociedad/Estado⁸⁴⁵.

La combinación entre principios liberales y democráticos analizada por Schmitt, se advierte en la preocupación, tanto de Stein como Tocqueville, por armonizar constitucionalmente libertad política con derechos sociales, puesto que el discurso democrático de la “igualdad” ha irrumpido dentro de los planteamientos constitucionalistas de la sociedad. Eso es lo que impide que la Revolución pueda detenerse una vez plasmada la carta constitucional. Constituido el poder, sigue la tensión permanente que, de no ser armonizada, puede degenerar nuevamente en conflictos. Esto es, la concepción de la desigualdad se hace *temporal* en vez

⁸⁴² Ver explícitamente la alusión al “*proceso costituzionale di spoliticizzazione*” de la casa (en *Ibid.*, pág. 334).

⁸⁴³ Es lo que Chignola califica de “*moderno antimodernismo*”. La modernidad de esa actitud antimoderna deriva de que: “*Proprio in quanto 'reazionario', e quindi in quanto modellato dal proprio opposto, esso finisce con l'interagire positivamente con il quadro categoriale dal quale pretende, invece (...) recedere*” (*Ibid.*, pág. 333).

⁸⁴⁴ *Ibid.*, pp. 334-335.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, pp. 341-342.

de *natural*. En consecuencia, la “movilidad permanente” de las relaciones sociales instaaura una dinámica de “revolución permanente”, porque *permanente* es la tarea de recomponer las tendencias disociativas de los individuos dentro de la constitución democrática.

Diferenciar revolución política de social, tiene su contrapartida en el discurso de la ciencia. La revolución social es la propia de la *era democrática*, realizada a partir de la disolución y despolitización de la antigua “*societas civilis*” –que Chignola ha remitido en primera instancia al trabajo de zapa operado por la monarquía absolutista– en un proceso dirigido por la idea de “igualdad”. El punto es que, para articular la convivencia *in-diferente* entre individuos privados, se necesita al Estado para garantizar la convivencia. Aquí se efectúa una nueva *dislocación teórica* con respecto al marco conceptual cuyo curso habíamos seguido a través del hilo conductor de la teoría del pacto social. Con la tendencia hacia la “igualdad” y la “democracia” se reconfiguran las relaciones entre “*état social e costituzione*”⁸⁴⁶.

El poder se reconfigura como “*potere amministrativo e come struttura di disciplinamento e di ininterrotta omogeneizzazione della società dei privati, corrisponde la evanescenza dell’antica societas civilis*”⁸⁴⁷. De ese modo, la Revolución ataca la noción de *societas civilis*, y da lugar a una interpretación historiográfica –que comparten Stein y Tocqueville– en la cual se produce una lectura “política” de la Revolución, como “movimiento social” contra la constitución estamental.

En resumen, aparece la conexión con el discurso de la ciencia (desde la lectura social/política de la Revolución) y al mismo tiempo se detecta la “*dislocación teórica*” (que emana de la contradicción insoluble entre constitución real de la sociedad y constitución jurídica del Estado), en una situación de descomposición que lleva a la necesidad de presentar al Estado como mediador neutral y esto es lo que induce la novedad conceptual sobre el plano de la *ciencia* de la distinción sociedad/Estado. Se impone por tanto un nuevo concepto de “sociedad” frente a la anterior expresión del *Antiguo régimen*. Como bien ha estudiado Chignola con un análisis histórico-conceptual de inspiraciones brunnerianas para distinguir el nuevo concepto, cuya conclusión principal es que hasta la época de la Revolución no es concebible la separación sociedad/Estado.

Ciertamente, hay un problema causado por la utilización del término “*societas civilis*” como equivalente del contemporáneo “sociedad”, por lo que para examinar la ruptura, Chignola acude a la “*matriz lógico-semántica*” del concepto: el término “*societas civilis*” es el que traduce para el *léxico político europeo* el concepto aristotélico de “*politiké koinonía*”. Esa

⁸⁴⁶ *Ibid.*, pág. 344.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, pág. 345.

acepción, que Chignola tilda de “*protomoderna*”, no conoce la separación sociedad/Estado, ni público/privado o económico/estatal, sino que, justamente al contrario, muestra su integración política como expresa la realidad constitucional de la “*societas sive politica*”.

El concepto de “sociedad” expresa la “revolución” y “ruptura” producida en el horizonte de sentido⁸⁴⁸. Un análisis histórico-conceptual pone de manifiesto la *ruptura conceptual*, que pasa inadvertida bajo el manto de continuidad semántica del léxico europeo introducido por Hegel con el término “*bürgerliche Gesellschaft*”⁸⁴⁹, que se entiende en el marco de transformación y la “*rivoluzione dell’orizzonte di senso*”, dentro del proceso de *longue durée* de la *despolitización* de la sociedad estamental. Aunque Chignola –consecuente con la tesis paduana de la ruptura teórica de la modernidad en el iusnaturalismo– ya localiza la *distinción teórica* en Hobbes con la separación entre estado de naturaleza y estado civil⁸⁵⁰. El uso del concepto “sociedad civil”, como mero “*sistema de relaciones privadas*” ya no tiene nada que ver con el uso aristotélico y pre-moderno. En el uso hegeliano del “*bürgerliche Gesellschaft*” como individuo privado (el “*bourgeois*”), se viene a constatar la desarticulación política de lo que constituía una continuidad del *oikos* a la *polis* (o hegelianamente entre “familia” y “Estado”), con respecto al papel funcional de mediación entre privados que debe desempeñar ahora el Estado. Es la atención que Brunner ha despertado en los paduanos hacia la mutación del horizonte conceptual del sentido de la antigua económica, lo que sin duda ha dirigido la atención de Chignola hacia la “*torsione del concetto*” en el ámbito anglo-escocés y la economía política, que hace irrumpir dinámicas de “*temporalización*” en la producción y “consumo”⁸⁵¹ que *historizan* la sociedad, la cual, en sí misma, es un *producto histórico*.

⁸⁴⁸ S. Chignola, “*Per la storia del concetto di società. Note a margine di una recente ricerca internazionale*” (en la revista *Scienza & Politica*, 2.002, vol. 14, Nº 27; pp. 15-29).

⁸⁴⁹ Término que representa “*la traduzione tedesca del latino societas civilis sive politica, con il quale Schlosser traduce il greco politiké koinonía, convalidando l’assonanza della formulazione prodottasi con la trasmissione del concetto alla maggior parte delle lingue europee occidentali (société civile; civil society; società civile), per poter essere assunto come snodo di articolazione ottocentesca del processo di formazione della contemporaneità, deve essere valutato in tutto il suo portato di innovazione. Ciò che in esso muta, o meglio la drastica rivoluzione dell’orizzonte di senso che esso registra, attiene al processo di progressiva, e radicale, spolitizzazione che investe la società. Un processo che scava nel solco di una concettualizzazione di lungo periodo*” (S. Chignola, “*Per la storia del concetto di società...*”, *op.cit.*, pág. 15). En este mismo artículo Chignola nombra a Tocqueville como un autor central, por haber captado lúcidamente el nudo entre sociedad y sociología (*Ibid.*, pág. 29). Precisamente Tocqueville, junto con von Stein y Hegel, son los autores que van a constituir el foco de la más amplia investigación de Chignola sobre el concepto de “sociedad” (en *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2004).

⁸⁵⁰ S. Chignola, “*Per la storia del concetto di società...*”, *op.cit.*, pág. 16.

⁸⁵¹ A este respecto, por nuestra parte hemos de notar cómo Brunner asocia la novedad fundamental de la economía en que se ligue a la noción de “mercado”. Chignola puede ampliarlo a la dinámica de las relaciones entre producción y consumo liberadas de cualquier limitación cíclica, como las que mantenían las estructuras económicas a largo plazo del tipo pre-moderno.

La dinámica social libera un movimiento de tensión que no puede contentarse sólo con la enunciación abstracta de los derechos, si no va seguida de su correspondiente adquisición de propiedad, cuestión que nos aproxima al discurso de Marx. La necesidad de mediación funcional del Estado como espita “*administrativa*” de las tensiones es lo que reintroduce, si bien en la nueva conceptualización de sociedad/Estado, la *lógica de la soberanía moderna*. Empleado deliberadamente el calificativo de *administrativa*, no hemos de olvidar los análisis de Schiera al respecto y el papel de las ciencias para responder con sus instrumentos al nuevo objeto de indagación delimitado como ‘social’. Por lo tanto, la tesis de Chignola es de alcance más amplio que el problema de la “sociología”: se trata del *sistema de las ciencias del Estado* en el contexto del liberalismo europeo del siglo XIX. Lo “social” o la “sociedad”, como objeto, es una construcción elaborada por el conjunto de disciplinas, prácticas y saberes que, a su vez, se imbrican en el juego de las *tecnologías* gubernativas. Disciplinas como la pedagogía, el derecho administrativo, la ciencia política, etc., cumplen un rol de “*domesticación*” dentro del ordenamiento liberal del XIX, con la finalidad de garantizar y coordinar los derechos de “libertad” e “igualdad” con el circuito del mercado. En esa conexión, la legitimación del poder político encuentra su rol como protección de esos elementos. Una conciliación que Chignola ve como “injerto” de la “*genealogía del moderno soggetto di diritto*” en la del “*moderno concetto di sovranità*”⁸⁵², que asigna al Estado la tarea de bloquear las amenazas entrópicas de disgregación, motivadas por la propia concepción individualista del liberalismo. La construcción es posible, por tanto, en términos “*disciplinares*” a partir del incuestionable presupuesto de los “derechos fundamentales”.

Llegados con esta deconstrucción genealógica del concepto hasta su génesis, el concepto de “sociedad”, junto con el surgimiento de una disciplina como la “sociología”, han de tomarse asumiendo la “*ruptura*” que se produce como resultado del largo proceso de socavamiento operado por el Absolutismo primero, y por la Revolución después. La “sociedad” es una *construcción* conceptual para delimitar un espacio de intercambio entre individuos ficticiamente iguales, pero también es producto de una “*socialización*” ejecutada por la escuela, ejército, administración, etc.⁸⁵³. El desvelamiento de lo que queda oculto se entiende sólo si, a partir de la experiencia revolucionaria, se advierte la intención “*neutralizadora*” del concepto de sociedad. El temor a que el individuo proletario ponga en peligro los

⁸⁵² *Ibid.*, pp. 23-25.

⁸⁵³ A pesar de un enfoque muy foucaultiano, Chignola reprocha a Foucault que no se haya apercibido de la ruptura genética en el paso Absolutismo-Revolución-sociología (*Ibid.*, pág. 26).

fundamentos jurídicos del propietario del XIX⁸⁵⁴. Empero, el precio que se debe pagar para tal neutralización es incorporar la lógica de la soberanía moderna y llevarla a cumplimiento.

El círculo de reflexiones en torno a la escisión sociedad/Estado se amplía con el estudio que Rametta hace de la crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho, que determina una lectura de la Revolución francesa como momento de escisión, a resultas de un doble movimiento: que lo que se considera la “sociedad” se apropie del poder político cuando el *tercer estado* se proclama *nación*; y que se proceda a la “despolitización” de la esfera social, generando la dicotomía público/privado o “*bourgeois e citoyen*”⁸⁵⁵. La crítica de Marx trae a colación el seguimiento que hacemos a la lógica de la soberanía moderna, que los autores postrevolucionarios –incluyendo los contrarrevolucionarios– habrían importado e injertado en ese crisol de disciplinas del XIX.

Marx rechaza la conceptualidad del poder soberano y su intención es deslegitimarla mostrando que, la noción moderna del poder, no ha terminado con el dominio de unos sobre otros (lo que esgrimía para su legitimidad) sino, muy al contrario, ha servido para legitimar la “desigualdad”. La sospecha queda confirmada en el desvelamiento de la intencionalidad con que la soberanía moderna ha operado su presentación, ocultando y destruyendo⁸⁵⁶ los rastros de su propio origen. Marx ha comprendido que la lógica del poder soberano está contaminada con estas consecuencias, de tal manera que la solución debe pasar por encontrar otro universo conceptual. Frente a la lógica representativa, la opción pasa por una pluralidad cuya unidad sea expresión presente de su *constitución real* y Marx escogería la noción de “*clase*” (*Klasse*) con ese propósito. La crítica marxista de la filosofía hegeliana nos desliza de este modo hacia una “*crítica del lenguaje*” relacionada con la crítica de la *ideología*⁸⁵⁷. Lo que llamamos realidad llega al historiador “*filtrada de modo constitutivo por una red de categorías que se depositan y difunden a través del lenguaje*”, donde está el “*estrato originario y fundamental de la ideología*”. Por tanto, según el análisis de Rametta, la crítica de la ideología es inseparable de una “*crítica del lenguaje*”. O ser consciente de las categorías que condicionan

⁸⁵⁴ Lo que Chignola combina como el “*incrocio*”, a mediados del XIX, entre “*l’individuazione del soggetto di diritto e il terrore*” (*Ibid.*, pág. 27).

⁸⁵⁵ G. Rametta, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 363.

⁸⁵⁶ En efecto, en el análisis de Rametta del joven Marx la legitimación de la soberanía incluye “*occultare e distruggere*” (*Ibid.*, pp 364-365). Distorsiones semejantes emergen con la crítica genealógica de Biral que ya hemos tratado.

⁸⁵⁷ Para estas aclaraciones, hay pasajes sumamente provechosos en el artículo de G. Rametta, “*<<Crítica>> e <<ideología>>: inversiones y virajes entre Marx, Adorno y Althusser*” (actualmente en prensa, pendiente de su publicación. Ponencia en el congreso “*La historia como crítica*” celebrado en Alcalá de Henares, los días 7 y 8 de noviembre de 2013).

la mirada del historiador, dicho con todo el énfasis brunneriano. Las categorías dominantes en cada fase del desarrollo ideológico sirven como producciones ideológica y *eficazmente* “ilusorias” (ilusorias porque sirven a intereses particulares): un “*camuflarse*” para entrar en acción. Ejemplos ilusorios son la universalidad del “Estado” y el interés general de la “comunidad” como forma efectiva de legitimar el poder.

La crítica de Marx, si se examina con atención, es provechosa para una perspectiva histórico-conceptual: una crítica de las categorías que se usan para no ser víctimas del error que “*reproduce en la ciencia la estructura ideológica*” de esas categorías. Lo que Marx expone con su crítica de la filosofía hegeliana del derecho, es la instauración del poder soberano moderno sobre el trasfondo de la separación sociedad/Estado que, de manera ilusoriamente productiva, *oculta* la politicidad de la operación que despolitiza a la “sociedad”. La crítica tiene entonces una doble vertiente, pues atiende a las cuestiones epistemológicas sin separarlas de su operatividad “*política*” y enmarca la lectura de Marx en la dicotomía público/privado, para superar la separación sociedad/Estado haciendo saltar sus límites de lo político/impolítico⁸⁵⁸. Las neutralizaciones de la filosofía moderna pierden su capacidad al revelarse precisamente como no neutrales, y adviértase la conexión del ‘laboratorio burgués’, entre saberes y disciplinas con el poder político. Lo “social” se revela un producto contemporáneamente *científico y político*, del *discurso teórico* y de las *prácticas políticas* que instauran el poder moderno⁸⁵⁹.

Cualquier tentativa ha de pasar por la recuperación de una *pluralidad* capaz de ofrecer *unidad* sin recaer en la lógica que se pretende rechazar, y que ésta expresión –no representativa– de unidad debe pensarse como *constitución real*. El concepto de “individuo”⁸⁶⁰ refiere a una categoría específicamente “*moderna*”, es decir, una noción asumida desde el punto de vista de la misma “*génesis*” de la *sociedad moderna*, funcional dentro del crisol de prácticas y saberes del XIX que arranca con la desintegración del orden estamental y termina en la escisión sociedad/Estado. Por eso, el concepto de “clase” debe contribuir a la crítica desestructurando el lenguaje de la *filosofía política moderna*⁸⁶¹. Lo que pretende el concepto de “clase” es articular unidad y pluralidad y, con ello, desembarazarse de la lógica representativa y su dialéctica inherente de autor-actor.

⁸⁵⁸ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 367.

⁸⁵⁹ *Ibid.* pág. 371.

⁸⁶⁰ G. Rametta, “<<Crítica>> e <<ideología>>...”, *op.cit.*

⁸⁶¹ G. Rametta, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 369. Aunque Rametta nos hace tener presente en todo momento que su análisis se enmarca dentro de una fase específica del pensamiento de Marx, como la que discurre entre los *Manuscritos* y el *Manifiesto*.

Para comprender el intento de romper con esta lógica, hemos de fijarnos en la radical *asimetría* de la concepción que se propone. Marx constata la *asimetría* que existe entre las clases. Que las ideas de “igualdad” y “libertad” prometidas han consagrado la “*desigualdad*” y la “*ilibertad*”. En otras palabras, son mera “*ilusión*” ideológica⁸⁶². El concepto de “sociedad” ha sido aceptado de manera *acrítica*, alegando que los individuos entran en las relaciones de mercado como “*sujetos iguales y libres*”, cuando el desvelamiento de Marx muestra que la “relación social” enmascara, de manera *acrítica* bajo la forma jurídica del contrato laboral, formas de dominio⁸⁶³.

Su crítica a la ciencia de la economía política pone al descubierto la conexión, favorita de los paduanos, de ciencia/política. Con el análisis de los conceptos económicos se descubre la relación de poder entre *estructura económica* y *supra-estructura ideológica*⁸⁶⁴. Lo que produce el poder del capital es la ordenación constitucional que determina las relaciones de subordinación en toda la realidad social. Asentada sobre una figura de trabajo abstracto, la sociedad capitalista necesita materializarse en “*poder constituido*”. Pero el filón encontrado por Merlo en torno a la no homologación supone la esencial y fundamental *asimetría* en el proceso constitutivo de la clase trabajadora, que hace imposible cualquier relación en términos de *homologación*: es un “sujeto”, pero éste, tanto a nivel individual como colectivo, se sustrae a la dimensión representativa, cuanto excede la “*equivalencia*” económica desde unas ideas de “igualdad” y “justicia” tampoco homologables.

Si el proletariado se limita simplemente a sustituir a la clase burguesa como clase dominante, ocupando su lugar de dominadora, no cambia nada⁸⁶⁵. Lo que el análisis de Maurizio Merlo nos aporta es que las condiciones para que eso no ocurra puede proporcionarlas la misma falta de *homologación*⁸⁶⁶. Su *constitutiva falta* de homologación debe hacerse valer para *constituir* prácticas políticas distintas, realizando con ello una

⁸⁶² M. Merlo, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 372.

⁸⁶³ “*Il proceso di appropriazione opera il dislocamento complessivo di un meccanismo economico-sociale in rapporto di potere*” (*Ibid.* pág. 377).

⁸⁶⁴ *Ibid.* pág. 376.

⁸⁶⁵ A este respecto, sugiero pensar en la conexión que, ya en el primer período de su obra, se puede encontrar a partir de la emancipación, entre los *Manuscritos* y *Sobre la cuestión judía* (K. Marx, *Manuscritos: Economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1968; y K. Marx, Bruno Bauer, *La cuestión judía*, Anthropos, Barcelona, 2009), para entender que si se escoge como candidato al proletariado, es precisamente porque la experiencia de Marx ha mostrado al respecto cómo cuando una clase realiza la revolución, ésta se detiene para expresar únicamente sus intereses de clase. Por ello es necesario encontrar la clase que exprese el sufrimiento universal, para que de ese modo no acabe repitiendo el mismo esquema (en nuestra perspectiva, la misma lógica del poder soberano), sino que todo su interés coincida al completo con el del género humano y su proyecto emancipador no se detenga en los intereses de una clase determinada, sino que realice la emancipación de la humanidad.

⁸⁶⁶ “*La classe sfruttata non può, in senso oggettivo, materiale, esercitare il proprio potere con gli stessi mezzi e nelle stesse forme in cui esso viene esercitato dalla borghesia. Infatti, di nuovo, i termini di questo processo costitutivo non sono omologhi*” (M. Merlo, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 382).

“ruptura” radical con el horizonte conceptual anterior y salvando la escisión sociedad/Estado. Todos estos análisis nos pone sobre la pista de lo realmente importante para nuestro enfoque. Esto es, que no se comprende la argumentación de Marx si no se advierte en su trasfondo la pretensión de “desestructuración” del lenguaje científico que ha revelado su carencia de neutralidad, lo que exige un completo replanteamiento para el que es ineludible disponer de un léxico capaz de ofrecer nuevos usos categoriales.

II.2.3.2. *La crisis de la soberanía y nuevas reflexiones sobre el poder: Weber y Schmitt.*

Un “nuovo mutamento” se traza en el paso del siglo XIX al XX, a partir de dos elementos: el nuevo planteamiento de la “racionalidad”⁸⁶⁷ que comporta la “*dislocazione della scienza politica moderna*”; y la mutación del planteamiento político *global*, en su compleja constitución de las relaciones políticas, que pone en “crisis” los conceptos políticos modernos. Los dos elementos nos colocan en la tesitura adecuada para asistir a la reformulación weberiana que nos introduce ya en un nuevo horizonte epistemológico.

Una misma experiencia histórica, como la República de Weimar, expone la *crisis* tanto del concepto de “soberanía” como su “legitimidad”: para Duso “*indicative della crisi anche epocale di un apparato concettuale*”⁸⁶⁸. La propia distinción entre privado/público no se sostiene, igual que la separación entre sociedad impolítica y Estado político. La sociedad como un espacio donde el conflicto es neutralizado, pierde esa connotación con las tensiones y conflictos de la sociedad de masas, y demanda un Estado neutral que no intervenga en los conflictos sociales, por eso también entra en crisis la distinción sociedad/Estado, a principios del siglo XX.

Con el nuevo significado que toma en Weber la “ciencia de realidad”, la manera de fundar racionalmente el poder cambia y se reorienta hacia la comprensión de los fenómenos del comportamiento social. Con el giro social indicado en el XIX, los autores entre los siglos XIX y XX (como Weber), se distanciarán de la concepción moderna de la soberanía. No obstante,

⁸⁶⁷ Luca Manfrin, en su capítulo sobre Max Weber en el trabajo colectivo de *Il potere*, expone la afinidad entre la obra de Weber y Nietzsche. Ambos comparten la asunción de la subjetividad racional como especificidad de la modernidad, pero tal autonomía conduce un proceso que termina en el “*desencantamiento*” weberiano o en la “*muerte de Dios*” nietzscheana, que acomuna los dos autores en torno a conclusiones pesimistas del proceso de racionalización (ver en *Ibid.*, pp. 393-394).

⁸⁶⁸ *Ibid.*, pág. 388.

eso no significa para Duso⁸⁶⁹ que lo que Weber entiende como resultado del proceso de racionalización no esté ligado al desarrollo histórico y teórico de la lógica moderna del poder soberano en Europa occidental: la definición weberiana del “poder” político (*Herrschaft*) como relación formal de mando-obediencia y la del “Estado” como monopolio de la fuerza legítima, supone ir más allá del concepto de poder soberano moderno, pero eso no quita que, tanto la “*Herrschaft*” como la obediencia “*non sono in effetti pensabili senza lo sviluppo di quel pensiero giusnaturalistico*”⁸⁷⁰. El mismo análisis interno del pensamiento weberiano, muestra para Duso “*l’intimo legame tra le categorie usate e l’epoca moderna*” y, de modo más determinado, en su concreto momento epocal de paso histórico y teórico entre los siglos XIX y XX⁸⁷¹. Es decir, en la situación de crisis final de las categorías que habían recorrido todo el proceso del Estado moderno. Eso licencia a Duso para ampliar las miras, en su análisis del pensamiento weberiano, hasta la misma génesis del Estado moderno. En ese caso, resulta factible, sin menoscabo del reconocimiento de la innegable novedad conceptual weberiana, tomar el concepto de poder (*Herrschaft*) –como relación de mando-obediencia, que es poder “legítimo” en cuanto basado en la “creencia” de su validez por los que obedecen, relación que estructura la definición del Estado como “monopolio” de la fuerza legítima– afirmar que tal concepto no es aplicable a cualquier contexto histórico, sino que es un concepto históricamente determinado. Por eso, aplicando la genuina valencia crítica de la historia conceptual, Duso puede denunciar que ese concepto de “poder legítimo” se extienda a otros contextos, cuando su alcance está determinado por la experiencia del Estado moderno.

Si precisamos el enfoque weberiano, la teoría del poder es indisociable de una teoría de la legitimidad que, al estar basada en la “creencia” de su validez, permite distinguir tres *tipos ideales* de poder, como corresponde con las categorías de las ciencias histórico-sociales, para captar el trasfondo *social* de la creencia. Esos tres tipos son: el “*legal-racional*”, el “*carismático*” y el “*tradicional*”⁸⁷², en relación con sus tres formas correlativas de creencia (pero también de administración). Pero incluso en la forma *racional* del poder, que se

⁸⁶⁹ Hemos de dejar constancia que esta es una opción interpretativa. Al respecto, L. Manfrin distingue dos interpretaciones posibles de la teoría weberiana del poder con respecto a la tradición filosófico-política: los que la interpretan como radical novedad, y los que encuentran un “*condizionamento storico della concettualità weberiana e ravvisa nella problematica del riconoscimento del potere un elemento interno alla forma politica moderna: i tipi di potere risulterebbero dipendenti dal contesto culturale moderno (...) tanto il concetto di <<potere>> che quello di “legittimità” troverebbero definizione in rapporto ad una concezione della unitarietà del potere politico propria soltanto della modernità; il potere politico moderno sarebbe fin dall’inizio fondato, grazie all’artificio contrattualistico, sulla volontà dei soggetti sottoposti al potere stesso*” (*Ibid.*, pág. 399).

⁸⁷⁰ *Ibid.*, pág. 389.

⁸⁷¹ G. Duso, en M. Losito e P. Schiera, *Max Weber e le scienze sociali...op.cit.*, pág. 483.

⁸⁷² Para un análisis más detallado, ver el capítulo de Duso “*Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber*” (en la obra que estamos citando de M. Losito e P. Schiera, *Max Weber e le scienze sociali...op. cit.*, pp. 481-512).

presenta como objetiva e impersonal, emerge una cuestión que nos ha acompañado persistentemente en el trayecto de la reflexión iusnaturalista. Me refiero al elemento subjetivo de la “fe” de los que obedecen⁸⁷³, que nos introduce por los caminos del principio representativo y replantea el concepto de la “representación” como un auténtico *hilo conductor*⁸⁷⁴.

Cuando examinamos la legitimación del “*Herr* y el comportamiento social de la “fe” en sus reglas y objetividad, ha de tenerse en cuenta que ha sido posible llegar a ello como resultado del proceso de *racionalización* occidental de la modernidad, y es ahí donde no se puede obviar el episodio del iusnaturalismo moderno⁸⁷⁵. Justificando la interpretación de Duso que relaciona iusnaturalismo y weberianismo, aunque no se renuncia a captar las diferencias permite situar a Weber como momento de “cumplimiento”, sea en términos de racionalización como quiere Weber, o de la forma política en la aproximación paduana. Explícitamente, Duso aclara que no pretende establecer un “*legame diretto tra Weber e il giusnaturalismo*”, sino más bien indicar que “*l’analisi weberiana implichi quella elaborazione e si collochi in rapporto con quell’apparato concettuale moderno, nei confronti del quale opera per altro una svolta epocale*”⁸⁷⁶ (dado el diverso contexto en el que se inscribe Weber, con las transformaciones de la forma Estado, rol de los partidos políticos, etc). Entre esos conceptos destacan sin duda “*Herrschaft*” y *legitimación*, ya que cuando traducimos “*Herrschaft*” por poder soberano en el contexto moderno, a diferencia del “señorío” o “dominio” del contexto precedente, entendemos que se trata de un nuevo concepto que tiene necesidad de legitimarse cuando el horizonte de sentido anterior se ha desmoronado. La pérdida de las referencias mostraría la relación, desde su mismo nacimiento, entre ejercicio de la fuerza y legitimidad por un lado; y, por otro, entre monopolio de la fuerza e irresistibilidad del poder.

Como otras veces se ha señalado, con el iusnaturalismo como teoría de la ciencia política moderna no se pretende indicar una relación directa del tipo causa-efecto con momentos de realización histórica. De manera similar, se pueden encontrar elementos teóricos que

⁸⁷³ *Ibid.*, pág. 487.

⁸⁷⁴ “*Il concetto di rappresentazione viene a costituire il filo rosso che percorre la quasi totalità delle teorie contrattualistiche classiche, da Hobbes a Kant e Fichte, e che dà la sua impronta al modo in cui è inteso il potere e alla logica che è propria del rapporto tra chi lo detiene e coloro che sono sottomessi*” (*Ibid.*, pág. 505). Un estudio monográfico sobre la representación como hilo conductor, en G. Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica, op.cit.* Este análisis de la representación, supone unos resultados que se verán recogidos en los trabajos colectivos posteriores y que se reflejan en algunas de las conclusiones que hemos establecido examinando los autores clásicos.

⁸⁷⁵ Además de factores materiales, también “*lo sviluppo della scienza e della tecnica e, potremmo dire, in relazione al problema del potere e dello Stato, anche la cultura politica e giuridica, in particolare quel razionalismo del Seicento e Settecento in cui si inserisce la vicenda del giusnaturalismo moderno*” (M. Losito e P. Schiera, *Max Weber e le scienze sociali...op.cit.*, pág. 503).

⁸⁷⁶ Ver nota a pie de página en *Ibidem*.

antecedentes a la reflexión weberiana, máxime cuando ésta se entiende como culminación de un proceso (de racionalización) que no puede hacer menos de una de las partes integrantes del mismo. En esa línea, la *centralidad* que asume el concepto de “representación” para las teorías contractualistas, reaparece en Weber, si bien reconociendo que en su contexto funciona de manera distinta⁸⁷⁷. Si en las teorías del contrato social se detecta lo que con Chignola entendemos como un *dispositivo conceptual* entre los conceptos de “poder”, “legitimidad” y “representación”, para Duso es toda una señal que el mismo nexo conceptual aparezca en el análisis weberiano del poder.

Para caracterizar el “*Herr*” en el tipo legal-racional de la época moderna con su forma de representación correspondiente, y sacar a la luz su conexión con las teorías del Estado y del iusnaturalismo, Duso indica un punto clave en la conjunción weberiana de dos elementos⁸⁷⁸:

1º. La base del poder legítimo es *racional*. La “*estipulación racional*” que emerge en el escenario del pacto social, se pone como base para la *creación* de *normas formales*, y este contexto es el del iusnaturalismo “*nella veste che esso assume all'interno dell'illuminismo razionalistico dei secoli XVII e XVIII*”. El carácter formal de las normas hace que el contenido del mandato no esté en contraste con la “libertad” que impide aceptar cualquier ordenamiento de subordinación personal, que atenta contra la misma.

2º. La *centralidad de la representación libre* en el Estado moderno post-revolucionario. Su centralidad es coherente con la legitimación de tipo legal y tan típica para la racionalidad occidental como por *representar a todo el pueblo*. Por tanto, la idea de representación sigue asociada con la idea de “*unidad*” política.

En esta doble conjunción está la conexión entre el concepto de “representación” y la filosofía del iusnaturalismo moderno⁸⁷⁹. Incluso en la elección del representante –que en la última reflexión weberiana conduce a una democracia plebiscitaria como la “*Führerdemokratie*”, con la combinación de los tipos legal-racional y carismático– la norma regular, formal, objetiva, no parece capaz de sepultar la emergencia de esa característica que reemerge en el “*Herr*”, y la “confianza” en las reglas se traslada a una fe o confianza “*personal*”. Elemento que ya encontrábamos conectado desde el planteamiento hobbesiano.

En conclusión, la teoría de los tipos de poder podrá pensarse desde otro contexto, pero justifica su conexión conceptual con la teoría política moderna en su vertiente iusnaturalista.

⁸⁷⁷ En el contexto weberiano “*viene a prendere un significato diverso e altro dal passato, in relazione al contesto logico in cui è inserito*” (*Ibid.*, pág. 504).

⁸⁷⁸ *Ibid.*, pág. 510.

⁸⁷⁹ “*(...) che tale modo di intendere l'esercizio del potere è appropriato alla forma caratteristica del potere legale, e che alcuni elementi tipici di questa stessa forma già erano emersi nel contrattualismo proprio del moderno giusnaturalismo*” (*Ibid.*, pág. 511).

Que, por otra parte, ese diferente contexto de crisis, sitúe el poder más allá de la soberanía⁸⁸⁰, se advierte en el distanciamiento de Weber con respecto a la derivación del poder de principios del derecho natural y, sobre todo, en el distanciamiento del concepto de “poder” con respecto al de “soberanía”, que diferencia entre *Herrschaft/Souveränität*. Sólo así podremos rendir justicia a la peculiaridad de la interpretación paduana que hace de Weber, entre innovación y tradición, un punto de *culminación*.

En ese punto de culminación, casi diríamos con Scalone “agónico”⁸⁸¹, enlaza el discurso de Schmitt con el del ‘maestro’ Weber en algunos elementos significativos. También Duso los enlaza cronológicamente, con la sucesión entre *La ética protestante y Catolicismo romano*, en un momento que viene determinado estratégicamente por la reflexión sobre la definición de la soberanía como “*decisión*” en el estado excepcional⁸⁸².

A pesar de la diferencia entre la perspectiva en clave *sociológica* de una teoría sobre la acción social en Weber, y la político-jurídica de un discípulo muy *sui generis* como Schmitt, en el segundo se *radicalizan* algunos de los rasgos apuntados por Weber. Contra el liberalismo, su rechazo del parlamentarismo se intenta justificar por el contraste entre los principios que lo sostienen y la realidad de la vida parlamentaria que, todo sumado, lleva a Schmitt a concluir que el parlamentarismo liberal ya no se sostiene porque ha perdido sus “*fundamentos espirituales*”⁸⁸³. Es decir que, si se conecta con su determinación histórica, la

⁸⁸⁰ Como Luca Manfrin titula uno de sus capitulitos, “*Il potere oltre la sovranità*” (en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 400-405).

⁸⁸¹ Scalone ofrece una panorámica de la evolución conceptual de Schmitt (en *Ibid.*, pp. 409-428). La distinción de tres fases en su pensamiento vendrá mediatizada por la consolidación del nacional-socialismo, con el que Schmitt modifica su discurso inicial. Podemos calificar la primera fase como la correspondiente con la República de Weimar, y estaría caracterizada por la propuesta de una “*resustancialización*” del Estado en un “*Estado total*”; la intermedia corresponde con el período del nazismo, cuando, como “jurista del Reich”, da sostén ideológico en la manera que hemos criticado con Zarka, y no por azar coincide con sus planteamientos para superar la forma Estado; y la tercera como la de postguerra, cuando Schmitt dirige su atención hacia la espacialidad de los ordenamientos y la secularización de la idea de “*katechon*”.

⁸⁸² G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.*, pág. 152.

⁸⁸³ Para Weber, la realidad demuestra que no promueve la selección de los mejores y por tanto no se justifica como debería con esa función. En Schmitt, la “*fe*” en la “*discusión*” y la “*publicidad*” de los debates, o el “*equilibrio*” de poderes, tampoco tienen sentido ya. Es importante notar que la justificación del parlamentarismo moderno la vincula Schmitt con una determinada época, iniciada contra el poder de los monarcas absolutos (XVII y XVIII), con una correspondiente “*base conceptual*” que llegados al XIX se ha perdido. La consecuencia de la pérdida de su base y sentido (en la *publicidad* y la *discusión* como una “*formalidad vacua y fútil*” en la realidad de la vida parlamentaria) sustituyen la “*fe*” por “*desilusión*” en esos principios, cuando se constata, en contra de la “*creencia*” parlamentaria, que la legislación y la política no depende de las asambleas y debates parlamentarios asociados con la libertad de expresión y prensa, sino de tomas de decisión desde sedes que escapan a la *publicidad* parlamentaria. En este punto, el análisis de Schmitt cobra tremenda actualidad cuando habla de las decisiones “*a puerta cerrada*” (como nuevos “*arcana*”) en contra de la *publicidad* y de las comisiones que representan los intereses del “*gran capital*”. Por supuesto, la proximidad con las tesis de Weber acerca de la democracia plebiscitaria se pueden encontrar en la combinación de dos conceptos enemigos –para

renuncia a su “*base conceptual*” ha provocado la pérdida de su “*ratio*”. Además, el intento de neutralizar el “conflicto” esencial para definir el significado político, es una maniobra del liberalismo tendente a la “despolitización”, que sólo trae consecuencias terribles cuando la esencia de lo político reemerge en toda su desnuda crudeza, con el agravante de hacerlo en un territorio aparentemente neutral, que carece de los logros jurídicos que suponen los acotamientos de la guerra.

Contra el positivismo jurídico –emblematizado por Kelsen–, para Schmitt también supone una retirada hacia el derecho positivo y la situación de normalidad, frente al elemento insuprimible de decisión y excepcionalidad que media entre “derecho” ideal y “norma” positiva. Una búsqueda de refugio ante la realidad del “riesgo”⁸⁸⁴ implícito en cualquier toma de decisión que hace imposible pretender deducir sin más las normas aplicando una regla. Tal mediación o pasaje, está destinado en Schmitt a instalarse en el abismo de la decisión, frente a la incongruente “legitimidad” de la forma política moderna.

Duso considera el paso entre los siglos XIX y XX como un *umbral epocal* (“*soglia epocale*”⁸⁸⁵) tanto epistemológicamente como desde el punto de vista estricto de la teoría del Estado. Es un momento de innegable crisis institucional en Europa que contextualiza el cuadro de transformaciones donde situar las reflexiones de Weber, Kelsen, Santi Romano, Hermann Heller o el propio Carl Schmitt. Pero la crisis es de mayor profundidad que simplemente la del Estado liberal del XIX, detrás está la crisis de toda la forma moderna del Estado, en todo el arco histórico que abarca desde los conceptos elaborados en el XVII hasta el momento crítico de finales del XIX y principios del XX. Lo que confiere una atención privilegiada a este momento de crisis, entendida por Duso como epocal, es que propiamente en la situación crítica emergen las *aporías constitutivas* de esa forma. Las que ya estaban impresas en su génesis.

Desde esta perspectiva, para precisar adecuadamente la lectura que Duso hace de Schmitt, voy a girar en torno a dos elementos: representación y teología política. Así comprobaremos que esa lectura queda determinada por la interpretación de Platón, al sostener una tensión desde la trascendencia de la idea.

Schmitt– del liberalismo burgués parlamentario: la democracia y la dictadura (ver C. Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo...op.cit.*; en particular pp. 105-108).

⁸⁸⁴ El elemento del “riesgo” es recuperado por los paduanos para una concepción del obrar práctico no contaminado por la categorización moderna y, sin duda, las reflexiones de Carlo Galli al respecto han contribuido para apuntalar esta reflexión (con su *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996).

⁸⁸⁵ G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pág. 83.

En Schmitt, el punto de arranque que situamos en conexión con Weber y el análisis en clave sociológica de los conceptos políticos, en realidad se *problematiza* con la apertura de la “*pregunta radical*”⁸⁸⁶ por la esencia de lo político. Un pensamiento radical que al interrogar sobre la producción de la forma política moderna descubre la relatividad y la historicidad de la forma-Estado. Con tal interrogación, más allá de los límites de un pensamiento estrictamente jurídico, Schmitt se mueve filosóficamente hacia el enfoque de la “*génesis*” de dicha forma, en el pensamiento de Hobbes. El cabo que permite tirar del ovillo de la forma política moderna es, para Schmitt, el principio representativo que –interrogado como entienden los paduanos no se asume como un dato indiscutible– se problematiza. Es así como se descubre la función que desempeña el concepto de “representación” en el dispositivo conceptual de la forma política moderna, lo que es aplicable tanto para el modelo iusnaturalista como el weberiano. En ese sentido, Schmitt aporta una valencia de más largo alcance que el de una simple herramienta hermenéutica, al arrojar lucidez sobre aspectos que en condiciones de normalidad guardan silencio. Me refiero a las cuestiones de índole epistemológica que, lejos de ser neutrales, desempeñan un rol beligerante dentro las construcciones teóricas, en este caso la moderna ciencia política. Todo eso es lo que significa la *interrogación radical* en Schmitt.

El debate alemán centra el interés de Duso en Schmitt, desde una perspectiva *histórico-conceptual*, en torno a dos resultados⁸⁸⁷:

- 1) Distinción entre “*Repräsentation*” (representación política)/“*Vertretung*” (representación en sentido privativo⁸⁸⁸).
- 2) La “*coextensividad*” del concepto de representación con la moderna forma política.

Con la primera distinción, una perspectiva histórico-conceptual permite distinguir la especificidad del contexto moderno, determinado por la unidad política del poder. Esto implica pensar que hay una *modificación radical* del sentido con la modificación del contexto

⁸⁸⁶ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁸⁸⁷ Resultados que Duso pone en común con el análisis de Gerhard Leibholz, como perspectivas aproximadas (en “*Rappresentazione e unità politica nel dibattito degli anni Venti: Schmitt e Leibholz*”, *Ibid.*; pp. 83-114).

⁸⁸⁸ La distinción ya se encuentra en las reflexiones de Bluntschli, que luego serán retomadas a finales de los años 20 por Schmitt, Leibholz, Smend y Heller. Se distingue la representación auténticamente política sobre la base de la distinción público/privado en el ámbito del derecho: en el derecho privativo el “representante” es el que actúa *en lugar de* otra persona, lo que en alemán recogen con el concepto de *Vertretung* o *Stellvertretung*, términos que sirven para diferenciar la representación de intereses individuales o de cuerpos según el ordenamiento estamental, como del que renegaba Sieyes al no considerarlo válido para representar la unidad, sentido del que los teóricos quieren desmarcarse con el uso conceptual de “*Repräsentation*”. Finalmente, en Schmitt –como en Leibholz– se insiste en la diferenciación con la acentuación de la distinta naturaleza entre el ser ideal y el empírico (*Ibid.*, pp. 85 y 90).

histórico (aunque ya sabemos que los paduanos no entienden esto de manera historicista, como si a cada época correspondieran unos conceptos relativos). La segunda conclusión avisa sobre la coexistencia dialécticamente aporética de dos principios, “*identidad*” y “*representación*”, en el mismo corazón de la forma política moderna. Los dos se co-implican, siendo al mismo tiempo contrapuestos. La *identidad* de un “*pueblo*” como *unidad política* de un Estado (Estado como “*status*” de dicha unidad) necesita, para estar presente con una identidad real, de la productiva actividad representativa. Los dos elementos forman parte de la misma *estructura formal* constitutiva de la forma política moderna. Forma que no puede prescindir de ninguno de los dos. Por tanto, para pensar a fondo la forma política moderna es imprescindible el estudio de la dialéctica entre “*identidad*” y “*representación*”, que condiciona la travesía moderna como hilo conductor a pesar de las diferencias entre planteamientos y modificaciones, porque es estructuralmente esencial a la forma-Estado. Seguir ese rastro en Schmitt es algo que Duso ha tratado específicamente, además de con su *La Rappresentanza*, ya en el temprano volumen monográfico paduano sobre Schmitt, donde se ocupó de la dialéctica entre “*identidad*” y “*representación*”⁸⁸⁹.

Duso aprecia este momento de reflexión crepuscular como punto de recapitulación: el concepto de representación moderno, hasta este momento, tiene un carácter “*formal*” y está “obsesionado”⁸⁹⁰ por la “*unidad*” política, puesto que desde su nacimiento se ha fijado como objetivo la neutralización del conflicto. El problema es que la relación representación-unidad ha quedado obsoleta en el paso entre los siglos XIX-XX, igual que la distinción Estado/sociedad, pues la realidad la ha desbordado con su complejidad. En este contexto formal de la moderna representación, adquiere particular interés la apuesta de Schmitt por un cuadro conceptual estructurado de manera *no formal* por el concepto de “*decisión*”, dentro de la “*teología política*”. En ello se advierte el intento schmittiano de no aceptar los presupuestos de la lógica de los conceptos políticos modernos. Luego, se podrá criticar a Schmitt su obsesión por la unidad política pero, de momento, la utilidad de su análisis es que piensa este nexo conceptual de manera “*radical*”. Lo cual quiere decir –según lo expresa Duso– que, aún permaneciendo dentro de los límites de la de-terminación moderna, busca los *confines*: “*ne forza continuamente i confini*” al no detenerse en una definición formal, buscando la comprensión concreta “*Esistenziale*”⁸⁹¹. El análisis de Schmitt se conduce por una dialéctica

⁸⁸⁹ Giuseppe Duso ha estudiado esta dialéctica (en *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt, op.cit.*; pp. 49-68).

⁸⁹⁰ Con esta “obsesión” (“*sembra ossessivamente determinato dalla categoria dell’unità*”; G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pp. 129-130), Duso demuestra seguir muy de cerca la lectura crítica que Voegelin hace de Schmitt.

⁸⁹¹ G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pág. 88.

entre visible/invisible y entre presencia/ausencia. Esto se debe fundamentalmente a la comprensión de la no “*homogeneidad*” entre el ser *ideal* que se debe representar y el ser *empírico* que lo hace presente en sentido existencial. Hay una dimensión de excedencia incolmable que exige de la actividad representativa una producción “formante”. Al interrogar los conceptos políticos del Estado moderno, Schmitt acaba interrogando la “forma-Estado” para definir un concepto de lo “político” que pueda explicar el *origen* de esta forma, pero que tampoco se quede dentro de la forma moderna. Es decir, cumpliendo lo que los paduanos entienden que debe ser un pensamiento “radical”. Iluminando la génesis, Schmitt desplaza su pensamiento hasta un origen que encuentra en el iusnaturalismo⁸⁹², donde se comprende la lógica que fundamenta la legitimidad en la relación formal de obediencia (según la definición weberiana de la *Herrschaft*), merced a una *estructura de la acción representativa* que conecta “soberanía” con “representación”. Conceptos que sólo se entienden en relación recíproca y en referencia a la idea de “unidad política”⁸⁹³, tal y como la perspectiva paduana interpreta los cuadros conceptuales con la imagen del dispositivo. Esta lógica es la que configura el cuadro conceptual de la época del *jus publicum europaeum*, el único en el que tiene sentido el término “Estado” (en el significado de la “forma-Estado”). Sólo comprendiendo esta relación lógica entre “soberanía”, “representación” y “unidad política” se ilumina la *lógica* de la *génesis* y *desarrollo* de los conceptos políticos modernos. Es decir, desde el origen al movimiento que lleva a cumplimiento lógico sus premisas, lo que permite verificar si cumple sus presupuestos o si resultan aporías insolubles.

La representación no solamente es un efecto de la forma política del Estado moderno, sino que también es *productora* de la forma. Como “*actividad*” representativa confiere forma al Estado, informa unitariamente la voluntad general. Estudiando la relación estructuralmente constitutiva entre representación y unidad política, el pensamiento de Schmitt se mueve hasta la misma *génesis* del proceso teórico en Hobbes. La dimensión personal del concepto hobbesiano de “representación” implicaba una “*diferencia*” inevitable entre representante / representados que niega la identidad. La consecuencia que extrae Duso con Schmitt (y Leibholz) es que la representación, como categoría central de la teoría del Estado, está determinada dentro del contexto moderno: la “*consapevolezza della contestualità del concetto di rappresentanza alle categorie politiche moderne*”⁸⁹⁴. Esa consciencia inequívocamente

⁸⁹² G. Duso, *La logica del potere*, op.cit., pág. 140.

⁸⁹³ *Ibid.*, pág. 141.

⁸⁹⁴ Particularmente interesante para la diferenciación del contexto moderno, resulta la reflexión de Leibholz a propósito del ejemplo de la “*faida*”, fenómeno donde la “solidaridad” lleva a entender la acción que uno haga como propia de todo el grupo; a diferencia del contexto posterior al nacimiento del concepto de “individuo”

histórico-conceptual comporta otra añadida: en contra de las opiniones extendidas que hacen de la representación una categoría fundamentalmente democrática, la “representación” no es un concepto específico del Estado liberal y de derecho que surge de las revoluciones burguesas, sino un elemento esencial para la estructura de *toda* la forma política moderna. Es esencial para la *formación* del poder moderno.

La aporeticidad estructural de la dialéctica entre identidad/representación también afecta a la noción del “*poder constituyente*” (como poder soberano que reside en el pueblo), pues supone la dificultad de pensar un fundamento no constituido, carente de forma pero, paradójicamente, que toma decisiones sin estar ya formado. La lógica de este discurso, al prescindir del elemento formal de la personalidad representativa, amparándose en el principio de identidad, no explica la producción de forma. Siguiendo estos razonamientos se puede justificar el aludido sentido de que Schmitt supone un momento de reflexión “radical”, pues nos mueve hacia un punto de máxima tensión analítica de los conceptos jurídicos y políticos modernos. El mismo discurso auto-legitimante de la teoría política moderna pierde su función (legitimadora) en una relación inversamente proporcional a la efectividad de nuestra “*comprensión*” de la lógica de tales conceptos⁸⁹⁵.

Recorriendo el movimiento schmittiano desde el problema del *origen de la forma* se hace pertinente una reflexión sobre la trascendencia, que nos conduce hasta la concepción schmittiana de la *teología política*. Duso defiende que la interpretación de algo tan importante para entender el pensamiento de Schmitt como la “*teología política*”, depende de comprender el sentido de la “representación” –y, con ello, conceptos como secularización, decisión, forma, idea, criterio de lo político como distinción amigo/enemigo– de una manera no simplista que evite los malentendidos⁸⁹⁶.

La tesis interpretativa consiste en que la *representación* no es simplemente un principio de la forma política, sino que constituye “*la struttura del politico, così come questo si dà nello Stato moderno*”⁸⁹⁷, por consiguiente se trata de un concepto de absoluta centralidad, cuyo encuadramiento dentro del marco de una teología política proviene de la estructural dialéctica

como entidad autónoma, que implica a su vez el concepto de “igualdad”: ahí es donde se ponen las bases para la representación en sentido moderno: “*Non si può perciò parlare di rappresentazione a propósito di quella solidarietà (...) l’uso di termini appartenenti alla famiglia della <<repraesentatio>> nel Medioevo rivesta un carattere diverso proprio in quanto si riferisce ad una realtà collettiva*”, realidad colectiva con una jerarquía basada en las diferencias naturales (G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pág. 92).

⁸⁹⁵ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pp. 144-145. La representación y su problemática son el trasfondo para comprender la legitimación del poder, porque es la base de la legitimación del monopolio de la fuerza y la obligación política, que las constituciones contemporáneas no han sustituido por otra alternativa.

⁸⁹⁶ G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pp. 115-117.

⁸⁹⁷ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 146.

que se establece entre visible/invisible, presente/ausente. Por eso, por un lado nos coloca ante una estructura aporética de la praxis humana⁸⁹⁸; pero, por el otro, se convierte en el *núcleo duro* de la teología política schmittiana

En síntesis, la expresión misma de “teología política” induce a errores interpretativos si la entendemos como una reformulación en clave religiosa, cuando más bien se trata de una estructura de la forma política que piensa de manera aporética el problema de la trascendencia: la presencia de lo ausente. En su *Teología política*⁸⁹⁹, Schmitt afirma que los conceptos políticos del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados, pero la lectura de Duso no se detiene simplemente en la *secularización* como importación de estos conceptos desde el ámbito teológico al de la teoría del Estado y alcanza la profundidad estructural de la analogía que aproxima los dos ámbitos, para poder transitar por la teología política schmittiana hasta el plano epistemológico. Esa lectura epistemológica conecta con el análisis de Weber como una “sociología” de los conceptos jurídico-políticos que, en la profundidad del discurso schmittiano, alcanza un planteamiento lógico radical: captar la “estructura última” de los conceptos jurídico-políticos de la Europa occidental moderna. Es lo que nos lleva a aproximar analógicamente teología y política, no como identidad, pero tampoco como derivación –lo que sería la interpretación simplista de la secularización–, si no para iluminar la “estructura” de los conceptos jurídico-políticos y enfocar las condiciones globales de su sentido⁹⁰⁰ que, en ese aspecto, son propiamente estructuras “metafísicas”.

⁸⁹⁸ “(...) manifesta un’aporia fondamentale della prassi umana” (*Ibid.*, pág. 147).

⁸⁹⁹ Ver C. Schmitt, *Teología Política*, Trotta, Madrid, 2009 (en particular pp. 37-48), donde Schmitt afirma que “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, (...) sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos”. Esta última consideración sociológica es matizada y diferenciada de la weberiana (un “soporte sociológico que es pura psicología”; *Ibid.*, pág. 43) para definir su sociología de conceptos científica como exploración de “la última estructura radical sistemática y comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada”. Por tanto, su sociología de los conceptos jurídicos presupone la “conceptualidad radical, es decir, una consecuencia llevada hasta el plano metafísico y teológico. La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente”.

Recomendable de esta edición, es acudir al estudio de J.L. Villacañas (“La leyenda de la liquidación de la teología política”, pp. 135-179), para comparar el juicio de Schmitt con el de Blumenberg sobre la secularización y la legitimidad de la modernidad (algo también perceptible en la introducción de F. Oncina a R. Koselleck, *Aceleración, Prognosis y Secularización...op.cit.*), pero del que referimos en concreto su apunte *sutil*: cómo la analogía entre conceptos teológicos y conceptos políticos, ilustrada por la comparación entre la “soberanía” y la “potestas absoluta dei”, se entienda en el sentido del poder de decidir la excepción. Eso es lo absoluto y no el uso del poder en la situación excepcional, porque hay un orden o “telos” que en política actúa como limitación, y ésta es garantizar la unidad política. Desde esta noción de “potestas absoluta” propia de la modernidad, lo político debe redefinirse según el criterio schmittiano de la distinción amigo/enemigo, que de manera absoluta y “total” lo define como amigo o enemigo “existencial” y, por consiguiente, tanto política como espiritualmente.

⁹⁰⁰ Las “condizioni teoretiche complessive que permettono la loro costruzione” (G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pág. 120).

Trascienden la mera ciencia jurídica, lo que convierte a Schmitt en filósofo con pleno derecho⁹⁰¹, porque ilumina las estructuras *originarias*, que están en el “*origen*” de la conceptualidad de la ciencia jurídica, acompañando lo que ha sido el proceso de secularización característico de la teoría moderna. Pero radicalidad también es que, cuando el mundo ha quedado desencantado, todavía haya que referirse a una instancia suprema e ideal para operar políticamente. Es la trascendencia lo que se reivindica desde una *analogía estructural* que permite superar los dualismos y las escisiones típicas de la modernidad: como fuerza/derecho y derecho/ética, interior/exterior, visible e invisible, temporal/eterno⁹⁰². Frente a las tesis dualistas, Schmitt pone en el centro la “decisión”

A la luz de estas cuestiones, el término “*secularización*” va en Schmitt más allá del sentido histórico del paso de una dimensión trascendente hasta una mundana, para indicar un significado “*estructural*” por el que es imposible prescindir del elemento de la trascendencia en una secularización que, presumiblemente, consistiría en la mundanización de esos contenidos teológicos: eso sería una “*impossibile secolarizzazione*”⁹⁰³. No puede haber tal pasaje de lo trascendente a lo mundano, porque lo político perdería la tensión estructural entre los dos planos, ideal y empírico. En síntesis, una mundanización, en la acepción simplista de la secularización, perdería toda posibilidad de sentido sin referencia a la idea trascendente.

En esta estructura aporética emerge la necesidad del acto subjetivo y *arriesgado*⁹⁰⁴. Arriesgado al no poder garantizar por deducción teórica de una norma el resultado que se producirá en el mundo de la praxis. Si la idea fuese visible o mundanizable –como daría a entender una lectura simplista de la secularización– sí sería factible deducir objetivamente la acción, como desearía una construcción científica al estilo mecanicista. La estructura teológico-política, en cambio, nos obliga a aceptar la “*finitud*”⁹⁰⁵, aunque no por ello queda arrojada al vacío, pues siempre deberá implicar un elemento ideal que impide entender la decisión como gesto arbitrario.

La “decisión” ocupa un lugar entre dos planos ontológicamente conflictivos, pero nunca como “*mediación*” –ahí juega todo su sentido las lecturas que Duso hace de pensamientos aporéticos no pacificados como el fichteano– sino como *unificación* estructural de dos

⁹⁰¹ Para Duso, la actitud *radical* en esta conceptualidad es la que da su “*filosoficità*” al pensamiento de Schmitt; (*Ibid.*, pág. 121).

⁹⁰² Incluso la escisión de esferas propia de la “*especialización*” en la modernidad, que analizó Weber, puede reconducirse a la nueva síntesis absoluta schmittiana (Emplazo nuevamente al estudio de J.L. Villacañas en C. Schmitt, *Teología Política...op.cit.*, pp. 163-164).

⁹⁰³ G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pág. 125.

⁹⁰⁴ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 150.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, pág. 151.

órdenes que conservan su conflictividad dentro de la *unidad*⁹⁰⁶. La complejidad que este discurso implica pretende contar así con un concepto de constitución más apropiado, como “*Verfassung*” –del que ya hemos aludido su importancia general para toda la perspectiva italiana de renovación histórico-constitucional–. Ahora se puede vislumbrar cómo la constitución está ligada estrechamente con la categoría de la “decisión” y cómo ésta implica a su vez la “idea” trascendente. El análisis de Duso ha mostrado la función central que desempeña el concepto de “representación” en la articulación de toda la estructura teórica. Su tesis interpretativa de la forma política moderna en el pensamiento schmittiano, puede sostenerse desde la clave de bóveda del concepto de representación.

Schmitt realiza un desvelamiento de esta estructura originaria, en el mismo “*corazón*” de la forma política moderna, que configura una relación de permanente tensión entre trascendencia-inmanencia. Pese a que el modelo inaugurado por Hobbes pretendía dar inicio a una construcción formalmente racional y objetiva, siguiendo a Duso hemos comprendido que, en vez de un “contrato” de intercambio (que diferenciamos conceptualmente de “pacto” cuando precisamos el escenario de Althusius), a partir de Hobbes se desencadena un mecanismo de “pacto” que introduce elementos tan inesperados como la “fe” (en el futuro cumplimiento de la representación y en la confianza depositada en la persona concreta del representante). Aunque parece paradójico, lo político en la modernidad implica la “idea”, que repercute empíricamente posibilitando la distinción entre amigo/enemigo. En palabras de Duso, se trata de la capacidad *simbólica* de las ideas para producir *coágulos* políticos, “*bandiere per cui combattere*”⁹⁰⁷. Esta es la “*ambivalencia*”⁹⁰⁸ característica de los conceptos modernos que, a pesar de una implicación metafísica y teológica de la que no pueden prescindir, son plenamente operantes como “*factores*”, lo que nos coloca ante el problema de usar acríticamente los conceptos como “*valores*”.

La capacidad de comprensión schmittiana ha iluminado, poniendo el foco en la génesis moderna de lo político, una cuestión silente que había sido dejado en la sombra porque, paradójicamente –como la propia aparición del elemento fideístico en la teoría del pacto

⁹⁰⁶ G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pág. 133.

⁹⁰⁷ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pp. 154 y 160. Siempre me ha llamado poderosamente la atención que un pensador tan diferente como Benedetto Croce lo expresara literalmente antes que los paduanos, aunque no podemos olvidar que su teoría de la historiografía era tenida en cuenta atentamente por Schmitt y Brunner. Hablando de los conceptos de matriz iusnaturalista, aunque absurdos a juicio de Croce por tratarse de ficciones abstractas, comprendía que tienen una absoluta proyección en la praxis, pues funcionan como “*armi*” y “*bandiere*” sobre las que “*si costituì la società moderna*”: Armas y banderas que proporciona el “*concetto della nuda natura e dell’astratta ragione*” (B. Croce, *Etica e Politica*, Laterza, Bari, 1931; pp. 257-258).

⁹⁰⁸ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 155.

social–, la teoría política moderna reniega de cualquier valencia de lo metafísico. El recorrido del pensamiento de Schmitt ha revelado, mediante el análisis del concepto moderno de representación, una estructura teórica que es negada⁹⁰⁹, pero, no siendo pensable sin ella, emerge una aporía. Sin embargo, la ayuda que la interpretación paduana ha recabado en la iluminación schmittiana no puede ir más allá pues, llamativamente, la consciencia de estas aporías no llevó a Schmitt a superar el concepto moderno de representación, porque todavía permanecía ligado al concepto de “soberanía”. Sirve para una “comprensión” de los conceptos políticos modernos, pero no sirve para pensar un presente que vaya más allá de la conceptualidad del Estado moderno, restando su epígono, algo de lo que ya se habría dado cuenta Brunner⁹¹⁰. Por eso Duso estará de acuerdo con el juicio de Voegelin de que Schmitt permanece “prisionero” de la ciencia política moderna. Este es el reto que asume Duso, entendiendo que Schmitt no supera la aporía: “*Come cioè pensare quella struttura originaria (per la quale è risultato emblematico il pensiero di Platone) andando oltre il concetto moderno di rappresentanza e cioè pensando la politica mediante una modalità diversa da quella razionalità formale che caratterizza la forma politica moderna*”⁹¹¹.

El análisis crítico de Schmitt comporta la reapertura de una dimensión originaria de la política, que el pensamiento schmittiano no ofrece. Y la lectura de la filosofía política platónica es determinante para esa línea interpretativa, como reforzarán nuestras reflexiones del próximo capítulo sobre la relación entre teoría-praxis.

El apunte federalista que aparece en los estudios sobre Weber –que Manfrin articula en torno a la concepción constitucionalista weberiana, junto a parlamentarización y democratización– da pie a una comparación del federalismo schmittiano con su claroscuro kelseniano, que también nos sirva para insertar el discurso de Schmitt dentro de las coordenadas de la lógica política moderna⁹¹². Como Schmitt se mantiene dentro de los límites

⁹⁰⁹ G. Duso, “*Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*” (en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2012, Nº 41, pp. 9-47; pág. 12).

⁹¹⁰ “(...) giustamente Brunner ha inteso il concetto schmittiano del politico come il punto finale di una dottrina dello Stato: potremmo dire finale in quanto ne comprende la radice, il presupposto, in anche la crisi” (G. Duso, *La logica del potere*, op.cit., pág. 158).

⁹¹¹ G. Duso, “*Ripensare la rappresentanza...op.cit.*”, pág. 13.

⁹¹² Este análisis lo cumple con creces Scalone con una comparativa en clave federalista entre Schmitt y Kelsen, en “*Federalismo e decentramento fra Schmitt e Kelsen*” (en G. Duso y A. Scalone, *Come pensare il federalismo?...op.cit.*; pp. 233-252). Si el pensamiento de Schmitt se interpreta como expresión de una lógica aporética, la propuesta de Kelsen se entiende como la respuesta ante esas aporías, fundamentalmente dentro de la teoría de la “centralización y descentralización”, con una concepción de la “unidad política” federal articulada de manera *tripartita*. Básicamente, hay tres elementos o tres esferas del ordenamiento. La más amplia es la *Constitución* global, que constituye el ordenamiento global del conjunto, y sobre su base se subordinan dos ordenamientos parciales: un ordenamiento global dentro de unos límites de validez espacial y un círculo de ordenamientos parciales dentro de una validez espacial. Poniendo nombre a estos espacios de validez, resultará más claro que se trata de pensar cómo *coordinar* la relación entre un Estado total y los diversos Estados

de la concepción moderna de la soberanía y su unidad política, su discurso no puede generar sino antinomias, lo que clarifica su inclusión dentro de esos límites categoriales. Su concepción de la “*unidad política*” y de la “*soberanía*” hace impensable la multiplicidad y la “*pluralidad*” del federalismo, por eso se desprenden antinomias y por eso se traslada del ámbito teórico al existencial de la *decisión*. En estos problemas recuperamos el valor añadido de *atravesar* a Schmitt con Scalone: las antinomias son un elemento “*perturbante*” sin solución teórica, cuya contradictoriedad revela una provechosa lectura que conecta con Hobbes⁹¹³. Hobbes, efectivamente, constituye para Schmitt el “*paradigma*”⁹¹⁴ de la modernidad política y del derecho, pero éste se fija particularmente en la orientación metafísica de la conceptualización propia del XVII⁹¹⁵ –dentro por tanto del límite de la lógica

miembros de una federación. En la conceptualización de Kelsen no hay subordinación entre los elementos segundo y tercero, buscando realizar una perfecta “*igualdad*”, la única subordinación se da hacia el primero, la constitución global o total. La *ordenación tripartita* es, para Scalone, una de las “*chiavi di volta della riflessione federalista di Kelsen*”, pero a nosotros nos interesa subrayar que se elabora como respuesta a una noción tradicional de *soberanía* que resulta “*inutilizzabile*”, así como la imagen “*antropomorfa*” del Estado, y contra la “*nozione di potere*”. Tanto es así, que para Kelsen “*la possibilità di pensare il federalismo sembra direttamente dipendente dalla capacità di liberarsi della nozione di sovranità (...), o per lo meno della ‘sovranità assoluta’ e prima ancora dello stesso linguaggio del potere*” (*Ibid.*, 240-249 y 251). Para Giuseppe Duso, pensar con el concepto de descentralización es completamente inadecuado si queremos superar la lógica de la soberanía moderna con una óptica federalista, porque la misma idea de una descentralización ya parte del “centro”: “*implica il centro come punto di partenza e non i membri federati*” (*Ibid.*, pág. 107. Esta misma observación se encuentra ya años antes en G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pp. 187-188).

⁹¹³ Pues “*contradittoriamente, ma significativamente, riemerge in alcuni punti cruciali della logica giuridico-politica della modernità, così come la intende Schmitt sulla base della propria interpretazione del pensiero di Hobbes*” (G. Duso y A. Scalone, *Come pensare il federalismo?...op.cit.*, 250).

⁹¹⁴ A. Scalone en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 414.

⁹¹⁵ Con los cuatro siglos de la cultura europea, del período anterior a Schmitt, se corresponden cuatro “*giros*” o “*desplazamientos*” en los “*centros de gravedad*” del pensamiento, como esferas “*espirituales*”, conformando una secuencia de lo *teológico* (siglo XVI) a lo *metafísico* (XVII), de ahí al *moralismo humanitario* (XVIII), hasta llegar a la *economía* (del XIX). Así pues, desde el siglo XVI, el pensamiento europeo ha emprendido un camino marcado por los pasos que ha dado de un centro de gravedad a otro. Es importante matizar, con Carl Schmitt, que estos “*desplazamientos*” no deben entenderse ni como fruto de una “*ley*” histórica universal de evolución, ni con las claves de una línea ascendente de “*progreso*”, pero tampoco descendente como “*declive*”. En esto habría sintonía evidente con la forma de entender los procesos históricos de Hintze –en los que no podemos interpretar un desarrollo necesario por ley– y con Brunner –quien se desmarca de las utopías de progreso o decadencia asociadas con las ideologías y las filosofías de la historia, además de por acotar su análisis a la historia europea– rechazando plantear una historia universal de la cultura de la humanidad. Estos cuatro centros de gravedad, metafORIZAN el referente concreto que ha determinado el pensamiento en cada momento, lo que no quiere decir que sean el único punto de referencia en ese universo, sino precisamente el que más poder de atracción gravitacional ha ejercido, por el hecho de contar entre sus habitantes con las *élites* dirigentes de cada etapa. En realidad, Schmitt habla de una “*coexistencia pluralista*” de los diferentes referentes, aunque sólo uno podrá ser efectivamente “centro” de un siglo con la fuerza necesaria para determinarlo por encima de los demás. En ese caso, pueden cohabitar hasta el siglo XIX, porque la velocidad de transformación o modificación a nivel estructural ha permitido ese pluralismo de diferentes épocas, que no tienen por qué ser anacrónicas. Sin embargo, a partir del XIX, la *economía*, centro de gravedad que determinaba las categorías centrales de esa etapa, se combina como *industrialismo* con la “*técnica*”, protagonista del nuevo desplazamiento hacia el siglo XX (el siglo de la técnica), que lleva a intuir como evidencia el *progreso técnico*, idea que contribuye a formar una verdadera *fe religiosa*. Lo esencialmente novedoso de esta situación, es que el desarrollo es “*tan asombroso, las situaciones sociales y económicas se modifican en consecuencia con tal rapidez, que la realidad de este desarrollo técnico acaba afectando a la totalidad de los problemas morales, políticos, sociales y económicos*”,

de la soberanía moderna—. La época de gestación de los conceptos fundamentales del léxico político y jurídico europeo está determinada por un centro de gravedad metafísico. La “soberanía” incorpora el carácter mítico a su persona y su característica instancia de *decisión* última y excepcional deviene trascendencia.

Apuntar hacia el horizonte de la primera modernidad, y muy especialmente a Hobbes, como periodo de referencia para la formación de los conceptos políticos y jurídicos que marcan la experiencia política moderna —lo que también es reivindicado por la perspectiva paduana— conduce a Schmitt a establecer la decisión soberana como instancia que crea la normalidad jurídica, a recuperar la hostilidad elemental como “*presupuesto necesario*” de lo político que viene definido por la capacidad de distinguir entre amigo/enemigo y a determinar la relación de mando-obediencia con la teoría clásica de la “*Repräsentation*” que ya hemos examinado. Si bien es cierto que estos elementos se pueden reconducir hasta Hobbes y que el inglés constituye un referente indiscutible para Schmitt, la interpretación en clave “decisionista” no deja de ser una reducción del pensamiento hobbesiano, que la lectura paduana puede liberar practicando una aproximación más rigurosa al contexto conceptual de crisis y guerras de religión, como la que ha realizado Biral en su crítica de Schmitt como “*intérprete de Hobbes*”⁹¹⁶. Esta lectura crítica tiene un doble interés, por el hecho de que la interpretación que Schmitt hace de Hobbes constituye luego la posterior lectura de Koselleck en *Crítica y crisis*. En efecto, ya Schmitt antes que Koselleck había establecido la conexión entre pacificación estatal y escisión público/privado, y había individuado en la esfera interior el espacio donde quedaba inscrito el destino fatal del *Leviatán*. La duda es si no suceda más bien que el *Leviatán* acaba con los conflictos confesionales, precisamente porque consigue poner fin también a la “*scissione tra interno ed esterno, uomo e cittadino*”⁹¹⁷. Esa es la respuesta de Biral sobre cómo interpretar correctamente a Hobbes, algo de lo que prescinde Schmitt pero que se entiende dentro del marco de crisis que guió nuestra lectura de Biral a través de Montaigne y Charron para llegar a Hobbes. El Estado que se funda sobre la escisión no hace otra cosa que fundamentar sus cimientos en otra *crisis*, lo que explica que la pacificación obtenida no sea en realidad más que una *tregua*⁹¹⁸. En ese caso el *germen mortal* del Estado es tan cierto como dice Schmitt, pero sería contra la separación entre interior/exterior y la

en el sentido que hemos querido vincular con la aceleración de Koselleck (C. Schmitt, *El concepto de lo político, ...op.cit.*, pp. 109-110).

⁹¹⁶ “*Schmitt interprete di Hobbes*” (que primero apareció en G. Duso, *La Politica oltre lo Stato...op.cit.*, aunque nosotros lo citaremos de A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 229-250).

⁹¹⁷ *Ibid.*, pág. 233.

⁹¹⁸ “*Lo Stato fondato sulla crisi tra interno ed esterno non neutralizza le cause delle guerre civil confessionali; la pace che esso giunge ad imporre assomiglia ad una tregua incerta e sempre revocabile*” (*Ibid.*, pág. 238).

inestable convivencia entre ética y política sobre lo que intervendría Hobbes. De esta manera, habría recompuesto la “*fractura*” y eliminado la *crisis* que, en suelo francés, ya cimentaba al Estado absolutista. En conclusión, Biral rechaza la interpretación de Schmitt del planteamiento hobbesiano en *Der Leviathan*, achacable a la utilización de Hobbes como un “*tipo ideal-eterno*” del pensamiento jurídico, el tipo decisionista. En un doble error, Schmitt habría minusvalorado tanto la “*storicità*” como la “*funzione politica*” del pensamiento hobbesiano⁹¹⁹ y Koselleck se habría limitado a repetir un camino extraviado. Si en la escisión público/privado se introduce una contaminación igual que entre fe/confesión, o moral/política, que degenerará con el proceso histórico en la grieta que rige la lectura crítica de Schmitt y luego Koselleck, de una modernidad que conduce ineluctable hasta la Revolución francesa como su consecuencia necesaria, matizamos con ayuda de Biral que dicha consecuencia no es tan necesaria.

Para Schmitt, además de esa “enfermedad” o patología inscrita genéticamente (la “*patogénesis del mundo burgués*” que diría Koselleck), la construcción hobbesiana presenta otra flaqueza en la necesidad que la representación tiene de una “credibilidad” o “confianza”, ya que la dignidad del representante depende del hecho que haga visible la unidad política. Desde el momento que Schmitt parte del “hiato” necesario entre representante y representados, es una cuestión estructural de la forma política moderna y da igual que sea una república o una monarquía parlamentaria, siempre se levanta sobre ese abismo entre poder constituyente y poder constituido. Los “representantes” de la *Asamblea constituyente* de 1789 no reciben una comisión limitada o transmisión temporal del poder soberano, son los *titulares* de una “*dictadura soberana*” (en los términos que distinguen *dictadura comisarial* y *soberana*⁹²⁰). Si no quiere dejar de serlo, el poder constituyente es “inconstituible”. La lectura en clave decisionista de la modernidad refuerza a Schmitt en sus tesis contra el normativismo del positivismo jurídico, para defender el vacío (en el sentido del abismo que media entre ideal y regular) o la “nada” (en el sentido de la desvinculación del soberano, no del nihilismo), desde la que el soberano, como instancia última de decisión, “*dicta*” las normas. Esto último permite una conexión entre el proceso de secularización y el inicio de un largo proceso de neutralización que termina en la pura tecnicidad pero, sobre todo, refuerza el juicio

⁹¹⁹ *Ibid.*, pág. 244.

⁹²⁰ En el sentido que podemos encontrar a partir de Bodin, quien introduce el concepto de “comisario” en la teoría moderna y produce la separación dictadura/soberanía sobre la base de las características que la “*commission*” tiene de no ser una *puissance* permanente y, fundamentalmente, ser derivada del verdadero soberano para una actividad con un “*contenido delimitado*”. En resumen, la actividad comisarial no es soberana porque tiene por encima una instancia que, por contar con la capacidad última de decisión, es la verdaderamente soberana (C. Schmitt, *La dictadura...op.cit.*, pp. 57-72).

reductivo del proceso que guía la modernidad, a través de la Ilustración, hasta desembocar en crisis lógicamente tan necesarias como terribles cuando la moral se politiza. Juicio que siguiendo nuestra lectura de Biral, apostillamos reductivo.

Analizando la gestación de los conceptos jurídicos modernos a la luz del proceso de secularización, su planteamiento de una *teología política* se entiende como una “radicalización” de esos conceptos, denunciando su falsa inmanencia y desvelando su necesidad de mediación con la dimensión ideal, que al mismo tiempo reclama una decisión existencial para que cobren actualidad. Schmitt resulta en estos aspectos útil tanto para *iluminar* el nacimiento (como hace con el nexo soberanía-representación en Hobbes), como para decretar el momento de crisis de la lógica conceptual del *jus publicum europaeum*, que afecta al mismo concepto moderno del “Estado” soberano⁹²¹.

II.2.3.3. *Crítica de la ciencia política moderna y rehabilitación de la filosofía práctica.*

La claridad con que Schmitt ha puesto sobre el tapete la problemática de los conceptos políticos y jurídicos modernos, constituye el punto de partida para una serie de autores, como son Eric Voegelin, Leo Strauss y Hannah Arendt, que imprimen una dirección insoslayable, yo diría decisiva, en la perspectiva paduana, siempre y cuando los engarcemos en una perspectiva de más amplitud, como la que puede proporcionar la histórico-conceptual. A partir la misma se comprenderá con más claridad el sentido de ciertos aspectos determinantes para sus planteamientos, tanto deconstructivos como propositivos.

Estos autores se entienden a partir del debate que, en la cultura alemana de los años 20 y 30 del siglo XX, toma como referencia a Schmitt –aunque en danza están también los nombres de Weber y Nietzsche– para desarrollar, entre los años 60 y 70, una “crítica” epistemológica⁹²² de lo que entienden como ciencia política moderna y una “reapertura” de la filosofía práctica (fundamentalmente con el mundo griego) que ha sido ocultada por la teoría moderna. Este último aspecto sirve para inspirar el llamado fenómeno de la “*Rehabilitierung*”

⁹²¹ “(...) la riflessione schmittiana consista in una tematizzazione della forma politica che getta luce sulla logica costitutiva dei concetti politici moderni. In ciò consiste la grande prestazione del pensiero di Schmitt, nella comprensione della logica di quella costruzione concettuale che caratterizza i secoli dello Stato moderno. Perciò è utile ripercorrere i tratti saliente della sua analisi” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 390). El Estado parece haber perdido ya la capacidad de decisión (su “soberanía”), tanto interna como externa, lo que a distancia de los años de Schmitt y la globalización de por medio, ha resultado cada vez más evidente.

⁹²² Como nos fijaremos preferentemente en cuestiones de índole epistemológica al socaire de la situación creada por las ciencias sociológicas, es oportuno añadir que el contexto histórico de la posguerra conoce una crisis de valores éticos y políticos que no se puede desdeñar en este asunto.

de la filosofía práctica⁹²³. Rehabilitación que, en cualquier caso, debe ser matizada más allá de lo que el término pueda inducir a creer, para puntualizar que no se trata de una sustitución de la ciencia política moderna por la antigua y medieval. En realidad, se trata más bien de liberar y recuperar las posibilidades que quedaban fuera de juego, y hacerlas entrar en el campo filosófico para afrontar los retos del presente, cuando éste ya ha mostrado que las categorías dominantes han entrado en crisis⁹²⁴. El uso de los conceptos está condicionado por presupuestos⁹²⁵ que tienen sentido dentro de un marco teórico, y por consiguiente al utilizarlos nos mantienen dentro del mismo, seamos conscientes o no. Es esta limitación del marco lo que nos impide ir más allá y poner en acto una actitud *filosófica*, entendida como actividad que se adormece al seguir modelos como los proporcionados por la teoría moderna. La dimensión genuinamente *filosófica* que se reivindica en la actitud originaria de la “*interrogación*”, permite recuperar un pensamiento vivo, en acto, que sirva para orientar la *vida activa* de la praxis, sin estar prisionero de la jaula conceptual moderna. Los griegos pueden ofrecer un ejemplo no contaminado con la lógica que se quiere evitar, pero nunca un modelo a aplicar. El único retorno⁹²⁶ que aquí se pretenda, no podrá ser nostálgico de ningún pasado, sino del despertar de la consciencia a una dimensión *originaria* que siempre ha estado ahí porque pertenece a la *condición humana*.

Una de las semejanzas entre los paduanos y los autores de la llamada *rehabilitación*, es el juicio que a la vez critica y privilegia el análisis de Schmitt, ilustrativo en el caso de Voegelin. La *ambigüedad* de Schmitt reside, a su juicio, en alternar su papel de *observador científico* con el de *productor de ideas* políticas, de suerte que, aunque capta lo esencial de la conceptualidad política moderna, queda contaminado tanto por su uso del lenguaje cuanto por el material de su tratamiento (la realidad política de su tiempo, como la República de Weimar). En definitiva, Schmitt está todavía dentro de la elipse que delimita la ciencia jurídica y del Estado del XIX, es juez y parte de la realidad que describe y produce, como científico y creador. Cuando enfoca el *origen* de la forma sí es voegelianamente un

⁹²³ Para determinar este fenómeno, Duso refiere los dos volúmenes de la obra de M. Riedel con semejante título (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972-1974), en G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pág. 139).

⁹²⁴ Giuseppe Duso parte, para entender la crítica de los conceptos políticos modernos en estos autores, desde la “*incapacità contemporanea della scienza politica moderna*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 429). Esto hemos de entenderlo en conexión con la crítica de los conceptos enfocada por los paduanos hacia su lógica que, llevada hasta el final, deriva en aporías insolubles.

⁹²⁵ En el ejemplo de la distinción entre juicios de hecho/valor, el uso terminológico está “*condizionato da presupposti di tipo positivístico sulla scienza*” (*Ibidem*). Ver nota nº 929 de la presente tesis.

⁹²⁶ “*L'intenzione non è quella di riproporre le dottrine o le soluzioni dei Greci, o l'attualità del loro pensiero, quanto di far rivivere un atteggiamento di pensiero che in essi si è manifestato, aprendo contemporaneamente lo spazio per un modelo di essere nella realtà che supera gli schemi e i modelli (di dedurre teóricamente la prassi)*” (*Ibid.*, pp. 391-392).

“científico” que alcanza lo filosófico. Pero en cuanto atendemos a su producción, los que deberían ser nuevos conceptos para relanzarnos más allá de la forma política moderna resultan “aplastados” por el peso de la unidad política, cuya imagen hechiza a Schmitt como un verdadero “*tipo ideal*” que sirve para los fines de la ciencia del Estado porque, como los tipos ideales, no se encuentra en la realidad concreta. Desde esta oscilación, Schmitt constituye un *umbral epocal* (“*soglia epocale*”⁹²⁷) tanto para el pensamiento de los autores del fenómeno de la rehabilitación, como para los pasos posteriores del *GP*.

Naturalmente, cada uno de estos autores presenta especificidades propias, aunque optaremos por destacar las semejanzas para configurar un cuadro común, dentro del cual, no obstante, debemos destacar el pensamiento de Voegelin, tanto por el interés que ha despertado para Biral como, sobre todo, por la lectura que ha desarrollado Duso⁹²⁸. Como rasgos esenciales de este llamado fenómeno de rehabilitación destaca:

- Partir de un diagnóstico de *crisis* de la “*ciencia política*”.
- *Crítica* del análisis de tipo *cientifista* en clave objetivista y neutral del fenómeno político, rechazando con ello el *marco epistemológico weberiano*.
- *Retorno al pensamiento griego de problemas éticos y políticos*.

En sustancia, vuelve a aparecer todo el protagonismo que Weber encierra como referencia polémica para desarrollar una relectura histórico-conceptual. Duso vincula la recuperación de la filosofía práctica con la crítica en el siglo XX a la ciencia sociológica y política que siente agotado el camino, y Weber es el referente principal del modelo epistemológico de tal ciencia⁹²⁹. Un exponente de la renuncia a tematizar científicamente cuestiones relativas al ámbito del comportamiento humano –en cuanto propone un modelo que, para tratar científicamente sus objetos, renuncia al “juicio de valor”– que aquí vamos a comprender dentro de lo que estos autores entienden como propio de la filosofía práctica. Este abandono a

⁹²⁷ Para Duso, la problemática sobre el obrar humano, desde finales del XIX hasta los años 30, y muy especialmente la “*soglia epocale*” de los 20-30, contextualizan su reflexión, a partir del problema que afecta “*lo Stato come pure il sapere politico*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 431).

⁹²⁸ G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.* (Principalmente capítulo 5, “*Filosofia e crisi della scienza politica: Eric Voegelin*”, pp. 139-167. En este capítulo afirma explícitamente que, a su parecer, Voegelin es el “*più emblematico tra di essi*”).

⁹²⁹ La ciencia política contemporánea se contextualiza en el panorama post-weberiano, sobre la base *sociológica* que contrapone hechos/valores, donde la objetividad de los hechos es característica de una científicidad que, con la dicotomía hechos/valores como objetivo/subjetivo, excluye al comportamiento moral y político. El propio término de “juicio de valor” tiene sentido sólo desde la segunda mitad del XIX, en contraposición con el “juicio de hecho” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 430).

su suerte de un campo problemático es lo que recogen Strauss, Arendt y Voegelin, los responsables del “relanzamiento” de una filosofía práctica que parecía de capa caída⁹³⁰.

Esto nos coloca en mejor situación para comprender qué posición ocupa dentro del cuadro general el análisis de Schmitt y ver ese debate como momento de iluminación final, si bien crepuscular: el decisionismo es el canto de cisne de la forma moderna. Lo que se tiene delante es la *fundación racional* de la ciencia política según el rigor del modelo matemático y geométrico, con una teoría que prescinde de la realidad concreta y, en este sentido, es una *construcción autosuficiente* de carácter *formal*. Lo que eso supuso fue romper –la ruptura se sitúa aquí– con la bimilenaria tradición del pensamiento político que venía desde los griegos, para sustituirla por el problema del *poder político* y su *legitimación*. Si interrogar la ciencia política moderna supone apuntar al blanco central de la forma-Estado, entonces una *consciencia histórico-conceptual*⁹³¹ es indispensable tanto para la interrogación como para cualquier propuesta alternativa. La prueba nos la presta la crítica de Duso a los autores de la *Rehabilitación*, en los que frecuentemente la referencia al mundo de los griegos viene mediada por el mundo conceptual moderno, sin respetar las especificidades de cada uno.

Arendt sí ha captado el papel que la “representación” cumple, dentro de la forma política moderna, en la formación de la voluntad y la unidad política, apuntando hacia la “despolitización” del obrar humano y la erradicación del “pluralismo” como precio, o mejor expropiación, en la construcción del mundo moderno. Esto explica su referencia a la filosofía práctica de Aristóteles, tras haber criticado la ciencia política moderna, como recuperación de una dimensión “originaria” del obrar humano. La aristotélica sería una referencia de inspiración para esa “*vida activa*” (como titula a la *condición humana*) que encontraría en la vida política de los griegos. Sin embargo ¡la “*óptica*” *conceptual* es moderna!⁹³².

Por otro lado, hay que preguntarse por qué Aristóteles ha ejercido mayor atractivo para estos pensadores del siglo XX antes que la filosofía platónica, abandonada como opuesta a la aristotélica. La respuesta de Duso al respecto es tan sorprendente como significativa: cuanto más se plantee una nueva proposición de la filosofía práctica como “*refundación*” (con las

⁹³⁰ La marginalidad de este campo no se refiere únicamente al ámbito académico, sino en general al difuso debate cultural. Una referencia para introducir este contexto en Italia se halla en N. Mateucci (con su introducción a E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna, 1986).

⁹³¹ G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pp. 144-145.

⁹³² Para esta crítica, ver *Ibid.*, pp. 146-148: Se cree encontrar un *sujeto individual* (con las subsiguientes implicaciones conceptuales de “*individuo*” e “*igualdad*”) frente al “*koinòn*”, y se interpreta la participación del ciudadano de la *polis* en la *cosa pública* con los parámetros de libertad y emancipación del republicanismo kantiano, olvidando que el principio representativo va conectado con la *despolitización* de la forma-Estado moderna. El aporte paduano de los conceptos formando un dispositivo hace que la “libertad” y “representación” modernas no sean separables de todo el dispositivo que genera la subordinación y despolitización de los sujetos.

connotaciones de una disciplina autónoma, con su método, distinguiendo teoría/praxis...), más se acude al método “*tópico*” de Aristóteles buscando la misma estructura de las ciencias modernas, perdiendo de vista la necesaria distinción entre “*episteme*” y “*techné*”. Distinción que pasa desapercibida cuando la filosofía práctica de los griegos se interpreta según la categoría ideal del conocimiento científico moderno, como la que sí podemos encontrar desde Hobbes. Entonces, la referencia a la filosofía griega hemos de tomarla con la precaución de no interpretar sus categorías específicas según los conceptos del mundo moderno, y considerar prioritaria la reflexión acerca del concepto de “*saber teórico*”, para no proyectar las características del esquema moderno que dispone una relación ciencia-objeto y dejar que lo que los griegos entendían por “*saber filosófico*” se libere, en la medida de lo posible, para nuestra comprensión.

No comprender la diferencia entre filosofía y “*techné*” es lo que confunde al filósofo platónico con un “experto” en *posesión de la verdad*, que dispone del saber que funda la “*polis*” perfecta⁹³³. De ahí la esencial “*inconclusividad*” de los diálogos platónicos, que no conciben una imposible solución intelectualista y definitiva. Cualquier fundación científica del orden, como la ejemplificada en la modernidad, supone la pérdida de una tensión constitutiva. Esto quedó claro para Duso, ya desde su inicial lectura del *mito* en los diálogos con *Hegel interprete di Platone*⁹³⁴, cuando concluye socráticamente en la *no posesión* de la verdad: “*indicata in quella espressione fondamentale dal ‘non sapere’*”. El saber de un no saber, revela una *estructura problemática* que implica un principio que nunca se llega a poseer, pero sí se puede amar eróticamente. Podemos decir, parafraseando a Biral, que en un pensamiento como el platónico, la doctrina “*petrifica*” la posibilidad de un movimiento filosófico que pueda pensar virtuosamente la tensión de la relación entre teoría y praxis⁹³⁵.

⁹³³ Esta es una de las razones por las que, a ojos de Duso, Voegelin es preferible a Hannah Arendt, porque el primero sí ha comprendido el papel de la “representación” en sentido “*existencial*”, que implica una necesaria relación con la “*verdad*” de toda representación política (si queremos pesarlo en términos schmittianos, de la relación estructural con el plano de la “*idea*”) y por tanto con un problema netamente filosófico. Quiere decir que la relación que se instaura es de tensión problemática y nunca de construcción teórica intelectualista que solucione definitivamente los problemas originarios (*Ibid.*, pp. 160-161). De los trabajos del GP sobre Arendt, la principal referencia lleva el nombre de Rametta, con su temprano “*Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt*” (en G. Duso, *Filosofia politica e pratica del pensiero...op.cit.*, pp. 235-287).

⁹³⁴ G. Duso, *Hegel interprete di Platone, op.cit.*, pp. 77-86. Duso quiere liberar su lectura (de la dialéctica platónica) de una interpretación idealista al estilo del “saber absoluto”.

⁹³⁵ En realidad –he jugado con los términos de Biral para acomodarlos– lo que dice Biral que se petrifica es la “*justicia*”: “*Infatti nel momento in cui si crede che sia insegnabile mediante monologhi e che si possa imparare mediante il solo ascolto, la giustizia si pietrifica in una dottrina e con ciò stesso si converte in hybris, in furiosa ingiustizia (...). Ogni dottrina è pertanto sempre ingiusta*”. Si reflexionamos sobre la relación que se apunta entre justicia y política, ésta última “*non ritaglia un ambito che si colloca accanto ad altri ambiti. Non è una dottrina, una disciplina o una ‘teoria’, che prima si impara e poi, in un secondo tempo, si applica o si mette in esecuzione, perché, se così fosse, anche la politica rinvierebbe a una capacità che può essere esercitata anche in direzione opposta, in vista dell’ingiustizia*” (A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé, op.cit.*, pp. 96 y 140-141).

Frente a las lecturas contrapuestas de Platón con Aristóteles, Duso apunta directamente a la idea de “*Bien*” para mostrar que no hay un saber del mismo, como un objeto a disposición de una ciencia, ni tampoco como una disciplina enseñable. Lo que hay es la posibilidad de “*interrogarnos*” acerca de ese problema. Eso es exactamente lo que Duso llama el “*elemento filosófico*”⁹³⁶ tan relevante para nuestra comprensión del tránsito con el que su pensamiento se mueve con facilidad entre expresiones como “interrogación” y “filosófico”.

Aclarada la perspectiva histórico-conceptual paduana, el *umbral epocal* que constituye la crítica schmittiana sirve para que Voegelin asuma la necesidad de afrontar el problema del “*origen*” de lo político, para repensar una “*nueva ciencia política*” que no recaiga en la construcción racional abstracta y ahistórica, sino que problematice *filosóficamente*⁹³⁷, desde una reflexión anclada en la realidad política “concreta”. Se renuncia voluntariamente a la fundación de un orden perfecto a cambio de comprender el orden existente, que no se puede absolutizar ni ahistorizar. La “*unidad*” moderna es una construcción científica⁹³⁸ que se interpone en nuestra comprensión de la complejidad real. Ese era el sentido de valorar el concepto de constitución como “*Verfassung*” a partir de Schmitt, disponer de un elemento que trasciende la conceptualidad puramente jurídica con una dimensión *existencial*.

Si la crítica de Schmitt es epocal, porque se está poniendo en cuestión el gesto fundacional típico de la modernidad que decide resolver en un orden racional el problema político, no tiene sentido sustituirlo por otra fundación de tipo científico. Entonces no hay que interpretar la “*nueva ciencia política*” de Voegelin así, pues no sería más que otra reedición de la vieja

⁹³⁶ G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pág. 151.

⁹³⁷ Mauro Farnesi Cammellone ha estudiado a Strauss desde esta perspectiva crítica con la ciencia política moderna y la “tensión” entre filosofía y política (en *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, FrancoAngeli, Milano, 2007). De los miembros iniciales del GP, destaca el interés de Mario Piccinini hacia Strauss y su participación en los trabajos colectivos con “*Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni '30*” (en G. Duso, *Filosofia politica e pratica del pensiero...op.cit.*) o su más breve “*Leo Strauss: i filosofi e la città*” (en G. Duso, *Il potere, op.cit.*). Por nuestra parte, contamos con los trabajos de Antonio Lastra quien, además de cultivar su atención sobre este autor (no en vano protagonista de su tesis doctoral), ha sido uno de los receptores de la historia conceptual paduana, traduciendo y comentando artículos de Chignola y Merlo en *Res publica*, o participando en congresos junto a los paduanos. Buena muestra es su mantenido contacto con Piccinini, quien colabora en la revista *La torre del virrey* (dirigida por Lastra) como miembro del Consejo asesor. Fruto del interés mutuo por Strauss es el monográfico de *Res publica*, 2001, Nº 8, “*Straussiana*”, con sus contribuciones: M. Piccinini (“*In the grip of theological-political predicament. Leo Strauss en el umbral de los años treinta*”, pp. 149-182), expone magistralmente la radicalización straussiana del pensamiento de Schmitt y la necesidad de hacer *cuentas* con Hobbes; mientras que en A. Lastra (“*Constitución y arte de escribir*”, pp. 217-233), se incide en el significado de la filosofía para Strauss y, sobre todo, de la *escritura filosófica*, algo que posteriormente se desarrolla desde una perspectiva histórico-conceptual en A. Lastra, “*Micrología. Leo Strauss y la historia de la filosofía*” (en el volumen editado por Faustino Oncina, *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013; pp. 131-140).

⁹³⁸ Esto explica por qué Voegelin opte por hablar de “*personas*” en plural en vez de “*pueblo*”, ya que lo que está operando en el uso del término “*pueblo*” es ese constructo científico de la “*unidad*” que anula las diferencias estructurales y la pluralidad concreta para construir la idea de la “*totalidad*”, elementos a los que Schmitt no renunció.

forma política. Al contrario, se desiste de fundar teóricamente el orden para optar por un pensamiento filosófico que mantenga una relación de “*tensión*” con el orden existente y de “*apertura*” con la historicidad de su forma política, lo que a su vez implica que los conceptos producidos no sean eternizados.

En no defender una refundación científica, los tres autores (Voegelin, Strauss, Arendt) tienen en común hallar en el plano “*filosófico*” la dimensión donde pensar el problema de lo político y *re-denominar* o *renombrar* términos que antes del paradigma moderno eran centrales, como lo “bueno” o lo “justo”, sin reducirlos a la dicotomía de valores/hechos⁹³⁹ (puesto que incluso refundarlos como valores ya supone recaer en el planteamiento que se pretende criticar). Un blanco principal para estos autores es la deducción de las cuestiones prácticas de un modelo normativo teórico –en ese aspecto las críticas de Schmitt contra el normativismo sirven para ganar impulso– que comienza con la forma teórica de la construcción artificial que hemos examinado en los planteamientos del iusnaturalismo. Iluminando su génesis, se puede criticar la pretensión de universalidad y eternidad de esta concepción, con lo que la lectura crítica de estos autores se confunde ya con la metodología histórico-conceptual del *GP*.

Que el propio término de “teoría” tuviera otro sentido antes del moderno, hace preferible el uso del griego “*theoria*” para el antiguo –como tiene presente Voegelin– para diferenciarlo de la construcción teórica de los conceptos políticos modernos⁹⁴⁰. En realidad, para Voegelin los conceptos de la ciencia política moderna no son teoría, son “*doxa*” –aquí es donde se capta con claridad hasta qué punto la lectura crítica de Schmitt reviste un carácter epocal– porque Voegelin parte de una crítica radical de la ciencia moderna que ha hecho emerger las razones de fondo, nada neutrales, de su “silencio” acerca de su función de legitimación del orden y de las posibles alternativas. De no haber guardado un cómplice silencio, hubiera sido auténtica teoría como saber *crítico* y *riguroso*, cosa que no ha hecho, perdiendo el mundo de símbolos propiamente científicos –esto es, críticos y rigurosos– al construir los conceptos modernos. Lo que esto significa es que los conceptos no tienen valencia crítica, mas al contrario, se pliegan a los condicionamientos existentes y a sus demandas⁹⁴¹.

Frente a la teoría moderna normativa, la opción que estos autores eligen pasa por un pensamiento “*problematizzante*”, con la actitud deliberada de abrir interrogantes antes que cerrarlos, porque supondría cerrar el movimiento del pensamiento. Gadamer entendió con los

⁹³⁹ G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 430-431.

⁹⁴⁰ Ver nota de Duso nº 7, en *Ibid.*, pág. 432.

⁹⁴¹ G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pág. 159.

griegos que la estructura del diálogo socrático hacía más filosófica la pregunta que la respuesta. Algo así defiende Strauss en la actividad socrática de la “pregunta”; o Voegelin que, a partir de la concepción del alma que tienen los griegos⁹⁴², niega que la actividad filosófica pueda fundar un orden social definitivo al estilo del modelo moderno; o Arendt, que criticando el tránsito ilegítimo de la teoría a la praxis por la autónoma *naturaleza* de la *acción humana*, cuando esta deducción se produce no puede impedir que lo originario reemerja en explosiones revolucionarias para confrontarse con la teoría. Así se comprende mejor la posición de estos autores, que excluye la posibilidad de presentar una doctrina alternativa con normas de actuación. En los tres, salvando las diferencias específicas de cada uno, se ofrece un “*significato forte*” del *pensamiento*, que se entiende sin pretensiones normativas, para adaptarse en cambio al ámbito autónomo de la praxis: la *acción*. Es sintomático que se evite el modelo matemático de “*exactitud*”, así como la “objetividad” (en efecto rechazan buscar un saber “objetivante”), bastiones sustanciales para el sentido de cientificidad que se quiere trascender. Es en ese sentido que Voegelin habla de una “*nueva ciencia política*” a partir de su descubrimiento del “*valor simbólico*” de los conceptos en la filosofía griega. Expresión que debe matizarse siempre para evitar interpretarla en el sentido de una repetida proposición en términos de paradigma científico, siendo preferible hacerlo como nuevo paradigma epistémico para pensar la política. La declaración que hace Voegelin de la “*restauración*” de

⁹⁴² La fase de la modernidad científica (Voegelin distingue 3 grandes fases históricas: la episteme platónico-aristotélica, la contraposición divino/mundano del cristianismo y la “simbología” científica moderna) oculta el descubrimiento que los griegos hicieron del alma la “medida” para las cosas, incluyendo la relación con la política. El descubrimiento es que “*l’ordine dell’anima non può mai divenire l’ordine della società*”. Platón demostró haberlo entendido al rectificar su posición de la *República* con las *Leyes*. Lo que la modernidad hace al ocultar esa adquisición, no es progresar teóricamente –la genealogía de las categorías modernas, siempre en opinión de Voegelin, debería mostrar que no son un desarrollo a partir de las cristianas, lo que indicaría una ruptura– sino al contrario, supone una regresión al nivel de la *doxa*. (Ver A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 262-264 y 270). Igualmente destacado este aspecto por Duso, la *teoría* en el pensamiento griego no es una *construcción conceptual*, no se relaciona con la “verdad” mediante conceptos que puedan apresarla, sino mediante una “*tensión*” que caracteriza estructuralmente la *filosofía práctica*, que en última instancia se explica por el propio orden del “*alma*”. Es la “*apertura*”, como estructura del alma hacia aquello que lo trasciende, lo que impide encerrar un saber del objeto de tipo científico moderno. Tensión permanente entre el orden del alma y el orden real que encontramos en la *polis*, que articula el problema político para los griegos desde una diferencia que no pretende convertirse en coincidencia. De esta diferencia estructural de lo trascendente solamente se puede hacer “*experiencia noética*”, nunca objeto de los conceptos de una doctrina científica sistemática. Solamente en la experiencia de esta “diferencia” o “trascendencia” se puede captar la especificidad del saber filosófico propio de la *filosofía práctica* y de la *teoría* auténtica en sentido voegeliniano. En este sentido, Duso pone el mismo ejemplo de Platón, con la *República* y las *Leyes*, pero ahora para criticar a Arendt: Platón no quería ofrecer una fundación perfecta del orden político a partir del conocimiento de la verdad trascendente. La prueba es que corrigió su *República* con las *Leyes* y no tiene fundamento interpretar su filosofía política como construcción científica, racional, de la *polis* ideal, sino como pensamiento que pone el problema del “*origen*” del orden desde una experiencia del orden del alma, que implica estructuralmente la idea de *Bien*, la cual permanece en su radical trascendencia. Por eso, la filosofía práctica no es interpretable como contraposición a la teórica (véase G. Duso, *La Rappresentanza...op.cit.*, pp. 162-165).

la ciencia política⁹⁴³ no pretende volver a proponer teorías del pasado sino cobrar conciencia de la “destrucción” que ha operado la *idea moderna de ciencia*, centrada en la auto-fundación racional y la objetividad. La “sociedad” y la “unidad política” que se deben fundar en la teoría moderna, suponen negar el *primum* que ya es una vida ordenada, el orden que pre-existe al pacto social de la ciencia política moderna. Por eso los conceptos aniquilan la experiencia originaria para construir, a partir de la nada, una ficción experimental. Si se recupera o restaura la consciencia de lo que la teoría moderna ha ocultado, hay una serie de elementos ya disponibles antes de cualquier construcción científica que Voegelin llama “*simbolos*”, con los que cualquier sociedad humana puede tomar conocimiento de sí. En consecuencia, Voegelin contrapone los “símbolos” pre-científicos a los científicos, y los últimos no son otra cosa que los “conceptos” que centran nuestra particular atención.

La crítica de las categorías políticas de la teoría moderna, negando su universalidad, objetividad, eternidad, necesidad... permite recuperar la dimensión que estos autores entienden como “originaria” de lo filosófico, que apunta directamente al pensamiento de los griegos. Confrontándolo críticamente con el modelo teórico moderno, mediante un trabajo de deconstrucción ilumina sus contradicciones⁹⁴⁴. Con ello, la lectura de la “rehabilitación” del pensamiento griego nos desliza inconfundiblemente por la senda histórico-conceptual del grupo paduano. ¿Qué destaca Duso en la deconstrucción que operarían estos autores? El nexo categorial de soberanía-representación y unidad política se criticaría por anular las diferencias, que constituyen la riqueza real (lo concreto) de la vida común y la posibilidad de participación política de los sujetos –es decir, la imposibilidad para pensar juntas unidad y multiplicidad sin anular el pluralismo que caracterizaba el horizonte del gobierno antes del poder soberano moderno– pero también, como origen de la escisión público/privado. Como Carl Schmitt permanecía dentro de la forma moderna, no podía superar ese papel que determina el *dogmatismo*⁹⁴⁵ de la ciencia moderna. La interrogación crítica –lo *filosófico*– se restaura desde las reflexiones genealógicas sobre la modernidad política, que rehabilitan el retorno de cuestiones propias de los griegos.

⁹⁴³ Cuestión sobre la cual ya se ocupaba Biral en 1986, con “*Voegelin e la restaurazione della scienza politica*” (ahora incluido en A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 259-271). Restaurar, en el sentido de lo apuntado en la nota anterior, equivale a restituir esa dimensión olvidada, revirtiendo con ello el proceso de regresión.

⁹⁴⁴ “(...) *le contraddizioni che caratterizzano quel modo di pensare moderno che sembra basarsi su concetti universalmente validi, come quelli di individuo, uguaglianza, libertà, società ecc. Tale lavoro di decostruzione della concettualità moderna evidenzia in modo particolare le contraddizioni*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 434-435).

⁹⁴⁵ Para la lectura de la ciencia como dogmatismo, ver el citado artículo de Biral sobre Voegelin (en A. Biral, *Storia e critica della filosofia...op.cit.*, pp. 259-271).

En todos los casos se recupera, como paso obligado de la reflexión, el mundo griego, pero en ningún caso con intención de replantearlo anacrónicamente, como solución de problemas presentes, pues supondría recaer en la postura de los modelos teóricos que fundan y ordenan racionalmente la praxis de una vez por todas. De hecho, según Chignola, lo que se propone Voegelin es “desbloquear” la relación moderna entre teoría y praxis remontando la cesura de la modernidad política y “*recuperare la criticità della teoria*”⁹⁴⁶. El significado del *retorno a los griegos* (el significado por tanto de la misma *Rehabilitación*) es entonces “*il significato insieme del riemergere di un’interrogazione originaria sulla politica e contemporaneamente di una sollecitazione critica delle categorie moderne del potere, che ne fa emergere le contraddizioni e la riduttività in rapporto alla realtà concreta*”⁹⁴⁷. Esta cita evidencia hasta qué punto la metodología paduana bebe de esta reflexión, que nos sirve para caracterizar la importancia y el sentido de la “interrogación” básica para un movimiento del pensamiento como actividad, y su interconexión con la tarea crítica y deconstructiva de los conceptos políticos modernos.

II.2.3.4. Otros intentos contemporáneos de superar la soberanía moderna.

Otros intentos contemporáneos de superar la “soberanía moderna” nos alejan del importante nicho de reflexión sobre la filosofía práctica, pero el *GP* también se ha ocupado de analizar los planteamientos que, a partir de la crisis de la conceptualización de la soberanía y la evidencia de que la distinción sociedad/Estado no rige, han comprendido que el aparato conceptual moderno es aporético e insuficiente para dar cuenta de la complejidad real que constituye materialmente los procesos y relaciones políticas. Es en este horizonte contemporáneo donde adquiere sentido desmarcarse del cuadro categorial y metodológico de la ciencia política moderna que, desde luego, no es un movimiento exento de vacío y *desorientación*⁹⁴⁸.

Ante este panorama se comprenden tentativas como el *funcionalismo* de Niklas Luhmann⁹⁴⁹ y la teoría de sistemas aplicada a la complejidad social. El sistema político, además del

⁹⁴⁶ S. Chignola, en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 440.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, pág. 436.

⁹⁴⁸ Literalmente: “*in questo quadro complesso, non più riportabile ai concetti chiari e semplici, unitari, della costituzione formale, e dunque ai concetti prodotti dal linguaggio della scienza politica moderna, si sia creato uno spazio di incertezza e di disorientamento*” (*Ibid.*, pág. 451).

⁹⁴⁹ Estudiado por Bruna Giacomini (en *Ibid.*, pp. 453-468).

monopolio de la fuerza, posee una innegable dimensión comunicativa que actúa con su capacidad simbólica para disuadir de la desobediencia. En otras palabras, se trata de la relación weberiana entre mando-obediencia y la necesidad de legitimación del monopolio de la fuerza. La carga simbólica tiene la función de hacer innecesario el recurso a la fuerza, pero está disponible. Por otra parte, la conexión –que tanta importancia tiene para el análisis de Schiera– entre política y administración está presente en la reflexión de Luhmann, como dos subsistemas, con sus respectivas funciones, articulados dentro del sistema político de la sociedad moderna.

Otros intentos neofundacionales, como el neoliberalismo y el neocontractualismo, con autores como John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman y Richard Rorty, ya se entienden dentro de la asunción de los límites de la razón, por lo que dicha refundación no puede establecerse sobre la base de verdades racionales como durante la estación clásica del contractualismo con el iusnaturalismo moderno. Ahora bien, “*non appaiono consapevoli delle aporie radicali dei concetti prodotti dalla costruzione teorica della filosofia o scienza politica moderna*”⁹⁵⁰. Igualmente falta consciencia de las aporías de los conceptos clásicos de la modernidad política en el comunitarismo, con pensadores como Sandel, McIntyre y Taylor, no obstante prevalezca una mirada crítica que sostiene su actitud “*genealógica*” del liberalismo⁹⁵¹.

Lo que sí ha supuesto un foco de atracción para algunos de los miembros del *GP*, significativo en los casos de Sandro Chignola y Gaetano Rametta, es el análisis de eminentes pensadores franceses de la segunda mitad del siglo XX, como Michel Foucault y Gilles Deleuze (de la atención francesa cultivada por Rametta, aflorarán también autores como Althusser, Lacan y Derrida). Nombres a los que hay que añadir (ya desde una segunda generación más joven del *GP*) el interés mostrado por Pierpaolo Cesaroni en Georges Canguilhem. La apertura de esta orientación, más allá de lo estrictamente delimitado por la fórmula gobierno/poder, demuestra hasta qué punto sea plural el grupo, por lo que, aunque no podamos extendernos en la riqueza de su análisis, sí podemos muy bien hacernos eco de las complementariedades que nos aportan para una historia conceptual –encontrando tal vez una mayor coherencia y radicalidad crítica– así como para reflexionar acerca de la “actualidad” del presente.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, pág. 452. (En el original “*costruzione teorica*” en cursiva, para remarcar la distancia crítica que se puede constatar con planteamientos como los que se han defendido desde la “rehabilitación” de la filosofía práctica).

⁹⁵¹ Para neoliberalismo, neocontractualismo y comunitarismo, ver el trabajo de Pierpaolo Marrone (en *Ibid.*, pp. 477-494).

Gaetano Rametta ha dirigido en los últimos años su atención hacia el pensamiento de Deleuze, dando una muestra de por dónde se orientan sus indagaciones en *“Oltre il teologico-politico: politica e giurisprudenza in G. Deleuze”*⁹⁵². Simplificando aún más de lo que declara el autor⁹⁵³, a partir de la definición del *“rizoma”*⁹⁵⁴ –para reflexionar desde otra óptica diferente de la tradición moderna del derecho, el Estado, y el concepto de “soberanía”– las ramificaciones del rizoma se estratifican y diferencian en el flujo temporal del devenir, de una manera que no se puede comprender según la lógica dialéctica del movimiento como oposición entre tesis/antítesis, sino que podemos decir que fluye según su propia lógica (la lógica del rizoma). Las diferenciaciones producidas no se intentan recomponer en unidad o armonizar dentro de una síntesis de las oposiciones, sino que se entienden *orgánicamente* desde la multiplicidad como un *“cuerpo sin órganos”*, y un doble movimiento que produce, por un lado, estratificación, consolidación y reagrupamiento de fuerzas; pero al mismo tiempo produce una desarticulación de la estratificación. Como el Estado se define como un “estrato”, Rametta señala la matriz althusseriana del “aparato” para entender la relación del Estado como estrato: *“è uno strato che si consolida in apparato”*⁹⁵⁵, que reacciona negativamente (reactivamente) a la potencia pura (casi diríamos primigenia, divina como el *“furor”* de Indra), lo que significa que la potencia originaria se contrapone con la “soberanía” del Estado y su legitimidad. En la oposición reactiva del Estado ante la potencia, podemos entender la oposición entre “máquina” y “aparato”⁹⁵⁶.

Las posibilidades deleuzianas de superar el concepto de soberanía –en lo que se centra nuestro interés– pasan por con romper, con esta relación de exterioridad al Estado, la continuidad que sirve para estructurar la forma-Estado moderna. Como la continuidad en Schmitt entre *“nomos”* y Estado. La atención en las obras de Schmitt por el ordenamiento espacial se confronta aquí con asumir paradójicos procesos de *“des-territorialización”* (reparemos en el doble movimiento que produce tanto estratificación como desarticulación de la estratificación), ya que lo que el Estado persigue –para entendernos, casi como un *conatus*

⁹⁵² En AA.VV., *Concordia Discors...op.cit.*; pp. 151-177.

⁹⁵³ Ya que no se puede separar en Deleuze una filosofía política de todo su planteamiento teórico, con las consideraciones que preceden en el estudio de Rametta y le dan sentido, como la multiplicidad rizomática que comprende tanto *“concatenaciones maquínicas”* (llamadas así para diferenciarlas por su *“intensidad”* de los engranajes mecánicos) como también por *“concatenaciones enunciativas”* (que no son un simple y directo reflejo de las primeras, pero sí ayudan a expresarlas con un lenguaje coherente).

⁹⁵⁴ Para una imagen de ramificaciones que Deleuze toma prestada de la terminología botánica.

⁹⁵⁵ *Ibid.* pág. 166.

⁹⁵⁶ El aparato es *“lo Stato che si stratifica in organismo, e così facendo converte entropicamente l’energia dei concatenamenti in funzione di assetti di potere, che pretendono di assolversi dalle dinamiche della potenza”* (*Ibid.* pág. 167). La máquina, en contra de esta entropía, es estructuralmente exterior al aparato (al Estado). Es una *“máquina de guerra”* que produce puntos de consistencia, en la corriente del devenir, desde los que se intensifican las concatenaciones maquínicas y enunciativas.

buscando su supervivencia— es esclerotizar la circulación vital mediante una “codificación”. Esto es lo paradójico para Rametta desde la perspectiva de la teoría moderna del Estado: que el Estado sea a-territorial, incapaz de formar un territorio⁹⁵⁷, y deba recurrir a una codificación (para producir ordenamiento y administración) que transforma la potencia en soberanía. El Estado surge sólo como reacción violenta contra la *potencia*, como violencia destructiva de la *máquina de guerra*. Así que la violencia se opone a la potencia, y por tanto, en Deleuze, la codificación operada por la violencia del Estado se opone a la jurisprudencia que opera la *máquina de guerra*.

La manera deleuziana de ir más allá del concepto de “soberanía”, se ejemplifica al confrontarla con el concepto schmittiano centrado en el binomio decisión-estado de excepción. Según Rametta, la articulación deleuziana de Estado-estrato-aparato lo relega a una posición *derivada* y *secundaria* a los momentos de decodificación y recodificación, pero sobre todo porque Deleuze contrapone una lógica diferencial como alternativa a la lógica dialéctica de la soberanía⁹⁵⁸.

En mi opinión, lo más significativo, para un análisis de Deleuze que quiera conectar con la perspectiva paduana, es que el francés ofrece la capacidad de *problematizar* los conceptos, algo que además se intenta realizar —ahí están sus esfuerzos por retorcer el lenguaje— saliéndose de la lógica de los conceptos modernos.

En cuanto a Michel Foucault, la cuestión del “presente” y la “actualidad”⁹⁵⁹ se puede —y se debe— pensar filosóficamente también desde la consciencia de la objetivación del propio ser humano, y la apropiación que ha hecho de la relación entre su finitud con la temporalidad que las ciencias humanas han suministrado con el sistema de saberes decimonónico, en su época clásica. La convicción de estar viviendo un tiempo nuevo marca la “diferencia” en la actitud moderna que la separa de todo lo anterior, una ruptura con el pasado. Sería en el umbral entre finales del XVIII y principios del XIX cuando se opera una separación entre las cosas y su origen, y se produce un auténtico giro epistemológico, una “cesura historizante”, que relaciona asimétricamente la disponibilidad del propio tiempo finito con la imposibilidad de experimentar la contemporaneidad (“*mai contemporaneo a ciò che lo fa essere*”). Es decir, se produce una asimetría insalvable entre tiempo/historia, que se asume intentando mantener la

⁹⁵⁷ Porque “*il territorio è istituibile solo come correlato di dinamiche processuali di de-territorializzazione, che non possono instaurarsi all’altezza della sovranità, ma solo all’altezza dei concatenamenti di una macchina da guerra*” (*Ibid.* pág. 168).

⁹⁵⁸ *Ibid.* pp. 169-170.

⁹⁵⁹ Para esta lectura ver *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 241-244.

sensación de control. Se intenta hacer del vicio (esta relación asimétrica) virtud, y la asimetría se *valora*. Para ello se fundan los saberes como una manera de hacerse responsable del presente, de la actualidad en medio de la fuga hacia el futuro, haciendo al propio ser humano “*sujeto-objeto*” del conocimiento: en la relación con el tiempo “*viene rovesciata l’intera episteme occidentale*”⁹⁶⁰. Es desde esta operación que objetiva la “actualidad”, como recortando citológicamente un fragmento del tiempo –el presente como un momento de tensión entre el futuro al que se ve arrojado y el pasado del que se ha separado– para convertirlo en objeto de la reflexión. Esto es lo que posibilitó la cuestión de comparar antiguos y modernos (por ejemplo, la comparación clásica de Constant), y esto es lo que para Foucault marca el verdadero “*point de départ*” que señala la concepción moderna de vivir un tiempo diferente a los anteriores.

Ya sobre la relación entre el “gobierno de sí” del sabio y la “virtud”, Chignola⁹⁶¹ apunta una conexión entre la sabiduría práctica –ocultada por la construcción en términos científicos– y los temas de la última fase de la investigación foucaultiana, como “*alternativa all’individuazione del soggetto di diritto realizzata in dipendenza (come asoggettamento, cioè) dal potere*”⁹⁶². En Foucault nos encontraríamos ante un horizonte de análisis completamente distinto, en cuanto a la “escala” y el “sentido”⁹⁶³ del poder. Foucault presentaría más bien una “*analítica*” de las relaciones en las que se ejercita el poder, antes que una “teoría” del poder. El poder solamente se captaría relacionalmente ya que, desposeído de cualquier entidad sustancial, sólo existe en su ejercicio concreto, y se disemina y entrecruza a través de la red de relaciones de manera “*productiva*”. Es desde esta operatividad, fundamentalmente productiva, que el nexo poder/saber conecta con las reflexiones que, desde Schiera hasta los paduanos, ha colocado en un preeminente primer plano la consciencia crítica

⁹⁶⁰ *Ibid.* pág. 244.

⁹⁶¹ Prueba patente de su interés es su edición de *Governare la vita (Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979))*, Ombre Corte, Verona, 2006), donde los cursos (o lecciones) sostenidos por Foucault entre 1977 y 1979 intentan trazar una genealogía entre la *actualidad* del presente y su historia, que, motivaron un seminario de Chignola en la Scuola di Dottorato di Ricerca in Filosofia (Indirizzo di Filosofia politica e storia del pensiero politico) dell’Università di Padova, fruto del cual llegó la publicación de *Governare la vita*. En la *Introduzione* de Chignola, se reflexiona acerca de la tecnología del gobierno liberal y sus diferencias con el *dispositivo* de la soberanía. Éstas se caracterizan por una búsqueda de “seguridad” que minimice el “riesgo” dentro de una sociedad liberal, cuya genealogía del gobierno se entiende en relación a la necesidad de armonizar los comportamientos de un sujeto definido “libre”. Así podríamos hablar, con Chignola, del paso desde la soberanía a la “*logica di gestione*” y desde la *neutralización del conflicto* a la “*logica assicurativa*”. Esto es, desde luego, una cuestión del gobierno que en su origen se entiende como “*amministrativizzazione del comando ed il suo riferirsi ad uno specifico «oggetto» sociale*”. Esta publicación continúa cronológicamente con el trabajo de P. Cesaroni y S. Chignola (a cura di [entre otros, también participa nuestro G. Rametta], *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Ombre Corte, Verona, 2013), con atención a cuestiones del gobierno y la verdad en la filosofía antigua.

⁹⁶² Ver nota al pie nº 94, en S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 115.

⁹⁶³ Análisis de Massimiliano Guareschi (en G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pp. 469-476).

del nexo ciencia/política, que Foucault sitúa en el contexto de la *productividad* y las *estrategias* de poder que aclaran el surgimiento y desarrollo de los saberes, en lo cual las ciencias sociales ocupan un lugar destacado. Nexos que, en Foucault, deben entenderse de manera circular⁹⁶⁴. Desde una concepción que piensa el poder como una red de relaciones, la propia acuñación de la imagen del “*dispositivo conceptual*”, que debemos a Chignola, cobra un sentido más foucaultiano, matizable al añadir la función de las “resonancias” benjaminianas.

La crítica de la relación teoría-praxis propia de la fundación de la ciencia política moderna, que ha supuesto un punto firme de las críticas paduanas, también puede complementarse en este caso con la crítica de Foucault a la filosofía política como *saber* que ha separado teoría de praxis⁹⁶⁵.

Pero, sin duda lo más interesante para nuestra perspectiva es examinar hasta qué punto la perspectiva de Foucault se puede aproximar con la de una historia de los conceptos como la paduana⁹⁶⁶. Esto es algo de lo que se ha ocupado Gaetano Rametta, buscando establecer elementos de comparación entre la *arqueología* y la *historia conceptual*⁹⁶⁷. Dejando claro que Rametta no pretende reducir el pensamiento de Foucault al de la historia conceptual, sí defiende que, en el filósofo francés, se hallan instrumentos de utilidad para una “*reconstrucción en clave histórico-conceptual de los acontecimientos intelectuales que han caracterizado la formación de la Europa moderna*”⁹⁶⁸.

Respetando la terminología propia de cada autor –lo que comporta matizar el uso específico de ciertas expresiones– el “*arqueólogo*” del saber no toma como objetos los “conceptos”, sino

⁹⁶⁴ “*Nella costruzione delle strategie di potere, quindi, la produzione e l'utilizzo di saperi si presenta come elemento performativo imprescindibile. (...) Una simile sequenza, tuttavia, deve essere intesa in termini circolari: i saperi, nel loro articolarsi, rimandano a insorgenze problematiche e a soggetti interamente costituiti e percorsi da rapporti di forza la cui attualizzazione, d'altra parte, dipende da quegli stessi saperi*” (*Ibid.*, pp. 474-475).

⁹⁶⁵ En su último trabajo (S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, en la colección *Labirinti*, DeriveApprodi, Roma, 2014), Chignola encuentra oportunidad para repensar la propia filosofía como disciplina académica, a la luz del trabajo de arqueología y archivo foucaultiano que ha sacado a la luz la delimitación o perímetro de los saberes universitarios. Por consiguiente, Foucault es una buena piedra de toque para aplicar la crítica radical o la radicalidad filosófica con la que los paduanos siempre han entendido que debían poner en práctica la filosofía política. En otras palabras, como expresa el título de la obra, Foucault es un ejemplo de la *política de la filosofía*.

⁹⁶⁶ Una muestra de la agrupación de todas las temáticas foucaultianas con las que hemos ido señalando la atención de Chignola y Cesaroni, se encuentra en un trabajo del segundo (P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova, 2010), donde aparece el tema del gobierno tratado con consciencia histórico-conceptual de la no eternidad de las categorías y el rol que las relaciones de gobierno tienen en la constitución de los sujetos. Así mismo, comprende también la necesidad de pensar la misma noción de “filosofía”, algo que podemos poner en relación con la cita anterior.

⁹⁶⁷ En “*Teoría del discurso y arqueología: Una lectura de Foucault en clave histórico-conceptual*” (incluido en F. Oncina, *Tradición e innovación en la historia intelectual...op.cit.*; pp. 141-149).

⁹⁶⁸ *Ibid.*, pág. 142.

que se ocupa de los “*enunciados*” y éstos, a su vez, no se entienden como definiciones, sino como funciones enunciativas, estructuradas en “*discursos*” por reglas que el arqueólogo debe exhumar y desvelar. Estas reglas no son entidades metafísicas, por lo que su desentrañamiento acontece en el ejercicio concreto, como corresponde a la manera foucaultiana de pensar el poder: es en la institución concreta del discurso donde se debe rastrear el *arché* que persigue este peculiar arqueólogo. Igual que con la cuestión del poder se concibe un entrecruzamiento de las relaciones, desde la pluralidad de los discursos se puede aproximar su entrecruzamiento con la “*formación discursiva*”. Después las formaciones discursivas, que todavía conviven con incoherencias internas, son producidas según las reglas (de acuerdo con el aspecto productivo del poder) como discurso de las “*ciencias*”. Es a medio camino, entre la dispersión de los discursos y la formalización discursiva de las ciencias, donde se encuentra el lugar de investigación del arqueólogo: en la constitutiva “*dispersividad*” de los discursos está la “*condición histórica positiva de su productividad*”⁹⁶⁹. Por eso Foucault critica la *history of ideas*, porque reduce la pluralidad y dispersividad discursiva a la unidad de conceptos “*omnicomprensivos*”. En este contexto, la noción de “*a priori*” no designa las condiciones de posibilidad del conocimiento humano como “*estructuras intemporales de la razón*”, sino las “*condiciones efectivas de la formulabilidad*” de las secuencias enunciativas, lo que para Rametta supone un repliegue sobre la dimensión de la historia⁹⁷⁰.

Respetando ese léxico foucaultiano podemos establecer, con Rametta, las siguientes relaciones entre la *BG* de Koselleck y la *arqueología* de Foucault:

1. Correlación entre prácticas extra-conceptuales y extradiscursivas: Koselleck remite a una dimensión extra-lingüística⁹⁷¹ y Foucault al entrecruzamiento de las “*formaciones discursivas*

⁹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 146-147.

⁹⁷⁰ Dichas condiciones están “*históricamente determinadas a la par que los enunciados que ellas <<condicionan>>*”. En cuanto al “*archivo*”, designa el “*conjunto de las reglas de producción, transformación e iterabilidad que gobiernan (...) que constituyen (...) una determinada formación discursiva*” (*Ibid.*, pág. 147). En la misma reductividad criticada incurriría la categorización de Koselleck. Para José Manuel Romero la *Histórica* implica “*una clara restricción de la experiencia de la historia y de nuestras expectativas sobre la misma*”, un cierre que permite manipular la incomodidad de lo que permanece abierto al precio de introducir categorías espurias –serían *a posteriori* en vez de *a priori*– “*(...) contaminando categorías que deberían tener un estatuto puramente trascendental con un contenido político específico, que orienta a la Histórica en una dirección en la que son perceptibles claras consecuencias ideológicas de signo político bien definido*” (J.M. Romero, “*La Histórica de R. Koselleck y la apertura de la historia*”, en la revista *Conceptos*, 2008, N° 5; pp. 91-103).

⁹⁷¹ Como introdujimos en el bloque I, la práctica de la *BG* se desarrolla hacia una teoría de las condiciones de posibilidad –la *Historik* y sus cinco pares antitéticos de categorías trascendentales– universales para toda la pluralidad de historias posibles, por lo tanto, su teoría de la historia remite a una dimensión extra-lingüística. Las categorías trascendentales deben permitir tratar científicamente la multiplicidad de las historias. Con ello, Koselleck también intentaba articular teóricamente *BG* y *Sozialgeschichte*, pero esta referencia a un plano extralingüístico marca claramente la causa de su distanciamiento de la *Hermenéutica* de Gadamer (apreciable en el ya citado R. Koselleck y H-G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica...op.cit.*, con su pertinente introducción de Oncina y Villacañas).

(plano del <<saber>>)” y el complejo de relaciones que configuran el “<<plano del poder>>”.

2. De lo anterior se desprende también la pluralidad de las historias o la dispersividad de los discursos.

En consecuencia, en ambos se halla “*Una cierta dispersión, unida al destronamiento de la subjetividad trascendental como instancia de comprensión totalizante*”⁹⁷². Aunque la perspectiva trascendental de Koselleck se plantea contra el sujeto omnicomprendivo del idealismo (por tanto todavía en eso de acuerdo con Foucault) y en realidad su fuente directa para las condiciones trascendentales es Heidegger, antes que Kant, con la finitud que constituye el horizonte del ser humano, lo que hace a ojos de Rametta más provechosa la perspectiva arqueológica de Foucault para una historia conceptual es que no consiente ningún tipo de condiciones trascendentales para las historias. Ahí es donde la propuesta de Foucault resulta más *radical* y donde puede “*abrir perspectivas conceptuales innovadoras*”. La perspectiva arqueológica puede muy bien servir para *interrogar* –en el sentido pregnante que gustan emplear los paduanos– la práctica histórico-conceptual. Pues ¿acaso no han considerado siempre Duso y su grupo que el principal yerro de Koselleck ha sido traicionar sus propios principios, que ellos sí aplicarían con radicalidad? La incompatibilidad que Rametta señala entre Koselleck y Foucault no debe achacarse a la historia conceptual sin más, sino que la precipita la posterior elaboración teórica de la *Historik* que, si ve menoscabadas sus pretensiones de fundación trascendental por la propuesta *arqueológica*, puede liberar a la historia conceptual para ser interrogada. En palabras de Rametta: la *arqueología* puede “*poner a la Historia Conceptual una pregunta que concierne al estatuto propiamente filosófico de la propia Historia Conceptual (...) ¿la Historik de Koselleck es realmente la forma filosóficamente más consecuente de reflexión posible sobre la Historia Conceptual?*”⁹⁷³. Esta pregunta parece contestarse con otra sucesiva, sobre si no son más fértiles las nociones foucaultianas de “formación discursiva”, “archivo” o “*a priori* histórico”.

En este aspecto, el tránsito ilegítimo de Koselleck está en el paso de lo ‘descriptivo’ a lo ‘prescriptivo’, en el paso de los conceptos a los trascendentales. Foucault, en cambio, entiende que el historiador (en su caso el “arqueólogo”) no se ocupa de conceptos, sino de “enunciados”, con lo que la mirada se dirige a la función enunciativa. En ese sentido, se aclara que para Foucault la *arqueología* sea *descripción* (y no prescripción): no tiene que ver con

⁹⁷² G. Rametta, en F. Oncina, *Tradición e innovación...op.cit.*; pág. 148.

⁹⁷³ *Ibid.*, pág. 149.

documentos, sino con “*monumentos*”⁹⁷⁴. Va al encuentro de la multiplicidad (frente a la reducción a unidad que hace la *history of ideas*) y de lo extra-discursivo, frente a unas condiciones de posibilidad que las ciencias humanas han derivado de una determinada racionalidad que conducen a la “*muerte del hombre*”.

En definitiva, Rametta propone unas claves *menos ambiciosas* pero, al mismo tiempo, más coherentes epistemológicamente con los auténticos principios de una historia conceptual bien entendida, y eso cuadra muy bien con las intenciones que Giuseppe Duso ha defendido contra ciertas maneras de practicar una historia conceptual que acaba, en contra de su pretendido rótulo y precisamente debido a sus manipulaciones universalizadoras, aproximándose a la historia de las ideas. La crítica compartida entre la *history of ideas* y la *Historik* de Koselleck adquiere nuevos bríos con la lectura arqueológica, pero rescata las potencialidades radicales de la *BG*⁹⁷⁵: en suma, volvemos al movimiento de rectificación con el que iniciábamos la exposición de la modalidad paduana de historia conceptual.

⁹⁷⁴ Una referencia para estas observaciones se encuentra en Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.

⁹⁷⁵ “Así pues, en la medida en que la arqueología es una práctica radicalmente antitrascendental, esta entra en conflicto con la *Historik* de Koselleck, pero se adhiere a las aplicaciones quizás más fecundas de la idea de *Begriffsgeschichte*, que no hubiesen sido posibles sin las aportaciones teóricas del mismo Koselleck” (G. Rametta, en F. Oncina, *Tradición e innovación...op.cit*; pág. 149).

II.3. *Recapitulaciones metodológicas a partir de los resultados obtenidos.*

II.3.1. *Conclusiones de la delimitación obtenida con la modalidad paduana.*

La de-limitación paduana de la considerada “*época clásica*” del contrato comprende una serie de autores y textos clásicos en una agrupación que no pretende “*homologar*” a sus integrantes, sino entenderlos dentro de “*una misma estructura lógica*”⁹⁷⁶. Antes de esa época ya existía la figura del contrato y también después, pero lo que hace comunes a los clásicos es una serie de puntos “*típicos*” que son incompatibles con la Antigüedad (hemos visto la inconmensurabilidad con el ejemplo, no tan distante cronológicamente, de Althusius) y puestos en crisis por Hegel, donde los tales elementos típicos ya no significan lo mismo ni se comprenden desde la misma *estructura*. A partir del XIX se abre un “*nuevo horizonte*” que marca el fin de la teoría clásica del contrato social. Así como la Antigüedad no se puede comparar, el neo-contractualismo contemporáneo no se refiere a la misma *constelación conceptual* que pone en marcha el dispositivo lógico de la época clásica.

Los resultados de estas investigaciones críticas permiten sustentar las conclusiones genealógicas sintetizadas por Chignola. Los deseos de neutralización del conflicto permitieron desencadenar un “*mecanismo jurídico*” con el dispositivo lógico que instaura una nueva relación política. El enfoque genealógico ha constatado, como primera conclusión, que la distinción público/privado surge de la “*despolitización*” de la virtud (elemento central para la “*sabiduría práctica*”) que pasa a enclaustrarse en el ámbito privado⁹⁷⁷. Confinamiento que afecta decisivamente al modelo del “*Hausvater*” de tradición aristotélica que pasa a ser un súbdito más, en la línea de la descripción brunneriana de la penetración estatal en la esfera de protección específica de la casa como complejo [o “*Ganze*”]). En síntesis, la distinción basilar entre público/privado o interior/exterior, con su misma escisión nos indica la brecha entre mundo antiguo y moderno: la “*Trennung*”. La segunda conclusión apunta a una diferencia fundamental. Este tipo de “*sociedad*” establecida a través de la figura del pacto, no es homologable a las antiguas “*politiké koinonía*” o “*societas civilis*” (como un “*entero*” compuesto de partes), porque en éstas se afirmaba naturalmente un lógica basada en la sabiduría práctica (con la prudencia o *phronesis*) del “*gobierno*”, la emblemática categoría del mundo pre-moderno que los paduanos contraponen para mostrar la discontinuidad con el concepto moderno de “*poder*”. Es la diferencia entre *moderna* “*societas sine imperio*” –donde

⁹⁷⁶ G. Duso, *Il contratto sociale...op.cit.*, pág. 46.

⁹⁷⁷ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 116.

rige la “igualdad” sancionada por la “*forma-ley*” – y antigua “*societas cum impero*” – donde la “desigualdad” reclama un principio de “gobierno” – como la “*distinzione fondamentale che opera nel dispositivo logico del patto sociale*” y, no menos importante, con una época que para los paduanos coincide “*con l’<<epoca>> dei concetti politici moderni – determinando ricadute definitive sul piano costituzionale per molti dei secoli a venire*”⁹⁷⁸. Es decir, la estructura lógica que determina la época clásica del pacto social es la del dispositivo lógico tantas veces mencionado, cuyo origen viene puesto en Hobbes y que produce efectos de largo alcance con los procesos constitucionales posrevolucionarios.

Estas observaciones son deudoras, en gran medida, de las investigaciones de Biral. El modelo de *BG* propuesto por éste, establece que el dispositivo que conforman los conceptos políticos modernos parte de una auténtica “*revolución*” que hace pie en el concepto de “igualdad” (para poder desautorizar la desigualdad del gobierno) y la “*cientificación*” de la ética clásica (algo que la *BG* de Koselleck ha perdido de vista), sustituyendo al “*dominio*” (otro concepto cargado de connotaciones gubernativas) de sí del sabio por las leyes mecánicas del movimiento que deben garantizar la seguridad.

El conjunto de teorías agrupadas por el contrato social son las que “*fundan*” la *constelación conceptual* de la modernidad política, el dispositivo lógico de los conceptos políticos modernos como un sistema lógico sobre el que, por un lado se construye el discurso del poder soberano, pero por otro se elimina la cuestión de la “justicia” para sustituirla por la de “*legalidad*”. Fundamentado por el concepto de “*igualdad*”, el cuerpo colectivo expresa una única voluntad que sólo puede producirse representativamente, ya que el vaciado de la desigualdad natural que constituye la lógica de un “gobierno” natural, ha deslegitimado cualquier otra expresión de voluntades que no sea justificada racionalmente.

Para expresar esta ruptura, es recurrente la fórmula de Duso: “<<*Fine del governo e nascita del potere*>>”. La fórmula –que dio título a un artículo de Giuseppe Duso publicado en 1992 por la revista “*Filosofia politica*”⁹⁷⁹– se planteaba a partir de una reflexión crítica acerca del uso contemporáneo de la noción de “gobierno”, aplicada indistintamente tanto para la *democracia* de los antiguos –que suele bastar con acompañarla del epíteto “*directa*” para creer distinguirla– como para la democracia representativa moderna. Comparación que no podría ponerse sobre el mismo plano si se establece la ruptura entre dos mundos conceptuales incompatibles, precisamente porque la construcción de la constelación conceptual moderna

⁹⁷⁸ *Ibid.*, pág. 117.

⁹⁷⁹ G. Duso, “*Fine del governo e nascita del potere*” (en *Filosofia politica*, 1992, VI, Nº 3, pp. 429-462. Luego incluido en *La logica del potere, op.cit.*).

está basada en la previa destitución o vaciado de significado de las categorías anteriores, de suerte que, ni el concepto de “pueblo”, ni el de “gobierno”, que habitualmente acompañan nuestras expresiones difusas sobre la democracia, pueden suponer una línea de continuidad. Al contrario, es porque la democracia no concibe al “pueblo” como totalidad de los individuos que habitan la *polis*, sino que se refiere tan sólo a una *parte* de la misma (al “*demos*”) y siempre a una parte, que tiene sentido hablar de las *formas de gobierno* en el contexto aristotélico⁹⁸⁰. Es más bien un *gobierno* que dirige las partes, y esta es una apreciación que se difumina hasta desaparecer cuando colocamos sobre un mismo plano comparativo (el presunto por una continuidad de la palabra) la democracia antigua y la moderna. Creyendo que respetamos las especificidades, caracterizando la primera como directa y como representativa la segunda, se nos escapa la transformación que el significado del gobierno ha experimentado en las constituciones posrevolucionarias, identificándose con el poder ejecutivo como representante de la voluntad general.

Por ello, Duso considera más apropiado distinguir nuestro uso de “gobierno” cuando hagamos referencia al contexto antiguo y caracterizar el moderno en función de la aparición del concepto de “poder”⁹⁸¹. La opción interpretativa que propone la distinción, es válida para traducir términos como el “*archein*” de los griegos, o el “*imperium*”⁹⁸² del contexto estamental, pero también deberíamos ser consecuentes para distinguir el “*dominio*” propio del señorío feudal de la *Herrschaft* weberiana. En todos los casos, sirve como precaución hermenéutica para evitar la transposición del concepto moderno de “poder”. De hecho, guarda estrecha relación con que no se diera la conceptualización “unitaria” del poder, sino que, al contrario, pensara en una pluralidad de partes. La dimensión de pluralidad es originaria y está a la base de la comunidad política, que también es un *dato originario*⁹⁸³, como lo está en la composición del viviente (entre alma y cuerpo, y en el alma entre razón y parte apetitiva) o en la misma familia (hombre/mujer, amo/esclavo...). En suma, la multiplicidad de partes remite como noción fundamental a la “diferencia” que, a su vez, reclama la necesidad del “*archein*” como una dirección unificadora de las partes diferentes: la *polis* no es unidad, sino “*unificación*”.

⁹⁸⁰ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 61

⁹⁸¹ *Ibid.*, pp. 55-56.

⁹⁸² Ver también S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 179-190, para una descripción similar de las diferencias que caracterizan al principio del “gobierno”.

⁹⁸³ Como por ejemplo en Platón y Aristóteles, en los que la “*polis*” antecede por *naturaleza* a las partes, dentro de un sistema en el que la politicidad también está dada por *naturaleza* (el hombre es un “*zón politikón*”) y por tanto integrada en ese orden (véase G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pp. 56-58, para la interpretación de “gobierno” en este contexto).

Según la concepción del “*arché*” es *natural* que se dé una función de guía, lo que ha de fijar nuestra atención a la hora de evitar utilizar en este contexto la categoría moderna de “legitimidad”. No hace falta legitimar la naturalidad de este orden de las cosas, porque la legitimación funciona en el contexto de la *fundación racional* del poder que considera injusto e irracional el gobierno basado en una relación natural de dominio. El gobierno político, en el sentido del “*politiké arché*” de los griegos, aunque se ejerza sobre ciudadanos libres de la polis, necesita la diferencia, al ser función unificadora. Hasta tal punto están vinculados lógicamente, que sin diferencia (o sea, con la idea moderna de “igualdad”) el “*arché*” sería *impensable*.

No tiene sentido en este contexto caer en la lectura moderna de la unidad política de la multiplicidad de individuos iguales, del mismo modo que ya la propia noción de “política” no es tan sencilla de separar, como un ámbito disciplinar autónomo, del complejo cosmos de relaciones que explican la realidad en ese horizonte. De la misma manera que no tiene sentido interpretar el ejercicio de este gobierno como la expresión de la voluntad soberana; esto es, que en quienes recae la acción del gobierno dictasen las leyes (“*nomoi*”) como producto de la voluntad, prescindiendo del contexto pluralista que da sentido a una guía y dirección de las partes hacia el bien común. Ya que los paduanos inciden en la interconexión que caracteriza los conceptos modernos, hablamos de la distinción gobierno/poder pero, como se advierte, detrás de cada una de estas nociones centrales hay todo un horizonte de sentido en el que tienen su función específica.

Es para hacerse cargo de toda la especificidad que acompaña al mundo anterior, que se propone la metáfora náutica del “gobernar” la nave: “*navem rei publicae gubernare*” (en la versión de Cicerón) que mantendría un sentido válido desde Platón y Aristóteles hasta su final con el nacimiento del poder⁹⁸⁴. Esta metáfora sólo se puede comprender plenamente si se hace aflorar la “*objetividad de referencia*” que exige cualquier posibilidad de orientación –por seguir con la metáfora, cualquier carta de navegación– un aspecto que siempre me ha parecido necesario conectar con el proceso de racionalización que ha conducido al “desencantamiento” del mundo, con el que, entre otras cosas, se habría perdido toda la referencia a los *finés* que permitirían orientarse. Un elemento imprescindible, entonces, es el de un contexto de referencia. Pero un segundo elemento, en relación con el primero, es el “conocimiento” y la “experiencia” de ese contexto. El ejemplo que pone Duso de las “*estrellas*” sirve para ilustrar

⁹⁸⁴ En realidad, Duso no viene a decir que ese *topos* se haya mantenido tal cual durante ese largo período, sino exactamente que “*Pur essendo di molto mutate le condizioni storiche complessive e le forme di organizzazione politica, noi ritroviamo ancora nel Seicento questo modo di riferirsi al governo*” (*Ibid.* pág. 61).

metafóricamente los elementos de referencia necesarios para poder orientarse (como los que proporcionaban las estrellas a los antiguos marineros), pero también es indispensable disponer de los conocimientos necesarios (por seguir con el ejemplo de la navegación: de los vientos, mares...) así como tener experiencia previa. Estos conocimientos hacen clara referencia a unas capacidades que hemos de entender en el contexto de la “virtud” y el sentido del “*kairós*” del piloto⁹⁸⁵. Junto a estos elementos característicos, surge una implicación allí donde se produce la decisión del piloto. Esta navegación surca el “*riesgo*”, ya que no obedece a un conocimiento garantizado por una racionalidad de tipo formal, reducible a reglas y normas, como el que asociamos al saber científico, sino a una sabiduría práctica que, haciendo acopio de la experiencia y conocimientos, sabe coger el momento oportuno haciendo frente al oleaje con la virtud. Es claro también, con el ejemplo del piloto, que para el conjunto de tripulantes y pasajeros no es indiferente que la acción de gobierno recaiga en una persona concreta frente a otra, porque el destino de la nave estará en manos de su saber hacer y porque tal destino no es gobernado como expresión de una voluntad que se traduce en una relación de mando y subordinación, sino que la pericia del capitán también requiere de saber coordinar un grupo humano que, en el caso pluralista de la politicidad aristotélica, incluye la participación de los *gobernados* en los asuntos comunes.

De acuerdo con esta lectura, la metáfora es perfectamente válida como condensación de las diversas consideraciones que guían la reflexión del contexto pre-moderno, tanto para pensar la constitución natural y plural de la comunidad política, que nos llevaba a diferenciar en su especificidad horizontes como el de Althusius, así como para pensar la dimensión del riesgo que, desde la lectura platónica de Duso, caracteriza la tensión originaria que constituye la relación entre el orden ideal y el orden empírico. Lo último ha servido para atravesar el pensamiento de Schmitt sobre los conceptos modernos, sin pretender recaer en una refundación de la filosofía práctica en el sentido que cancelaría dicha tensión estructural. Esa función de condensación que las metáforas prestan, no debe tomarse como una singularización al estilo de Koselleck, pero sí nos sirve como criterio interpretativo para hacer aflorar toda una serie de diferencias hasta concluir en la necesidad de defender más bien la ruptura con lo moderno.

Esta ruptura supone aceptar, en coherencia, la *discontinuidad*, *intraducibilidad* e *indecibilidad* entre antiguo/moderno. Se ha cobrado consciencia de lo inapropiado que resulta el uso de términos de nuestro lenguaje corriente cuando se trasladan al pasado (valdría lo

⁹⁸⁵ *Ibid.* pág. 60.

mismo “democracia”, “libertad”, etc., pero ahora nos fijamos en la diferencia “gobierno”/ “poder”). Es decir, se realiza el presupuesto brunneriano de ser conscientes del condicionamiento que nuestro presente ha sedimentado en el instrumental conceptual que empleamos, con los riesgos que ello comporta de transportar al pasado nuestra realidad, al mismo tiempo que malinterpretar realidades distintas. Por eso, en la fórmula que Duso contrapone “poder” y “gobierno”, encontramos un precioso ejemplo de su práctica histórico-conceptual⁹⁸⁶, que procede interrogando nuestro uso moderno de los conceptos. Con el ejemplo del “poder”, tomamos consciencia de que nuestro uso inadvertido: a) incorpora la creencia de referir una realidad “*connatural*” a la vida humana y por tanto “*eterna*”; b) para ser aceptable debe dirigirse a “*valores*”, algo de lo que se ocupa la ciencia política legitimando el poder con una fundación racional que salvaguarda los intereses de *todos*. En definitiva, se trata de la construcción teórica de un poder legítimo que, en su acepción democrática, se legitima como *poder de todos*, o *poder del pueblo*.

Aunque los *presupuestos conceptuales* que determinan políticamente las relaciones humanas en el paradigma moderno del poder han sido localizados, históricamente, en dos etapas diferenciadas (la formación de la “soberanía” moderna o *génesis* del dispositivo con Hobbes y el giro epistemológico weberiano), siguen unidos por un cable que conecta con los conceptos del dispositivo lógico de la ciencia política moderna, como se aprecia en el caso de la soberanía, que continúa requiriendo legitimación.

Si de recapitulaciones se trata, repasando los resultados de los primeros veinte años de trabajos, Duso nos ofrece dos valiosas observaciones acerca del “*dispositivo de legitimación*” del poder⁹⁸⁷: La 1ª es que su “*verdadero fundamento está en la expresión de voluntad por parte de los individuos*”, con el proceso formal de *autorización* de la *autoridad* por medio de la representación. Formal, porque su fundamento es que cuando obedecemos al representante “*nos obedecemos a nosotros mismos*”, pero esa “*identidad*” solamente vale para la “*forma*” de la relación entre representante-representado, y no dice nada del contenido. Por eso, los dos grandes autores nombrados en el párrafo anterior, Hobbes y Weber, pueden considerarse los “*puntos determinantes de la parábola del poder*”⁹⁸⁸, porque ambos determinan esa parábola mediante la legitimación formal del poder, que depende del ocultamiento de la cuestión de la

⁹⁸⁶ La muestra de esta descripción en S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 172-173. Ver también la nota al pie de página nº 23, en el que Duso resume el camino de la investigación recorrida a través de los clásicos del iusnaturalismo, la filosofía clásica alemana, y luego destaca a Carl Schmitt y los Voegelin, Strauss y Arendt.

⁹⁸⁷ G. Duso, “*¿Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pp. 338-340.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, pág. 339.

“justicia”. La 2ª consiste en la centralidad de la “unidad política” para la construcción teórica de la ciencia política moderna. Anulando la pluralidad política de los miembros de un cuerpo político, pasa a *crear* (señalo la interesante prestación del término “creación” para destacar una novedad que se instala sobre el vacío de las modalidades previas) la “*voluntad única*” de un cuerpo político, la “*voluntad general*” en términos rousseauianos, contrapuesta a las voluntades particulares de los individuos, donde nuevamente es indispensable la función del concepto de representación para producir lo que antes carece de forma.

En la relación formal de mando-obediencia se encuentra el “*secreto*”⁹⁸⁹ de la legitimación del poder: elimina el carácter *personal* de la relación pre-moderna para sustituirlo por la característica *formal*. La propia definición de la obediencia revela la legitimación del poder. La “*Herrschaft*” (para que el poder sea legítimo y no mera fuerza coercitiva) expresa una relación formal que define el poder político como posibilidad de encontrar obediencia al mandato; y a su vez, la obediencia se define por la voluntad de obedecerse a sí mismo, de obedecer autónomamente la propia voluntad. Esta estructura revela un papel “fundamental” –de fundamento– en el papel de la voluntad del que obedece, a fin de legitimar la relación de poder que decidirá (representativamente) en el futuro, con independencia del contenido de la voluntad material y concreta del representado. Esto es, el extensamente analizado proceso de “*autorización*” que sustenta la legitimación del mando.

Lo que el análisis del grupo ha permitido concluir es que el concepto de “poder” político moderno no supone simplemente la modificación de una relación personal –como si fuera “connatural” a la humanidad–, no es una mutación del “*imperium*”, sino que es su *negación* y *superación*. El poder aparece cuando se niega el gobierno, por eso –recalco que atendiendo a los resultados de las investigaciones– en vez de modificación de los conceptos hay *nacimiento* de una constelación conceptual que configura un horizonte radicalmente nuevo para pensar la política⁹⁹⁰. Por eso el concepto de poder no sirve para realidades anteriores.

El estudio de las funciones que desempeñan los distintos conceptos dentro del dispositivo, ha permitido iluminar la función de negación que conceptos como “igualdad” y “libertad” desempeñan en la negación del principio que organiza el horizonte precedente (según la lectura de Duso, el principio aristotélico del “gobierno”), con consecuencias sorprendentes. Actualmente, son conceptos asumidos por el lenguaje corriente como “derechos” inapelables,

⁹⁸⁹ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 175. Este “secreto” no será comprendido por completo si no lo ampliamos con otras ‘revelaciones’ de Duso, como que el mandato desde arriba y la fundación del poder desde abajo sean dos caras de la misma moneda.

⁹⁹⁰ No hay mutación de los conceptos, “*non assistiamo a una trasformazione del concetto di potere (...) ma piuttosto alla nascita di un concetto, o meglio di un dispositivo concettuale, che si sostituisce ad un modo di pensare la politica*” (*Ibid.*, pp. 176-177).

pero forman la base de la construcción del poder soberano, con las paradojas que comporta no ser posible garantizarlos sin el sometimiento a un poder coercitivo⁹⁹¹. Otros conceptos abstractos como la “libertad” y la “igualdad”, son no sólo impensables en el horizonte pre-moderno, sino incluso *incompletos* antes de su deducción del cuerpo político, porque necesitan de la ley como su *condición de posibilidad*. El poder no es incompatible con la libertad, sino que es su “*consecuencia lógica*”⁹⁹² y en esto demuestra ser una *inversión* completa frente a la relación personal del dominio: la ciencia política moderna, gracias a los mandatos soberanos (en forma de leyes), puede hacer *pensable* la libertad de todos los individuos.

Para el nacimiento de la soberanía moderna se ha focalizado (tomando inspiración en Schmitt) el rol decisivo del concepto de “*representación*” como presupuesto de identidad entre soberano-representante y entre súbditos-soberano. Funcionando en la base del proceso de autorización que constituye la voluntad de todos, lo que en Hobbes es simplemente de naturaleza lógica adquirirá carta constitucional en las modernas constituciones democráticas, continuando al servicio de fundamentar la voluntad soberana como voluntad de todos con un argumento inapelable. Desde el estudio de la figura del “pacto” se advirtió que la asociación que crea la sociedad implica contemporáneamente el sometimiento a un poder soberano. El pueblo nace con el soberano de un mismo pacto, en lo que se apreciaron diferencias sustanciales con las nociones de contrato en contextos precedentes, donde el pueblo antecede al soberano.

La *unidad* política se caracteriza por combinar la fundación del poder desde abajo con el mandato que viene desde lo alto, una mezcla sólo posible con el carácter “formal” del contenido de la ley y la racionalidad de la *forma política*, pero así “*la justicia es reducida al derecho*”⁹⁹³. Con la racionalidad formal pierde su importancia la cuestión de la justicia y “*lo que cuenta es la legitimidad*”⁹⁹⁴, el procedimiento formal que confiere la legitimidad de la ley. Carece de valor preguntar si la ley es justa, porque esta pregunta ha sido sustituida por un procedimiento formal para solucionar el problema conflictivo y abierto de la “justicia”. Esa es la pregunta por la justicia –que al final se replantea en Duso como pregunta *originaria*– a la que la ciencia moderna ha dado una respuesta de tipo científico, con las características que proporciona la construcción del iusnaturalismo moderno. En el concepto de “libertad” se ha

⁹⁹¹ En efecto, una pista cuyo rastro siempre ha seguido Duso, como buen lector de Brunner, es la desaparición del derecho de resistencia, porque el fundamento de posibilidad para tal derecho es justamente la imposibilidad de pensar el concepto de “soberanía” moderna (*Ibid.*, pág. 191).

⁹⁹² *Ibid.*, pág. 181.

⁹⁹³ G. Duso, “¿Qué conceptos políticos para Europa?”, *op.cit.*; pág. 336.

⁹⁹⁴ *Ibidem*.

individuado, dentro de la trama lógica de los conceptos políticos modernos, un papel fundamental en la sustitución de la importancia que ostentaba la “justicia” en el horizonte precedente.

En suma, los análisis histórico-conceptuales comprenden que el concepto moderno de “poder” político es un “*prodotto di una costruzione teorica, che ha alla sua base altri concetti, e lo si può intendere solo in relazione a questi concetti*”⁹⁹⁵. Es decir, un auténtico “dispositivo lógico” conceptual del que se puede estudiar la génesis.

De acuerdo con un aspecto fundamental de la *BG* de Koselleck, la historia conceptual debe estudiar la génesis de los conceptos modernos porque todavía condicionan nuestra manera de pensar. Desde la redacción de su programa metodológico, a la *BG* le interesa por encima de todo comprender nuestro presente y eso lo recogen los paduanos entendiendo que analizar la génesis de los conceptos políticos modernos es un procedimiento imprescindible para someter a crítica unos conceptos que están en crisis y no sirven para orientar la praxis (además de, por supuesto, ser incapaces de comprender el pasado). En ese sentido, el análisis histórico-conceptual de los conceptos políticos modernos sirve para negarles valor absoluto, pero sin pasar por alto que son los únicos conceptos de los que se puede estudiar su génesis, por lo que, propiamente, historia de los conceptos, sólo puede ser en rigor historia de los conceptos políticos modernos. Esto conecta con la comprensión del funcionamiento que este aparato conceptual presenta como dispositivo, porque revela un aspecto esencial para comprender cómo entienden los paduanos el uso estricto del término “concepto”⁹⁹⁶. Conceptos, en el sentido del dispositivo, no hay ni antiguos ni medievales, solamente hay conceptos modernos (juntémoslo con el hecho de que son los únicos de los cuales podemos indicar su génesis). La “crítica” de los conceptos políticos modernos se sustenta en un trabajo histórico-conceptual que depende de haber trazado efectivamente su genealogía. Sólo así se desmontan sus pretensiones de objetividad y validez eterna al introducir la discontinuidad entre lo antiguo y lo moderno. Esta argumentación es la que sustenta la polémica afirmación de Duso, de que *solo se puede hacer historia de los conceptos políticos modernos: “Solo dei concetti politici moderni”*⁹⁹⁷, porque solamente de ellos se puede trazar la génesis y registrar su irrupción así como interrogar su lógica interna (sólo con la ciencia política moderna se conforma tal modelo de interrelación lógica). El enfoque histórico-conceptual paduano propone, con toda su radicalidad, que: la “*specificità della concettualità politica moderna non comporta una*

⁹⁹⁵ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 184.

⁹⁹⁶ “Naturalmente in una tale affermazione il termine di concetto ha un significato preciso e tiene presente ciò che si è sedimentato nel termine di <<concetto>> quale noi lo usiamo” (*Ibid.*, pág. 192).

⁹⁹⁷ *Ibid.*, pág. 12.

*contrapposizione di presunti concetti antichi o propri di una tradizione pre-moderna ai concetti moderni: ci sono solo i concetti moderni*⁹⁹⁸. Es más, si comportara su contraposición, no estaríamos haciendo otra cosa que franquear los límites del análisis histórico-conceptual para hipostasiar en el pasado la existencia de los conceptos en nuestro sentido actual, connotado por la científicidad con que los ha construido la ciencia política moderna (de ahí la utilidad crítica en verificar su no contradictoriedad). Como dice Duso, no sin ironía, incurriríamos en practicar una *historia del concepto de “concepto”*. Enfocado estructuralmente como dispositivo y no singularmente, los conceptos que construye la ciencia política moderna se presentan con una pretensión de contradictoriedad y univocidad⁹⁹⁹, porque pretenden zanjar la cuestión conflictiva de la justicia con una racionalidad formal a semejanza del modelo que ofrecen los geómetras. Con este afán por neutralizar el problema de la justicia, se explica la construcción modelada científicamente, partiendo de silogismos y definiciones que relacionan unos conceptos con otros, según una racionalidad formal donde no quepan discrepancias. Pero entonces ¿se puede hablar con rigor del mismo tipo de construcción en la antigüedad? El ejemplo que Duso pone para responder esta pregunta es deliberadamente desestabilizador: para Sócrates un concepto como *definición*, con ese sentido de *univocidad*, no tenía sentido desde su práctica confutatoria con intención de mostrar la contradicción de los que creían poseer, aparentemente, un saber; y lo mismo vale para la dialéctica de Platón. Tanto la *abstracción* como la *operatividad* del concepto moderno están ausentes de la experiencia griega y hacen imposible plantear los conceptos con la función moderna de la univocidad o contradictoriedad. Prescindiendo de la sutileza que tiene la distinción platónica entre saberes dianoéticos/noéticos, el concepto moderno está más preocupado por la *operatividad* que por la *verdad*. El concepto determinado según la científicidad moderna puede construirse en base a hipótesis que son en última instancia mudables. Entonces, centrado el interés del enfoque en los conceptos que determinan social y políticamente nuestras vidas, si los paduanos llevan razón y están originados (y por tanto determinados) por la ciencia política moderna, el giro epistemológico weberiano no supone un cambio de esta característica operatividad. La ciencia de realidad elabora tipos ideales para *operar* en la realidad de la experiencia a sabiendas –Weber es consciente, como comenté con sus definiciones de los tipos ideales– que la complejidad de ésta nunca es reducible a la abstracción de los tipos ideales. En cambio la “experiencia” (si acompañada por la virtud) era

⁹⁹⁸ *Ibid.* pág. 192.

⁹⁹⁹ Duso admite que la “no univocidad” del concepto en Koselleck sería coherente con toda la complejidad de lo moderno, que la estructura conceptual del moderno derecho natural deja fuera, como las *irreductibilidades filosóficas* que hemos comentado (*Ibid.* pág. 193).

un ámbito imprescindible para pensar la política con los clásicos del mundo antiguo. El ‘buen gobierno’ era virtuoso. Pero, igual que el carácter formal sustituye la relación personal y natural de subordinación concreta, la formalidad de la ley al contenido, y la objetividad de unas referencias indispensables para darse la orientación y guía del principio de gobierno, la nueva ciencia política ha pretendido abstraerse del mundo de la *esperienza* –buena muestra son las ficciones lógicas del estado de naturaleza– porque su propuesta científica nacía con la aspiración de lograr, más que el consenso, la aceptación de todos como una verdad que se presenta incontrovertible por su dignidad y pureza racional.

Por tanto, la tesis de Duso no niega la importancia del giro epistemológico weberiano, pero sí afirma que se mantiene dentro del largo *proceso de racionalización* que reconduce a su génesis en la nueva ciencia política que nace con Hobbes. Es en la construcción de una teoría pura que se imponga por su carácter racional entre el disenso sobre la justicia, para resolver el problema del orden. Es ahí donde el concepto “*ha un carattere di costitutività per il sapere*”, con la “seguridad” incontrovertible que sólo puede proporcionar una solución teórica. Con ese significado “*nella tradizione del pensiero politico precedente non ci sono concetti nel senso specifico qui indicato –di definizioni che svolgono un ruolo preciso in un dispositivo logico*”¹⁰⁰⁰, ni tampoco la filosofía práctica se proponía como un *modelo* teórico. En ese sentido podemos decir que *los conceptos políticos son modernos y sólo modernos* y, como tesis derivada, que sólo se puede hacer historia conceptual de los conceptos políticos modernos, porque son los únicos que tienen una historia en cuanto es posible reconducirlos a su génesis. Desde esta ruptura, no podemos hacer la historia de los conceptos modernos en la antigüedad, trazando la descripción de los diferentes significados declinados por un concepto. Pero es que tampoco podemos esperar otros conceptos a cambio¹⁰⁰¹, porque en la filosofía política anterior a Hobbes no se piensa en una solución *definitiva* del problema práctico, mediante una respuesta científica formal dictada desde la teoría. Como se ha visto con el análisis de la tensión constitutiva entre los dos órdenes, la praxis no es deducible por la teoría, sino que siempre queda abierta; no es clausurable por una solución definitiva, ni puede eliminar el riesgo inherente a la acción, por eso estamos obligados a pensar siempre desde el presente un problema constitutivamente abierto.

En consecuencia, desde la exposición de sus investigaciones, encontramos confirmadas y justificadas dos cuestiones fundamentales que emergían a propósito de cómo entienden los

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, pág. 196.

¹⁰⁰¹ “(...) *neppure altri concetti, ma piuttosto un modo di pensare che non implica questo uso moderno del concetto, o il concetto in senso moderno*” (*Ibid.* pág. 197).

paduanos la “*de-terminación*”: la perspectiva genealógica ilumina la discontinuidad que se produce. Por tanto, el estudio de la “*génesis*” de los conceptos políticos modernos (que exige ante-datar la “*Trennung*” de lo moderno), se acompaña de su “*intraducibilidad*” a otros contextos. ¿Cuáles son esos conceptos fundamentales para la modernidad? El propio Chignola los resume (son los conceptos de “soberanía”, “individuo”, “igualdad”, “libertad”, “derechos”, “voluntad”, “representación”, “legitimidad”, etc.) reportándolos al “*passaggio*” que dirige lo político hacia su coincidencia final con lo jurídico, haciendo que la “política” se piense –cosa que antes no ocurre– según¹⁰⁰²:

- Según el modelo de *cientifización* de la ética que arranca con Hobbes (también causante de la cientifización de la historia, en la línea de las tesis Brunner-Biral).
- Según las categorías de la “*forma jurídica moderna*”.

La coincidencia entre “político” y “jurídico” me da ocasión de traer a colación la conexión con el pensamiento de un autor por el cual Duso siempre ha mostrado gran consideración, me refiero a Hasso Hofmann. Con su *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*¹⁰⁰³ es significativo que el autor ya realice una distinción en el título entre “derecho” y “política”. Si, como afirman los paduanos, la transformación que ha sufrido la política mediante los instrumentos conceptuales del iusnaturalismo es ser pensada en términos jurídicos, Hofmann ilustra cómo la ruptura con el pasado adviene con la sustitución de la justicia y que en los cimientos de la nueva conceptualización descansan conceptos fundamentales como el de “libertad”. En palabras de T.S. Kuhn, se trata de un verdadero cambio de paradigma¹⁰⁰⁴. Hofmann señala una *mutación de perspectiva* que pone al “yo” en el centro¹⁰⁰⁵, de modo que se puede llegar a producir la idea de autolegislación, tomando consciencia de la capacidad normativa de la razón práctica¹⁰⁰⁶. Con Hofmann, podemos sostener que Hobbes supone una ruptura con todo lo anterior porque, por primera vez, la política es pensada como “ciencia”. Por eso los paduanos afirman que los conceptos políticos son modernos (y *sólo modernos*, en el sentido estricto de su disposición lógica), porque antes de la modernidad tal conceptualización es inconcebible.

¹⁰⁰² *Ibid.* pág. 118.

¹⁰⁰³ H. Hofmann, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, pág. 137.

¹⁰⁰⁵ “(...) in questa prospettiva –è questo il mutamento più evidente– il concetto di libertà individuale si pone potentemente in primo piano” (*Ibid.*, pág. 159).

¹⁰⁰⁶ Y madurar “costruzioni di ordinamenti razionali di un uso della ragione strumentale. La costruzione di uno Stato e l’istituzione di un ordinamento giuridico dopo il Leviatano di Hobbes appaiono problema tecnici, svincolati dalla vecchia idea di un ordinamento naturale della buona vita etica dei cittadini virtuosi” (*Ibid.*, pág. 157).

El individualismo metodológico, en el contexto de una ciencia geométrica, propone un sistema de leyes pensado sobre la base del mecanicismo, y la justificación de esas leyes es de naturaleza lógica. Dentro de esa lógica palabras como “igualdad” y “libertad” alumbran conceptos nuevos, pensados mediante una abstracción a partir de una física de fuerzas en movimiento. Por ejemplo, la libertad se define como ausencia de constricción o interferencia del movimiento, pero como todos somos iguales por naturaleza los demás pueden interferir mi libre movimiento mediante el uso de su libertad natural, y se hace necesaria la aparición de la ley a la cual debemos someternos como garante de nuestra libertad. Es por tanto una concepción mecanicista de la libertad que aparece asociada conceptualmente con el concepto de “igualdad”, una igualdad abstracta propia del derecho natural que Hofmann, con mayor precisión, llamaría derecho “*racional*”. El derecho natural se basa en la naturaleza humana, pero como apelación a una “*razón humana*”, por ello Hofmann etiqueta como “*diritto razionale*” al que se extiende de Grocio a Kant, entre los siglos XVII y XVIII, aportándonos una delimitación complementaria, en ciertos aspectos, con la paduana. Por otra parte, también coincide en señalar cómo el nuevo enfoque “técnico” del problema político rompe los lazos con el horizonte precedente orientado por la categoría central de “virtud” (como hemos citado “*svincolati dalla vecchia idea di un ordinamento naturale della buona vita etica dei cittadini virtuosi*”), debido a que la experiencia de la crisis permite poner en duda las doctrinas tradicionales y con ello cualquier derecho que no sea el positivo¹⁰⁰⁷. Como el soberano está autorizado por el libre sometimiento del súbdito, los límites jurídicos dependen ahora, como única fuente, de la libertad del individuo. De este modo el derecho pierde todo su significado vinculado con un orden natural y objetivo, para convertirse en limitación de la libertad¹⁰⁰⁸. En el nuevo contexto, el concepto de “derecho” significa “*ley positiva*”¹⁰⁰⁹ y la *legislación* constituye “*il nocciolo della nuova dominante sovranità*”¹⁰¹⁰.

Aclarada con ayuda de Hofmann la coincidencia entre político y jurídico que los paduanos han encontrado en su análisis, podemos sintetizar la conclusión paduana sobre el *léxico político moderno* con la fórmula de Chignola del “*dispositivo lógico*”, en tanto en cuanto cada uno de los conceptos se remite a los otros, como un circuito cerrado, en el que ninguno de los conceptos hace remisión a una “*realità fondativa esterna*”, ni a valores ni realidades

¹⁰⁰⁷ “(...) mettono in dubbio ogni dottrina e affermazione di un diritto non positivo” (*Ibid.*, pág. 159).

¹⁰⁰⁸ La cuestión acerca del “*buon ordine naturale e il giusto diritto viene sostituita dalla domanda di un ordine sicuro e di una giusta legislazione*” (*Ibid.*, pp. 163-164).

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, pág. 160.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, pág. 164.

objetivas¹⁰¹¹. Sin embargo son efectivamente operantes en el mundo real, pues dirigen la ordenación de la realidad¹⁰¹². Desde el mismo “*cuore della modernità opera un dispositivo logico che espropria l’individuo della propria potenza*” y la transfiere al ordenamiento jurídico-político engranado por el dispositivo moderno. La descripción efectuada por Chignola del dispositivo hace acopio de sus lecturas sobre Benjamin, cuando alude al “*necesario effetto di risonanza*”¹⁰¹³ entre los conceptos, con lo que trae a nuestra mente unas reverberaciones mayores que la simple idea del engranaje mecánico. La resonancia parece admitir que no sólo se remitan unos a otros en una interconexión funcional de sentido, sino que lo hagan con más fuerza y duración.

Identificado el dispositivo de los conceptos políticos modernos del léxico europeo, es necesario aclarar que la propuesta paduana no quiere recaer en aquello que tanto han criticado a cierta manera de practicar la *BG*, esto es, no quiere elaborar un vocabulario básico o léxico fundamental que luego acabe proyectado hacia otros contextos. Algo similar puede haberse intuido ya si comprendemos las aclaraciones con las que se justificaba la posibilidad de un tratamiento del conjunto de autores clásicos y sus textos, sin una homologación que despreciara sus particularidades, porque se hacía en atención a la estructura lógica del dispositivo conceptual. Esta matización estructural debe anotarse como un rasgo de la personalidad distintiva de esta perspectiva, que entiende el trabajo histórico-conceptual aplicado a la indagación del “*funcionamiento*” que los conceptos tienen dentro de un “*cuadro global*”, para averiguar su “*sentido estructural*”¹⁰¹⁴. Esto es lo que debemos tener en cuenta cuando Chignola habla del “*cuadro unitario*”¹⁰¹⁵ de los conceptos. Frente a las historias singulares de conceptos tipo *history of ideas*, los paduanos proponen una historia conceptual que analice la constelación conceptual estructurada por el dispositivo lógico. Después, se

¹⁰¹¹ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 118.

¹⁰¹² Ejemplo de Chignola al respecto es el concepto de “*pueblo*”. No tiene una referencia sociológica que exista detrás del concepto, “*fuori del cono d’ombra proiettato dalle categorie politiche moderne*”, sino que su existencia depende de la acuñación léxica del pueblo como “*portatore di <<volontà>>*” que lo convierte en un “*<<sugeto político>>*”. Se aprecia la interconexión entre los distintos conceptos porque, para lograr lo anterior y pensar en el pueblo como sujeto, se precisa que su articulación interna se piense como “*in-differenziato*” (esto es, sin los órdenes, estamentos, etc.), lo que a su vez es sólo lógicamente posible con los conceptos modernos de “*igualdad*”, “*representación*”, “*soberanía popular*”..., para construir la unidad política del pueblo representativamente, tras desautorizar y despolitizar las categorías anteriores (*Ibid.*, pp. 118-119).

¹⁰¹³ *Ibidem*.

¹⁰¹⁴ Duso no entiende la investigación de los diferentes textos y autores clásicos, verificados en los trabajos colectivos del *GP*, como intentos de “*evidenziare le dottrine e le proposte dei pensatori politici come costruzioni sistematiche a sé stanti (...)* quanto piuttosto a comprenderé il senso strutturale che i concetti assumono el il modo in cui essi funzionano all’interno del quadro complessivo nel quale si esprimono” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*; pág. 15).

¹⁰¹⁵ “*(...) pur assumendo a proprio problema il lessico politico europeo dell’epoca moderna, non si applichi alla ricostruzione della storia dei singoli concetti, ma privilegi invece l’analisi del dispositivo logico che ne forgia il significato unitario*” (S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 119).

puede seguir el recorrido de ese dispositivo, su mantenimiento e influencia constitucional. Ese *cuadro unitario* es un resultado obtenido en el curso de la interrogación y no partiendo de unos *a priori*. Ha sido obtenido como resultado de los trabajos de investigación con una perspectiva histórico-conceptual y no tanto una “*metodología*” histórico-conceptual, para no recaer en algunos de los inconvenientes asociados a las anteriores propuestas de la *BG*. Por ejemplo, tengamos presente el análisis crítico de Biral con respecto a la solución de Koselleck de refugiarse en la metodología, como un tentativo característico de la época desencantada por no ver cumplidas las metas que pronosticaban las filosofías de la historia. Ahí radica el énfasis que se pone en el cuadro unitario de los conceptos, para ir más allá de las limitaciones de una “opción” metodológica. Chignola entiende que la investigación que proponen se libera de las recaídas metodológicas ya que, tanto por el lado de los “*instrumentos*” de la investigación (los “*conceptos*”), como por el de las “*modalidades*” (la *perspectiva histórico-conceptual*), dicha investigación es “*dirigida*” por su objeto: en su caso, el *léxico político moderno*.

Así pues, debe quedar establecido como tesis fundamental que los paduanos no parten de una metodología previa, sino que elaboran su propia propuesta histórico-conceptual en virtud de los resultados obtenidos en el curso de sus investigaciones¹⁰¹⁶. Esta característica de la perspectiva debe entenderse con la coherencia y el coraje con los que toda investigación crítica ha de asumir la contingencia de lo que encuentre tras deconstruir los conceptos modernos. Se advierte la inspiración brunneriana de Duso, si comprendemos que la perspectiva sincrónica del austríaco exige un máximo respeto por las fuentes para no imponerles una óptica deformante que impida “hablar” a las propias fuentes. En la declaración de Chignola, se supone que será el “objeto” de la investigación el que defina el “mapa” de los conceptos fundamentales, en clara contraposición con la crítica del mapa dictado por las voces modernas que acallan cualquier disonancia.

Con semejante aplicación histórico-conceptual, se necesita una hermenéutica que “*assuma l’assoluta discontinuità (...) che muove dalla rivoluzione del dispositivo logico*” de los conceptos modernos¹⁰¹⁷. Por tanto, en palabras de Chignola, de una auténtica “revolución” se trata cuando nos referimos a la génesis del dispositivo lógico. Puede que la *Schwelienzeit* orbite en el campo gravitatorio de las revoluciones históricas, pero para los paduanos hay una revolución teórica, como punto de partida que permite pensar de manera radicalmente distinta

¹⁰¹⁶ El enfoque de su historia de los conceptos, en palabras de Duso, “*viene non da un’aprioristica scelta metodologica, ma dal concreto delle ricerche precedenti*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*, pág. 17).

¹⁰¹⁷ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 119.

todas las cuestiones prácticas. Hablamos, claro está, de la necesidad de situar una “*Trennung*” en el marco de las doctrinas del moderno derecho natural. Son los resultados de las investigaciones los que facultan –y no una elección metodológica previa– identificar la “*génesis*” o el “*nacimiento*” de los conceptos políticos modernos y con ellos la “*modernidad*”, con las modernas teorías del pacto social. Con ello se toma conciencia crítica de la discontinuidad de los conceptos modernos, que impide practicar una historia de los mismos como si fueran universales. Conceptos señeros como “Estado”, “sociedad”, “democracia”, “soberanía”, han de utilizarse a partir de ahí con el conocimiento de su determinación, lo que quiere decir que su sentido depende de un concreto contexto y no puede aplicarse más allá del mismo sin vehicular con él los conceptos modernos¹⁰¹⁸. Tomados individualmente estos términos demuestran que, cuando se establece un plano de comunicación entre antiguo y moderno, se acaba proyectando el concepto moderno sedimentado en la palabra. Ahora bien, tomando todo el conjunto de términos, lo que se aprecia es un completo cambio del paradigma político –de lo que no es ajena la propia noción de “política”–, corroborado por el estudio de Biral sobre el vaciado de las categorías precedentes. La ruptura afecta a lo que entendemos por ‘política’ y entonces tampoco será posible historiar las declinaciones de la política a lo largo de los tiempos, como una historia de la política antigua hasta la política moderna, si no somos conscientes de la discontinuidad de la palabra política (un concepto moderno) que transponemos al pasado.

Ligando el concepto moderno de “política” con el de “poder”, cada vez que se realiza una comparación entre política antigua y moderna sin ser conscientes de la carga conceptual que se incorpora, se acaba proyectando en el acto un concepto de “poder” con la distinción público/privado que no tiene sentido antes de la modernidad. Es propiamente a partir de la ciencia política moderna, con el nacimiento del concepto de poder, donde hay que situar la “*Trennung*” entre antiguo y moderno. Frente al orden natural de los antiguos, el problema de un orden construido teóricamente se yergue como tarea central de la política y su ciencia. Así

¹⁰¹⁸ Estos conceptos son ejemplos de Duso, como advertencias críticas, para mostrar la discontinuidad: el concepto de “Estado” no sirve para entender relaciones distintas de la moderna y la palabra “Estado” no puede traducir “*polis*”, “*civitas*”, “*respublica*” o “*regnum*”; el concepto de “sociedad”, emergido entre finales del XVIII y el XIX, es del todo inadecuado para entender “*strutture dei gruppi umani*” (muy brunneriano) en las que no se pensaba una separación social de lo político; o, finalmente, se extiende el uso del concepto de “democracia” de la antigua a la moderna, diferenciando sólo que una fuera “directa” y otra “representativa” (pero subyace el mismo concepto), sin comprender que la época moderna ha determinado el uso del concepto de forma unánime en relación con el concepto de “pueblo” (“*inteso come totalità degli individui uguali, come grandezza costituente*”) y con otro concepto clave como es el de “poder” (“*che era prima impensabile*”), de esa forma: “*non si tiene conto che nei Greci il termine riguarda una forma di governo*” que llama al “*demos*” en cuanto éste es “*una parte*” de la *polis*. Por tanto, no se puede traducir sin más con palabras como “sociedad” o “pueblo”, los términos de “*societas*”, “*populus*” o “*demos*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*; pp. 16-18).

como se ha propuesto la distinción gobierno/poder (para resumir en una fórmula la discontinuidad), se puede distinguir *política* de *ciencia política* para dar cuenta del descarte radical que se produce con respecto al contexto pre-moderno cuando hacemos uso del término “política”. Lo que ilumina el enfoque genealógico de la modernidad es que el propio concepto de “política” tiene su nacimiento contextualizado e implicado por los demás conceptos de la ciencia del moderno derecho natural. Al no tomar los conceptos aisladamente, determinar los conceptos fundamentales del léxico político moderno es posible enfocando el “*quadro complessivo nel quale appunto i concetti vengono indicati come <<politici>>*”¹⁰¹⁹; es decir, el reiterado dispositivo es una constelación *global* de los conceptos que, a nivel individual, cobran un significado *político* en virtud de su función interna a este dispositivo. Si todo el cuadro global ha de determinar el significado del propio término de la “política” y se trata de un concepto exclusivamente moderno, no generalizable más allá de tal contexto, hemos de concluir que se trata de la misma argumentación que, al iluminar la génesis moderna de los conceptos, permite criticar su universalidad y eternidad. Fiel a su crítica del equívoco en que incurren las prácticas histórico-conceptuales que confunden continuidad de la palabra con la del concepto, Giuseppe Duso admite que, en cierto modo, es comprensible caer en una cierta tentación de generalizar el significado de esta palabra, al encontrarse una matriz antigua del término que daría pie a pensar en su continuidad. Pero como se ha visto a tenor de las investigaciones del *GP*, la conceptualidad moderna de la política no tiene sentido sin la dimensión de significado determinada por el concepto de “poder” que, para Duso, utilizando la terminología weberiana, comprende tanto “*Herrschaft*” (como relación formal de mando-obediencia) cuanto “*Macht*” (como fuerza de coacción, o mejor influencia, en el ámbito de la legitimidad). Estos dos aspectos del poder determinan el significado de lo político: 1º en función del concepto de poder elaborado por la ciencia política moderna del derecho natural; 2º como una actuación que se determina *socialmente*: “*dunque un agire che è inteso come oggettivo e da descrivere da parte della scienza*”¹⁰²⁰, asumiendo el “descarte” del giro epistemológico weberiano con respecto a la ciencia del derecho natural y la soberanía moderna, que implica un desplazamiento del centro de gravedad hacia la ciencia social. Es decir, los dos elementos que indica Duso, si bien utilizando la terminología weberiana, nos señalan que el *aparato conceptual* (tomado en su globalidad) con el que se universaliza la política –así como cualquier otro tipo de historia universal– tiende a proyectar en el pasado toda la familia de conceptos catalizados por el poder moderno, interpretando el mundo

¹⁰¹⁹ G. Duso, *La logica del potere*, op.cit., pág. 35.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, pág. 36.

antiguo y medieval con ese aparato científico. Las dos consecuencias de esta lectura desde categorías modernas es: primero, malentender las fuentes; segundo, usar los conceptos como si fueran datos objetivos. Justo lo que la perspectiva histórico-conceptual paduana quiere paliar y muy especialmente en el caso de asumir los conceptos como valores objetivos, sin *problematizar*.

La fractura se produce sobre la base de una forma totalmente nueva de pensar a los seres humanos y la política. Por encima de todo, se acusa a la ética de no ser científica y causar el conflicto, despolitizando aquello que antes revestía una dimensión política¹⁰²¹. Conocemos la propuesta que ha sucedido a la falta de científicidad de la ética antigua: una cientifización de la ética es la primera distorsión del lenguaje tradicional. El mundo de la experiencia, considerado una fuente de inestabilidad, hace a la ciencia política moderna refugiarse en la abstracción racional de los géometras y sus reglas universales y formales que toman como modelo. La nueva manera de pensar el problema político, formal y jurídicamente, se realiza con la nueva ciencia del derecho natural. Por todo ello es justamente identificada como elemento de ruptura

Junto a la “cientifización” de la ética, para Chignola hay un segundo efecto de “torsión” sobre el léxico político (admitamos que, según lo expuesto por Biral, la torsión se erige sobre una distorsión previa que desnaturaliza el léxico): la fundamental distinción entre público/privado¹⁰²² es un producto de la “ideologización”, calificada por Brunner como distinción peculiarmente moderna. La relación que se configura entre teoría y praxis es “exclusivamente” moderna, es decir, que sólo a partir de la modernidad se pretende deducir todo el comportamiento político a partir de un modelo racional, sin tener en cuenta la contingencia de la praxis. La identificación de estos y otros presupuestos es lo que hace posible situar la “*Trennung*” en el momento de las *teorías del contrato social*, en particular desde Hobbes y la ciencia política moderna como auténtica “*revolución epistemológica*”¹⁰²³. La ruptura se produce a partir del vaciado de las categorías precedentes o, como Chignola dice, con la “*desestructuración*” que la nueva teoría opera. Es por consiguiente en la *teoría* donde se produce esa fractura antes que con ninguna realización histórica. Sin embargo, cuando utilizamos el concepto de política asumiendo una continuidad terminológica, como si

¹⁰²¹ La “*antica praktiké epistémé (...) il sapere filosofico riguardante l’ambito pratico, etico appare privo di rigore e della capacità di fondare un’ordine duraturo*” (G. Duso, *Il potere...op.cit.*; pág. 20).

¹⁰²² S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 119-120.

¹⁰²³ Chignola identifica este punto en las teorías del pacto social, desde Hobbes en adelante, porque con ellas nos encontramos ante un escenario nuevo, según ha mostrado el trabajo colectivo sobre el contrato social, donde se atestigua la génesis de la “*sociedad civil*”, la constitución del “*poder político*”, la construcción de una “*teoría racional*” según el modelo de las ciencias exactas y la “*geometrización*” de la ética y el pensamiento (*Ibidem*).

el concepto actual fuera extensible a contextos anteriores a esa ruptura, no somos conscientes del descarte epistemológico que esta *revolución* ha operado: en primer lugar (con el hito cristalizado conceptualmente por la elaboración de la ciencia del derecho natural), la pretensión de una fundación racional definitiva mediante una deducción teórica de la praxis; en segundo lugar (el hito epistemológico weberiano), el descarte que expulsa de lo científicamente *riguroso* todo aquello no susceptible de ser objetivado. Es con esta distinción hechos/valores que se caracteriza el significado de la *ciencia política* y la *filosofía política*. Pero esto es el resultado de un proceso, antes del cual no es admisible tal distinción salvo cayendo en la denunciada universalización de las categorías modernas, por lo que antes era *impensable* la contraposición ciencia/filosofía¹⁰²⁴.

Si el concepto de “poder” es determinante del concepto moderno de “política”, con la palabra antigua hay un tipo de saber completamente distinto de lo que hoy entenderíamos por ciencia política. En ese sentido se comprende la expresión que hace Duso de que aquí estamos ante “*un'altra politica*”¹⁰²⁵. Es decir, una política *otra* para dar cuenta de la radical alteridad del uso en Platón o Aristóteles con respecto al uso moderno del término. Tanto vale si para hablar de ciencia política o de filosofía política pues, seamos conscientes o no de ello, la propia concepción de la filosofía política está comprometida con la discontinuidad moderna¹⁰²⁶. Esta idea antigua, vamos a decir con Duso del ‘buen gobierno’, no es traducible sin pérdida al modelo racional y científico moderno con el que, de hecho, lo que se produce es un descarte del papel de la justicia, el bien, la virtud, etc. Por esto es imposible pensar la *Politeia* de Platón con las coordenadas modernas, porque no se osaría discurrir hacia una fundación teórica que fabricase el espacio político óptimo, sino que, al contrario, partiendo de la imposibilidad de una fundación semejante por la esencial e insuprimible *trascendencia* de la idea, no se plantea un modelo de construcción racional y científico como el moderno. Aunque no por ello se renuncia a arriesgar una propuesta de organización de la polis, porque el filósofo mantiene una relación de tensión entre el orden ideal y la esfera de acción en el plano empírico. Aquí es donde se advierte la emblemática lectura de Platón para Duso, como se comprueba en las páginas –en mi opinión las más bellas– que éste ha escrito en *La Rappresentanza*¹⁰²⁷. En relación con el problema de la *verdad*, la semejanza al modelo ideal no se traduce en un proceso lógico, ha de permanecer siempre ligado miméticamente a la

¹⁰²⁴ Duso ofrece tres ejemplos de la no distinción entre científico/filosófico (simplemente a título de breve demostración): Aristóteles, Hobbes y Hegel (G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pp. 38-39).

¹⁰²⁵ *Ibid.*, pág. 42.

¹⁰²⁶ Por redundar con otros ejemplos no estrictamente políticos, así como la propia idea de una disciplina llamada *historia de la filosofía* lo está.

¹⁰²⁷ *La Rappresentanza...op.cit.*, pp. 38-49.

forma de la imagen que nunca puede ser exacta al modelo (porque la idea es trascendente y no aparece como dato). A la hora de lidiar con la idea de “justicia”, mantenida en su radical alteridad del mundo ideal, no se puede esperar del filósofo-gobernante que actúe como si la verdad se pudiera poseer, sino que es plenamente sabedor del riesgo implícito en toda figuración que proponga. Por tanto, la “idea” no se da como objeto de conocimiento pero sí se puede aportar, o mejor arriesgar, una representación (en el sentido artístico de lo visible en la imagen o figuración) a partir de la experiencia acumulada en el mundo de la praxis.

Todas estas particularidades no hacen más que apuntalar la conclusión de que el uso del término *política* en la Grecia clásica no es homologable en absoluto con el contexto moderno, lo que en cambio sí se presupone al trazar una historia singular que atraviesa los diversos contextos (para lo que se requiere siempre un plano unitario). Esta imposibilidad de homologación es lo que Duso considera “*consapevolezza storico-concettuale*”, que nunca debe confundirse ni con una propuesta de diferenciar antiguo/moderno que proponga qué caracteriza cada contexto¹⁰²⁸, ni cayendo en conclusiones de corte historicista (que a cada época corresponda una teoría). Por esta *consciencia histórico-conceptual* se entiende fundamentalmente una *actitud crítica* ante las pretensiones de la ciencia política moderna.

Establecida firmemente la ruptura o discontinuidad detectada en la modernidad, Chignola¹⁰²⁹ deduce dos consecuencias para la metodología histórico-conceptual:

- 1) La *imposibilidad* de acceder al pensamiento anterior a esta revolución y ruptura si no se prescinde del uso inapropiado de las categorías de la ciencia política moderna. Es decir, si no se evita “*ipostatizzare*” categorías determinadas por el mundo moderno universalizándolas y generalizando su aplicación a otros contextos específicamente distintos.
- 2) La investigación privilegiará aquellas fuentes en las que hayan “*cristalizado*” con mayor “*densidad teórica*” los elementos constitutivos de la *teoría política moderna*. Esto supone un recorrido que englobe autores y textos clásicos (desde Hobbes hasta Weber y Schmitt) de la modernidad¹⁰³⁰. Por tanto, la segunda consecuencia comporta *no* una historia de los conceptos

¹⁰²⁸ Aquí reafirmo mi juicio de que los paduanos no prometen una visión reductiva de todo lo Moderno, como tampoco lo pretenden para lo Antiguo.

¹⁰²⁹ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 121.

¹⁰³⁰ Hay que tener siempre presente cómo Duso rebaje este discurso que, de lo contrario, resultaría reductivo. No se dice que sea toda la experiencia moderna la que se explica mediante sus investigaciones, sino que ellos consideran determinantes o especialmente significativas ciertas *cristalizaciones* valoradas como “*nodi fondamentali della filosofia politica*”, con las cuales se puede obtener “*orientamento*” para una perspectiva en clave de filosofía política, como reapertura crítica hacia la que nos desliza Duso. El criterio de su importancia puede ser en qué medida continúen condicionando hoy nuestra reflexión, sin embargo, no se pretende reducir toda la filosofía política moderna a estos conceptos. Imposible, a este respecto, no tener en cuenta las palabras de Duso a propósito de un concepto tan importante como el de poder soberano para la ciencia política moderna, cuando admite que “*Molti altri sono i pensatori politici rilevanti, e molto altro c'è nella filosofia politica*”

singulares, aislados, al estilo de vocabularios que reconstruyen un elenco de lemas, sino un “*analisi critica della logica*” sobre la base del “*annichilimento*”¹⁰³¹ (mucho más que simple ‘descarte’ u ‘ocultación’) de la *politiké epistémé* antigua, para sustituirla con la construcción de la política moderna.

Conjuntamente, las dos consecuencias nos permiten plantear el enfoque histórico-conceptual de las cuestiones como *nexos problemáticos*, en aquellos textos de autores clásicos donde se evidencie la condensación teórica con más intensidad. Se quiere así orientar el trabajo hacia una elaboración “*crítica*” en vez de hacia una reconstrucción que desemboca, obviamente, en la modernidad definida por los conceptos del léxico político fundamental, donde toda explicación del tránsito está encaminada a justificar la conclusión. La historia de los conceptos debe ser: “*crítica*” del léxico político moderno para desvelar, por un lado, las “*aporías*” y los “*descartes*” constitutivos; y, por otro, “*negar*” las pretensiones de *universalidad* y *objetividad*. Esta es la potente capacidad negativa de la perspectiva paduana, que con su enfoque genealógico permite disolver cualquier generalización abusiva y rebaja las aspiraciones colonizadoras que la modernidad teórica ha practicado sin reparos.

De acuerdo con este rigor del análisis histórico-conceptual, que localizando una radical *discontinuidad* no pretende elaborar la historia singular del término “política”, como si el mismo concepto atravesara diversos contextos históricos, Duso plantea como tesis principales¹⁰³²:

- 1) La *radical alteridad* entre “*ciò che è politica per i Greci dei concetti che connotano la politica nella scienza moderna*”.
- 2) La *problematización* de la filosofía y la ciencia política moderna.
- 3) La *apertura* filosófica –o el “*gesto filosofico*” que aparece mediante la problematización– como liberación de un espacio más allá de la relación moderna entre teoría y praxis que procede por deducción de un modelo (criticada por el fenómeno de la *Rehabilitación* de la filosofía práctica).

Las tres propuestas enmarcan la *filosofía política* más allá del descarte epistemológico, tal y

moderna oltre a questa concettualità legata alla moderna sovranità”, y “*non analizzare tutto ciò che è stato chiamato filosofia politica (...) ma piuttosto ciò che si presenta come momento di comprensione delle strutture della realtà politica o (...) con i complessivi problema costituzionali*”. Lo que marca la importancia es por tanto la conexión que se detecte entre los nudos fundamentales de cristalización teórica (es decir, la *conceptualidad*) y los *procesos constitucionales*, este es el criterio que debe dirigir la atención desde los conceptos y su funcionamiento en el pensamiento de un autor determinado, hasta seguir las influencias que los conceptos tienen en las estructuras constitucionales. Creo que en este sentido se aclara el recorrido que la investigación hace trascendiendo diacrónicamente el contexto de los autores (G. Duso, *Il potere...op.cit.*; pp. 13 y 23-25).

¹⁰³¹ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 121.

¹⁰³² G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pp. 39-40.

como la entiende Duso, dentro de un trabajo fundamentalmente crítico, como *crítica de los conceptos modernos*. Por eso el *GP* entiende que su labor crítica, en sintonía con su concepción de la filosofía política, ha de centrarse en la “*génesis*” y la “*lógica*” de los conceptos modernos. La política en la modernidad determina su sentido a partir de esa lógica que pone en funcionamiento la moderna ciencia política, con categorías propias del poder político (relación formal de mando-obediencia, legitimación, monopolio del poder, representación moderna, etc.) que son impensables en contextos del pasado como el griego, emblemático por prestar la matriz etimológica del término “política”. Las apreciaciones tienen doble dirección porque, si bien no es trasladable la concepción moderna al pasado, además de servir para una lectura que no distorsione las fuentes, también quiere decir que existen otras maneras de pensar la esfera práctica, y ahí es donde emerge la posibilidad de liberar un espacio en sentido metafórico.

La actitud esencialmente *crítica* que define el sentido de la historia conceptual paduana significa *denunciar* la “*reductividad*” de la racionalidad formal de la esfera del obrar práctico y la estrechez de la forma jurídica (como hemos visto con Hofmann), que construye un Estado en el que se escinde político/privado despolitizando a los ciudadanos. *Reductividad* que nos impide contemplar otras alternativas –pues actúa también dentro de la lógica democrática de masas– como las que emergen al problematizar los conceptos articulados por esa lógica. Como el análisis localiza un entrecruzamiento del aparato conceptual de la ciencia política moderna con los procesos constitucionales abiertos a partir de la Revolución francesa, la proyección que estos procesos realizan del aparato hace más apremiante, si cabe, la necesidad de problematización que los paduanos proponen de las categorías de la ciencia política moderna: al mantenerse las constituciones contemporáneas dentro de su espacio conceptual, no escapamos de los riesgos de su *objetivación*, no salimos de sus *presupuestos*, caemos en su *reductividad*. La problematización con la que el *GP* entiende su trabajo histórico-conceptual muestra, con las aporías internas a la propia forma política moderna, que su crisis en el siglo XX no es epocal, sino *constitutiva*. Esta crisis es consecuencia de su lógica, que produce contradicciones como¹⁰³³: (1^a) el sujeto moderno vive una *escisión radical* de su *acción política*, por la “representación” que funciona en el proceso de autorización separando entre actor/autores, con el hiato representante/representados; la paradoja (2^a) de fundamentar los “derechos” individuales sobre un “poder” absoluto; y (3^a) que la “sociedad” iusnaturalista posibilite, como *aislamiento*, la realización individual (por ejemplo de la libertad) a diferencia

¹⁰³³ Un resumen de las contradicciones se encuentra en *Ibid.*, pp. 45-46.

de la naturaleza de la comunidad política en la antigüedad.

La identificación de estas paradojas se enumera con la intención de hacer sonrojar las pretensiones de incoherencia con que se quiere connotar la política moderna con la expresión de “ciencia”. En realidad, estas aporías están silenciadas porque no hay respuesta posible, al pertenecer a la propia estructura representativa de la soberanía moderna, que ha sido formulada para resolver el problema de pensar la “unidad” política desde la multiplicidad de los individuos o, lo que es lo mismo, cómo hacer referencia a un elemento ideal (Nación, pueblo) de totalidad que no se da en la realidad empírica. Con la lectura que Duso hace de la representación a partir de Platón, la referencia a una alteridad ideal que trasciende la actualidad de la presencia empírica, hace reemerger una estructura originaria (“*Il riemergere di una struttura originaria*”¹⁰³⁴). Como la ciencia política moderna ha silenciado esta pregunta, la apertura de espacio que debe brindar la crítica de los conceptos políticos modernos comporta la reapertura de esta pregunta que *problematiza* el aparato conceptual de la forma política moderna, reapareciendo cuestiones desterradas, como la pregunta que atiende las ideas de ‘justicia’ y ‘bien’. Por consiguiente, es una pregunta “originaria” en cuanto se pone el problema del *origen* o de la idea, más allá de la reductividad de la racionalidad formal que obstruía cualquier otra aproximación a la relación teoría-praxis. Ahora se puede decir que este gesto de problematizar es *filosófico*, porque ahora podemos comprender por qué se dice en un sentido distinto de lo que la *filosofía política moderna*—quiero decir, en su versión determinada por la ciencia del derecho natural, salvando ahora que muchos clásicos modernos escapen a una reducción simplista de la modernidad— ha entendido que debe ser la relación teoría-praxis. El aparato conceptual de la ciencia política moderna no permitía tal pregunta¹⁰³⁵, más aún, la oculta deliberadamente para exorcizar el conflicto con una racionalidad formal.

Recopilando los resultados del itinerario paduano, la reflexión sobre Carl Schmitt —insisto, para corregir las interpretaciones que han limitado la lectura de Duso a una línea Hegel-Schmitt, a partir de una lectura platónica de la estructura representativa— reabre la *dimensión de lo político* al introducir el elemento de la “decisión” en la relación teoría-praxis, dando aviso de la referencia necesaria a una dimensión ideal. Este aviso ha permitido localizar en el concepto de la “representación” una función necesaria dentro de la constelación moderna, al tiempo que su *no autosuficiencia*, pues remite siempre a un elemento trascendente del que no

¹⁰³⁴ Ver *Ibid.*, pp. 46-51.

¹⁰³⁵ “(...) *quella domanda sull'origine che appare indicibile se si rimane all'interno dei presupposti della moderna scienza*” (*Ibid.*, pp. 48-49).

puede dar cuenta. Eso es lo que silencia para poder presentarse como autosuficiente. De ahí la necesidad de atravesar a Schmitt para recorrer la *lógica* de los conceptos políticos modernos. Pero, en la terminología de Duso, Schmitt no es suficientemente “*radical*” y queda delimitado dentro de la parábola moderna. Los autores del fenómeno de la *Rehabilitación* sí que pretenden ir más allá y su mirada al mundo de los griegos nos sirve como intento de recuperación de la *pregunta originaria* –y no de un modelo para deducir científica y teóricamente la praxis– acerca de un problema que no se puede desterrar sin pagar un precio. El precio pagado por la construcción de un orden formal ha sido la *anulación*, la *pérdida* de esa pregunta por ideas como la “justicia”, que exceden lo decible, lo visible. Es la radical excedencia de la idea lo que configura una estructura esencialmente aporética entre visible/invisible, decible/indecible. Una convivencia que no tiene cabida en la construcción científica de la racionalidad formal, pero de la que sin embargo sí se hace cargo el “*logos*” de los griegos, al aceptar esa tensión aporética siendo conscientes, como Platón, de que no se puede estar en *posesión* de la idea, por lo que es imposible el tipo de fundación racional propuesto en la modernidad. En el plano de la praxis sólo cabe la elección, siempre aproximada (y cuanto más mejor) a su referencia ideal de “justicia”. Pero toda elección ya implica descartes, toma de decisión entre posibilidades y, por tanto, “*riesgo*” de la acción, frente a la sensación de “*seguridad*”¹⁰³⁶ de los procedimientos formales. Aquí se acepta todo lo contrario, que no hay un saber que pueda proporcionar la posesión de la idea, dado que su excedencia no la hace derivable en el objeto de una doctrina. En la terminología schmittiana, se trata de hacerse cargo del riesgo que la decisión asume en la situación de excepcionalidad, todo lo contrario a la seguridad que otorga la norma. Pero como Duso propone una lectura crítica de Schmitt, que debe comprenderse dentro de la perspectiva más amplia proporcionada por la historia conceptual, desde los resultados obtenidos con el “punto final” de Schmitt y la *rehabilitación* del interés por la filosofía práctica, a modo de recopilación metodológica podemos utilizar la descripción con la que Chignola¹⁰³⁷ sintetiza la modalidad paduana de historia conceptual.

Partiendo de que se aplican las premisas histórico-conceptuales de manera más “*radical*” que la *BG* y que debe estar dirigida hacia la *CRÍTICA* del léxico político moderno –por un lado, de sus pretensiones de “*universalidad*” y “*objetividad*”; por otro, de los efectos de la “*despolitización*” y “*expropiación*” que ha experimentado la acción–, los resultados a los que se ha llegado se resumen en una serie de 4 puntos (que para Chignola tienen carácter de

¹⁰³⁶ Se recoge literalmente de Duso que la intención es crear un marco de seguridad (*Ibid.*, pág. 51).

¹⁰³⁷ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 121-122.

evidencia):

1. Frente a las modalidades de historia conceptual que practican una historia singular de los conceptos, evidencia de la *necesidad* de enfocar “*il processo di formazione del dispositivo logico*”.
2. *Necesidad* de reconducir tal proceso a las “*trasformazioni che intendono seppellire l’etica e la politica classica (la scientifizzazione della filosofia morale, la distinzione <<pubblico>>/<<privato>>, la scissione tra <<teoría>> e <<prassi>>)*”. En definitiva, las transformaciones que señalan la *ciencia política moderna*.
3. *Necesidad* de analizar (más allá de pretender ocuparse de TODA la filosofía política producida en la modernidad) lo que Chignola llama los “*lugares altos*” (*luoghi <<alti>>*) en las fases de *constitución* de la filosofía política moderna, donde se “*sedimentan*” (o, como ya hemos tenido ocasión de referir en la expresión de Duso, “*cristalizan*”) los *cuadros teóricos* que luego han tenido una inflexión *constitucional*.
4. Finalmente –aunque en sí mismo no es conclusión, sino que ya nos dirige a iniciar una tarea que enlaza con la crítica de partida sin que haya dos historias conceptuales paduanas–, la llegada a la *filosofía* (a menudo expresado por Duso de una manera menos disciplinar como lo “*filosófico*”). Al ir más allá de la *crisis de la ciencia política moderna*, se arriba a la filosofía como al “*nocciolo rimosso dalla moderna giuridificazione del problema politico*”.

Con esta síntesis, Chignola pone las cartas sobre la mesa: el enfoque genealógico paduano pretende “*destrutturare (...) il blocco ideologico venutosi a produrre tra la scienza politica moderna e la sua propria rappresentazione restrospectiva [sic] dei tempi concettuali della propria storia*”¹⁰³⁸. El discurso presentado por la ciencia política moderna no es neutral y a través del procedimiento genealógico (dicho sea de paso, su necesidad ante cualquier discurso debería ser otra evidencia), la radical crítica paduana afirma lograr la *desconexión* del presupuesto que permite trazar una historia singular al precio de introducir el anacronismo y “*sacrificar*” (cuando no hablan abiertamente de “*traicionar*”) la coherencia teórica de la *BG*. Por supuesto, aquí aparecen los nombres predilectos de la crítica metodológica paduana: Koselleck (como referente crítico de la *BG*) y el considerado inspirador de esta representación historiográfica: Max Weber.

Con estas conclusiones, el análisis crítico o deconstructivo debe asumir todo el reto –desde la coherencia teórica– de pensar una praxis no susceptible de formalizaciones y arriesgar una reflexión propia que sea capaz de orientar con nuevas categorías estas cuestiones, sin

¹⁰³⁸ *Ibidem*.

recaer otra vez en los conceptos políticos modernos. He ahí la dificultad de una tarea cuyo resultado no está garantizado. La crítica paduana se desenvuelve hacia un planteamiento propositivo, sin que sean dos fases evolutivas separadas de sus planteamientos, sino un movimiento desde el mismo planteamiento, que sólo una vez realizada la crítica pasa a acentuar los aspectos prácticos. Para no dar lugar a equívocos –dejando bien claro que la perspectiva paduana no plantea, dado su análisis de Voegelin, Arendt y Straus, la proposición de un nuevo “modelo”– la propuesta que arriesgan no quiere ser ni la restauración de un modelo antiguo, ni la presentación de uno post-moderno, pero tampoco plantear una “crisis de la razón”, sino que pretende “*un’analisi della scienza e della realtà tesa a comprendere il concreto movimento che nel sapere e nella realtà si danno al di là dell’astrazione formale. Da questo punto di vista può emergere nella moderna politica ciò che non è dicibile con le sue categorie scientifiche*”¹⁰³⁹. Tal y como parece, la crítica como movimiento del pensamiento no se detiene en la desconstrucción, sino que su dinamismo fluye continuando hacia una apertura: la problematización o interrogación libera un espacio genuinamente filosófico, pero que no es un punto de llegada procesual porque lo filosófico ya estaba en el inicio, con la crítica.

Una seria dificultad queda pendiente: si los paduanos han concluido una radical discontinuidad entre el propio significado de la política, antes y después de la ruptura moderna, que impide cualquier continuidad más allá de la puramente terminológica, deben explicar cómo, a pesar de todo, esto no suponga su incomunicación. Koselleck y Brunner arriesgaban con decisión su propio camino al respecto. La de Duso afirma salvarla con un “*movimento di pensiero circolare*”¹⁰⁴⁰. Pero, aunque se comprende que es una afirmación coherente con la concepción no doctrinal de los paduanos, que deja deliberadamente abiertas cuestiones que por su propia tensión estructural no pueden clausurarse definitivamente, no deja de ser un postulado de la perspectiva paduana que debe demostrarse en la práctica. Aceptando por provisión tal circularidad, el pensamiento se movería virtuosamente en una doble dirección:

- a) [Al partir del presente hacia el pasado] Una más correcta interpretación del pasado –en la línea de Brunner– al *criticar y relativizar* las categorías modernas.
- b) [Al comprender mejor el pasado] Una mejor comprensión de la teoría moderna que ponga en evidencia sus *contradicciones o aporías* internas.

¹⁰³⁹ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 52.

¹⁰⁴⁰ Literalmente, que “*l’inapplicabilità alla filosofia antica della concettualità che è propria del nostro linguaggio, non comporta la posizione di due epoche del pensiero comunicanti tra loro, ma piuttosto un movimento di pensiero circolare*” (*Ibidem*).

En suma, este movimiento circular de pensamiento que Duso identifica con lo *filosófico* hace reemerger la pregunta originaria, consciente de la relación de tensión, contingencia y riesgo que surca el ámbito de la praxis, que es en definitiva lo que toma de los griegos, pero no la doctrina teórica de los griegos para replantearla en la actualidad. Lo que se mantiene es esa comprensión de la imposibilidad de deducir la acción de una norma teórica, con un pensamiento que, no obstante, no renuncia por ello a suministrar orientación en el campo práctico.

Este capítulo de *conclusiones metodológicas* debe finalizar recordando la necesidad de su colocación *a posteriori* de las investigaciones, justificándolo sobre dos razones: para no formar la falsa impresión de que sean asunciones *a priori* (previas metodológicamente) y para esclarecer el movimiento de continuidad entre la crítica negativa y la proposición afirmativa.

II.3.2. *De la historia conceptual a la filosofía política.*

Con la deconstrucción genealógica se desmonta la supuesta objetividad y atemporalidad de los conceptos políticos modernos, identificando su génesis y delimitándolos históricamente. Esta es la base para la tesis de Duso sobre la *coincidencia* o *identidad* entre historia conceptual y filosofía política. En tanto el análisis crítico de los conceptos reabre lo que ha quedado oculto por su dispositivo, se entiende que la labor filosófica consiste en esta reapertura crítica.

Si nos quedamos en un nivel instrumental, es innegable que la crítica paduana aporta útiles herramientas hermenéuticas para analizar el léxico político¹⁰⁴¹. Pero la historia conceptual –también la paduana– quiere ir más allá de la hermenéutica, y la particularidad filosófica –lo que caracteriza más decididamente al grupo de Duso– es lo que permite este paso. Un trabajo historiográfico no es separable de una actitud genuinamente filosófica, pero tampoco la historia conceptual se puede entender separada de la filosofía política. Al final de todo este recorrido histórico-conceptual, podemos afirmar que la modalidad paduana de historia de los conceptos parte de adquisiciones teórico-metodológicas de la *BG* alemana (siempre incluyendo dentro como eminente ejemplo a Brunner y no sólo Koselleck) pero, después de

¹⁰⁴¹ Con una semántica más agresiva: se trata de auténticas “*armi critiche*” para los conceptos del lenguaje político (G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.*; pp. V-VIII del Prefacio).

eso, arriesga su propio camino por la senda del “*elemento filosófico*”¹⁰⁴², haciendo pie en la reflexión que antes han llevado a cabo los autores del fenómeno de la *Rehabilitación*¹⁰⁴³.

Sin embargo, la tesis inicial de “identidad” o “coincidencia” entre historia conceptual y filosofía política es repensada por Duso –en una muestra de que la producción de su pensamiento no está exenta de tensiones y modificaciones– hasta ofrecer una fórmula que supera de manera dinámica la identidad, como “*Dalla storia concettuale alla filosofia politica*”¹⁰⁴⁴. Que su pensamiento tampoco descansa satisfecho en esta fórmula como definitiva, se advierte por el esfuerzo de seguir profundizando en la noción de “crítica” que acompaña todo el movimiento del pensamiento filosófico¹⁰⁴⁵. Frente a la confusión con el concepto *dualista* de “crítica”¹⁰⁴⁶, que no vale para la *interrogación* paduana, hacer historia conceptual significa “*chiedere ragione*”¹⁰⁴⁷ del significado de los conceptos que usamos. Por tanto su forma es *interrogativa* y no *descriptiva* (*descriptiva* como cuando se parte de realidades objetivas incuestionables). Este es el sentido de ‘crítica’ que emerge en los trabajos más recientes de Duso, como, por ejemplo, en su explicación del *atravesamiento* de Hegel¹⁰⁴⁸ para entender el significado de la “*superación*” de la constelación de conceptos del derecho natural. El concepto de “*Aufhebung*” no se entiende como “sustitución” de un pensamiento por otro (por ejemplo, la crítica hegeliana del periodo de Jena por el pensamiento político hegeliano del período de madurez) no se piensa en términos dualistas de verdad/falsedad –lo que implicaría partir de una posesión de la verdad¹⁰⁴⁹– sino rigurosamente como “*superación*”

¹⁰⁴² “Si può notare come alcune acquisizioni della Begriffsgeschichte tedesca (...) siano state rilevanti per la nostra ricerca e contemporaneamente come questa si sia mossa per una strada che ha una sua indipendenza e sue caratteristiche determinate, una strada nella quale l’elemento filosofico assume una rilevanza che non è presente nella BG” (S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, op.cit., pág. 191).

¹⁰⁴³ “Il ritorno di tematiche schiettamente filosofiche al cuore dell’aporeticità della [sic] categorie della scienza politica moderna è stato indagato, all’interno del <<Gruppo di ricerca sui concetti politici>> anche grazie al confronto con autori (Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt) che hanno proposto l’irriducibilità del Filosofico a partire dalla crisi primonovecentesca della scienza politica postweberiana” (*Ibid.*, en pág. 121, ver nota a pie de página nº 111).

¹⁰⁴⁴ Título de un artículo publicado con el mismo nombre (en la revista *Filosofia politica*, 2007, XXI, Nº1, pp. 65-82. Después modificado en S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, op.cit.).

¹⁰⁴⁵ Pendiente de publicación en la revista *Filosofia politica* –agradezco a su autor que me lo haya facilitado en la versión italiana original–, un artículo de Duso con el título de “*Storia concettuale: critica o filosofia?*” (Hay una versión anterior en español como “*Historia conceptual: ¿Crítica o Filosofía?*”, traducida por Nerea Miravet Salvador y Héctor Vizcaíno Rebertos, editada por Comares en 2015).

¹⁰⁴⁶ Confrontando la noción de Koselleck (en *Crítica y Crisis*, op.cit.), Duso no desea compartir la visión de la crítica que nace desde una supuesta posesión de la verdad en el seno de la teoría, porque recae en la tentación, tantas veces rechazada, de dar una solución/fundación teórica a la praxis desde una racionalidad formal (G. Duso “*Storia concettuale: critica o filosofia?*”, op.cit.)

¹⁰⁴⁷ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, op.cit., pág. 300.

¹⁰⁴⁸ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, op.cit., pp. 9-14.

¹⁰⁴⁹ Eso es para Duso lo característico de la “*modalidad*” (que no modelo) de *crítica* hegeliana: que “*il movimento della Aufhebung impedisce che la critica hegeliana abbia il senso dualistico che lo stesso etimo del termine critica può comportare, qualora si intenda l’atto del giudicare sulla base della separazione di vero e*

que mantiene los conceptos criticados (y por tanto no una simple negación), con un movimiento especulativo que para Duso constituye el auténtico “núcleo filosófico” del pensamiento: el que *interrogando* a los conceptos “*pide razón*” de sus presupuestos, ante su presentarse con la autosuficiencia propia de valores indiscutibles convertidos en “*doxa*”¹⁰⁵⁰. Dado el esfuerzo analítico del *GP* en mostrar que los conceptos políticos modernos no solamente tienen una estructura aporética, sino que los dualismos están instalados en su propio corazón teórico, Duso tiene mucho cuidado en precisar el uso de la terminología que quiere aportar desde su historia conceptual. Para no malentender la “*crítica*”, hace acopio de sus recorridos por el pensamiento de Platón, Kant (que, si de “*crítica*” debemos hablar, destaca por encima del resto) y Hegel. Nombres no azarosos si buscamos una orientación filosófica en los momentos estelares no reducidos a la forma teórica moderna. Es aquí donde la emergencia de lo filosófico puede amparar una manera de pensar más allá de los límites de los conceptos modernos, asumiendo el riesgo de intentar ofrecer una orientación a los problemas del presente. Y es también donde Duso no tiene ningún problema en hablar indistintamente de “*crítica filosófica*” o “*filosofía*”, como finaliza en una de sus últimas reformulaciones: “*tra la critica filosofica (o filosofia semplicemente) e il dualismo proprio di un atteggiamento critico, intende suggerire che la dimensione della filosofia non caratterizza tanto una particolare versione della storia concettuale che si ponga accanto ad altre, ma piuttosto la stessa storia concettuale nel suo aspetto più rigoroso*”¹⁰⁵¹.

Para comprender el desarrollo de la tesis que se mueve desde la historia conceptual a la filosofía política, hay que remontarse a uno de los inspiradores de Duso, Otto Brunner. Aunque no es un filósofo, sí ha dado al italiano motivos para reflexionar acerca del estatuto de la propia disciplina filosófica, por una derivación de los análisis del austríaco sobre las historias especiales y la problematización más general de la historia como ciencia. Con argumentos parecidos nos podemos preguntar qué se esconde detrás de la etiqueta de una disciplina como ‘Historia de la filosofía’, que aún se puede especializar más (por ejemplo Historia de la filosofía política). Por un lado, más allá del análisis de las historias especiales, subyace una noción unitaria de la historia. Es decir, la disciplina compartiría los mismos males que los paduanos han reprochado a Koselleck, por una ausencia de crítica que pasa por

falso, bene e male, e dunque come una negazione di ciò che si ritiene errato sulla base di una verità posseduta” (*Ibid.*, pág. 10).

¹⁰⁵⁰ “(...) *nell'interrogare i concetti, i presupposti, i valori che sono divenuti doxa comune, e dunque nel chiedere ragione e nel dare ragione*” (*Ibid.*, pág. 12).

¹⁰⁵¹ Así se encamina hacia su final el artículo de Duso (“*Storia concettuale: critica o filosofia?*”, *op.cit.*).

comprender cómo la noción de una historia en singular es un producto moderno. Pero, por el otro lado, también las historias especiales surgen de un proceso no separable del surgimiento de la ciencia moderna. Hablar de una historia de la filosofía es problemático, tanto desde el punto de vista de la primera parte de la expresión, cuanto de la segunda. Sintetizándolo, se trataría de una impostura teórica que permite poner sobre un plano de continuidad todo lo que se estudia desde la filosofía antigua, pasando por la medieval, renacentista y moderna hasta la contemporánea, donde la filosofía es un objeto que supone designar algo común a cada época. Si utilizamos los criterios paduanos, debemos preguntarnos si esto no ha sido posible traicionando los presupuestos de la historia conceptual¹⁰⁵².

Con la historia de la filosofía podemos aplicar un criterio similar, no hay una “unidad” de la filosofía como un *continuum* del que podamos trazar su historia, sino que la posibilidad de pensar su unidad depende de un *presupuesto*: que “*ha un significato, in fondo, identico nel suo sviluppo (...). Ma una tale operazione implica un presupposto, secondo il quale filosofia è costruzione dottrinale e teorica*”¹⁰⁵³. Esto es, un olvido de lo que Duso ha denunciado polémicamente al defender que sólo existen conceptos modernos y que la construcción de un *modelo teórico*, como saber científico del que se deduce la praxis, es una solución moderna carente de sentido en la antigüedad. La conceptualidad moderna *no es un presupuesto necesario*, en consecuencia, cuando estudiemos a los clásicos de la filosofía del mundo antiguo no lo haremos buscando un *modelo teórico*, sino su su “*interrogación*”¹⁰⁵⁴, en esto consistirá lo *filosófico*. Lo filosófico no es la *construcción* de los conceptos sino su *interrogación* para encontrar (o mejor reencontrar, una vez realizado el trabajo conceptual) un “*movimento di pensiero*” y una “*questione originaria*” como la que tapa la legitimación del poder: la cuestión de lo “*justo*”.

Aceptado que el esfuerzo crítico de la historia conceptual paduana debe servir para evitar recaer en la *historia de las ideas* –como rectificación de ciertas prácticas que traicionan la *BG* alemana, se debe rechazar un análisis historicista de los conceptos–, si ahora la filosofía política que ponemos en práctica se limita a repetir lo mismo, ligando cada filosofía con una época, todo ese trabajo no habría servido para nada. Se trabajaría con los conceptos políticos de una manera a-problemática y se incurriría en un procedimiento de la historia de las ideas, sobre la base de un concepto unitario de “filosofía” que se declina en la “historia” y que, por

¹⁰⁵² Amplíese con el análisis que Duso hace sobre la relación entre *historia conceptual* y *filosofía política*, a partir de reflexiones sobre Brunner (en S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 150-157).

¹⁰⁵³ *Ibid.*, pág. 198.

¹⁰⁵⁴ Buscaremos “*nel movimento del pensiero nella sua concretezza e attualità, nell’interrogazione della doxa e nell’atteggiamento di chiedere e dare ragione*” (*Ibid.*, pág. 199).

tanto, además de la unidad de la filosofía presupone también la unidad de la historia. La *historicidad* es una irrupción de finales del siglo XVIII, por consiguiente el presupuesto de su aparente eternidad (como si siempre hubiera sido natural) carece de fundamento. El saber histórico como disciplina está conectado con los nacimientos conceptuales de la “historia”, “filosofía de la historia” e “historias especiales”. Descubrir que ese discurso, que asume la historicidad como algo dado perennemente, tiene en su fundamento una determinada manera de plantear la relación entre *teoría-historia*, socava sus fundamentos de “objetividad”¹⁰⁵⁵. La disciplina moderna proyecta sobre el pasado conceptos modernos y la gran enseñanza de Brunner¹⁰⁵⁶, para Duso, está en un ejemplo práctico de análisis histórico-conceptual: con las categorías de la moderna ciencia de la economía no se puede comprender la especificidad de la antigua económica, que sólo se interpreta correctamente a la luz del principio organizativo de su horizonte de sentido, el cual nos sitúa en el amplio contexto de la ética aristotélica (con la compleja articulación entre alma, casa y *polis*) y es en definitiva por el principio del “gobierno” que busca una guía buscando el bien de un todo orgánico compuesto de partes. El mismo término de la “política”, connotado por el principio del “poder” legítimo (incomparable con el “gobierno”) ejemplifica la imposibilidad de traducir esas realidades constitucionalmente distintas con los conceptos de la modernidad occidental. Sin embargo, la tentación disciplinar y manualística es trazar historias generales que abarcan desde la política antigua a la contemporánea¹⁰⁵⁷, algo contra lo que los análisis paduanos pueden hacerse fuertes señalando la cesura entre antiguo y moderno, así como ofreciendo análisis que superan los esquematismos de manual.

El problema de cómo afrontar el problema etiquetado como ‘historia de la filosofía política’, no podría responderlo Duso coherentemente si su respuesta se coloca otra vez en un ámbito disciplinar. Esa es la motivación detrás de la fórmula de *storia concettuale* como *filosofía politica*. La historia de la filosofía política se comprende dentro del problema más general de historia de la filosofía a través de la interpretación brunneriana que hace Duso, donde cobra sentido la “problematización” o la “interrogación” a que se somete el discurso. Porque la

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, pág. 274.

¹⁰⁵⁶ “Il grande insegnamento che viene da Brunner è che non è possibile intendere il passato se non abbiamo la consapevolezza della parzialità ed epocalità dei concetti che costituiscono il nostro modo di pensare e l’assetto disciplinare del presente” (*Ibid.*, pág. 276).

¹⁰⁵⁷ Da igual que el ejemplo sea la teoría del contrato, la democracia, el poder, el pueblo, la legitimidad, soberanía, derechos de igualdad y libertad... al final se encuentran en la antigüedad, porque se transportan allí al partir con un instrumental no cribado críticamente. Un blanco favorito para los ejemplos de este tipo de historias continuistas que han calado en Italia parece ser Norberto Bobbio, a juzgar por las referencias a sus obras (por ejemplo ya desde *Il contratto sociale...op.cit.*, hasta *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*) como muestra del tipo de enfoque a evitar por los paduanos.

enseñanza que transmite el ejemplo de Brunner es que no se puede dar por descontado (en el sentido calificado de a-problemáticamente) el discurso de estas disciplinas sin comprender los presupuestos que subyacen a tal discurso, comprometidos con su peculiar proceso genético de la modernidad.

El aparato conceptual de la ciencia moderna silencia la alteridad de las fuentes desde sus prejuicios. Semejante constatación no está exenta de dificultades. ¿Cómo comprender la alteridad si no encaja en nuestros prejuicios? Gadamer consideraba una ventaja en el prejuicio: era la condición de posibilidad de juzgar, lo que había que hacer era examinar qué prejuicios son aceptables y cuáles no, pero había un movimiento virtuoso en una circularidad que posibilitaba la comprensión. Para los paduanos el ejemplo es Brunner: con sus comentadas rectificaciones metodológicas a la *BG* (en nuestro II.1.), apostaron claramente por la ruptura brunneriana acusando a Koselleck de homogeneidad (un plano unitario), pero defienden una circularidad desde el propio movimiento del pensamiento (esencialmente *filosófico*), que permite comprender las fuentes del pasado y también pensar en la situación presente sin la reductividad de las categorías modernas. El enfoque histórico conceptual debe contribuir a realizar la posibilidad de que pensemos *filosóficamente*. Por eso la historia del pensamiento político debe implicar el elemento filosófico, esto es, pasar de la historia conceptual a la *filosofía política*. La respuesta de Duso al problema de cómo comprender el pasado una vez se ha defendido la intraducibilidad de la ruptura (interpretando que en Brunner sí se permite la comunicación con el pasado en virtud de la mencionada circularidad), o, foucaultianamente, de cómo comprender una alteridad que excede nuestro “archivo”, es siempre la misma respuesta de lo *filosófico*.

El giro epistemológico weberiano tiene importancia decisiva para las distinciones entre enfoques histórico/teórico, descriptivo/prescriptivo u objetivo/normativo. En definitiva, para la distinción epistemológica entre hechos/valores. Pero, con esta mirada que permite recortar un espacio de la realidad disciplinar, se nos escapa precisamente lo más interesante a ojos de Duso, lo *filosófico*, que no encaja bien en el esquema¹⁰⁵⁸. Lo genuino del elemento filosófico no responde a dualismos ser/deber ser, o ser/pensamiento. Si queremos escapar de las redes disciplinares para dar una respuesta convincente de la <<historia>> de la <<filosofía>> <<política>> (comprometidas 3 entidades conceptuales a las que el lenguaje suele dar una existencia hipostasiada a lo largo de la historia), desde otra óptica que la criticada, la respuesta de Duso es que esto sólo es posible “*interrogandosi sul che cosa è la filosofia*

¹⁰⁵⁸ Duso pregunta dónde encajaríamos las obras de clásicos como Platón, Aristóteles, Hegel ¿descriptivas o prescriptivas? (*Ibid.*, pp. 279-280).

politica, mettendo così in atto una dimensione filosofica del pensiero. A questa interrogazione radicale, che costituisce la criticità e la libertà del pensiero, pretendono sfuggire sia un presunto sapere storico, che non interroga i suoi oggetti né i concetti (...) sia una teoria che si costruisca proprio grazie all'accettazione acritica dei presupposti"¹⁰⁵⁹.

El ejemplo de Brunner sirve no sólo para negar simplemente la conceptualidad moderna, sino para discutirla y pensar en su superación. Pero Duso abandona a Brunner para arriesgar su propio camino¹⁰⁶⁰, que pasa por la *filosofía*. Lo filosófico es un pensamiento en acto (como la interrogación radical) que se pierde en la distinción entre descriptivo/prescriptivo, que confronta historia de la filosofía política como saber objetivo con la filosofía política como un saber teórico racional. La propuesta de Duso, al introducir lo filosófico en la disciplina (filosofía política), no se limita a la descripción objetiva de un saber, sino que se piensa desde la interrogación radical, como demuestra el largo camino de trabajo histórico-conceptual del *GP*.

Dado que el trabajo histórico siempre está determinado por el presente, la perspectiva histórica debe ser consciente de la "*contingencia*" de los conceptos que determinan tanto nuestro lenguaje común como el científico, de los presupuestos implicados para poder pensar filosóficamente. Es decir, que Duso ve ligados (con un "*legame intrinseco*")¹⁰⁶¹ la historia de los conceptos y lo filosófico. La historia de los conceptos aporta un elemento filosóficamente radical: primero, iluminando la génesis de los conceptos de la ciencia política moderna, permite tomar consciencia crítica de la lógica y aporías del aparato conceptual moderno, delimitando su aplicación (no reconstruyendo historias de conceptos desde la antigüedad); segundo, para analizar el pensamiento de los clásicos comprendiendo el contexto desde el que piensa el problema de la política, pero no desde una perspectiva historicista que interpreta un autor desde el contexto de su tiempo, sino hacerlo desde el "*contesto concettuale all'interno del quale una posizione si pone*"¹⁰⁶². En ese enfoque residen las interpretaciones no manualísticas: porque piensan en una estructura lógica unitaria de los conceptos modernos pueden encontrar resultados sorprendentes¹⁰⁶³, que no se lanzan aquí como ejemplos

¹⁰⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁶⁰ Un camino o "*una strada –per la quale bisogna assumersi tutta la responsabilità– che tende a fare emergere ciò che caratterizza il filosofico (...) Bisogna allora tematizzare cos'è filosofia*" (*Ibid.*, pág. 151).

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, pág. 281.

¹⁰⁶² *Ibid.*, pág. 284. El ejemplo de Duso entre Hobbes y Rousseau, considera la importancia de Hobbes por el hecho de condicionar con su dispositivo lógico el terreno conceptual de los siguientes, como Rousseau.

¹⁰⁶³ Como entender que el concepto de "representación" que se realiza con la Constitución francesa de 1791 no se opone al absolutismo del *Leviatán* de Hobbes (es el mismo proceso lógico de autorización que legitima la autoridad); o defender que el "*imperium*" en Althusius se entiende por el principio del gobierno, mientras que la misma palabra en Pufendorf implica la soberanía moderna. Duso matiza que no niegan las diferencias ni

historiables o viñetas dentro de una historia de la filosofía política, sino que se *piensan* para comprender la especificidad de la filosofía política moderna. Por tanto, aunque la perspectiva paduana parte de una recepción de la *BG* alemana, en el seno de la historia social en un sentido global (es decir, constitucional, como *Verfassungsgeschichte*), ninguna metodología histórico-conceptual, por precisa y útil que sea, exime de la necesidad de una rigurosa formación filosófica. Algo de la mayor importancia para ver que la propuesta paduana es algo más que un instrumento metodológico y ejemplifica una manera de hacer filosofía.

El ejemplo de Brunner nos ayudó a reflexionar sobre la imposibilidad de resolver, de una vez por todas, el problema del condicionamiento de los presupuestos modernos. Es una tarea permanente, un trabajo que siempre queda abierto. Pero como lo que interesa a Duso no es la historia social de Brunner, sino el camino abierto con una perspectiva histórico-conceptual que nos ha conducido, con los resultados del *GP*, a rechazar un plano unitario de la filosofía política, la relación entre la historia conceptual y la filosofía política pasa por reconsiderar la ruptura que han evidenciado las investigaciones genealógicas con los conceptos de la moderna ciencia política. Ésta (decimos ciencia política para distinguirla como moderna filosofía política), opera una ruptura “teórica”¹⁰⁶⁴ con la filosofía práctica (para especificarla de una generalización idealista de la filosofía política antigua). La *problematización* de la *estructura* de esta *construcción teórica* –la estructura lógica de los conceptos políticos modernos– es la que permite desembarazarnos de los efectos inexorables del dispositivo lógico y aflorar una dimensión genuinamente *filosófica* para pensar la política. Un trabajo histórico-conceptual que *interroga radicalmente* los conceptos modernos no pretende ser una aproximación *neutral* o condescendiente. Exige la razón de su lógica y denuncia sus aporías, con lo que aparece (“*Appare*”) un significado de lo *filosófico* que no encaja con la supuesta “*incontradictoriedad*” de la ciencia política moderna¹⁰⁶⁵. Es un movimiento del pensamiento que interroga la construcción teórica que sostiene esa disciplina. Duso explica el movimiento del pensamiento filosófico de un autor, como una aproximación que no debe partir de una supuesta coherencia teórica, ni tampoco autonomía. Lo que se busca en el fondo es penetrar en la *estructura* del pensamiento filosófico de los autores para dar un sentido al pensamiento político libre de las proyecciones de los conceptos modernos que impiden pensar más allá: he ahí la razón de originalidad o sorprendentes conclusiones, en ser capaces de un movimiento de pensamiento, lo único que puede proporcionar –parafraseando la expresión de Duso–

modificaciones constitucionales entre todos los autores y situaciones, pero sí se entienden dentro de una “*lógica unitaria*” (*Ibid.*, pp. 284-285).

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, pág. 155.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, pág. 288.

apariciones de lo filosófico.

Una buena muestra es cómo han debido asumir, en el curso de sus investigaciones, resultados que venían a rebajar unas ciertas expectativas. Me refiero a los elementos que aparecían en grandes clásicos de la filosofía moderna, que no encajaban dentro de la estructura lógica del dispositivo conceptual. Ante esto hemos de decir que, primero, demuestran la coherencia de aceptar la irreductibilidad de esos elementos; pero segundo, demuestran que el ejercitarse filosóficamente en su atravesamiento de los clásicos es la razón de ser para sus hallazgos, sorprendentes en comparación con la manualística tradicional, porque afrontan y confrontan el pensamiento del autor no desde el exterior (desde una construcción teórica doctrinal), sino desde un *movimiento del pensamiento que atraviesa* al autor¹⁰⁶⁶. Con los ejemplos de aparición de lo filosófico en los clásicos, tanto de la filosofía antigua como moderna, podemos entender lo *inquietante* de sus apariciones, que motivan el progresivo distanciamiento de las cuestiones metodológicas relativas a la *BG*¹⁰⁶⁷. Esto es, cómo el movimiento lleva de la historia conceptual a la filosofía política, al menos para quienes suscriben ese “*ci*” plural de la introducción que firman Duso y Chignola, alejándoles de la historia conceptual (como metodología) en su búsqueda de lo filosófico.

Con la publicación de *Storia dei concetti e filosofia politica* disponemos de la perspectiva suficiente para digerir el itinerario que los trabajos de investigación han recorrido hasta ahí. De hecho, en su introducción, Duso lo presenta como el fruto que cierra un “*percorso*”¹⁰⁶⁸ donde se comprende el sentido de analizar a los clásicos, como ha incluido mi trabajo. Porque la historia de los conceptos no solamente es un *instrumento metodológico* para interpretar a los clásicos, sino que además es, sobre todo, una “*operazione filosofica*” que Duso explica como *radical problematización* de las propias premisas académicas. Precisamente por esto pueden surgir interpretaciones sorprendentes o no manualísticas y por eso la reflexión afecta al pensamiento de la propia disciplina de la historia de la filosofía política. Porque ésta necesita ser cribada, mediante el análisis histórico-conceptual, de toda una serie de presupuestos teóricos más propios de la historia de las ideas que del desarrollo de una actitud filosófica.

También Chignola parece en parte asumir estas tesis (que mueven de la historia conceptual hasta la filosofía) con su planteamiento de la relación entre la *historia de la filosofía política* y

¹⁰⁶⁶ Esta reflexión nace del comentario de Duso sobre los elementos no reducibles a la forma política moderna que han encontrado en clásicos como Spinoza, Kant o Hegel (*Ibid.*, pp. 290-292).

¹⁰⁶⁷ La “*irriducibile, persistenza del filosofico nei <<classici>> en ella disposizione di chi li interroga- ci abbia progressivamente allontanato sia dalla <<Begriffsgeschichte>>, sia dal dibattito <<metodologico>>*” (*Ibid.*, pág. 12).

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, pág. 9.

la *historia de los conceptos*¹⁰⁶⁹, con una declinación disciplinar que se debe rechazar si esto supone asumir un significado de la *BG* como “elección metodológica” o asumir la *filosofía política* a través de su representación como historia de la filosofía política. Al contrario, debemos asumir que no son asunciones *neutrales*, sino derivaciones de una *construcción* (muy particular y determinada históricamente) del objeto. La crítica combinada de Chignola a las dos opciones encuadra muy bien la postura de la modalidad paduana, ya que, por el lado de la historia de los conceptos, resalta la pretensión de desterrar la idea de que la historia conceptual proceda por una elección metodológica previa (entre otras opciones posibles); y, por el lado de la filosofía política, aproximarse a esta problemática desde su reducción a la historia de la filosofía política es ya una derivación del modelo moderno determinado por el dispositivo lógico¹⁰⁷⁰. No solamente determinado por derivación histórica (en cuanto se puede reconducir a su génesis la irrupción y lógica del dispositivo), sino también porque la idea de “recortar” disciplinarmente el ámbito de la *filosofía política* es “risultato di un’opzione storicamente congruente con la sovrapposizione tra concetti filosofici e concetti giuridico-statali che la teora politica intende produrre (...) a partire dal diciassettesimo secolo”¹⁰⁷¹. Si reflexionamos sobre los análisis ya comentados con Chignola de la noción de “historia”, durante siglos la historia no estuvo *disponible* como objeto de historización, ni tampoco lo estaba la disciplina. Lo que ocurre con el caso de la política, que hace particularmente interesante el caso de la historia de la filosofía política, es que hace necesario comprender cómo se ha producido la torsión que ha permitido operar la objetivación que necesita una disciplina para elaborar su teoría. En esa torsión se neutralizan las preguntas por el bien, lo justo, la felicidad... del estar en común. El nacimiento de los conceptos modernos se asienta sobre esa fractura, una discontinuidad operada por la “cientifización de la política”¹⁰⁷² que, a su vez, posibilita el nacimiento de los conceptos porque “serializa” las relaciones humanas para poder manipularlas objetivamente como susceptibles de *regularidad*. El funcionamiento del dispositivo moderno pone en marcha una auténtica revolución que subvierte la relación entre teoría y praxis para organizarla científicamente desde la teoría con un *esquema formal* del derecho, y en esa coyuntura se determina el léxico político moderno. Eso es lo que Chignola critica a la *BG*, que asume *aproblemáticamente* la historia de los conceptos

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, pp. 256-260, y la pregunta de cómo “scrivere” la historia de la filosofía política en pp. 270-272. Digo en parte, porque, en los pasajes citados, la reemergencia de lo filosófico es una conclusión que apenas ocupa dos líneas (es más una tesis de Duso que se hace compatible con los análisis de Chignola), estando más preocupados por la importancia de la *discontinuidad* para una filosofía política.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, pág. 256.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, pág. 258.

¹⁰⁷² La “moderna scientificizzazione della politica, quella che rende possibile parlare di essa, appunto, per <<concetti>>” (*Ibid.*, pág. 271).

políticos: a) sin preguntarse *cuándo* y en relación *a qué* (el qué es la experiencia constitucional del Estado moderno occidental), la *política* “*inizia ad essere pensata come riferibile a <<concetti>>*”; y b) por esta ausencia de problematización tiende a “*proiettare retrospettivamente*” el léxico contemporáneo¹⁰⁷³.

La mayor radicalidad crítica que reivindican los paduanos para su rectificación o re-direccionamiento de la *BG*, se advierte en el esfuerzo por *desconectar* la continuidad entre una práctica de la historia conceptual que da por descontada la centralidad de unos determinados conceptos de la política y la historia de las ideas. Pues, en el fondo, subyace una base de raigambre historicista, en la aproximación disciplinar de una historia de la filosofía política que considera objetivos y universales conceptos políticos exclusivamente modernos. Conceptos de los que, desde una práctica histórico-conceptual más radical, se ha demostrado su *intraducibilidad* a otros contextos. *Desactivar* por tanto esta presunción acrítica, es lo que hay que desconectar para abrazar la *radical discontinuidad* entre la construcción lógica de lo moderno y la experiencia de los antiguos. Como Chignola sí nos ofrece una respuesta a la pregunta, que se plantea desde la problematización previa, de *cómo escribir* la historia de la filosofía política –si esto no se considera ya una prueba más de mi tesis interpretativa de que la crítica paduana es también propositiva... Su respuesta debería colocarse en los aspectos afirmativos, sin embargo, lo lógico es ver una continuidad en ese movimiento–, pregunta que puede ponerse una vez hayamos desconectado la relación entre los términos “historia” y “filosofía” (en el sentido disciplinar), para partir de la discontinuidad y liberarnos del embrujo lógico de las categorías modernas. La tesis principal de Chignola es que podemos hablar de una historia de la filosofía política, sólo desde la consciencia de la *discontinuidad* (al contrario de la linealidad), compartiendo en esto la posición de inspiración brunneriana de Duso, que habla de la necesidad de ser *siempre de nuevo*, cada vez, conscientes de la determinación o condicionamiento de nuestro “horizonte lógico”¹⁰⁷⁴. Trabajar con los *términos* de la política se entiende desde la *de-terminación* (en el sentido paduano ya comentado), frente a la universalización. Ese perimetraje de los confines significa que, para Chignola, escribir la historia de la filosofía política es “*tracciare la genealogia del moderno dispositivo*”¹⁰⁷⁵, donde se neutralizan las potencialidades de toda una experiencia previa. Para Chignola se trata siempre de trabajar con los “*términos*” (con su resonancia latina) de la política delimitados por su moderna cientifización. Este trabajo, que comienza por una consciencia histórico-

¹⁰⁷³ *Ibid.*, pp. 259-260.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, pág. 270.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, pág. 272.

conceptual de que la misma construcción disciplinar de la filosofía política supone el socavamiento de la filosofía práctica antigua, permite conectar la lectura de Chignola con la de Duso, al aflorar el elemento filosófico: “*ci restituisce a un’interrogazione sulle ragioni dello stare assieme, sulla politica, sul comune, che ci riconduce di nuovo, sempre di nuovo, alla filosofia*”¹⁰⁷⁶.

Con lo definido como ‘movimiento del pensamiento’, el estudio genealógico del dispositivo conceptual introduce un *ejercicio de la crítica*. En eso consiste lo que Duso entiende por estudiar la filosofía política: 1º la *crítica* de todo el esquema conceptual de la ciencia política moderna, que funciona como un filtro reductivo de otras realidades distintas; y 2º la *crítica* como “*costante esercizio di attenzione*”, cuyo mejor banco de prueba es el recorrido por los clásicos, poniendo en práctica la *distancia* de las categorías reductivas criticadas y poniendo en acto el pensamiento con la *problematización metódica* que constituye su modalidad de historia conceptual¹⁰⁷⁷.

Ampliado con la síntesis que hace el propio Duso¹⁰⁷⁸, la historia de la filosofía política:

- Deberá privilegiar el análisis de los textos clásicos de la filosofía política donde se piensa *constitucionalmente* la vida en común (no de todos los textos por importantes que hayan sido culturalmente).
- Debe implicar su necesario *atravesamiento* (para no limitarse a descripciones manualísticas que reproducen tradiciones interpretativas).
- Pensar la relación del *contexto conceptual* entre los diversos autores (para no estudiarlos aislados del mismo).
- No podrá ser *neutral* (como una historia de la cultura que se limitara nuevamente a lo descriptivo), porque nace con la vocación crítica de *interrogar* a los textos y al *movimiento de pensamiento de la filosofía política*.
- Evidentemente no puede prescindir del propio *presente*: es interrogación y *consciencia crítica* de los presupuestos científicos con los que abordamos la política.

Considero necesario subrayar que, si bien el llamado *movimiento de pensamiento* ha movido críticamente el análisis genealógico de los conceptos modernos y ha revelado una lógica

¹⁰⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁷ “(...) *metodicamente alla problematizzazione di quanto in genere viene dato per autoevidente*” (*Ibid.*, pág. 11).

¹⁰⁷⁸ *Ibid.*, pág. 296.

estructuralmente aporética que impele a superarlos¹⁰⁷⁹, entonces no debemos interpretar la emersión de lo filosófico como resultado de un proceso, porque lo filosófico ya estaba desde el principio del proceso. Lo que quiere decir aquí *filosófico* se matiza con la consciencia crítica de saber que sólo problematizando la construcción lógica de los conceptos se hacen evidentes las aporías y contradicciones lógicas, que impiden conformarse con la solución científica de la filosofía política moderna. No dejan transigir con un silencio en el lugar que ocupa el problema de la “justicia”. En cambio, lo que Duso llama “*pensare radicalmente*”¹⁰⁸⁰ los conceptos modernos supone la posibilidad de reactivar un *problema originario*. A mi juicio es uno de los aspectos más delicados, por el riesgo de que leamos a Duso creyendo encontrar, en lo que reemerge, un problema originario que estaba desde los griegos y se propone otra vez, pero no creo que se trate de eso exactamente. La perspectiva abierta por la historia conceptual no debe ser abandonada para plantear el redescubrimiento de un tema oculto sobre el que hay que pensar eternamente, sino que, más bien, lo que se reabre es la necesidad de pensar radicalmente recuperando el “*gesto*” filosófico que tenían los griegos. Radicalidad que era imposible mientras no se fuera consciente de los límites que fijan los conceptos modernos. En mi opinión, no se trata tanto de *la justicia que pensaban* los griegos, sino de pensar en la justicia *como podían hacerlo* los griegos. Es su gesto lo que nos interesa recuperar. Los griegos por poner un nombre a modos distintos (aunque nunca hayan existido, como potencialidades virtualmente posibles) que han quedado cerrados por la solución teórica formal. Esta apertura que se adquiere con el trabajo histórico-conceptual es el movimiento que, desde el inicio, nos ha permitido circular entre los autores y temas clásicos.

En resumen, el movimiento para pensar los autores y temas políticos clásicos es: 1º una forma de relación entre historia conceptual y filosofía política. Pero 2º, es la reapertura de un problema como la “justicia” (en cuanto quedaba bloqueado por la solución de tipo formal) para pensar la realidad del presente con sus problemas, más allá de los límites de los conceptos modernos que han entrado en crisis.

Tanto en los antiguos como en aquellas emergencias de irreductibilidad (a la forma política moderna) de lo filosófico que aparecen en clásicos modernos, se plantea una *pregunta originaria* sobre la vida en común, que los conceptos políticos modernos impiden. De ser así, la historia conceptual es en el fondo un paso obligado dentro de la necesidad de la crítica, porque nosotros estamos obligados/condicionados por estos conceptos para pensar el

¹⁰⁷⁹ No ya tan sólo por cuestiones hermenéuticas, sino para pensar orientaciones prácticas en un mundo cuyos conceptos políticos son puestos en crisis y cualquier respuesta dentro de sus límites tenderá a reproducir sistemáticamente las aporías.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, pp. 156-157.

problema político en nuestro presente. Y por consiguiente, todo movimiento de pensamiento debe realizar la crítica de estos conceptos, tanto para estudiar a los clásicos sin neutralizar los filosófico, como para pensar nuestro presente sin anular todas las posibilidades de reflexión y “*liberare un universo di possibili*”¹⁰⁸¹ que debe servir para pensar filosóficamente la experiencia política de la actualidad. Esto es, como filosofía política más allá de la historia conceptual. La “crítica” filosófica reabre lo que duerme desactivado o descansa en grietas (para el caso de las irreductibilidades de los clásicos) del *continuum* de la teoría moderna. En conclusión, la crítica de los conceptos políticos modernos no solamente reabre la posibilidad de comprender cuestiones aniquiladas por el aparato conceptual moderno –que si no, sencillamente permanecen invisibles– sino que, también, permite reabrir el horizonte del problema político en el presente, para pensar más allá de los límites modernos.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, pág. 14.

**II. DESARROLLO DE UNA HISTORIA CONCEPTUAL
COMO FILOSOFÍA POLÍTICA:**

ASPECTOS PROPOSITIVOS

II.4. Una orientación para pensar la política con otras categorías.

II.4.1. Parada y aprovisionamiento para seguir pensando, y respuesta ante algunas objeciones.

La recapitulación que concluye el bloque anterior se contextualiza con una panorámica de los desarrollos que el *GP* ha experimentado desde sus inicios. Pero la contemplación del itinerario recorrido es una retrospectiva, el camino no estaba diseñado *a priori*, se ha ido visibilizando a medida que iban caminando, con cada paso. Así como miembros destacados del grupo, como Rametta o el propio Chignola, se han encaminado hacia una exploración autónoma pero compatible, los primeros veinte años de investigaciones compartidas ofrecen una oportunidad para reflexionar y digerir los resultados. Duso ha hecho su propia lectura de esta “*maduración*” de la historia de los conceptos, cuya primera respuesta vino con la elaboración inicial de su tesis de la identidad o coincidencia entre historia conceptual y filosofía política. Pero esa tesis queda, contemplándola desde la perspectiva más amplia que ya nos coloca una década después de esos primeros veinte años, más bien como la respuesta que se da por provisión a mitad del camino, con honestidad pero anticipadamente. La historia conceptual paduana, como actividad del pensamiento, no es estática y su desarrollo incluye la rectificación posterior que modifica la fórmula de la *identidad* por el *movimiento* desde la historia conceptual a la filosofía política. Integrar estas modificaciones no debe suponer ningún problema, si tenemos en cuenta su postura de rehuir elecciones metodológicas previas para restituir un pensamiento en acto, que debe afrontar el riesgo de no caer en derivaciones doctrinales. Por otra parte, el tiempo transcurrido ha dado lugar también a confrontar los anticipos ofrecidos con las críticas que han servido de estímulo para las reformulaciones. Entre las objeciones enlaza directamente con nuestra articulación la acusación a la modalidad paduana de ser únicamente deconstructiva.

Ya la misma conclusión de sus análisis histórico-conceptuales, plantea la necesidad de afrontar el problema de cómo nuestras vidas dan por descontado un horizonte en el que los conceptos determinados por lo moderno condicionan nuestra realidad. Los asumimos acríticamente como “*valores*” y *referencias de nuestra identidad* en las modernas democracias¹⁰⁸². En ese sentido se reivindica la crítica platónica de la *doxa*, en cuanto la historia conceptual debe interrogar y pedir razón de los conceptos que usamos

¹⁰⁸² Conceptos como “derechos”, “soberanía popular”, “democracia”, “poder”, “política”, “igualdad”, “libertad”, etc. (*Ibid.*, pág. 299).

inopinadamente. Esto significa que la historia conceptual implica siempre nuestro presente y que –ya en la primera formulación de Duso de <<*storia concettuale come filosofia politica*>>– no se trata “*di un lavoro semplicemente critico e decostruttivo*”¹⁰⁸³, por considerar que el trabajo de investigar la génesis y la lógica del dispositivo de los conceptos modernos, está *focalizado* hacia el modo con el que *hoy* pensamos la política.

Sin embargo, después de una crítica tan detallada –avalada por esos 20 años de investigaciones y sólo después– que revela las aporías del aparato conceptual interrogado, plantear el problema de la filosofía política supone, en coherencia con sus resultados, afrontarlas. De hecho, Duso confiesa que las consecuencias de esas aporías conceptuales “*in relazione al nostro presente*” (conviene volver a subrayarlo), han provocado que el grupo paduano se moviera “*nella direzione della comprensione di tale presente e nel reperimento insieme di linee di orientamento*”¹⁰⁸⁴. Es decir que, desde el análisis histórico-conceptual, además de ofrecer una mejor comprensión del presente, se han encontrado con la necesidad de arriesgar una respuesta filosófica más allá de los conceptos modernos. Y ello sin garantías de éxito o de cómo sea posible pensar con otras categorías que las que determinan nuestro horizonte contemporáneo. No se trata de ir más allá (“*oltre*”) ni en un sentido historicista, ni de filosofía de la historia, pero tampoco en clave postmoderna, sino de “*un oltrepassamento filosofico che fa tutt’uno con il coglimento delle aporie*”. El pensamiento de Duso denota con claridad ser deudor de su particular itinerario filosófico a través de Platón, Fichte, o Hegel. Las aporías son el motor de un pensamiento que nunca descansa, porque nunca queda pacificado o resuelto en posesión de la verdad y que además se mueve gustoso en el interior de lo criticado. Las aporías del dispositivo de los conceptos modernos son lo que permite negarles sus pretensiones al tiempo que libera un espacio de reflexión donde caben las cuestiones neutralizadas por el dispositivo.

Como he sostenido, hay una continuidad entre la crítica y la afirmación filosófica en esta manera de entender la historia de los conceptos, lo que ocurre es que podemos separarlas cronológicamente porque han ido ocupándose de la tarea en orden a las prioridades analíticas: lo primero es criticar los conceptos que usamos, como prioridad previa a cualquier otro paso. Entonces, hay una primera fase deconstructiva o crítica, que ha ocupado los veinte años necesarios para tratar a fondo la delimitación o el perimetraje del dispositivo. Pero incluso desde las primeras críticas o la localización de cualquier aporía, una ganancia hermenéutica

¹⁰⁸³ *Ibid.*, pág. 300

¹⁰⁸⁴ Ver nota al pie nº 8 en *Ibidem*. Aquí se señala, si queremos periodizar de alguna manera el desarrollo de su pensamiento por fases, la importancia del número 3/2006 de la revista *Filosofia politica* (cuestión ya comentada en nuestra introducción).

estaba ya disponible tanto hacia el pasado como, sobre todo, desde nuestro presente. La originalidad de los análisis que el *GP* nos ofrece, en contraste con las interpretaciones de manual, encuentra su mayor fuerza y razón de ser en su capacidad para observar un problema que se desarrolla entre las bambalinas del espectáculo mientras cambian los actores del drama: el dispositivo de los “conceptos modernos”. Pero conceptos en el sentido limitado y específico que refieren los paduanos¹⁰⁸⁵. Esto es una respuesta directa de Duso¹⁰⁸⁶ a las críticas recibidas por la expresión de los *conceptos modernos*, como si con eso se pensara englobar *todo* el pensamiento moderno.

He defendido que no solamente reconocen dejar fuera muchas cosas, para centrarse en lo que ha dado lugar a cristalizaciones constitucionales sino que, además, he indicado las emergencias durante sus investigaciones de irreductibilidades de lo filosófico, especialmente en los grandes clásicos –y cuanto más grandes más irreductibles– que no han tenido ningún problema en admitir. A esto añadimos la respuesta de Duso que matiza la interrogación de los conceptos modernos: no se hace porque ofrezcan la comprensión de una edad moderna con la que se corresponden, sino porque –volvemos a la primera premisa, de que lo que focalizamos es nuestra situación presente y que la crítica se realiza para no reducirnos bajo la determinación con la que todavía nos condicionan– la comprensión de los conceptos modernos del dispositivo “*comporta un movimento di pensiero che li interroga e trova al loro centro proprio ciò che essi tentavano di rimuovere e di estromettere dalla riflessione. Dunque la possibilità di comprensione viene non da quei concetti, ma dalla loro critica*”¹⁰⁸⁷. Una vez más la crítica no es solamente deconstructiva, es condición de posibilidad de una *comprensión*. La historia de los conceptos tiene una potente valencia deconstructiva, pero no es mera deconstrucción, ni mera crítica en el sentido dualista ya descartado, sino que la práctica negativa de los análisis histórico-conceptuales era una cara de la misma moneda de la filosofía política ya en la fase que Duso formulaba con su identidad. Y más filosófica, si cabe, en una ulterior fase que se mueve desde la historia de los conceptos a la filosofía, pero porque desde el principio el elemento filosófico ya está en acto y aparecía con la crítica.

La ambivalencia también se observa con las aporías por un anverso y el problema “*originario*” por el reverso, porque iluminando la génesis del dispositivo lógico se descubre también lo que ha neutralizado. La crítica del dispositivo de los conceptos políticos modernos

¹⁰⁸⁵ Esto es, los que han determinado “*il modo comune, socialmente diffuso di intendere la politica e che hanno costituito i pilastri dell’organizzazione della vita degli Stati mediante le costituzioni*” (*Ibid.*, pp. 301-302).

¹⁰⁸⁶ A la introducción de Malandrino (en *Il Lessico della 'Politica' di Johannes Althusius: L’arte della simbiosi Santa, giusta, vantaggiosa e felice*. A cura di Francesco Ingravalle e Corradi Malandrino, Leo S. Olschki, Firenze, 2005).

¹⁰⁸⁷ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 303.

permite reemerger el *problema originario* de la “justicia”. El dispositivo desencadena un *poder legítimo* que sólo puede acontecer sobre el vaciado de la conflictiva cuestión precedente sobre la justicia, a la que se da carpetazo con una solución jurídica formal. Esto es lo que ahora se reabre al desconectar el dispositivo.

Duso afirma que la emergencia de este problema originario “*se impone*”¹⁰⁸⁸, no podemos elegir si afrontarlo o no porque es consustancial a la praxis de las relaciones humanas. Claro que, hablar de lo consustancial no me parece exento de dificultades. Antes que nada, plantea el problema de cómo, una vez defendida la intraducibilidad por causa de una “cesura” o “ruptura” entre mundos distintos se llegue a compartir y comunicar una experiencia originaria del estar en común, con el riesgo de acabar proyectando una especie de “naturaleza humana” esencial. La pregunta en términos foucaultianos es cómo comprender una realidad del pasado que exceda nuestro *archivo*. Es cierto que, en defensa de los paduanos, Duso ha postulado ya –nos hemos hecho eco– una suerte de circularidad virtuosa, identificada con el movimiento del pensamiento, que permite la comprensión o comunicación con las fuentes del pasado, lo que no basta para acallar todas las dudas. Quizá, la mejor explicación resida en la tensión estructural descrita con la trascendencia de la idea. Eso es lo que pide dar cuenta y razón del origen: ahí está lo originario de la relación y aquello que no es capaz de aceptar la teoría política moderna.

La historia conceptual paduana no aspira a determinar épocas como si hubiera una sucesión historicista de premoderna-moderna-postmoderna: *sólo hay una época*, la de los conceptos modernos. Brunnerianamente, la historia conceptual siempre está *radicada* en nuestro presente. Lo que no obsta para que sea “*sempre nel nostro presente, ma sempre anche al di là di esso, in quanto ne interroga i presupposti*”¹⁰⁸⁹. Cómo sea posible esto depende de aceptar el diagnóstico de Duso acerca de que los conceptos que condicionan nuestra mirada de la realidad *no la expresan*, porque la reducen a los presupuestos de la cientifización moderna del problema práctico. Las categorías del aparato conceptual moderno no solamente son inadecuadas para comprender el pasado, al que deforman, sino que resultan insuficientes para captar nuestra situación actual, porque *ocultan* la complejidad de nuestra realidad concreta. Frente a una concepción historicista como superación de épocas, lo que hemos de *superar* es el *horizonte de los conceptos políticos modernos*¹⁰⁹⁰, en el sentido de ir más allá de su condicionamiento. Habiendo solamente una época de los conceptos (los modernos), ir más

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, pág. 305.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁹⁰ “*Pensare la nostra realtà è possibile solo a patto che si superi l’orizzonte costituito dai concetti moderni*” (*Ibid.*, pág. 306).

allá también pasa por superar el condicionamiento del concepto moderno de historia –que asume esta sucesión– y su nexa con la ciencia moderna. Si no hay sucesión, sino cesura, la fórmula con la que Duso expresa la “*cesura*” del nacimiento de los conceptos modernos <<*fin del gobierno/nacimiento del poder*>> puede dar lugar a malentendidos. Su revisión se justifica para evitar¹⁰⁹¹:

1. Equivocar la historia de los conceptos como determinación de diversas épocas (cada una con sus conceptos correspondientes).
2. Riesgo de equivocar la fórmula como mera *sustitución* al poner “gobierno” y “poder” sobre un mismo plano.
3. Equivocar la propuesta paduana de superar el horizonte de los conceptos políticos modernos, interpretándola en clave nostálgica o conservadora.

La primera se desmarca claramente de la historia de los conceptos planteada, lo que no evita que el uso de la fórmula pueda prestarse a esa errónea interpretación. Como tampoco que la segunda malinterpretación olvide todos los análisis sobre el vaciado o aniquilamiento del horizonte de la experiencia precedente a la moderna; así como la tercera –nuestra opinión se introdujo a propósito de la revisión de Althusius (en II.2.2.1.)– pueda comprensiblemente confundir los contrastes. Por estos motivos, Duso revisa la fórmula, dando muestras una vez más de que su oferta se entiende desde un camino o método en constante revisión, como su concepción histórico-conceptual debe hacer con el presente, cada vez siempre de nuevo. Eso no impide, en ocasiones, hacer una parada para observar el trayecto recorrido y suministrar una respuesta que después será modificada, desde la efervescencia de un pensamiento siempre en acto. Pero la reformulación no implica renegar por completo de la fórmula. Sigue siendo válido, en todo caso, que el concepto de “poder” no puede utilizarse en contextos anteriores al moderno nacimiento del dispositivo conceptual. Con esta reafirmación del principio expresado por la fórmula, quiere responder a las objeciones de Portinaro¹⁰⁹². El último sigue presuponiendo una línea de continuidad que subyace entre la soberanía moderna y la relación aristotélica de “*politeuma*” y “*arché*”, por mantener una identidad con la política aristotélica del “*kyrion tes politeias*”. Es decir, que el principio del gobierno (como Duso apuesta por traducir ese “*arché*”) no queda bloqueado por una discontinuidad, sino que se identifica con el concepto de poder soberano moderno. Entonces proyectamos sobre la noción griega la

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, pág. 307.

¹⁰⁹² “*Ma se sovrano è il potere di prendere decisioni collettivamente vincolanti, è difficile negare che l’aristotelico kyrion tes politeias designi qualcosa di sostanzialmente diverso*” (P.P. Portinaro, “*Begriffsgeschichte e filosofia politica...*”, *op.cit.*; pág. 60. Véase la respuesta de Duso en S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 306).

dimensión formal de la relación mando-obediencia, formalización que solamente fue posible mediante una puesta a cero (el “*azzeramento*” de Duso) de la experiencia precedente orientada por la justicia.

De modo que, como criterio, la fórmula continuaría siendo plenamente válida, pero Duso arriesga con una afirmación que cambia por completo la dirección de la fórmula: si bien es cierto que el dispositivo, engranado por el “*binomio di libertà e potere*”, funciona negando la relación de gobierno como un *mecanismo legitimante* del poder (que se fundamenta racionalmente contra la subordinación y la diferencia que se da siempre en la relación entre gobernante y gobernados), la fundamentación de esta construcción es “*teórica*”, es simple abstracción de la realidad concreta. Los conceptos de “igualdad” y “libertad” del iusnaturalismo parten de abstracciones para fundar una negación del sometimiento a una voluntad heterónoma. Sin embargo, lo que en un primer momento parece negación teórica, se matiza por Duso como “*ocultación*”¹⁰⁹³, pues de lo contrario, si desapareciera del todo, no podría articular su respuesta basada en la relación del gobierno, que va asociada con todo un horizonte de pluralidad y participación. El dispositivo ha *ocultado* la realidad de la relación pero no la ha suprimido. Lo que se ha expropiado es la participación de una pluralidad de sujetos responsables (como pudimos comprender con el estudio del contexto althusiano). Criticando las pretensiones de la teoría moderna, en cuanto no cumplen lo que aseguran, reemerge la dimensión política ocultada. La lógica del principio representativo, todavía vigente en las democracias representativas, no podía superar el hiato entre representantes/representados por introducir siempre la diferencia de una persona natural, en la que se deposita la confianza. El mismo proceso representativo conducía, mediante la autorización, a una despolitización de los sujetos que se convertían en un tipo peculiar de ciudadanos relegados a una dimensión privada. Entonces, este efecto de despolitización está ligado, paradójicamente, con aquello que en la actualidad se considera un valor: la concepción *democrática* del *pueblo*. Interrogando su lógica descubrimos los problemas de la *unidad política* y de la *identidad* con la totalidad que, combinados, articulan el problema de pensar juntos unidad/multiplicidad. Lo paradójico es que cuanta más identidad se presuponga entre los ciudadanos y el sujeto colectivo, más “*alteridad*” se derivará entre individuos y totalidad, entre voluntad individual y voluntad de la totalidad. Esta es la “*aporía*” de la democracia que depende, en última instancia, del mecanismo lógico que inicia Hobbes. Si, según este

¹⁰⁹³ “(..) questa operazione non riesce a togliere l’eteronomia del comando e la differenza personale tra chi comanda e chi ubbidisce. La strategia legitimante non nega, ma semplicemente tende ad occultare la dimensione politica pienamente responsabile” (Ibid., pp. 306-307).

mecanismo, los ciudadanos *no son sujetos políticos* y la teoría no suprime *de facto* la diferencia necesaria en toda relación de gobierno, entonces la crítica de los conceptos políticos modernos desvela el ocultamiento para iluminar un elemento *estructural* de la vida política. Ir *más allá* de los conceptos modernos no es ir a otra época, sino que es liberarse de los condicionamientos que nos impiden pensar la realidad más elemental y originaria de lo político: “*Prima, entro e oltre i concetti politici il problema è sempre quello del governo*”¹⁰⁹⁴, en una *pluralidad* que configura la realidad compleja de las relaciones concretas. Pero, para mantener esto, Duso tiene que rectificar su fórmula de <<*fin del gobierno*>> para pasar a defender su continuidad estructural, negando que sea un “*paradigma*” sustituido por el nacimiento del poder. La relación no se deriva de un modelo teórico, así que no tiene por qué constituir un paradigma. Es más, puede adaptarse a diversas expresiones, puede ser *pensada* de maneras distintas, con lo que moderaría un poco los riesgos de universalizar una experiencia humana.

Para recoger otras objeciones a la propuesta paduana, hemos de referirnos siempre a las críticas de Portinaro –que situaría dentro de un antagonismo más amplio, entre la manera de afrontar historiográficamente los problemas políticos producida por Norberto Bobbio y Giuseppe Duso–, quien ve a la base de la historia de los conceptos paduana el fenómeno de *Rehabilitación* de la filosofía práctica, con su recurso a la “<<*pratica di pensiero*>>” para la reapertura del problema de lo justo. Sin embargo, a juicio de Portinaro, en la propuesta de Duso prevalece el “*gesto decostruzionista*”¹⁰⁹⁵. Una acusación, en parte velada, se cela aquí bajo la sombra del reconocimiento a la potente capacidad que muestra ese gesto decostruccionista (al decir que “*prevale di fatto*”). Porque la acusación afecta sobre todo a la debilidad propositiva –en mi opinión deliberadamente constitutiva– de la perspectiva. Desde luego, en cuanto al rigor analítico del trabajo, Portinaro no tiene nada que objetar. Lo que no está de acuerdo es en llevar esa práctica de investigación hasta sus últimas consecuencias, principalmente, porque termina alejándonos de las finalidades originales¹⁰⁹⁶. Ya hemos visto que para Duso hay una circularidad virtuosa –que no tomamos libre de dificultades– que permite comunicarnos con las fuentes del pasado, pero tampoco veo correcto postular un discurso totalizador de la *BG*, cuando los paduanos declaran asumir los resultados de sus

¹⁰⁹⁴ “(...) *il potere non cancella il rapporto di governo, allora oltre la democrazia e anche entro la democrazia è da pensare ciò che si pensava anche prima della democrazia, cioè il problema del governo con il suo indispensabile correlato costituito dalla pluralità della realtà politica*” (*Ibid.*, pág. 308).

¹⁰⁹⁵ P.P. Portinaro, “*Begriffsgeschichte e filosofia politica...op.cit.*”; pág. 58.

¹⁰⁹⁶ Las que buscaban “*dotare di un apparato categoriale critico la ricerca storiografica, non ad accrescere la distanza tra storici e filosofi. La storia si reduce alla successione di epoche chiuse ed irrelate (...) discontinuità radicali e quindi incomunicabili*” (*Ibid.*, pág. 59).

investigaciones sin deducirlos metodológicamente. La tesis de la discontinuidad no tiene por qué rechazarse *a priori*, igual que no niego los obstáculos para salvarla historiográficamente. Afirmar que las pretensiones originales de la empresa deben confirmar una comunicación diacrónica no está exento de presupuestos en su partida y los riesgos de defender una continuidad se aprecian en la interpretación continuista que Portinaro hace de la “soberanía”. Sin embargo, su crítica contra la modalidad paduana es de doble alcance, porque no sólo va dirigida contra las dificultades que impone para la comunicación con el pasado, sino que también se extiende hacia el presente y el futuro¹⁰⁹⁷. En la polémica entre Koselleck y Brunner, Duso se alinea “*dalla parte ‘sbagliata’*” (Brunner y Schmitt), allí donde Koselleck resulta metodológicamente más aceptable. La herencia de Duso se encuentra de la ‘parte equivocada’ por depender de postulados indemostrables (como la historiografía brunneriana) e ideológicos (como el postulado asumido con la noción constitucional schmittiana) y en esa ideología enmascarada no deja de haber un poso de la crítica marxista de la modernidad.

Para Portinaro, el “*eje*” de la lectura paduana de la *BG* es la discontinuidad radical entre *universo político del gobierno/poder soberano*. Contraposición fundamental que rechaza por dos razones¹⁰⁹⁸:

- Ser en sí mismo un “*postulado filosófico*”.
- Por serlo de una filosofía política con grandes dosis de *ideologización*.

Como eje ideologizante *no escapa* de la conceptualidad moderna que quiere criticar, pero como tampoco puede legitimarse detrás del “*escudo protector*” de la *BG*, debe fundamentar la contraposición sobre otras bases, que Portinaro encuentra:

- i. *Inconsistentes* (históricamente).
- ii. *Débiles* (filosóficamente).
- iii. *Fruto de un cortocircuito Schmitt-Arendt-Foucaultiano* (teóricamente), típico de la teoría política contemporánea.

Dejando de lado que Portinaro no está exento de asunciones filosóficas, su lectura del “*eje gobierno/soberanía*” como resumen de la historia de los conceptos paduana es matizable. Primero, porque es una tesis defendida por Duso desde los trabajos colectivos, muy especialmente elaborada a partir de las indicaciones de Biral y yo precisaría siempre en todo

¹⁰⁹⁷ Porque, desde el plano hermenéutico, “*ciò si traduce poi in diagnosi enigmatiche, come quella affidata al tema dell’oltrepassamento della democrazia*” (*Ibidem*).

¹⁰⁹⁸ Portinaro concluye que la historia conceptual “*non fornisce alcun solido supporto di una strategia ermeneutica volta a costruire discontinuità radicali*”, y por eso mismo Duso *no puede escudarse* en los fundadores de la *BG*, ni siquiera Brunner (*Ibid.*, pág. 60).

caso la autoría de Duso, para no reducir toda la propuesta paduana. En efecto, expusimos cómo un enfoque foucaultiano podía hacer los presupuestos histórico-conceptuales más consecuentes con la radicalidad demandada a la *BG* de Koselleck (aunque supongo que, ateniéndonos a la lectura de Portinaro, eso lo invalida automáticamente por estar dentro del cortocircuito contemporáneo). Centrándonos en Duso, hemos de entender su revisión de la fórmula <<*fin del gobierno / nacimiento del poder*>> como una respuesta en diálogo con estas críticas. Reformulación en la que tal final parece atenuarse en letargo, como una estructura de las relaciones potencialmente disponible que había quedado en barbecho por una maniobra de ocultación. Algo que no reduce ni un ápice del rigorismo crítico, como apreciamos con la rectificación que Duso hace a la objeción de Portinaro, quien pretende presentar como contraejemplo un caso de la soberanía en el mundo aristotélico, sólo posible porque proyecta el concepto moderno en el contexto del pasado.

Después de su crítica a los orígenes de la propuesta, Portinaro también expone los límites en la lectura paduana de la <<filosofía política como historia conceptual>> –aunque invierte el orden de los términos–, para concluir que es una “víctima” de lo que llama la “*burbuja*” especulativa de lo moderno¹⁰⁹⁹. Todo ese camino habría generado un auténtico “*síndrome*” de recaídas ideológicas. Por esa reacción no pueden “escudarse” en la *BG*, sino en lo que él ha acuñado como la “*sagrada familia*” (<<*sacra famiglia*>>) de la *teoría crítica más allá de la teoría crítica* (“*oltre la teoria critica*”)¹¹⁰⁰: Schmitt, Arendt y Foucault. Es decir, el “cortocircuito” anteriormente mencionado en el que, salvando las distancias, comparten algunos rasgos comunes que serían filtrados como ingredientes “estratégicos” o “doctrinales” –como los programas teóricos desarrollados por Antonio Negri o Giorgio Agamben ejemplificarían con su *filtrado* del marxismo– que compartirían con todas las “víctimas” del síndrome y entre ellas la “*scuola padovana*” a través del *filón schmittiano* reforzado por Brunner¹¹⁰¹. La determinación moderna e ideologizada de los ingredientes utilizados por los paduanos con la finalidad de superar, de ir más allá del horizonte moderno, en realidad esconden una “*inversión*” del léxico utilizado. Por ejemplo, la noción de “*pluralidad*” es deudora de una “*matriz*” arendtiana y deben producir una dislocación de su matriz léxica para contraponer las intenciones originales de Arendt. Igual que –otra deuda con la ‘sagrada familia’– “*constitucionalizar*” el *derecho de resistencia* de Althusius se inscribe dentro de las

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, pág. 61. La “*burbuja*” especulativa de lo moderno es una expresión que, aglutinando también a los detractores de la modernidad, comprende el proceso con el que paulatinamente se ha contribuido a configurar el “*fetiché*” de lo moderno desde la revolución científica y la Ilustración, inflándose sucesivamente con los procesos de globalización.

¹¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹¹⁰¹ *Ibid.*, pág. 62.

estrategias de Foucault. Portinaro llega más lejos al afirmar que con el federalismo de Althusius se plantea un “*modello alternativo*”, algo que dista mucho de las intenciones de Duso. Finalmente, el análisis crítico del “circuito Hobbes-Rousseau” sería válido y útil para captar las aporías de la política moderna, pero, para Portinaro, no más allá. Siendo de dudosa aplicación para la teoría liberal-democrática.

Detrás de todas las asunciones y postulados criticados, los dos principales problemas vendrían a la hora de concretar el “*oltrepassamento*”: a) Cómo a partir del gesto deconstruccionista pueda surgir una alternativa al marco conceptual moderno; b) Cómo más allá de estas *indeterminaciones*, de un “*oltrepassamento-verso-il-non-si-sa-dove*”, el ir más allá de la democracia moderna no pueda “*nascondere le sue valenze ideologiche*”¹¹⁰².

Una muy buena síntesis de los problemas de fondo detrás del problema de cómo pensar “más allá” de lo moderno y las críticas de caer en un revisionismo nostálgico, puede contextualizarse con dos observaciones de Villacañas. La primera, que la historia conceptual no puede esconder los tintes *conservadores* de sus orígenes desvinculándolos de su crítica a las democracias modernas¹¹⁰³. Su referencia cita explícitamente *Land un Herrschaft* de Brunner, así como la paternidad de Carl Schmitt –para la importancia que juega una “*constitución premoderna*”– ante una modernidad ilegítima, como la que justificaba su respuesta teológico-política. El análisis paduano se situaría más correctamente por haber mostrado la ruptura¹¹⁰⁴ entre gobierno/poder y entre pre-moderno/moderno, que ahora se ve matizada con la reformulación de Duso en la que el poder no cancela la relación de gobierno: la “*errata interpretazione della cesura*”, la equivocada interpretación de la *Sattelzeit*, es pensar que la ruptura de los conceptos modernos “*costituisca un oltrepassamento definitivo*”¹¹⁰⁵. Por tanto, continuidad y ruptura cambian completamente de escenario y aparece una simultaneidad. La ventaja para Duso es poder transitar a través de los diferentes autores clásicos identificando un problema común. Pero como lo que plantea con su lectura de los clásicos, es un problema originario y no un *paradigma* o un *modelo* teórico de solución,

¹¹⁰² *Ibidem*.

¹¹⁰³ “*Pero en realidad, la historia conceptual mantenía desde antiguo vinculaciones ambiguas con la política. Desde su origen, la historia conceptual tenía aspiraciones conservadoras: mostraba la contingencia histórica de los órdenes políticos democráticos. Aunque reconoció el carácter irreversible de la Sattelzeit, mostró su último reflejo conservador, afín a la teoría de sistemas, defendiendo que la ilegitimidad de la modernidad llevaba en su seno su propia disolución*” (J.L. Villacañas, en G.Duso y J-F. Kervégan, *Crise de la démocratie...op.cit.*; pág. 178).

¹¹⁰⁴ Por haber “*mostrado hasta el final que este cosmos no era afín a la teoría democrática y que en cierto modo expropiaba al pueblo de poder político mediante el representante soberano. En resumen, la historia conceptual mostraba una línea de continuidad y de ruptura y organizaba un relato histórico con sus experiencias temporales básicas*” (*Ibidem*).

¹¹⁰⁵ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 308.

hemos de asumir la *responsabilidad* de pensarlo nosotros (no evadirnos para depositarla en los clásicos) desde la *actualidad* de nuestro presente. Es nuestra tarea, un trabajo del pensamiento (o “*fatica*” en el original italiano, con claras reminiscencias hegelianas) que está por hacer. Esencialmente, se matiza la cesura, pero también cualquier replanteamiento de pensamientos anteriores a la cesura: al menos en línea de principio, la actualidad dictada por nuestro presente obliga a pensar el problema común de *otra* manera. Lo cual también me parece coherente con la noción constitucional que asienta la historia conceptual, tanto en su primera recepción italiana como en la paduana: sería absurdo proponer un pensamiento que interactúa con otras realidades constitucionales –aun aceptando que fuera aceptable un ‘modelo’, en contra de las advertencias de Duso– cuando nuestra realidad es diversa y nos acucian problemas diferentes¹¹⁰⁶. A fin de cuentas, el riesgo inherente a la acción no puede rehuirse a la hora de afrontar nuestros retos, y aquí se presenta la dificultad de cómo pensar después de la crítica paduana de los conceptos modernos, más allá de estos conceptos pero desde nuestra época, utilizando otras categorías con las que orientar nuestra praxis. Hasta tal punto la lógica de los conceptos constituye nuestra base, que sólo a condición de criticarla podemos liberar nuevas perspectivas. La reformulación de Duso nos indica que esto no tiene por qué ser un salto en el vacío: se trata de, una vez reencontrado el problema del gobierno ocultado por el dispositivo conceptual, conciliarlo con la atribución de “*una dimensione politica ai cittadini di fronte al comando, che non sono essi a dare, anche se sono essi ad istituire colui o coloro che governano*”¹¹⁰⁷. De frente a quien gobierna, los *ciudadanos* como sujetos políticos. De momento hemos de conceder a Duso el crédito de aceptar su argumentación y pensar que esto es una respuesta nueva, desde el presente, a nuevos desafíos más allá de la racionalidad formal de la *legitimación* democrática, que nos encadena nuevamente al engranaje lógico de la soberanía moderna.

Intentando ser justos con la tesis de Duso, para no malinterpretarla como una rehabilitación nostálgica del pasado, hemos pasado al problema de ir más allá de lo moderno pero desde lo moderno. También debemos notar (segunda observación) que “*Las bases propias de la Histórica de Koselleck (...) desbordaban la propuesta de una historia conceptual*”¹¹⁰⁸. Aunque esto último lo comenta Villacañas para mostrar la ruptura entre pasado y futuro que da por sentada la teoría de sistemas y finiquita las necesidades conceptuales, debe servir para

¹¹⁰⁶ El ejemplo de la *globalización*, por ejemplo, no permite pensar ingenuamente la relación del gobierno desde la acción autónoma o incondicionada, pero también están los retos de pensar los procesos constituyentes de la Unión Europea y los problemas actuales de la inmigración o la *governance* entre otros.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, pág. 309.

¹¹⁰⁸ J.L. Villacañas, en G.Duso y J-F. Kervégan, *Crise de la démocratie...op.cit.*; pág. 179.

enmarcar una justa mirada sobre la historia conceptual, desde sus programas más conservadores hasta reconocer el esfuerzo de Koselleck por ofrecer una teoría de la historia que no es tan rígida como podría parecer. Sobre todo, conviene traer a colación esta cuestión por lo que se apuntó con Scuccimarra en su revisión de Koselleck, acerca de pensar nuevas categorías, lo que debía pasar inevitablemente por confrontarse con su *Histórica*¹¹⁰⁹ para repensar unas condiciones de posibilidad de los tiempos históricos que fueran más allá de las que definen el orden “moderno” del tiempo.

Con los procesos de globalización, la crisis de la perspectiva territorial de la soberanía clásica del período del derecho público europeo se ha hecho más evidente. Esa nueva realidad contemporánea, que plantea nuevos desafíos, es el punto de partida para el análisis de Scuccimarra sobre la propuesta paduana¹¹¹⁰. Los nuevos dilemas urgen responder a la demanda de *institucionalización*, pero también *legitimación*, y un banco de prueba para la reflexión de estos nuevos retos se encuentra en el proceso constituyente de la Unión europea. Examinando las dificultades de esta *constitucionalización* europea se advierte lo problemático que puede llegar a ser pensar más allá de la perspectiva nacional (Scuccimarra lo llama terreno “postnacional”), que caracteriza el ordenamiento político moderno: se acaba pensando con “*gli stessi schemi categoriali*”, para proponer simplemente otra versión revisitada y actualizada de la “*ontologia costituente*” post-revolucionaria¹¹¹¹. El *Preámbulo* al *Tratado* para la Constitución europea repite el mismo repertorio fundacional del Estado nación. Evidentemente, no se trata de la respuesta que estamos esperando, porque a la base no se produce el necesario *giro epistemológico* que la situación del presente requiere para hacer “saltar” las categorías modernas. Lo que Scuccimarra demanda a las disciplinas histórico-sociales es ser coherentes con su diagnóstico del “*tramonto*” del ordenamiento tradicional de la política, *problematizando* sus propias categorías para librarse de repetir el mismo esquema que se considera trasnochado. En ese contexto hay que situar las tesis paduanas contemporáneas al problema de pensar un *Léxico político europeo*¹¹¹². Desde la interrogación paduana que delimita la época de los conceptos políticos modernos, se puede pensar en la realidad política de Europa si somos conscientes de la constelación *histórica* que determina nuestra manera de pensar la política. Como *proceso histórico*, se articula sobre “*presupposti*

¹¹⁰⁹ En la ponencia de L. Scuccimarra, “*Storia dei concetti e transizione epocale*”, *op.cit.*

¹¹¹⁰ Para este análisis, ver L. Scuccimarra, “*Uscire dal moderno...*”, *op.cit.*, pp. 109-134.

¹¹¹¹ *Ibid.*, pág. 110.

¹¹¹² Este análisis tiene presente el volumen, aparecido ese mismo año, de S. Chignola e G. Duso (a cura di), *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano, 2005.

antropologici e strutturali” para reconstruir los procesos teóricos¹¹¹³. La atención por seguir la *disolución* de la manera tradicional de entender las relaciones humanas impele a enfocar el trecho crucial de los siglos XIV al XVII para pensar las diferencias (en pureza, una discontinuidad) que emergen a la hora de pensar unos conceptos políticos y jurídicos de tradición europea. Con ello, la propuesta paduana se debe enfrentar al problema de la *BG* que enfrenta a Koselleck con Brunner: una historiografía que está dispuesta a pagar el precio de la necesaria *homogeneidad* (o mejor mediación que, aunque no es lo mismo, resulta más aproximada a la “*tensión*” característica de Koselleck) para comunicar pasado y presente; o una que apuesta por la discontinuidad a pesar de que su peaje sea con pagarés. Como a estas alturas sabemos, Duso sigue el camino de Brunner y apuesta por la necesidad de partir de la radical ruptura y discontinuidad de la *Trennung* entre antiguo/moderno. Sin embargo, gracias a la comprensión interna, desde dentro de los conceptos modernos, se libera la posibilidad de escuchar otra música –es lo mismo que Duso considera *paradójico* con la comprensión del pasado, que sea inevitablemente desde la comprensión del presente– y de esto mismo se da cuenta Scuccimarra en lo que para él es el *punto clave* de la interpretación de Duso: que es con la “*insuperabile <<limitatezza storica>> del dispositivo concettuale moderno, attraverso il quale la storiografia costituzionale e sociale può aprirsi ad un rapporto radicalmente problematico con la stessa realtà del mondo moderno*”¹¹¹⁴.

Con esta lectura la *reapertura* se convierte, si lo leemos dentro del problema historiográfico, en la reapertura de un horizonte de “*ricostruzione storico-concettuale che Koselleck, sulla scia di Weber, ha finito, più o meno consapevolmente, per chiudere*”¹¹¹⁵. Solamente desde la consciencia crítica del condicionamiento de los conceptos modernos se puede obtener esta reapertura que, como supone también una mejor comprensión de las fuentes del pasado, posibilita recurrir a ciertas categorías “*alternativas*” para el pensamiento político: alternativas en cuanto no estén mediadas por el “*paradigma*” de la conceptualidad moderna¹¹¹⁶. Sin duda, una interpretación respetuosa con las intenciones de fondo de la propuesta de Duso, no puede

¹¹¹³ Por ejemplo, el de creciente “individualización” sobre el que se fundará la modernidad (L. Scuccimarra, “*Uscire dal moderno...*”, *op.cit.*, pág. 112).

¹¹¹⁴ *Ibid.*, pág. 120.

¹¹¹⁵ *Ibidem*. Aunque el propio Scuccimarra reconoce (en *Ibid.*, pág. 132) que el último Koselleck se muestra menos weberiano de lo que parece en un principio y para ello cita la contribución de J.L. Villacañas (en “*L'impossibile Leviatano*”, de S. Chignola e G. Duso, *Sui concetti politici e giuridici della costituzione...op.cit.*, pp. 325 y ss).

¹¹¹⁶ Las “*categorie alternative del pensiero politico occidentale – il federalismo, il repubblicanesimo, il modello della costituzione mista, il paradigma della conservazione politica – forme di concettualizzazione in cui, almeno per un breve periodo della storia dell'Europa moderna, è parsa delinearsi la possibilità di un diverso rapporto con l'eredità della politica classica, un ingresso nel tempo nuovo della modernità non mediato dal paradigma della sovranità e dalle aporie che lo caratterizzano*” (L. Scuccimarra, “*Uscire dal moderno...*”, *op.cit.*, pág. 133).

olvidar que estas categorías “alternativas” –según la caracterización de Scuccimarra– que se encuentran en fuentes pre-modernas, nunca se reclaman como *modelo de solución*. No son alternativas en cuanto *otro* paradigma que se rescata del pasado para aplicarse hoy... más allá de lo moderno sí, pero desde lo moderno. Esto lo ha captado Scuccimarra con fidelidad interpretativa al comprender que las categorías son presentadas como una “ayuda” para pensar los temas políticos, elaborando (esta es la tarea pendiente) *un nuevo modo de pensar la política*¹¹¹⁷. Otro modo de pensar puede ser facilitado con la reapertura de la reflexión, por lo que estas categorías ayudan de dos maneras: 1º *relativizando* los conceptos modernos que todavía nos condicionan; y 2º repropone temas para la reflexión (*pluralidad, gobierno como guía y coordinación, justicia no reducida a procedimiento formal...*). Estos dos motivos son los que pueden contribuir como ayuda para una reflexión de la que surja una “*costellazione post-nazionale*”. Desde la crítica de los conceptos modernos surgirán las posibilidades de categorizar la nueva apertura de espacios para la acción, aunque es una tesis de Duso –que asume sus responsabilidades– y no todos los autores que reflexionan en el volumen *colectivo Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell’Europa* lo comparten¹¹¹⁸.

Este repaso a la reflexión desarrollada por Duso demuestra que, siendo la tarea de pensar el presente su preocupación íntima, el trabajo deconstructivo no es simplemente *negativo* y si bien admite que su trabajo “*vorrebbe solo aprire la strada ad un tale compito*”, con la crítica de los conceptos políticos modernos también “*emergano tutta una serie de questioni e anche il senso forte di alcuni termini che sono stati destituiti del loro significato dal dispositivo concettuale moderno*”¹¹¹⁹. En línea de principio, la propuesta no es meramente deconstructiva¹¹²⁰ porque con su retocada noción de la “*crítica*” pretende identificar el ejercicio de la filosofía, con el que emerge la *cuestión originaria* desde la que se puede pensar en la política de otra manera. Esto es, la emergencia abre o libera un espacio, pero no cierra

¹¹¹⁷ *Ibid.*, pág. 134.

¹¹¹⁸ Recogiendo Scuccimarra el pensamiento de J.L. Villacañas: “*Qualcuno ha anzi denunciato il pericolo che questa forma di autocritica radicale della modernità politica finisca per rivelarsi peculiarmente convergente con i principi di un ordine socio-economico fondato proprio sulla cristallizzazione dei rapporti di forza attualmente esistenti*” (*Ibidem*).

¹¹¹⁹ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pp. 315-316.

¹¹²⁰ Dado que los trabajos del GP son relativamente recientes, uno de los pocos juicios que podemos recabar al respecto viene de la mano de Villacañas, para quien, siendo posible llamar “*deconstruccionista*” la propuesta de Duso, no es posible hacerlo con “*impolítico*”: “*Es un gesto político y reclama otra política*”, aunque hayamos de matizar, con Duso, que su intención es siempre mantenerse dentro del ámbito filosófico, esto es, de la filosofía política y no de la acción política. Por lo demás, compartimos las conclusiones de Villacañas, en que Duso busca ir *más allá* (el *oltre*) del dispositivo estatal del *Leviatán* pero, muy importante, “*no es restauracionista*” (véase el *Prólogo* de Villacañas a la edición española de S. Chignola y G. Duso, *Historia de los conceptos y filosofía política, op.cit.*, pág. 24).

los problemas. Volver a pensar el problema de la justicia no equivale al fin del camino, que supondría el punto final de la propia filosofía. El trabajo conceptual, tanto en el análisis crítico de los conceptos como en el atravesamiento de los autores clásicos, es apertura de un camino, nunca su conclusión. Por tanto “*non bisogna intendere la filosoficità che caratterizza la storia concettuale con la riduzione della filosofia politica alla storia dei concetti*”¹¹²¹. Más allá de las reflexiones acerca del estatuto de la *filosofía política* y su relación con la historia conceptual –como dice Duso “*Non c’è filosofia politica se non c’è filosofia*”–, no basta con el “gesto” deconstructivo, sino que necesariamente se debe “*arriesgar*” también, aunque sea a título provisional, una propuesta. Con el elemento filosófico se defiende un diferente estatuto lógico de la filosofía política en su relación con la esfera de la praxis, que impide deducir científica o teóricamente esta relación de tensión, con lo que recuperamos la noción de *riesgo* inherente al ámbito del obrar práctico. Así se comprende lo que anteriormente he calificado de una ‘deliberadamente constitutiva debilidad’ de la propuesta de Duso, porque *no se puede garantizar* normativamente. Este *descarte* en el estatuto lógico de la filosofía política (debido en última instancia al elemento filosófico que integra la filosofía política) significa que no se puede deducir la política de la ontología¹¹²², lo que exige afrontar la *contingencia* estructural del obrar en una realidad concreta. Cualquier discurso de tipo *positivo* sobre la vida en común comparte este riesgo esencial, porque siempre está ligado a la “*actualidad*” y la “*contingencia*” del presente, por lo que es imposible pensarlo como un discurso de diseño, construido a partir de una posesión de la verdad. Sin embargo, la apertura estructural de esta relación (para el que resultó decisivo el análisis sobre la trascendencia de la idea cuando enfocamos la lectura platónica de Schmitt), tampoco es arbitraria porque, como acabamos de decir, se sitúa en una actualidad del presente y en una realidad concreta. Donde, por consiguiente, la misma importancia que desempeñaba una perspectiva histórico-constitucional a la hora de comprender las funciones concretas que, dentro del conjunto, iluminaban el sentido de los términos en las fuentes del pasado, liga también las cuestiones del presente con fenómenos concretos. Captar el “*senso strutturale*” y “*<<costituzionalmente>>*” de la “*vita in comune*”¹¹²³ es lo que pide nuevas categorías una vez criticado el uso reductivo de los conceptos modernos.

¹¹²¹ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 310.

¹¹²² Eso es lo que Duso defiende haber encontrado en los clásicos, tanto del mundo antiguo como Platón y Aristóteles, como en los irreductibles Spinoza, Hegel, etc. (*Ibid.*, pág. 311).

¹¹²³ *Ibid.*, pág. 313.

II.4.2. *Pensar la política desde otras categorías: algunas indicaciones.*

En los años posteriores a los englobados como primeros ‘*veinte años de trabajos*’, hay dos cuestiones con las que podremos poner a prueba la capacidad de la “*pratica de pensiero*” paduana para afrontar problemas del presente. Ambas centran la atención de sus reflexiones en cómo pensar más allá de la forma democrática y en el federalismo como modalidad para pensar el proceso constitucional de la Unión Europea. Parafraseando una expresión paduana con otra, servirán para que su “práctica” de pensamiento (en definitiva, su filosofía política), *dé razón de sí*, y de si puede ir más allá de la forma política moderna, ofreciendo otras categorías. Aunque en realidad los temas que vamos a tratar (democracia, poder constituyente, federalismo, etc.) recurriendo a textos monográficos, ya se encontraban articulados por Duso en un capítulo de *La logica del potere* –obra que viene a marcar un momento para digerir los resultados de esos primeros veinte años– titulado “*Considerazioni su democrazia e federalismo*”¹¹²⁴.

Precisado el uso específicamente moderno que los paduanos hacen del término “concepto” –tanto más rígidamente cuanto más se sostenga la tesis del ‘*dispositivo*’– no ha de extrañar el título de este capítulo como búsqueda de *categorías*¹¹²⁵ y no conceptos, y que estas categorías se demanden para *orientar* nuestro pensamiento político, porque no esperamos de ellas obtener un vademécum. La orientación obliga a asumir toda la *responsabilidad* sobre la dirección que se emprende, siendo incluso frecuente incurrir en contradicciones, a diferencia de las construcciones teóricas que pretenden ser incontradictorias. Repensar el problema de la justicia asumiendo que siempre se nos escapará su posesión, que siempre permanecerá en la alteridad de su trascendencia, es lo que significa obligación de asumir que la orientación podrá aproximarse más o menos, pero nunca podrá estar dada y resuelta de antemano. Orientar es posible cuando cabe extraviar la dirección.

a) *Algunas indicaciones a partir de reflexiones sobre el concepto de “democracia”.*

Ya las aporías nos proporcionan las primeras “*indicazioni*”, al menos de un criterio negativo, de por dónde no ir, por dónde se vuelve al punto de partida o terminan en un callejón sin salida. Las aporías que, por ejemplo, se presentan en la “democracia”, no se solucionarán pidiendo más democracia –se mantiene dentro de la misma lógica– ni contraponiendo democracia directa/representativa –ya sabemos que es una contraposición

¹¹²⁴ G. Duso, *La logica del potere*, op.cit., pp. 161-189.

¹¹²⁵ Ver a este respecto S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, op.cit., pp. 312-313.

posible desde un plano homogeneizador moderno—, sino que es un problema de la propia democracia como *forma* política. La cuestión no es si estamos a favor o en contra de la democracia —va de suyo, pero conviene no darlo por supuesto sin que se explicita, antes de condenar toda la argumentación de antidemócrata—, sino esclarecer los equívocos que subyacen a la forma política moderna, y el desfase entre las “*intenciones*” y los “*conceptos*” usados¹¹²⁶. Duso no está contra la democracia, lo que propone es adoptar la actitud socrática que interroga la opinión común, aquello que no cuestionamos. Lo que en el caso del concepto de “democracia” constituye un ejemplo paradigmático, tanto por su difusión en el lenguaje político de la vida común como en el científico. Su uso indiscutido demuestra cómo los conceptos son utilizados como “*banderas*” que señalizan nuestra posición cultural. El término “democracia” se ha impuesto como un “valor” por encima de sus adversarios (a los que enfrenta polémicamente como *antidemocráticos*). Con todo, considero preciso indicar que nuestra referencia es el mundo occidental —Brunner era siempre consciente de esto— pues, en mi opinión, sería exagerado universalizar el triunfo de la democracia sobre sus adversarios, fruto de una miopía que desconocería los riesgos de sistemas políticos plenamente estables que se oponen al modelo democrático. A finales del siglo XX, cuando empiezan a tomar forma estos análisis de Duso, parece que ningún otro modelo podrá evitar la universalización del binomio “liberal-democrático” —sobre todo simbólicamente desde la *caída del muro*—, con un triunfo que el “*mercado*” parece haber consagrado en una dimensión global.

Característicamente, Duso se centra en la *lógica* y los *presupuestos* conceptuales, lo que permite enfocar la aporética amalgama de ideas incompatibles entre sí que funcionan asociadas con la democracia: el concepto de “pueblo” como sujeto unitario, que en su base tiene los conceptos de “igualdad” y “libertad”; pero, por otra parte, tenemos la idea de una “*participación*” que desea ser efectiva, con el reconocimiento de la “*diferencia*” y de la “*pluralidad*”. El examen de la lógica que funciona en estos dos grupos conceptuales hace contradictoria la “opinión” común que tenemos de la democracia. La idea de democracia deriva, por la propia lógica de sus presupuestos y no por falta de extensión o realización, en consecuencias paradójicas y quizá la más palmaria sea el efecto de “*despolitización*” de la ciudadanía, que causa el dispositivo lógico. Aplicando al caso del concepto “democracia”¹¹²⁷ la crítica de Duso a la historia conceptual de los Léxicos inspirados al socaire de la *BG*

¹¹²⁶ G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.*, pág. 161.

¹¹²⁷ Crítica de Duso a una “*storia dei concetti*” que “*non si sottrae all'impressione di trattare il concetto di democrazia come qualcosa di sostanzialmente unitario*”, en la que se aluden los nombres de Christian Meier y Reinhart Koselleck —hay una voz de los *GG Lexikon* dedicada a la “democracia”, en el que colaboran, además de Koselleck y Meier, W. Conze y H.L. Reimann— (véase G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.*, pp. 163-165).

alemana (que presuponen en el fondo una continuidad o identidad de los conceptos cuya historia trazan), a pesar de la fractura moderna de la *Sattelzeit* Koselleck piensa que se puede encontrar un cierto plano de comunicación entre el concepto moderno de “democracia” y el término griego. Uno de los focos atractivos del núcleo de identidad proviene de la etimología, que determina el significado del término griego como una “forma de gobierno” cuyo “*sujeto del poder*” es el “pueblo”. Desde esa perspectiva, la democracia de los griegos es un ejercicio *indirecto* del poder del pueblo, mientras que la moderna es un ejercicio *directo*. Esto supone que la determinación que tomamos del concepto, en su significado moderno, se proyecta sobre el pasado en un contexto que era impensable. Era inconcebible porque la crítica paduana de la génesis de los conceptos modernos, demuestra que su sentido sólo es posible dentro de unos presupuestos que configuran la red de referencias recíprocas y funciones –el dispositivo lógico– dentro de las cuales tienen ese significado que determina por completo la manera de pensar la política.

El uso moderno de los conceptos sedimentado en nuestro uso común del lenguaje, hace que la contraposición entre democracia antigua/democracia moderna –como contraposición entre democracia directa/democracia representativa–, sean diferentes modos de entender el “poder” del “pueblo” y es entonces posible, merced a ese *núcleo idéntico*, que se puede plantear la comparación¹¹²⁸. Es por tanto el mismo *dispositivo lógico* de los conceptos modernos el que se cela tras la legitimidad democrática. Tanto la democracia directa como la representativa son dos expresiones de la misma convicción: que el poder soberano reside (y si no, debe residir) en el pueblo. Es una contraposición exclusivamente *moderna*¹¹²⁹, porque sólo en la modernidad se han pensado así los conceptos de “poder” y “pueblo”, que nos confunden si queremos pensar la democracia de los griegos. La democracia como “forma de gobierno” no tiene sentido para la moderna forma de pensar el poder (de hecho se pierde el sentido no sólo de la democracia como forma de gobierno, sino de toda forma de gobierno), porque son los conceptos de “igualdad” y “libertad” los que niegan el principio del gobierno, y porque tomar los conceptos de “poder” y “pueblo” de manera homogénea para el contexto antiguo y el moderno está en la raíz de los *equivocos*¹¹³⁰ que motivan la rectificación paduana.

¹¹²⁸ Es “*dunque grazie ad un nucleo concettuale idéntico che permette di specificare la differenza. Tale nucleo non consiste in altro che nella ipostatizzazione di quei concetti di potere e popolo che si sono formati solo nell’epoca moderna all’interno della teoria della sovranità*” (ver de G. Duso su editorial “*Oltre la democrazia?*”, en la revista *Filosofia politica*, 2006, XX, Nº 3, pp. 361-364).

¹¹²⁹ G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 372.

¹¹³⁰ “*(...) equivoci alla cui base sta l’opinione, oggi assai diffusa nei molteplici tentativi di fare storia dei concetti politici, dell’unità del concetto nello sviluppo storico*” (G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 165).

El horizonte del gobierno dentro del cual tiene sentido pensar la democracia como “forma de gobierno”, ha sido olvidado. Pertenece a un mundo periclitado: el “*demos*” no coincide con la traducción de “pueblo” como totalidad, en el sentido moderno del concepto, ya que significa sólo *una parte* de la polis –para los griegos la “*polis*”, como el “alma”, suponen realidades plurales–; mientras que el “gobierno”¹¹³¹ no comprende un dominio cuya expresión de mandato debe ir seguida de obediencia, porque no se entiende según el concepto de “legitimación”; ni la decisión de una “asamblea” del pueblo está legitimada por su fuente de la voluntad popular, sino porque debe ser el resultado de un proceso de deliberación a la luz de las “*nomoi*” en el que hay que atender a la “virtud” fronética.

Incluso fuera del ejemplo griego, si avanzamos hacia el pensamiento de autores como Marsilio de Padua¹¹³² (para no referirnos siempre únicamente a Althusius) también se fuerza para convertirlos en antecedentes de la democracia moderna. En el clásico paduano se interpreta que, como la “*pars principans*” del gobierno está sometida a las leyes, significa que el poder ejecutivo del gobierno está sometido al poder legislativo del pueblo. La misma crítica de Duso es aplicable aquí, cuestionando qué se entiende por “pueblo” y por “gobierno”, para comprender que se está malinterpretando el contexto de Marsilio desde una conceptualidad propia de la soberanía moderna y marginando la “*prudencia*” de su centralidad política (como acontecía con la “*phronesis*” aristotélica en la malinterpretación del pensamiento griego).

Basten estos ejemplos para contrastar y refutar la *universalización* del concepto de “democracia” a otros contextos anteriores a la elaboración conceptual de la *ciencia política moderna*, para comprender que tal génesis nos informa de un “*punto di rottura epistemologico*”¹¹³³. El *nuevo* concepto de “pueblo” pone como problema central la “*espressione della volontà politica dell’unico soggetto legittimo, cioè il popolo*” y esta es ni más ni menos que la “*absolutización*” de la voluntad que está en la base de la moderna democracia¹¹³⁴, con el “descarte” que se produce, en el proceso de autorización, entre sujeto individual/sujeto colectivo. La aporía que emerge al visualizar este descarte es que la

¹¹³¹ Normalmente se utiliza la etimología para traducir democracia como “*kratos*” del “*demos*”, el poder del pueblo, aunque mantenemos ‘gobierno’ y no poder, según la distinción de Duso sobre “forma de gobierno”.

¹¹³² Una diversa aproximación al pensamiento de Marsilio de Padua, que supera la contraposición manualística entre democracia/autoritarismo para iluminar la función del gobierno como “*pars principans*”, la ha desarrollado Maurizio Merlo (en *Marsilio da Padova: il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, FrancoAngeli, Milano, 2003). El distinto cuadro que se enfoca con el principio del gobierno implica otras nociones, como la pluralidad de la “*universitas civium*”, lo que a su vez posibilita la participación de las partes como “*communicatio civilis*”. También se evidencia la distancia con el paradigma moderno de la unidad política que reduce la pluralidad de las partes, con la valoración en Marsilio de la “*pars valencior*”.

¹¹³³ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pp. 169.

¹¹³⁴ *Ibid.*, pág. 171.

dimensión política del sujeto colectivo, que se expresa representativamente mediante el actor autorizado, implica la despolitización de los individuos particulares.

Según lo expuesto, con la cuestión de ir “*oltre la democrazia*”¹¹³⁵ nos encontraremos ante un caso integrado en el análisis de la práctica histórico-conceptual paduana, que comienza por “interrogar”: en este caso interrogar el *modo moderno de pensar* la democracia en el mundo occidental, en el cual es identificado como un *valor* compartido. No se contraponen un modelo democrático con uno alternativo autoritario –ya conocemos la originalidad de la lectura paduana, que puede conciliar, en una misma estructura lógica, teorías absolutistas y soberanía popular–; no, aquí se trata más bien de enfocar el “*horizonte de la democracia*” porque constituye *nuestro horizonte* (lo mismo vale decir presente) y problematizarlo para que emerjan las aporías que en superficie, donde se dan las cosas por supuestas, no aparecen. Es importante matizar estas cuestiones para que no se piense que Duso propone derribar la democracia para instaurar un régimen antidemocrático, o que por criticar la democracia se esté contras las reivindicaciones de justicia, participación, pluralidad... es justo lo contrario. Al denunciar que la misma lógica de la soberanía impregna la construcción teórica de la democracia, se indica lo que impide, siquiera a título de idea regulativa que se aplazara eternamente, su realización. Porque incluso idealmente es irrealizable, es lógicamente imposible.

Como una tesis que defiende Duso, desde el análisis histórico-conceptual, es que en el lenguaje que usamos se han sedimentado los conceptos modernos y estos funcionan como “armas” y “banderas”, nadie negará que la democracia se ha convertido en una bandera que todos enarbolan –aunque no es menos cierto que en períodos de crisis se constata el auge de otras banderas más inquietantes–, unos contra otros, acusando a los rivales políticos de ir contra la democracia y presentando las iniciativas propias como las genuinamente democráticas. Pero este uso –que nos recuerda el análisis de Koselleck sobre los -ismos y cómo se prestan los conceptos a ser usados polémicamente por todos y contra todos, cuanto más vacíos de sentido– es precisamente lo que nos impide *pensar* más allá de (con la cursiva quiero resaltar aquí el detalle del elemento filosófico en la propuesta de Duso, ante el mayor impacto que produce la expresión del “más allá” de) la democracia. Interrogando los “conceptos fundamentales” con los que pensamos la democracia, el análisis paduano dirige su enfoque hacia las contradicciones y aporías conceptuales y no tanto hacia las realizaciones o desilusiones de las democracias contemporáneas. Lo que resulta mucho más fructífero, desde

¹¹³⁵ Así titula Duso su editorial de “*Oltre la democrazia?*”, *op.cit.*, pero no pasemos por alto que finalizando con una interrogación.

la práctica paduana, es iluminar lo que esa construcción teórica no dice, lo que calla o incluso deliberadamente silencia y, de consecuencia, aquello que no nos preguntamos, lo que no problematizamos. Villacañas¹¹³⁶ considera la crítica paduana de la ciencia política moderna en términos psicoanalíticos, cuando relaciona el desvelamiento del ocultamiento o silenciamiento descrito en términos de “*sacar a la luz*” lo reprimido. En el fondo, eso es lo que buscaría el enfoque que privilegia la emersión de aporías internas. Una “*comprensión*” del problema supone incluir esa dimensión aporética de la lógica conceptual, por eso debe ser una comprensión interna a nuestro horizonte, mucho más que consistir en saltar más allá de nuestro presente, evadiéndonos peligrosamente del mismo. Tentación historicista de pensar desde lo postmoderno, que Duso siempre cuida evitar.

En síntesis, las aporías que resultan interrogando nuestro uso de la “*democracia*”¹¹³⁷ son “*intrínsecas*” a su forma. Eso es lo que en definitiva nos impele a buscar otras categorías sin replantear una argumentación que degeneraría necesariamente en contradicciones. Pensar otras categorías, he ahí el riesgo pero, antes que nada, una ocasión para reforzar mi interpretación del movimiento fluido de la propuesta paduana, sin fracturas entre la crítica negativa y la propuesta afirmativa. Los pasos alternativos no son posibles sin las aporías que nos impulsan a superarlas, que impiden el mantenimiento de esos conceptos como verdades indiscutibles. En ese sentido se debe ir “*oltre*” la democracia. Pero, como se trata de contradicciones internas a su lógica y como, además, desde una perspectiva genealógica emerge todo ‘lo no dicho’ que se ha tratado de silenciar y eliminar, entonces se trata de pensar al mismo tiempo “*entro*” la democracia.

Las dos principales aporías detectadas tienen que ver, a su vez, con dos conceptos fundamentales de la forma política moderna: “*soberanía del pueblo*” y “*representación política*”¹¹³⁸. Dado que el dispositivo de los conceptos políticos modernos se entrecruza con los procesos constitucionales, la lógica de la soberanía y su legitimación (con el procedimiento de autorización) “*è destinato a rigorizzarsi nella democrazia, che appare come il compimento dei concetti*”¹¹³⁹, que –a diferencia de la objeción con la que Portinaro limita la

¹¹³⁶ Villacañas, en su *Prólogo* a la edición española de S. Chignola y G. Duso, *Historia de los conceptos y filosofía política*, *op.cit.*; pág. 23.

¹¹³⁷ La identificación de estas aporías nace de un trabajo colectivo (G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, *op.cit.*; donde Duso, específicamente, estudia la “*Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*”; *Ibid.*, pp. 107-140). Trabajo que, junto con el seminario organizado por Kervégan el 2006 en la Sorbona (*Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*), constituyen las bases para la maduración de estos análisis.

¹¹³⁸ Ver el anteriormente referido “*Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*” (en G. Duso *Oltre la democrazia...op.cit.*; pp. 107-140).

¹¹³⁹ G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 368.

validez del diagnóstico paduano al circuito moderno comprendido entre Hobbes-Rousseau— el “destino” final de los conceptos políticos modernos ha sido “*rigorizarse*” después de la Revolución. Aunque, como ya se ha explicado, no puede lícitamente entenderse como un “destino” necesario del proyecto teórico. Con ello los conceptos teóricos son llevados más allá del circuito moderno Hobbes-Rousseau, hasta llegar a las democracias contemporáneas, importando las mismas consecuencias aporéticas implicadas con la lógica de la soberanía moderna. De ahí la importancia de discriminar lo que se entrelaza de forma inconsciente con los conceptos elaborados por la ciencia política moderna.

La cesura que señala el nacimiento de dichos conceptos nos sirve para distinguir cómo en el contexto pre-moderno la democracia se usa pensando en una “*forma de gobierno*”, y en todos los textos en los que Duso hace referencia a este tema a lo largo de su obra, siempre repara en lo significativo de que después del nacimiento de estos conceptos se pierda la propia posibilidad de pensarla así. Aplicando aquí su primera formulación de <<fin del gobierno/nacimiento del poder>>, en ese nacimiento se encuentra la génesis de la pérdida de dicha interpretación. En resumen, lo que en un contexto precedente al nacimiento de los conceptos políticos modernos se puede pensar como “*forma de gobierno*” (la democracia), en la modernidad se piensa como una “*forma constitucional*”. En esa manera de pensarla hacen su aparición los dos conceptos señalados por Duso: “*pueblo*” (incorporado en la soberanía del pueblo o soberanía popular) y “*representación política*”. Otra vez nos las tenemos que ver con la construcción teórica que *destituye* principios fundamentales para pensar lo político en el horizonte precedente. Semejante destitución afecta a todo el estatuto de la filosofía práctica y oculta la demanda *originaria* de cuestionar lo justo. ¿Qué queda si se suprime la dimensión de la justicia en su sentido originario (porque no desaparece el término, sino que con el nuevo concepto se oculta una reducción formal)? Para Duso se genera un hueco que debe llenarse y, en su opinión, esto es lo que hace la “*absolutización de la voluntad*”¹¹⁴⁰. Frente al vacío nihilista, la “voluntad” viene a cimentar ese vacío dejado por la extracción de cuestiones como la “verdad”, la “justicia”... Es una voluntad soberana del pueblo conectado con su necesidad de mediación (y producción) representativa, lo que desata el mecanismo lógico de la construcción teórica moderna, en el sentido delimitado por los paduanos. El *poder* debe residir en el “pueblo” porque es el único sujeto legítimo del poder. Este resultado era elemental desde el momento que se parte de la “igualdad” de todos los ciudadanos para negar el ordenamiento del antiguo régimen, basado en los privilegios y diferencias. Como además

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 369.

de la “igualdad”, el concepto de “libertad” desempeña un papel decisivo contra la relación de dominio o subordinación entre los seres humanos, la soberanía del “pueblo” como sujeto absolutizado de la decisión, se fundamenta por la libre expresión de voluntad. Lo único que puede legitimar la obediencia es que se obedece al propio mandato incondicionado. En ese argumento, que muestra la co-implicación entre voluntad libre de los ciudadanos ↔ voluntad soberana del cuerpo político, no hace otra cosa que emerger nuestro viejo dualismo característico de la teoría del contrato social: entre pueblo/ciudadanos o unidad/multiplicidad, que aparece por necesidad lógica de la construcción teórica adoptada.

Si no somos conscientes de estas derivaciones lógicas que limitan la argumentación “*entro*” la democracia, no podremos pensar “*oltre*” la misma. De modo que, cualquier otra cuestión que suponga el desafío de pensar la pluralidad nos devolverá al punto de partida y generará las mismas contradicciones insolubles¹¹⁴¹.

b) *Algunas indicaciones a partir de reflexiones sobre el concepto de “representación”.*

El concepto central de “representación”, que ha permitido al análisis paduano sobrevolar las diferencias de superficie entre Hobbes y Rousseau, juega un papel tan fundamental para la forma democrática como lo hacía en el itinerario clásico que estudiamos entre esos autores.

Es la idea del “pueblo” como *magnitud constituyente*, desde Sieyès y la Revolución, lo que ha determinado que la representación se reintroduzca in-formando al pueblo: otra vez los dos conceptos de la lógica de la soberanía individuados por Duso. Otra vez la *aporía estructural* del dualismo que impide la participación de los ciudadanos confinados al espacio privado de los súbditos. Lo que comúnmente se piensa acerca de la representación, mediante los procedimientos de elección en las constituciones modernas, obvia que, detrás del procedimiento de autorización, no hay “*transmisión*” (como la hay en un contrato donde la comunidad política antecede) de la voluntad, ya que ésta no existe antes careciendo de *forma*, sino que es un acto de *autorización* del representante por el que toma forma la voluntad. Lo cierto es que la representación, conformada mediante las elecciones, tal y como la determinan conceptualmente las cartas constitucionales, sigue presuponiendo el concepto moderno de “representación” política, en cuanto: 1º supone una voluntad no determinada (carente de

¹¹⁴¹ Algunos ejemplos de Duso son la convicción general de pensar en los ciudadanos como soberanos que detentan la “*voluntad decisiva*”, las demandas de mayor “*legitimidad democrática*” en los procesos constitucionales de la Unión Europea (ante los problemas de pensar una constitución europea) o, en definitiva, pedir más democracia, sin darse cuenta de cómo los conceptos permanecen ligados con la “soberanía” moderna: se piensa en un “*corpo collettivo (un popolo) che esercita la sua decisione in modo unitario e mediante la regola della maggioranza e ha alla sua base l’autorizzazione costituita da elezioni a cui tutti partecipano su un piano eguale*” (*Ibid.*, pp. 371-372).

forma), y 2º no liga objetivamente al representante (porque es un procedimiento formal de autorización). Aquí reemerge el *dualismo* característico de la “representación” que, relegando al ciudadano a un espacio privado, supone la “*despolitización*” moderna. Ese es el auténtico blanco de las denuncias de Duso y no la democracia. El concepto de “pueblo” es un ideal que se utiliza como magnitud constituyente, devolviéndonos al problema típico de la soberanía moderna de la *mediación representativa*. La co-implicación entre soberanía ↔ representación se introduce con el concepto “pueblo”, por tanto, nos encontramos todavía ante la aporía del *Leviatán*¹¹⁴². La aporía democrática emanada del dualismo entre soberano/súbdito que queremos superar, porque no permite pensar al ciudadano “*de frente*” (como sujeto político) al soberano.

En lo que hemos periodizado como consolidación de las primeras formulaciones de Duso en torno a *La logica del potere*¹¹⁴³, se tiende a pensar en estos problemas ligados a la estructura conceptual de la moderna representación política. La contraposición entre Estado liberal y uno que ya se llama modelo post-liberal intenta hacerse cargo del “pluralismo”, en el contexto de la democracias de masas y el “Estado social”, dando lugar a un cruce de la representación política con la “*representación de los intereses*” que da salida a dos planos de la representación: el político y el definido por su contraposición como no político. El análisis conceptual de Duso, encuentra que el *uso político* del término “interés” es consustancial al vaciado moderno del mundo basado en un orden natural. El problema entonces, de contraponer de esta manera el juego de la pluralidad de los intereses a la representación política clásica, es que no sería consciente de la propia ‘contaminación’ del término interés con esa conceptualización. Esto afecta, desde luego, a la complejidad constitucional que incluye las asociaciones y organizaciones sindicales e industriales, las cuales tienden a influir con sus “intereses” sobre la vida política. También en cuanto a los *partidos* políticos modernos, que se supone actúan la mediación entre unidad política/pluralidad de intereses particulares que, al final, replantea el mismo juego lógico de la representación moderna: en la dirección de determinar la *voluntad general*, el partido “*presupone perciò il concetto di potere e quello di società in un’accezione tipicamente moderna (e perciò unitaria)*”¹¹⁴⁴. Más que la objetividad del interés se pone en primer plano el afán de los partidos por ampliar su radio de identificación con los ciudadanos. Cuanto más generales sean los intereses planteados, tanto más amplio será su espectro de potenciales votantes, con lo cual es constatable una mayor

¹¹⁴² La figura “*nel frontespizio del Leviatano è destinata a diventare paradossalmente l’aporia della democrazia. Di fronte al sovrano non ci sono i cittadini: essi sono entro il sovrano*” (*Ibid.*, pág. 375).

¹¹⁴³ G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.*, pp. 131-135.

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, pág. 132.

proximidad entre los intereses enarbolados por los programas de los partidos políticos, a pesar de sus diferencias. En la compleja realidad contemporánea, ya no podemos pensar que siquiera el interés del partido que controla la representación parlamentaria decide de forma autosuficiente. Su representación se entiende dentro de la compleja red de nexos y fuerzas que ya no coinciden con las definiciones clásicas del lenguaje político de los partidos. Sin embargo se confrontan con una complejidad “*indecible*” e “*irreductible*” a las categorías formales¹¹⁴⁵. Las constituciones contemporáneas no han podido evitar la lógica de la “*unidad*” política”, por lo que introducir el tema del “*pluralismo*” –para nuestra reflexión que quiere pensar con otras categorías– ha sido visto como un desestabilizante elemento de contradicción interna para una lógica representativa que no funciona en virtud de intereses particulares (según lo apuntado con Sieyès), sino de toda la nación.

En uno de sus más recientes trabajos sobre la representación¹¹⁴⁶, partiendo de lo ya expuesto en el análisis de la teología política de Schmitt, con ayuda de lo que la filosofía de Platón¹¹⁴⁷ nos había revelado (una estructura que el concepto moderno de representación ha negado), Duso afirma que: “*si presenta allora il compito di pensare (...) al di là di questo concetto che, come abbiamo visto, comporta contraddittoriamente la negazione di quella struttura e insieme la perdita di quella dimensione politica del singolo che tende ad affermare. In altri termini bisogna pensare quella struttura all'interno di un'altro modo di concepire la politica, che non la neghi contraddittoriamente e che comporti la politicità e la partecipazione dei cittadini*”¹¹⁴⁸. Si queremos podemos periodizar el análisis de Duso, o el resto del GP, pero en este párrafo se puede apreciar la soldadura en el desarrollo de su pensamiento, que transita desde la crítica a la propuesta para pensar con otras categorías.

Como sostiene la tesis de que el dispositivo lógico de los conceptos modernos se propone negando la *relación de gobierno*, entonces es necesario repensar esa relación –en otras palabras, pensar de otra manera la *política* fuera del cortocircuito del poder– desde la

¹¹⁴⁵ Lo llamativo es que a pesar de esas “*categorie formali che costituiscono il nesso sovranità-rappresentazione non riesce comportare il semplice abbandono di queste in favore di un nuovo quadro teorico*” (*Ibid.*, pág. 134).

¹¹⁴⁶ G. Duso, “*Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*” (en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2012, N° 41, pp. 9-47).

¹¹⁴⁷ Las reflexiones sobre el platonismo (en *La Rappresentanza: un Problema di Filosofia Politica, op.cit.*), continúan en las más recientes de “*Platone e la filosofia politica*” (incluido en G. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, Milano, 2008; pp. 9-23). También con Milena Bontempi, (en M. Bontempi-G. Duso, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 2009), estudiando cómo la filosofía política platónica debe atender a la “*idea*” (como ya había explicado Duso con el tema de la “*imagen*” en *La Rappresentanza: un Problema di Filosofia Politica, op.cit.*), pero se desarrolla el tema de la “*justa medida*” y toda una serie de cuestiones que nos colocan fuera de la concepción construida con los conceptos políticos modernos (para comprender su importancia ver nuestra nota a pie de página n° 573 con el comentario de la “*mesura*” y la “*justa proporción*”).

¹¹⁴⁸ G. Duso, “*Ripensare la rappresentanza...*”, *op.cit.*, pág. 34.

consciencia, obtenida con la reflexión sobre la *teología política*, de la estructura de la praxis. Así se espera superar las aporías y pensar una *dimensión política de los ciudadanos*¹¹⁴⁹. Repensar el gobierno a la luz de esta estructura ha de contar con la precaución de no replantear la relación del gobierno como un “paradigma”, igual que con el poder y el nexo de soberanía-representación, porque en ese caso no estaríamos pensando más allá del paradigma moderno de la soberanía. Hemos de evitar tanto recaer en una reducción formal de la relación del gobierno, cuanto leer simplemente el gobierno como “dominio” en otra declinación conceptual del poder. Estaríamos siempre dentro de la lógica de la soberanía. En cambio, lo que propone Duso, a la luz de la “*idea*” que constituye el corazón de la teología política, es pensar la política *fuera* de la lógica representativa moderna porque nos ata inexorablemente a la soberanía¹¹⁵⁰. Aquí el análisis llama en causa otras nociones y categorías, en un horizonte distinto para pensar la política –como el que ilustra el organizado en torno a la relación del gobierno– que articule constitucionalmente los sentidos alternativos. El problema que encara Duso, pensar más allá del concepto moderno de representación desde su interrogación (‘*oltre*’ pero ‘*entro*’), no podrá superar las aporías conceptuales si no consigue pensarlo de *otra* manera. Para salvar el hiato entre acción (del representante) y pasividad (de los representados) que impone el principio representativo y plantear una dimensión política de los ciudadanos en la que tengan una ‘vida activa’ efectiva, aunque los llamemos gobernados, buscando alguna fisura en la construcción, encuentra una brecha en los lugares de resistencia¹¹⁵¹. Esto es, en aquellos donde se encuentra una verdadera *presencia política* de los gobernados, de frente a quien gobierna. No para sustituirlo (pues sólo cambiaría el titular que detenta el poder, pero no cambiaría la lógica soberana), sino para condicionar las decisiones políticas –y eso siendo gobernados– porque se entiende el mando en el horizonte del gobierno y no de la legitimación del poder. La diferencia de contexto nos coloca ante una realidad compleja, no reducible a la lógica del proceso de “*autorización*”. En el marco de la forma política moderna, el concepto de representación se ocupaba del problema de la producción de forma. Sin embargo, para el escenario alternativo que está pensando Duso, se busca una “*presenza politica continua e strutturale che si incontra continuamente con gli atti determinati e concreti del governo*”¹¹⁵². En ningún caso es aceptable interpretar la propuesta en términos propios de una

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, pág. 35.

¹¹⁵⁰ La tarea es “*pensare la struttura della relazione all’idea all’interno di una concezione della politica che non sia incentrata sul concetto di rappresentanza*”, puesto que “*Non si può uscire dalle aporie del moderno concetto di rappresentanza se non concependo in altro modo la rappresentanza*” (*Ibid.*, pp. 39 y 42).

¹¹⁵¹ En los lugares de “*interazioni, scontro e di resistenza con le forme rappresentative che danno luogo alla legge e al governo*”, donde las decisiones políticas topan con “*obiezioni, tentativi di verifica, contestazioni, resistenza da parte di diverse forme di aggregazione presenti nella società*” (*Ibid.*, pág. 43).

¹¹⁵² *Ibid.*, pág. 44.

representación corporativa de tipo pre-moderna, pues nuestra realidad es distinta y no sería congruente con todo el énfasis histórico-conceptual que requiere este trabajo.

La reflexión de Duso demuestra encontrar algunos estímulos en las reflexiones de Schiera y Ortino sobre el papel que redes como *Internet*¹¹⁵³ pueden jugar a la hora de participar en los procesos de toma de decisiones¹¹⁵⁴. Si Schiera está en lo cierto, y “comunicación” y “conocimiento” son esenciales a la “política” y a la “constitución material”, la revolucionaria transformación de la comunicación, a su vez ligada con la posibilidad de adquirir y difundir información, deberá modificar la capacidad de intervención. No obstante, ni aún así puede significar que los ciudadanos participen según el “ideal” de la *democracia directa*¹¹⁵⁵: parece ilusorio creer que puedan determinar las decisiones, pero sí puede abrir el camino para que un mayor acceso a la información pueda redundar en lo que Duso llama “*modalità nuove di aggregazione*”. Aceptar estos límites puede acabar contribuyendo a que la ciudadanía sea consciente del recorrido que tenemos por delante más allá de un concepto de representación institucionalizada. Obligado resulta también reflexionar acerca de la importancia que, a día de hoy, desempeñan los medios de comunicación¹¹⁵⁶. La forma democrática otorga una importancia crucial a la formación de la opinión pública y, en ese sentido, los *mass media* realizan una función decisiva.

Pero si somos capaces de pensar fuera del circuito representativo del dispositivo lógico, como el profesor Duso propone, las agrupaciones podrían expresar sus necesidades y demandas concretas en medio de los procesos en curso, expresar su desacuerdo e incluso oponer resistencia. No es que sean grupos “objetivos” o “estructurales”, ni “clases” sociales, sino agregaciones que se determinan *eventualmente*, en virtud de los momentos concretos, dentro del continuo fluir y la complejidad que debe caracterizar los procesos sociales¹¹⁵⁷. Esa movilidad y complejidad es propiamente lo que un concepto de constitución formal no puede normalizar y se le escapará continuamente. Mientras que la *modalidad* federalista que Duso

¹¹⁵³ Para comprender el peso que en la reflexión de Schiera se concede a la “comunicación”, ver el capítulo inicial (I.1.) donde comento su nexa con la *política*.

¹¹⁵⁴ En mi opinión, hay que conceder espacio al análisis schmittiano de la técnica: no podemos esperar que la tecnología sin más proporcione una respuesta. Aunque se convierte en un ‘centro de gravedad’ (llega a dar nombre a una era) concitando la misma fe que las religiones, su neutralidad la hace sólo “*instrumento*” al servicio de las decisiones. Siempre es pertinente recordarlo ante el influjo mágico del que está revestida la tecnología, asociado con el paradigma moderno del “progreso” (ver C. Schmitt, *El concepto de lo político. op.cit.*; en concreto pp. 118-119).

¹¹⁵⁵ Tema tratado en G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 116.

¹¹⁵⁶ En especial poniendo su papel en relación con la necesidad de “*continua forma di presenza che appare necessaria per rinovare e verificare la legittimazione espressa con il voto. È uno dei motivi per i quali la politica è sempre più teatro continuo e si fa più in televisione e attraverso i media (...) deriva mediatica che appare il destino di una forma democratica (...) condizionata dal concetto di sovranità*” (*Ibid.*, pp. 114-115).

¹¹⁵⁷ “(...) *bisogna anche riconoscere che le aggregazioni vengono spesso ad assumere il carattere di evento, che sfugge ad ogni possibilità di classificazione, previsione e inquadramento*” (*Ibid.*, pág. 115).

tiene en mente para orientar las transformaciones constitucionales, sí quiere recoger la contingencia de este encuadre, ofreciendo otro significado y función con su *categoría* de “representación”.

Al final, toda auténtica respuesta depende de pensar *a nivel constitucional* la presencia política de las agregaciones para que expresen sus necesidades concretas. Más allá de las limitaciones propias de las constituciones formales y más allá del simple mecanismo del voto individual como procedimiento de autorización, o como formación de una voluntad política legítima (la de la totalidad). Por eso, sea cual sea la fórmula que propongamos¹¹⁵⁸, se trata de pensar una representación distinta en el espacio configurado por la relación de gobierno entre gobernante y gobernados, para que los últimos estén políticamente presentes. El concepto moderno de “representación” nos descubre el “*segreto*” de la soberanía, pero ya no es el problema de nuestra actualidad. Para Duso, el problema es “*il buon governo e la dimensione politica dei governati*” y no podemos darle solución si nos limitamos a pensarlo según el dispositivo de legitimación que sigue funcionando en las elecciones democráticas¹¹⁵⁹. Calificar un gobierno como “bueno” ya nos está poniendo ante problemas como los que Duso defiende que emergen con la perspectiva genealógica de la historia de los conceptos del *GP*: la cuestión de la “*justicia*” –*idea* silenciada por conceptos modernos como el de la “representación política”– que permite poner un plano común de reconocimiento y de referencias para *orientar* nuestro “*sforzo nella prassi*”¹¹⁶⁰.

En su modalidad de federalismo vinculada con el horizonte del gobierno, Duso propondrá una categoría de “representación” que no tiene nada que ver con el concepto moderno, en cuanto los ciudadanos están ya políticamente presentes en las diferentes agregaciones que expresan sus intereses concretos¹¹⁶¹. Lo significativo está en que no necesita producir esa presencia. En esta óptica la instancia del gobierno no pretende “representar” la voluntad de los miembros federados, que ya *participan* activamente en la vida política con sus relaciones concretas. Aunque siempre haya que entender la expresión de esta representación dentro de órganos colegiales o agregaciones, nunca como individuos, pues son las agregaciones las que tienen presencia política y representan necesidades concretas.

¹¹⁵⁸ Algunos ejemplos de Duso son las “*tavoli istituzionali, commissioni, conferenze*” (G. Duso, “*Ripensare la rappresentanza...*”, *op.cit.*, pág. 45).

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, pág. 46.

¹¹⁶⁰ Desde su tensión de presencia-ausencia, “*l’idea di giustizia ci orienta e muove continuamente il nostro sforzo nella prassi, ma non è mai riducibile e pienamente realizzata nei nostri tentativi di determinazione*”. Pero para ello debemos liberarnos (“*ci si liberi*”) del concepto moderno de representación que hace presente al ausente “sujeto colectivo”, subyugando a los individuos bajo el hiato representativo (*Ibid.*, pág. 47).

¹¹⁶¹ G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 100.

La función del gobierno muestra su relevancia al acometer la *continua interacción* con las agregaciones, he ahí su función unificadora ante la pluralidad en medio de la movilidad continua de los eventos. En lo que Duso concibe como “espacio de relación” entre gobierno y gobernados cabe hablar de “representación”, pero ni tendrá el significado del concepto de la soberanía, ni del mandato imperativo: la categoría de representación que propone es la que recoge la involucración de los ciudadanos¹¹⁶² en la acción política desde su agregación. Poder pensar la pluralidad política de intereses concretos, más allá del dualismo entre sujeto individual/sujeto colectivo, confiere otro significado político de los intereses: en la relación con el otro –eso es lo originario de la política– emerge una determinación concreta de los intereses plenamente “*políticos*”. Solamente en esa red de relaciones los miembros de la comunidad pueden perder su “*autoreferenzialità e sono responsabilizzati e coinvolti nel compito di affrontare i problema comuni*”¹¹⁶³. Pero, para una concepción semejante, es preciso comprender un horizonte común y matizar que el gobierno implica la acción de los gobernados.

c) *Algunas indicaciones a partir de reflexiones sobre el concepto de “gobierno”.*

Desde el enfoque constitucional de una realidad compleja y concreta, pensar en la relación de “gobierno” puede valer para hacerlo fuera de la determinación moderna del dispositivo de legitimación de la soberanía y su concepto de “poder”. Examinar esta relación implica comprender toda la articulación entre aspectos deconstructivos y propositivos, al constituir su negación, para Duso, la *raíz de las aporías*¹¹⁶⁴. Es el mismo producto aporético de la democracia moderna, que (operando con los conceptos modernos) causa la despolitización de los ciudadanos. Si somos conscientes de la estructura conceptual que sigue vigente, ni la eliminación del mandato se puede alcanzar, ni con la negación del gobierno evitamos la aparición de los súbditos y la despolitización inherente a su condición. Así nos situamos en el terreno buscado por Duso, donde gusta moverse su pensamiento. Interrogando internamente a los conceptos (por eso insisto en el ir “*oltre*” desde el “*entro*”) han emergido estas aporías,

¹¹⁶² *Ibid.*, pág. 117.

¹¹⁶³ *Ibid.*, pág. 118.

¹¹⁶⁴ Efectivamente, así titula Duso un apartado de “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.* (como “*Alla radice delle aporie: la negazione del governo*”, pp. 376-381).

como material precioso para nuestro trabajo. Por ese motivo no debemos huir de ellas, porque en ellas se encuentra la posibilidad del “buen camino”: en la aporía la “*euporía*”¹¹⁶⁵.

La utilidad de la fórmula gobierno/poder está en su *distinción*. La que permite pensar desde otra posición *distinta* a la de la legitimidad democrática y en atención a ese principio del gobierno que posibilita un momento de unificación distinto de la idea de “unidad política”. Esto último ayuda a pensar nuestra compleja realidad política desde la “pluralidad”, el mismo espacio de reflexión donde Duso piensa el “*federalismo*” para ver qué nos puede aportar esa dirección. En el contexto de la reflexión sobre la federación, Duso vincula necesariamente el aspecto del pluralismo con el del gobierno, como una “*función derivada*” de la existencia de pluralidad¹¹⁶⁶. Esto es lo que parece, en principio, paradójico –no tanto desde una lectura de Brunner, quien criticaba la interpretación del feudalismo que contraponía auto-organización/dominio–, que para poder pensar un *status* político de los miembros de una comunidad haya que aceptar el principio del gobierno, que de por sí ya instala una diferencia fundamental entre gobernante y gobernados. Y sin embargo, ahí radica la clave para que los ciudadanos no sean pensados pasiva sino activamente como sujetos políticos ante el gobierno y viceversa, que la existencia de una realidad plural reclame una función de guía y dirección de las partes. En ese sentido¹¹⁶⁷, el gobierno debe contar con su propia *autonomía* y estar dotado de *fuerza* efectiva para actuar de manera *unitaria* al tener en frente la pluralidad de partes, pero nunca reduciéndolas a unidad, porque no pretende expresar *representativamente* la voluntad de las partes federadas, sino unificar mediante su función de gobierno lo que permanece políticamente plural. Su función unificadora no cuenta con la autonomía y fuerza para anular las diferencias, sino para trabajar de en busca del “acuerdo” imprescindible cuando se mantiene la presencia política de una pluralidad de miembros. De hecho, porque el gobierno no pretende representar la pluralidad de las partes puede ser imputado como el responsable de las acciones que cumple, a diferencia del modelo teórico moderno de la *representación* que produce una voluntad general de la totalidad del cuerpo político que diluye la responsabilidad.

¹¹⁶⁵ “(...) non è cioè da altre parti che bisogna trovare la via in cui indirizzarsi per sfuggire a queste contraddizioni: è proprio nell’aporia che – platonicamente – si trova l’euporia, la buona strada, quello che c’è da pensare, per comprenderé la realtà politica (...) e per avere un orientamento nella prassi” (Ibid., pág. 381).

¹¹⁶⁶ “Infatti, se la necessità del governo proviene dall’esserci di una realtà plurale, il governo è solo funzione necessaria ma derivata da quella realtà” (G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 99).

¹¹⁶⁷ Igual que se comentará después, cuando tratemos específicamente el tema del federalismo, se hablará de la indispensable autonomía de las partes, pero entendida como capacidad de “*autogobierno*”; o de su capacidad de organización, pero matizándola con la categoría de “*subsidiariedad*”, para comprender que no hay independencia de las partes.

Una muestra de pensamiento que no reduce la pluralidad a unidad se encuentra en la lectura platónica de Biral –en la que el gobierno no puede reducirse a la “unidad política” de la ciencia política moderna que anula las diferencias–, que puede conectarse con la tesis de Duso que implica recíprocamente gobierno y pluralidad, dentro de una acción que debe trabajar continuamente sobre la búsqueda del acuerdo dentro de un horizonte común¹¹⁶⁸. Desde luego, el horizonte del gobierno no piensa idílicamente en una armonía preestablecida, ya que por el mismo hecho que frente al gobierno se alzan presentes políticamente los gobernados –y por tanto dotados igualmente de fuerza y capacidad de auto-organización–, las tensiones y los conflictos son más bien el escenario previsible. Pero, que las relaciones entre la acción de gobierno y los gobernados se enmarquen en un campo de tensiones, no implica situar el conflicto como situación *originaria*¹¹⁶⁹, como en el estado de naturaleza que justificaba la reducción de la política a racionalidad formal. El horizonte del gobierno, tal y como lo plantea Duso, exige la actividad *también* de los gobernados que no son súbditos pasivos. Al no estar despolitizados, los ciudadanos pueden *participar* en la relación política del gobierno y –lo veremos con ayuda de las categorías para una perspectiva federalista–, como tanto la pluralidad cuanto también el gobierno implican el reconocimiento de pertenencia a un horizonte común, los ciudadanos han de involucrarse en el conflicto haciéndose cargo de lo que implica el gobierno, orientados por el bien de la entidad política (verbigracia la federación). Por tanto, si bien los análisis de Duso han estado siempre atentos a la cuestión del “derecho de resistencia” por mostrar las dificultades aporéticas de la soberanía moderna, así como la alteridad de los horizontes donde sí es concebible la resistencia, no debemos tomar la posibilidad constitucional de la resistencia separada de las mismas razones que permiten pensar en la misma medida la “cooperación” y el “acuerdo”¹¹⁷⁰ que se necesita recabar de los gobernados (del mismo modo que en la anterior cita de Biral tenemos la “concordia” o en los análisis que Duso hace del pensamiento althusiano aparece la posibilidad del “consenso”,

¹¹⁶⁸ La pregunta de Biral sobre si “*Governare sé stesso significa dunque ricomporre la propria anima in un’unità che non deprime nessuna parte e non avviliisce le loro differenze, ma tali differenze salva raccogliendole in sé come momento che finalmente si integrano e si accordano tra loro?*”, encuentra aclaración unas páginas después: “*una scomposta pluralità solcata da abusi e da prevaricazioni che possono conoscere fine soltanto quando esse trovano quella disposizione che permette la reciproca integrazione delle loro differenze e il loro completarsi nella forma e nella vita di un intero*”. Esa es la *armonización y concordia* de las partes del alma, que es sinónima de la “justicia” frente a la injusticia “bestial” de la anarquía o también del despotismo, que nos puede ayudar a pensar la noción del “gobierno” de otra forma distinta a la imagen del poder soberano que se impone unitariamente, monopoliza lo político y anula la pluralidad de las partes (A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, *op.cit.*, pp. 179 y 185).

¹¹⁶⁹ G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 100.

¹¹⁷⁰ “(...) *assieme alla resistenza, devono essere pensati anche accordo e cooperazione; ma, soprattutto, i governati si scoprono come costituenti quella realtà complessiva che istituisce il governo e da cui quest’ultimo dipende*” (*Ibid.*, pág. 101).

etc.), muy distinto del consentimiento de los súbditos. En efecto, pensar en el gobierno únicamente como dominio sobre los gobernados no supone haber salido de los límites del poder soberano. Es justo lo contrario sobre lo que hace hincapié Duso, que hay que *pensar siempre el gobierno desde el punto de vista de los gobernados*, que así mantienen la capacidad de controlar y deponer lo que han sido capaces de instituir.

Si su primera formulación de <<fin del gobierno/nacimiento del poder>> le sigue pareciendo útil para tomar consciencia de la novedad de los conceptos modernos, también le pareció insuficiente ante los riesgos de interpretarse de manera historicista. Pero también, lo que es más grave para Duso, porque aparecería la imposibilidad de seguir pensando en el “gobierno”. Por estos motivos reformuló su expresión hasta difuminar el “fin” del gobierno. Con el nacimiento del poder no finaliza la realidad de las relaciones de gobierno. El concepto de un poder “legítimo” quería eliminar la *diferencia* que subyace a la base de la relación y esa misma querencia se aprecia detrás del procedimiento electoral de las democracias, donde solamente el pueblo es el sujeto de la expresión del mando. Aunque, a cambio de esa legitimación de la obediencia al mando, se niega la “resistencia” y se despoja a los ciudadanos de la condición de “*actores políticos*”, intentando relegarles a la esfera privada. Pero si:

- 1) De lo que se trata es de pensar la relación del gobierno para repensar el problema político de dar cabida a una *dimensión política* de los ciudadanos y que éstos tengan una presencia *pública* en vez de sólo privada.
- 2) Y este recurso (al principio del gobierno) se hace para pensar lo político fuera de los límites de los conceptos políticos modernos.

Entonces hay que decir que, como la relación del gobierno no finaliza con el nacimiento de tales conceptos, se puede pensar el problema político a la luz de dicha relación “*entro*” los conceptos políticos modernos. La relación del gobierno ha estado *antes, durante*, y estará también *más allá* porque es una relación “*originaria*”¹¹⁷¹. Esto significa que *ir más allá* de los conceptos políticos modernos no supone ir o volver a una doctrina o modelo que correspondan a un contexto post-moderno o pre-moderno. Significa un ir más allá de la “*teoría*” y de los *conceptos* construidos según el modelo teórico (los de la ciencia política moderna). Así, me parece más comprensible hablar de un pensar ‘fuera de’ los conceptos políticos modernos, porque no nos vamos a ningún tiempo más allá de nuestro presente y experiencia concreta.

¹¹⁷¹ “*Questo problema originario costituisce la realtà che l’esperienza ci dà da pensare, sempre, prima, entro, oltre i concetti della scienza politica moderna*” (G.Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 382).

Esgrimiendo la dimensión relacional del gobierno y pensando en los ciudadanos como actores políticos¹¹⁷², se quiere superar el proceso de autorización entre autor-actor que paradójicamente provoca su despolitización¹¹⁷³. Pero, para ello, es necesario superar el concepto de “pueblo” como sujeto del mando y pasar a pensar el “mando” desde la dimensión del gobierno, situándonos en un horizonte que no lo reduzca a “voluntad” de los gobernados, reintroduciéndonos otra vez en la lógica representativa que queremos sortear. Una vez se es consciente del funcionamiento de esa lógica, no sorprenderá que el planteamiento se desmarque del discurso que hace de la voluntad del gobernante expresión de la de los gobernados. Porque ahí está el error, en querer identificar gobernante/gobernados neutralizando la diferencia estructural de la relación.

Cuando hay una magnitud prioritaria y antecedente que puede *instituir* a los que gobiernen, los puede *controlar* y *deponer*, a diferencia de todos los problemas que surgen con la lógica de la soberanía. Es decir, lo que la “comunidad política” (para no mezclar este momento de la reflexión con el concepto de pueblo) puede tener en esta propuesta es presencia y acción política, desde su pluralidad, frente al gobernante. Evidentemente requerirá de *estructuras organizativas* previas y, para tal finalidad, habrá establecido los límites de actuación política de los ciudadanos¹¹⁷⁴.

d) *Algunas indicaciones a partir de reflexiones sobre el concepto de “libertad”.*

El concepto moderno de “libertad”, fundamental entre los *derechos* de los individuos, es el que permite negar la relación de gobierno. Pero no todo lo pensado en la modernidad se presta a reducirse bajo esta conceptualización¹¹⁷⁵. La reducción “moderna” —<<moderna>> en el

¹¹⁷² Para pensar los ciudadanos como “*attori delle azioni politiche di cui sono autori*” (*Ibid.*, pág. 383).

¹¹⁷³ Incluso en la forma democrática, los sujetos que constituyen el poder político con su “voto” lo hacen “*si negan su dimensión política directa: el voto sirve para constituir al actor político, no para serlo*” (G. Duso, “*¿Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pág. 343).

¹¹⁷⁴ Requerirá de “*limiti, condizionamenti, determinazioni: dunque al di là del modo di concepire la libertà che stà alla base della forma politica moderna*” (G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 383).

¹¹⁷⁵ Como en los clásicos “modernos” Kant o Hegel, críticos con respecto a esa reducción operada por el iusnaturalismo (como ha demostrado Duso en sus recientes *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, *op.cit.*; y *Libertà e costituzione in Hegel*, *op.cit.*). Aunque ya sabemos que la interpretación paduana no pretende englobar *todo* lo moderno, Duso sigue creyendo, a pesar de todo, conveniente utilizar expresiones como “*concetto moderno di libertà*”, porque: “*mi sembra mantenga un suo significato per una storia concettuale che è attenta alla diffusione sociale dei concetti nel linguaggio, sia comune sia scientifico, da una parte e nella realtà costituzionale dall'altra. (...) Tutto ciò giustifica forse, o conferisce in ogni caso un significato determinato all'uso del termine <<moderno>> a questo proposito*” (G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 377). Con esta precisión acerca del uso de la expresión “conceptos modernos”, que reniega de abarcar todo pensamiento moderno o toda realidad moderna, Duso también quiere responder a la crítica de Roberto Esposito (en su editorial “*Storia dei concetti e ontologia dell'attualità*”, en la revista *Filosofia politica*, 2006, XX, N° 1; pp. 5-12).

sentido precisado por los paduanos– de la libertad en *arbitrio subjetivo*, convierte la voluntad individual en el “*fundamento*”¹¹⁷⁶ de la construcción hobbesiana. Pero este es el camino de la expresión de la voluntad individual que conduce a un callejón sin salida, con las aporías del nexo soberanía-representación. Al ser recogidos por la democracia contemporánea los conceptos modernos de “representación” y “pueblo, para legitimar la obediencia como forma racional de obedecer a la propia voluntad, el concepto moderno de libertad fundamenta la negación de la relación de gobierno convertida en antagónica.

El proceso histórico de la subjetividad se ha entrecruzado con los procesos políticos y económicos de la estatalidad moderna y la producción capitalista, configurando un cuadro constitucional en el que el *individuo* desempeña un rol fundacional con su *libertad*. Pero pensar más allá de este concepto de libertad (para pensar más allá de la lógica de la soberanía) implica “*superare la funzione che ha ancora nelle stesse procedure costituzionali (vedi elezioni) la dimensione fondante del individuo, la logica dei diritti e il nichilismo che caratterizza il concetto moderno di libertà*”¹¹⁷⁷. Nihilismo por tomar inicio con una “destitución” de sentido de la realidad precedente, que va parejo con que la sociedad moderna relegue el plano común de una religión y unos textos sagrados compartidos a la esfera privada. Porque la religión, más allá de las razones para neutralizar el conflicto, también condicionaba el sentido de pertenencia a un horizonte común, lo que abre las puertas a juzgar sobre lo justo y lo injusto, religando a los miembros de una fe compartida. Algo que no podemos desvincular en los contextos pre-modernos de compartir un *plano ético común*. Eso es lo que Duso reencuentra en Althusius: una posibilidad de “*eticidad*” hegeliana no moralista¹¹⁷⁸, que privilegia la *relación originaria con los otros* para la propia constitución de sí, algo sobre lo que volveremos. En cuanto al tema del nihilismo, lo que se comprende gracias a una lectura de Althusius, a través de su alteridad para ir *más allá* de la racionalidad formal de la ciencia política moderna, es que la neutralización que ésta opera nos coloca ante la necesidad de afrontar el vacío del que surge el acto original de la forma política moderna¹¹⁷⁹.

¹¹⁷⁶ G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 378.

¹¹⁷⁷ G. Duso, “*L’Europa e la fine della sovranità*” (en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2002, N° 31, pp. 109-139; pág. 134).

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, pág. 135.

¹¹⁷⁹ “*L’obbligazione politica appare legittimata nel Moderno in una logica che comporta la neutralizzazione delle diverse concezioni, culture, religioni. L’aver demandato all’ambito privato le differenze ha costituito uno stratagemma che ha cercato di esorcizzare il conflitto. E’ tuttavia da chiedersi se in questo modo non sia anche un atto nichilistico a originare questo modo di pensare e se oggi, di fronte alle fedi, alle culture, alle religioni diverse, non risulti debole la risposta rappresentata dal modello formale della democrazia, che toglie ogni rilevanza a quelle diversità ai fini del vivere comune. Da questo punto di vista appare utile attraversare*

La posibilidad, que nos ofrecen autores como Althusius, de pensar desde una “alteridad” sirve para relativizar los conceptos políticos modernos. Dos utilidades principales resumen este enfoque¹¹⁸⁰:

1ª) Poder “*repensar el derecho*” y poner en aprietos su relación con el Estado como fuente única del mismo. Los hechos actuales desmienten esa construcción simple (pensemos las dificultades que los tratados internacionales ponen a las fronteras esenciales para el ejercicio de la soberanía). Recuperar la noción de derecho anterior a la soberanía de la ciencia política moderna puede ser estimulante para pensar *nuestra realidad actual*, desde otra situación en la que el derecho era una “*dimensión ulterior*” por encima de la decisión soberana, al tiempo que configuraba un horizonte común en virtud del cual los distintos sujetos políticos (y no individuos) podían orientarse.

2ª) Repensar los “*derechos individuales*”¹¹⁸¹, también en su relación con el Estado y en su circulación desde el Estado al derecho como conjunto de las “leyes”. Negar la soberanía implica negar también la manera de pensarla sobre la base de los derechos individuales. No porque estemos en contra de las reivindicaciones de ampliación o reconocimiento de las necesidades, sino porque la concepción individualista¹¹⁸² es incompatible con una manera de pensar la política que sí pueda concebir la pluralidad.

La utilidad del segundo punto nos dirige hacia la necesidad de superar el concepto moderno de “libertad” como autonomía, que venía garantizado por el poder soberano desde Hobbes, al interponerse entre el libre movimiento de los cuerpos para evitar los conflictos. Así, la libertad individual nacía, contemporáneamente con la posibilidad del orden y la seguridad, como la única forma racional de que todos pudieran disfrutar de su felicidad. En cambio, el escenario que Duso propone no comprende a los individuos aislados. Reconociendo un

Althusius per ritrovarsi certo oltre il suo stesso pensiero e di fronte al nostro presente” (G. Duso, “*Perché leggere oggi Althusius?*”, en *Il Lessico della 'Politica' di Johannes Althusius: L'arte della simbiosi Santa, giusta, vantaggiosa e felice*. A cura di Francesco Ingravalle e Corradi Malandrino, Leo S. Olschki, Firenze, 2005; pp. 39-60).

¹¹⁸⁰ G. Duso, “*¿Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pp. 346-348.

¹¹⁸¹ Un esfuerzo en ese sentido ha venido de la mano de otra figura relevante del GP, Mario Piccinini y su “*Citoyenneté en Saturation. Notes per une critique des droits*” (en G. Duso y J-F. Kervégan, *Crise de la démocratie...op.cit.*; pp. 105-113), sobre todo pensando la categoría de “ciudadanía” en conexión con unos derechos teóricos, confrontándolo con la experiencia de las distintas formas del “*welfare state*” y la crisis del “Estado social”.

¹¹⁸² “*Tal vez haya que poner como base de la política no los derechos, con el inevitable individualismo que caracteriza a su nacimiento y a su lógica, sino la originariedad de la relación con el otro, que constituye la negación de la posibilidad de que el individuo sea autónomo e independiente, esto es, de que pueda entender la libertad como hacer lo que quiere mientras no lesione el derecho de otros (también hay que superar este concepto de libertad)*” (G. Duso, “*¿Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pág. 347).

horizonte común, adquiere peso específico la noción de “responsabilidad” en relación con los demás, no pudiendo valorar igual el arbitrio o la autonomía.

Si lo *originario* es la *relación con el otro*, los individuos no pueden tomarse aislados ni autónomamente. Ni, sobre todo, los derechos pueden desvincularse de las responsabilidades hacia los otros, porque no se piensa en una “independencia”, sino en lo originario de la relación. Son los “derechos” de los individuos lo que ha *producido* la soberanía moderna y su monopolio de la fuerza¹¹⁸³. Por ello, reproducir la misma lógica a nivel mundial (en un mundo globalizado) o aún tan sólo europeo (con la Unión Europea), no hace sino exportar a una mayor escala la misma lógica, determinada por el nexo de soberanía-representación. Repetir esta lógica, reproducirá inevitablemente las contradicciones en un contexto todavía más inquietante, en el que la política se reduce a *policía*. Ciertamente, en un mundo plenamente globalizado, la política se reduciría a una administración en clave de política interior, lo que afianza el hecho de describir las guerras como lucha global contra el terrorismo, contra un enemigo interior, cuando no el “partisano” de Schmitt. En cambio, si la relación con el otro es *originaria*, el discurso sobre los derechos individuales pierde relevancia ante la cuestión de un *plano común*. No creo que debamos restar valor a las ganancias adquiridas en materia de derechos, al contrario –lo demostraremos en breve–, lo que ocurre es que Duso quiere acentuar la superación de la dimensión individualista de la sociedad contemporánea occidental para reafirmar una dimensión común, que es tan esencial u originaria para la política como lo pueda ser de lo humano y su lenguaje. Es la estructura relacional de los seres humanos lo que no resulta suprimible.

La globalización no solamente puede amplificar la lógica de la soberanía, también puede darnos experiencia de la interconexión de fenómenos locales a nivel mundial. De cómo repercuten y nos afectan acontecimientos producidos en otra parte del globo (desde decisiones económicas a desastres naturales), que irónicamente podrían servir para afirmar una incuestionable necesidad de encontrar –pero no encuentro de algo ya dado, hay que trabajar en su conformación– el plano común que busca Duso. Un horizonte que atraviese las diferencias, por ejemplo también de la fe, sin dejarlas en el terreno de la democracia formal, donde el concepto de “tolerancia” se traduce en “relativismo”. Se debe reflexionar urgentemente sobre la debilidad de semejante planteamiento, que relega el esfuerzo de pensar las diferencias para encontrar el “*common ground*”. Duso no rehuye esta cuestión y apuesta

¹¹⁸³ G. Duso, “*L'Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*; pág. 135.

por la “valorización”¹¹⁸⁴ de las fes, en plural (en una dimensión que no excluya a los ateos), pero asumiendo siempre el *riesgo* –la religión no iba a ser una excepción en su concepción de la praxis– que, particularmente en la fe, pende siempre amenazando con deslizarnos hacia la posición del fanático cuando creemos estar en posesión de la verdad. Como el filósofo platónico ante la idea, o el lessingiano ante la positividad de las religiones, Duso nunca dirá que está en posesión de la verdad, porque las consecuencias eran tan desastrosas en Platón (un hibridismo que corrompe el filosofar y degenera en injusticia brutal) como en Lessing (una politización de la moral a lo Robespierre), que se aprecia un respeto escrupuloso de la tensión que debe estructurar siempre nuestra aproximación al ámbito práctico.

El plano común tampoco anulará nunca las especificidades (como sí el modelo teórico de “unidad política” de la soberanía). Introduciendo otra cuestión en la superación del concepto de “libertad”, no anulará las singularidades. En efecto, la de “singularidad” es una de las categorías que Duso propone para recoger los aspectos concretos de la acción del singular, pero separándola nítidamente de cualquier aire de familia con las nociones de “multitud”, para articular las diferencias constitutivas de la pluralidad. Tales precisiones parten de la consciencia de la *base teórica* de la soberanía pensada sobre “derechos individuales” por la ciencia política moderna. Es lo que la perspectiva paduana ha iluminado, al enfocar la génesis de ese dispositivo conceptual que piensa la política sobre la base de los derechos individuales para poder *legitimar* un derecho de coacción, reduciendo la “justicia” al mecanismo formal de legitimación. Es muy importante insistir, para no dar lugar a equívocos, que toda esta lectura crítica de los derechos no reniega de reivindicaciones en esa materia¹¹⁸⁵. Criticar la abstracción de los derechos no es contradictorio con perseguir su realización, máxime si, para lo segundo, debemos darle una vuelta a la situación actual que resuelve teóricamente el problema pero no le da salidas concretas. De hecho, Duso afirma que la teoría de los derechos de la forma política moderna es lo que produce la “despolitización” de los ciudadanos como individuos. En ese sentido la *singularidad* (de los singulares) se propone como alternativa al término de individuos con todas las connotaciones apuntadas. La tarea de repensar la libertad puede encaminarse por otras vías pensando al singular dentro de formas *agregativas*, en “agregaciones” donde puede darse una expresión concreta que no signifique volver a recaer en la “representación” corporativa: significará “*responsabilizzazione politica*” y

¹¹⁸⁴ “Piuttosto appare necessario rintracciare un piano che riesca a valorizzare le fedi e a mostrare la possibilità e la fecondità della vita in comune di uomini di diverse religioni e senza religione” (Ibidem).

¹¹⁸⁵ Rotundamente: “non comporta la perdita delle esigenze che nelle pratiche di rivendicazione e di lotta per i diritti si pongono. Al contrario. Solo in questo modo tali lotte possono essere comprese” (S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, op.cit., pág. 316).

“soggettivazione politica”¹¹⁸⁶. Lo singular en lo agregativo y la pluralidad que se piensa en relación a lo singular... realmente hay una deuda de la articulación con la crítica hegeliana de cómo pensar esta dialéctica. Pero también se aprecian las prestaciones de las irreductibilidades emergidas en Kant que, en relación con la “constitución”, entiende la libertad no como un *modelo* de actuación que se resuelve formalmente con la constitución, sino como una “*idea de la razón*”. Es decir, desde la “*excedencia*” que caracteriza a la idea, lo que no excluye su *productividad* en la experiencia¹¹⁸⁷.

e) *Algunas indicaciones a partir de reflexiones sobre los conceptos de “constitución” y “poder constituyente”*

Desde la crítica interna a los presupuestos lógicos de los conceptos modernos –para mostrar las *aporías* que se derivan de su mismo cumplimiento– se descubre que, no siendo posible la neutralización del problema de la “justicia”, es necesario asumir la reapertura del problema y arriesgarse a ofertar propuestas sin garantías formales. Asumiendo ese riesgo y teniendo en cuenta que la noción de “pluralidad” será central para pensar en una nueva categorización, conviene notar que el gobierno no presupone una armonía *a priori*, una “*armonía preestablecida*”¹¹⁸⁸. Con esta categorización se advierte que los gobernados no son súbditos ni “*subalternos*”, en cuanto: 1º, expresan acción política (no son sujetos confinados a lo privado) y 2º, son una realidad primaria, ya dada (a diferencia de la teoría contractualista moderna). Por tanto, aquí hay una *pluralidad estructural* compatible con la posibilidad del conflicto –no sería neutralizable– entre la acción del que gobierna y los gobernados porque, de entrada, su voluntad no coincide –ni tampoco se pretende– con las voluntades de las partes, que no desaparecen políticamente.

Conflicto/orden son conceptos *autosuficientes* solamente sobre el “*piano neutralizzato dischiuso dai concetti moderni*”¹¹⁸⁹. Además, no es menos cierto que la revalorización de la posibilidad del conflicto no excluye su contrario. No es incompatible con la posibilidad de

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, pág. 319.

¹¹⁸⁷ “Non si tratta tanto di un modello da attuare, perché tale costituzione, come pure la libertà, non sono ridicibili alla fissità del modello. Si tratta piuttosto della produttività dell’idea nell’esperienza, della sua capacità di operare e di muovere all’azione. (...) Ma le regole procedurali e la costruzione formale non permettono di interrogarsi sull’*eccedenza dell’idea di cui parla Kant*” (G. Duso, *Idea di libertà e costituzione repubblicana...op.cit.*, pág. 101).

¹¹⁸⁸ No una “*armonia prestabilita; ma è vero piuttosto il contrario: sono proprio la nozione di governo e quella conseguente di popolo inteso come la comunità governata (e non come potere costituente e in quanto tale non costituito) a permettere di considerare come strutturale la tensione –che può prendere la forma di resistenza– che connota l’atteggiamento dei cittadini nei confronti del governo e la stessa produttività del conflitto*” (S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 314).

¹¹⁸⁹ *Ibidem.*

“cooperación” entre las partes, pues una no tendría sentido sin el otro. Por eso podemos pensar en un horizonte común desde el ejemplo de alteridad aportado por el principio del gobierno, en el que, como además reaparece la cuestión de lo “justo”, sea posible un *cuadro de referencias común*. Donde sea posible *juzgar* los conflictos y *orientar* la vida en común. Por consiguiente, la pluralidad política no equivale a *relativismo*, porque sólo hay orientación allí donde pueden encontrarse referencias y porque, en la respuesta concreta de Duso, se recupera la posibilidad de confrontarse con los problemas del “bien” y lo “justo” (no olvidemos un elemento clásico del ‘gobernar la nave’ como la “virtud”) para superar un “*pluralismo ideológico*” que derive en relativismo. Por otro lado, el pluralismo superará la obsesión, típica de la soberanía moderna, por la “unidad” política y con ello, como los conceptos están arracimados en un dispositivo y no aislados, el rol fundacional del concepto de “individuo” es superado junto al “*dualismo-identità*”¹¹⁹⁰ entre sujeto individual y sujeto colectivo. Frente a esta “*imaginación*” de un sujeto colectivo indiferenciado –como la multitud en el frontispicio del *Leviatán*– el *pluralismo constitucional* presentado por Duso plantea un obrar de los ciudadanos en relación *estructural* con el cuerpo político. O sea, *constitucional* en este sentido tan distinto del de carta constitucional.

Toda esta articulación de categorías requiere repensar la noción misma de “*constitución*”¹¹⁹¹. El Estado constitucional contemporáneo del siglo XX conoce una situación que ha cambiado mucho desde la inmediatamente posterior a la Revolución francesa. La realidad constitucional se ha hecho más compleja con el sufragio universal, los partidos, etc., imponiendo tareas distintas que han supuesto la modificación de las constituciones para adaptarlas a las necesidades de los procesos. Pero hemos llegado a un punto en el que “*gli elementi propri della sovranità non appaiono più espressivi della realtà costituzionale*”¹¹⁹². Elementos que caracterizan la forma política moderna, como “pueblo soberano”, “representación” como forma de “legitimación”, “independencia del cuerpo representativo” en decidir las leyes, “superioridad de la voluntad general” ante intereses privados de organizaciones... son los que parecen haber perdido capacidad funcional (hermenéutica y legitimante) por su desfase en relación con la *constitución material*. Un elemento tan característico como el acto de decisión soberana, aparece cada vez más impotente ante la

¹¹⁹⁰ Este tema (en *Ibid.*, pág. 315), se trata idénticamente en G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 387.

¹¹⁹¹ Un esfuerzo en esa dirección, aparece con la publicación de los resultados de un seminario desarrollado sobre el tema (en M. Bertolissi, G. Duso, A. Scalone (a cura di), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Polimetrica, Monza, 2008), que después encontrarán un mayor impulso en la reflexión sobre el federalismo (con G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*).

¹¹⁹² G. Duso, “*L’Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*; pág. 124.

pluralidad de fuerzas asociativas, reclamando progresivamente una mayor *coordinación* de éstas antes que actos de decisión. La consciencia que la comprensión histórico-conceptual nos proporciona –desde la génesis conceptual hobbesiana de la voluntad unitaria– del descarte que la lógica representativa opera con el dualismo entre sujeto individual/sujeto colectivo, o unidad/multiplicidad, permite contextualizar los intentos de superar este dualismo recurriendo a “*strumenti di più diretta manifestazione della volontà popolare, quali il plebiscito e il referendum*”¹¹⁹³. Explica la búsqueda de manifestaciones inmediatas y expresiones directas que superen la mediación representativa. Sin embargo, ni siquiera en las figuras del plebiscito y el referéndum hay una “*presencia*” directa e inmediata del pueblo, sino que es el mismo proceso que funciona produciendo una expresión única de la voluntad. Bien mirado, estamos dentro de la lógica de la “unidad política” característica del modo moderno de pensar la política con el poder soberano. Modelo del que no está exenta la “democracia” actual. Todo ocurre porque los conceptos que se utilizan para legitimar la obligación política, tanto pensando la democracia como fundando las constituciones, son los del dispositivo lógico de la soberanía. Tomando como ejemplo la constitución de la República de Weimar, Duso muestra cómo el concepto de “*representación*” todavía funciona (basándose en el voto popular) según el dispositivo lógico de legitimación del poder. Ni siquiera los modernos partidos de masas rompen con la lógica de la unidad política, porque persiguen, según Duso, la conquista del poder estatal. Por lo cual, aunque *constitucionalmente* se haya pensado en los partidos como “*forma di autoorganizzazione dei cittadini*” que podría superar la mediación representativa, en realidad han “*accentuato la distanza dei cittadini dalla politica*” y no han ido más allá de la lógica *unitaria* y *centralizadora* del Estado¹¹⁹⁴.

Con el reconocimiento de la necesidad de pensar la pluralidad, ante la crisis de la capacidad de la soberanía, las modificaciones de la situación estatal interior (el desfase de que hablábamos en relación con la “*constitución material*”) se pueden interpretar como una “*limitación*”¹¹⁹⁵ de la soberanía, cuando no su herida de muerte, que tiene su correspondencia con la situación exterior, donde también se constata la *pérdida de soberanía* de los Estados nacionales del período clásico del derecho público europeo. La propia escisión clásica entre público/privado parece superada por la complejidad de los procesos que difuminan esa distinción, porque la toma de decisiones se produce en espacios que ya no coinciden con la delimitación clásica: ni las decisiones se toman independientemente en la sede representativa

¹¹⁹³ G. Duso, *La logica del potere*, op.cit., pág. 173.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 175-177.

¹¹⁹⁵ G. Duso, “*L'Europa e la fine della sovranità*”, op.cit.; pág. 125.

al margen de presiones externas, ni los grupos sociales están marginados de influir en las decisiones, ni mucho menos la decisión se reconoce como fruto de la representación de toda la complejidad. Tanto en el interior como en el exterior, la idea de una “decisión soberana” independiente se desvanece. Por eso, si se quiere leer una situación actual, como por ejemplo la presentada con la Unión Europea¹¹⁹⁶, la lógica de la soberanía ya no puede servir en este diverso contexto. Lo que la situación contemporánea nos indica es que el cuadro teórico que determina la política mediante la distinción entre sujeto individual/sujeto colectivo ha quedado trasnochado. Lo que no es óbice para preguntarse si el modelo constitucional ligado a una soberanía en *crisis* ha sido sustituido por otro o, si por el contrario, seguimos utilizando las categorías de un modelo que ha quedado “*obsoleto*” para pensar los problemas de nuestro presente¹¹⁹⁷.

Si, en definitiva, hay que repensar la noción misma de “constitución”, a Duso le preocupa hacerlo en relación con determinados conceptos fundamentales, como la “soberanía popular” y la “representación”, pero también con el concepto de “poder constituyente”. La reflexión sobre el poder constituyente es fundamental para liberar un espacio reducido por la conceptualidad moderna, ya que el poder constituyente está implicado por el concepto de constitución “*modernamente intesa come forma*”¹¹⁹⁸, a partir de una aporía esencial: cómo algo que carece de forma puede formar. Y la forma política moderna calla ante esta interrogación. Es el problema de poder explicar tal “excedencia” en cuanto a la producción de la forma o, schmittianamente, de la excedencia de lo político sobre lo meramente jurídico (la situación excepcional o extraordinaria sobre la norma ordinaria). Lo aporético de la construcción moderna es ocultado bajo el manto de silencio del papel *formante* asignado al poder constituyente. Por ser sujeto productor de dicha forma no puede entenderse formalmente, es como el ‘ojo fuente’ del sujeto moderno que siempre escapa a la visualización y por eso se escurre de lo constitucional y la normalidad de lo jurídico. En eso consiste la aporía, interna a la forma política, del concepto de poder constituyente. Aporético

¹¹⁹⁶ Recientes acontecimientos ponen de relevancia la rabiosa actualidad de este análisis: la crisis griega, con el referéndum en 2015 de por medio, puso a prueba la solidez de la Unión además de poner en cuestión quién detenta la decisión soberana. La crisis de los “refugiados”, en el mismo año, no hace más que amplificar el problema latente de definir cuál es la respuesta de Europa ante los movimientos migratorios, es decir, qué política migratoria se tiene. Antes bien, ha puesto de manifiesto un cínico debate en el que cada Estado, por separado, condiciona el reparto de “cuotas” mientras la Unión manifiesta su parálisis.

¹¹⁹⁷ “(...) *se non ci si trovi piuttosto di fronte ad un quadro di crisi e di trapasso, nel quale si fa fatica a staccarsi da un modello che sembra obsoleto e soprattutto da quelli che sono stati i suoi concetti fondamentali*” (*Ibid.*, pág. 126).

¹¹⁹⁸ G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.*, pág. 177.

tanto en su génesis teórica del iusnaturalismo, cuanto en su materialización con los procesos constitucionales que, desde la Revolución francesa, llegan a la democracia de masas.

Sin embargo, merced a la *comprensión* histórico-conceptual, se puede interrogar al concepto abstracto de “pueblo” que subyace al de poder constituyente (como subjetividad del pueblo), para después constatar las modificaciones de las relaciones que regulan las constituciones, conseguidas por la capacidad concreta de acción de los ciudadanos. Podemos fijarnos en la relación entre “democracia” y “revolución” –que Duso desvincula de las imágenes de violencia revolucionaria¹¹⁹⁹– para vislumbrar ejemplos de actuación concertada. Un obrar político de concierto que no casa con la pasividad que se asigna formalmente a los ciudadanos. Es una muestra de la relación originaria que se da entre los grupos humanos cuando ponemos en suspenso la “*expropiación*” política que opera la “representación” moderna. Lo originario de esa relación no dependerá de conceptos como “pueblo” y “legitimidad”. El “pueblo”, como concepto que designa al sujeto colectivo legitimado para actuar políticamente, es una palabra usada como “bandera”. Pero si somos capaces de comprender el descarte y la “excedencia” señalada por Duso en torno al poder constituyente, como uno de los límites característicos de la teoría política moderna con la que nacen los conceptos de “poder” y “sociedad”, comprenderemos los riesgos que amenazan con aprisionar dentro de la forma política moderna a cualquier movimiento revolucionario. Esa lectura queda reforzada por el nexo revolución-constitución (estudiado en nuestro capítulo II.2.2.3.).

Entonces, el análisis debe ocuparse prioritariamente de la relación entre *poder constituyente* y *constitución*, que se reconduce con el proceso revolucionario hasta el sujeto que debe producirla (el único legítimo) pero que, paradójicamente, constituye un espacio de normalidad que excluye la posibilidad de la revolución. Por eso el poder constituyente se *disuelve* al producir la forma constitucional y se pierde la praxis política concreta mostrada por los ciudadanos. En consecuencia, la relación entre poder constituyente y constitución hay que pensarla articulando el sentido “*existencial*” y “*concreto*” (en el sentido de la *Verfassung*) del poder constituyente, y el “*orden constitucional*”¹²⁰⁰. Al respecto topamos con ciertas complicaciones. La primera dificultad es la absolutez en el sujeto del poder constituyente, porque excede cualquier ordenamiento social, implicando la aporía de ser una realidad *no constituida* y poniendo un problema conceptual entre dos términos que se excluyen: la “democracia” y la “constitución” (porque la primera siempre tendrá una excedencia con

¹¹⁹⁹ Que parte de consideraciones sobre la “libertad” de Hannah Arendt, como capacidad de “*iniciar*” la acción desde la etimología del “*archein*” griego (*Ibid.*, pág. 178).

¹²⁰⁰ *Ibid.*, pág. 180.

respecto a la segunda). Una segunda dificultad es la lógica de la “unidad” con la que va asociada el poder constituyente. Como tal *poder* debe expresarse unitariamente y en tanto que *constituyente* se piensa para salir de una multitud caótica. En ese sentido, Duso ve un intento de realizar la *secularización* como “*inmanencia*” que excede cualquier constitucionalización, para reducir la multiplicidad a unidad política.

Quien se ha ocupado de problematizar este tema en términos de las “*dificultades*” –quizá mejor “*aporías*”¹²⁰¹– del poder constituyente, es Gaetano Rametta, situando al mismo tiempo la recepción del debate dentro de las coordenadas italianas con las obras de Toni Negri y Mario Tronti, o los originales desarrollos de Paolo Virno. Examinando el análisis podremos preguntarnos si de verdad es factible pensar más allá de la lógica conceptual moderna, mientras continúe viajando con nosotros de polizonte, escondida en nociones como “poder constituyente”. Por adelantar una respuesta, eso no será posible en cuanto las “dificultades” encontradas por Rametta dependen en última instancia de una “*aporía*” lógica que él califica, con referencias a Jacques Derrida –ya hemos aludido a la línea abierta con pensadores franceses como Deleuze y Foucault–, como “*la lógica del futuro anterior*” que nos ata con conceptos del dispositivo conceptual moderno. Las dificultades son: 1ª el problema del “origen”, con el tema clásico para la filosofía política moderna de la producción del “orden” que intenta resolver el concepto de “poder constituyente”; y 2ª el problema de que la “génesis” o “fuente” del ordenamiento estatal –la causa– resulte como efecto (un “*effetto proiettivo*”). En la primera, la participación de la colectividad explica el mito de fundación. La segunda, procede conceptualmente a su despolitización.

La estrategia, al partir del terreno que Derrida traza de un “*futuro anterior*”, es atender a la estructura temporal de la conceptualización, tal y como han ejemplificado los casos paradigmáticos de las revoluciones americana y francesa. Yo añadiría, hobbesianamente, que sólo la revolución que triunfa demuestra ser justa, para comprender cómo lo que legitima al poder constituyente es un “futuro” valor representativo, que se debe presuponer ya al inicio del proceso constituyente. Es por esto que quiero hacer notar, con un breve rastreo, la serie de términos que Rametta usa cuando expone esta *aporía* interna: “*presuppone*” (el valor representativo de la firma en el documento constitucional), “*immaginazione*” (del ordenamiento como ya cumplido o producido, única demostración de ser tal sujeto

¹²⁰¹ G. Rametta, “*Le <<difficoltà>> del potere costituente*” (en la revista *Filosofia Politica*, 2006, XX, Nº 3, pp. 391-402). Decimos quizá mejor “aporías”, aunque respetemos el original italiano de las “*difficoltà*” porque, aparte de que el término *aporías* es más consecuente con el léxico paduano, la versión anterior del texto en francés ha mantenido esta sensación de autenticidad, al titular la intervención de Rametta en el seminario de la Sorbona en 2006: “*Les Apories du Pouvoir Constituant*” (en G. Duso, J-F. Kervégan, *Crise de la démocratie...op.cit.*, pp. 83-94).

constituyente), “*proiezione*” (en cuanto la “*multitud*” sólo puede ser conceptualizada como poder constituyente por un movimiento de proyección que la reconduce a “*unidad*”), o “*retroazione*” (la multitud se entiende, mediante un proceso de “*temporalización*”, como “*potencia*” que se despliega en el *futuro*)... presuposición, imaginación, proyección y retroacción, son expresiones que denotan un movimiento lógico desde el futuro anterior, pero todas se pueden asociar con el problema, típico de la forma moderna, de la “unidad política”. Esto es, con el pensamiento estructurado dinámicamente por la temporalización de la experiencia constituyente se expresa una reconducción de la multiplicidad a unidad, que nos coloca nuevamente dentro del dispositivo de los conceptos políticos modernos con el mecanismo representativo y algo de alcance más amplio, como es la propia metafísica del sujeto moderno y las fantasmagorías del origen.

Siendo para la perspectiva del *GP* productivo el pensamiento que se mueve a partir de las aporías, Rametta se pregunta si la del “futuro anterior” sea “*produttiva in rapporto a la crisi storico-concettuale della democrazia in età contemporanea*”, y la respuesta no deja lugar a dudas: lo que la aporía expresa es un “*callejón sin salida*”¹²⁰².

Pensar la temporalidad de la acción política evitando cualquier declinación *homogénea* del tiempo, mientras en realidad lo está reproduciendo en el presente, es lo que hace del poder constituyente una “*trascrizione, in termini político-giuridici*” *metafisica*¹²⁰³. Esta es la clave, que por vía de la aporía ocultada tras el auto-discurso de su temporalización (coloca en el tiempo histórico el lugar de realización de sus presupuestos), *constitutivamente* implique la lógica de los conceptos modernos que ponemos en crisis. A las dificultades iniciales se añaden los “límites” de un pensamiento que en el fondo es deudor de la visión de la “potencia”¹²⁰⁴, sólo que aquí transcrita a la multitud. Lo que no se dice es *quién* y *cómo* expresa la “*dirección política*” *en y por* la multitud. Esto que no se explica, puede hacerse o bien cayendo en el circuito mecánico de la representación o bien proyectando metafóricamente una “*espontaneidad*”, que se compromete con una concepción organicista en la que se hace recaer el mito del origen y de la producción de forma.

Donde Rametta da un paso analítico que puede llevarnos hasta resultados insospechados por el momento, es desde dentro de este pensamiento que asocia “potencia” con multitud. La potencia no sólo puede desplegarse en un actuar, sino que también es una potencia del *pensar* que no debemos dejar de lado, pero tampoco confundir. Pensar y actuar (son las dos cosas),

¹²⁰² G. Rametta, “*Le <<difficoltà>> del potere costituente*”, *op.cit.*, pág. 392.

¹²⁰³ *Ibid.*, pág. 393.

¹²⁰⁴ Fundamental para seguir el debate italiano –que nosotros dejamos de lado– es la referencia a la “*potenza*” de Spinoza y toda una ontología de la multitud.

recuerdan el tema marxista del “*general intellect*” por el que no podemos dejar de lado la productividad de esa actividad, así como tampoco podemos obviar la relación entre saber/poder. Pero además, que la potencia de la multitud pueda tener una actividad productiva de pensamiento, redirige a pensar la experiencia común de una *pluralidad* de “*singularidades pensantes*”. Que *compartiendo* el ejercicio del pensar *participan* de una potencia puesta en común. Con este análisis, advertimos ya que no se limita a lo deconstructivo y que las matizaciones para una comprensión adecuada del tema de la “potencia” pueden aportar una fractura de la continuidad entre los planos de la ontología y la política, así como para diferenciar la misma filosofía. No se pueden aplicar las categorías de un plano sobre el otro y así como Duso ha incidido en la imposibilidad de deducir el plano de la praxis del de la teoría, Rametta distingue *poder pensar* de *poder actuar*, en el sentido de reconocer que sus “*articolazioni categoriali*” pertenecen a “*modalidades*” distintas: es imposible trasponer un plano como expresión del otro. La experiencia de la política es *irreductible* a las categorías *metafísicas* del pensamiento¹²⁰⁵.

Si finalmente la democracia sigue ligada con los conceptos modernos de representación, soberanía... hemos de añadir también el de “poder constituyente”. Hay que examinar los peligros de que una democracia “absoluta” no signifique aplastar aún más la diferenciación de planos, reproduciendo amplificada las aporías de la democracia moderna. La conclusión de Rametta es que sí, que se agravan sobremanera por reproducirlas aún en una nueva *trascendencia* de la multitud como poder constituyente, todavía concebida como subjetividad “*creadora*”¹²⁰⁶. En cuanto al concepto de “democracia”, está ligado con el concepto moderno de “sociedad” –y especialmente de “sociedad burguesa”– en su versión del “Estado democrático”, como Estado “representativo-constitucional”, por lo que usando el concepto de democracia permanecemos “prisioneros” del mismo mundo conceptual que ha entrado en crisis. En esto habría una coincidencia con los análisis de Duso sobre la democracia, ya que verificándola o realizándola no se hace otra cosa que seguir dentro de la parábola agotada.

Una posibilidad a explorar es pensar una *articulación* entre los dos planos de la potencia descritos como irreductibles. Esta es la llave: hay un *descarte incolmable* entre los dos planos, que debe presidir cualquier consideración que desee pensar de otra manera.

¹²⁰⁵ Es “*impossibile trasporre semplicemente il discorso sulla potenza dal piano ontologico a quello politico (...) nel senso che non lo è, e forse concettualmente non lo può essere secondo le stesse modalità*”. Pero con esto hemos de preguntarnos si la modernidad no ha importado en el sujeto moderno las funciones “*creadoras*” del Dios judeo-cristiano y “*diventa soggettività costituente insenso razionalistico prima, trascendentale poi. La moltitudine si troverebbe, allora, a ereditare le funzioni del potere costituente*” que, como concreción político-jurídica de la *metafísica* del sujeto, absorbe para el pensamiento político moderno la función del “*cogito*” (*Ibid.*, pág. 396).

¹²⁰⁶ *Ibid.*, pág. 397.

Otra apertura puede pasar por pensar la “multitud” sin hacerlo con el concepto de poder constituyente. La perspectiva del *GP* detectó en Hobbes la inauguración de la moderna soberanía estatal, para la que un nuevo concepto moderno de “pueblo” otorgaba patente de legitimidad. Entonces, es preferible contraponer la “multitud” al “pueblo”, porque el pueblo reduce a unidad la multiplicidad. Utilizando la reflexión de Virno sobre el “*general intellect*” de la tradición marxista para comprobar su prestancia constitucional, Rametta intenta evaluar esta posibilidad a la luz de la realidad post-fordista del sistema productivo, que no puede separar las *facultades intelectuales* de la producción y tampoco la política del trabajo –pues se trata de toda una “redeterminación” del horizonte de la política–, y cómo “*la <<vita de la mente>> diventi pratica pubblica di costituzione di socialità*”¹²⁰⁷, en la tradición de Aristóteles hasta Hannah Arendt. Por ello, con la contraposición entre multitud/pueblo se quiere investigar las prestaciones constitucionales del espacio potencial de una *esfera pública no estatal*, contrapuesto con el de la democracia representativa, hacia la no representativa del “*general intellect*”. Y lo que se obtiene analizando la contraposición entre multitud/poder constituyente es que, ni más ni menos, vuelve a proponerse el “*cortocircuito*” entre ontología y política, sin responder con qué categorías se piense el proceso y, por tanto, “*disuelve*” cualquier conceptualidad política¹²⁰⁸. Trae como consecuencia perder los significados concretos de las mismas expresiones que contrapone polémicamente con el modelo representativo (como “*esfera pública no estatal*” y “*democracia no representativa*”). En otras palabras, la crisis del modelo estatal arrastra con él a *lo político* y entonces no nos sirve como respuesta satisfactoria.

Lo que no es el mismo problema, es admitir que la crisis del episodio histórico-constitucional del Estado moderno arrastre con él al concepto de poder constituyente, como uno de sus conceptos fundamentales que deben acompañarlo en el *cumplimiento* de su “*parábola*”. La crisis de uno implica la del otro pero, puestos a pensar desde la consciencia del momento de su crisis, en ella se halla una de las explicaciones en la consolidación del paradigma *bio-político*¹²⁰⁹.

¹²⁰⁷ *Ibid.*, pág. 399.

¹²⁰⁸ “*La liquidazione del popolo come soggetto costituente viene dunque ottenuta soltanto al prezzo del dissolvimento di ogni concettualità propriamente politica*” (*Ibidem*).

¹²⁰⁹ Que las orientaciones hacia una lectura foucaultiana de la *biopolítica* hayan estado muy presentes a la hora de explorar la situación, desde la crisis de la soberanía, se constata con firmeza en el seminario “*Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*” de 2006 en la Sorbona, saliendo a relucir en el análisis de Adone Brandalise, “*Democrazia e decostituzionalizzazione*” (en la revista *Filosofia politica*, 2006, XX, N° 3, pp. 403-414); así como específicamente tratados por Kervégan y Villacañas en capitulitos de sus artículos: Kervégan, “*Aporie de la Microphysique. Questions sur la <<gouvernementalité>>*” (en G. Duso, J-F. Kervégan, *Crise de la démocratie...op.cit.*, en concreto el apartado “*L’Etat et les gouvernementalités: de la souveraineté à la biopolitique*”, pp. 29-35); Villacañas y su “*Crisis con Espectador: un balance sobre la democracia*” (en *Ibid.*,

Con las aportaciones que puede prestar al análisis histórico-conceptual una perspectiva foucaultiana –sobre todo porque la perspectiva seguida hasta aquí con el “*general intellect*” tampoco nos ha dicho nada acerca de las relaciones entre saber y poder– se puede interpretar el cuadro con una visión más amplia. Por ejemplo, enfocando la función que el poder constituyente desempeña para activar/neutralizar la potencia política de la multitud o las masas. El concepto del poder constituyente permite institucionalizar la *pluralidad* de fuerzas para “proyectar” (otra vez quiero subrayar el uso del término, para recordar toda su carga fantasmática), la unidad con el ‘fantasma’ identitario¹²¹⁰. Con esto, el análisis llega a un punto tan interesante desde el punto de vista analítico, cuanto fascinante por llevarnos a mirar al otro lado del espejo. Se trata del tema de las construcciones “*imaginarias*” como *proyecciones fantasmáticas*¹²¹¹, aquellas que resultan operativas a través de “símbolos” y productivas domesticando el “imaginario”. Rametta cita la obra de Benedict Anderson sobre las *naciones* como “*Imagined communities*” en referencia a la “*colonización*” del imaginario, de la que es importante resaltar su operatividad para no dejarnos engañar pensando que se trate de comunidades “ficticias”. Al contrario, su producción simbólica es lo que proporciona capacidad de concreción histórica y de operatividad efectiva¹²¹².

Un ejemplo particular del papel constructivo (en este sentido imaginario) desde el saber histórico, lo brinda la labor que la historiografía desarrolló en la tardía unificación nacional italiana, con su desarrollo de una “*identidad nacional*” a través de la interpretación del *Risorgimento*. Un caso de esa construcción lo constituye Benedetto Croce, quien elabora una “*prosopopeya*”, una imaginación *personificada* (la nación italiana como protagonista de un drama), pero con proyección sobre la realidad histórica. Esto es posible porque se hace desde una dimensión “*poética*”¹²¹³ (en la línea fantasmática del “imaginario”) como en Croce, o

con el capitulo 6. “*Biopolítica*”, pp. 186-191). Aunque no forma parte del objeto de nuestro trabajo, hay que indicar al menos esta dirección de la investigación en Roberto Esposito (con su *Bios. Biopolitica e filosofia*, *op.cit.*).

¹²¹⁰ “(...) *proiettare sull’intero corpo sociale il fantasma universalistico, e al tempo stesso storicamente, culturalmente, linguisticamente concreto che è stato concettualizzato attraverso l’idea di nazionalità e di nazione*” (G. Rametta, “*Le <<difficoltà>> del potere costituente*”, *op.cit.*, pág. 400).

¹²¹¹ En el sentido de Lacan, como proyecciones con las que el sujeto se construye un “yo”. He preferido la expresión de “construcciones imaginarias” a la de “comunidades imaginarias”, siguiendo el criterio de G. Rametta (en “*La <<guerra delle razze>> nel Risorgimento italiano: narrazione storiografica e costruzione di un’identità nazionale*”, ponencia perteneciente a los actos del Congreso internacional “*Imaginar el cambio: del giro historiográfico a las mudanzas espacio-temporales*”, celebrado en Valencia durante los días 13-15 de mayo de 2015, dentro del Proyecto de investigación “*Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales*”, adscrito a la Universitat de València).

¹²¹² No sólo en la proyección “efectiva” de una entidad históricamente existente, sino también “*in rapporto alla produzione di un determinato tipo di sapere, così come gli storici hanno cercato di mostrare gli effetti che esse hanno prodotto sul piano dei processi storico-politici, che investono i dispositivi del potere*” (*Ibid.*).

¹²¹³ No hay que olvidar que otro filósofo napolitano como Vico, en la *Scienza nuova*, reivindicó antes que Nietzsche la capacidad poética y simbólica del lenguaje, con una sabiduría poética y fantástica anterior a la

“ideológica” –no es el caso ahora de abundar cuánto de reflejo implica esta noción– como en el caso de Gramsci. En definitiva, nos encontramos ante una exposición de la misma estructura de proyección que con el “*futuro anterior*”. Porque desde el sentimiento patriótico –una de las capacidades que el símbolo de la nación demuestra para “activar” la potencia–, los intelectuales italianos no hicieron otra cosa que “*proiettare a ritroso l’immagine di una “nazione italiana” come entità storicamente esistente*”¹²¹⁴. Por tanto, descubrimos la capacidad efectiva de estas construcciones imaginarias, pero todo pasa por entender al “pueblo” como “poder constituyente”¹²¹⁵. La construcción imaginaria activa en torno suyo las masas de población en virtud de elementos altamente simbólicos, para llamarlas a defender o extender los límites del cuerpo político (o *biopolíticamente*, por ejemplo con la necesidad de “*defender*” a la “sociedad” ante las amenazas internas o externas de disgregación). Pero como su capacidad es doble y funciona tanto en la activación como en la *neutralización* de las masas, el concepto de poder constituyente sirve también como “*sospensione*” y “*neutralizzazione*” del protagonismo político de las masas. El concepto funciona reduciendo la multiplicidad en unidad, persiguiendo construir la “unidad política” indispensable para el Estado moderno. Por eso Rametta puede afirmar que la “nación”, asumida con el “*fantasma*” del poder constituyente y convertida en “pueblo soberano”, es “*assorbida*” en la democracia representativa y por tanto *despolitizada* por el dispositivo electoral. Además de la dificultad de recaer dentro de la aporía lógica del “*futuro anterior*”, ya que se utiliza a la nación como “*fuentes*” originaria al mismo tiempo que “*resultados*” artificial.

Los problemas ulteriores de esta función imaginaria se presentan cuando el Estado ha entrado en crisis y el “*fantasma*” sale de sus límites proyectando la nación fuera de la forma Estado moderna¹²¹⁶. La *nación* puede operar así “*al di fuori e contro*” la propia noción de “pueblo” como poder constituyente, lo que ha dado lugar a la construcción de modernas ideologías racistas “sin raza”, basadas en identidades culturales como nuevo ingrediente para los “imaginarios” nacionalistas. Se advierte cómo por causa de la crisis de la soberanía del Estado moderno, se “*riqualifica*” el léxico de la política a partir de las nociones de “conflicto”

conceptualización propia de la filosofía. Croce conocía bien la obra de Vico y su monografía (de *La filosofia di G. B. Vico*, Laterza, Bari, 1911), era referencia obligada para entender el debate vichiano durante buena parte del siglo XX, aunque su lectura no está exenta de forzaturas –como era habitual en Croce– destinadas a hacer encajar pensamientos anteriores en el propio para convertirlos en sus precursores.

¹²¹⁴ G. Rametta, “*La <<guerra delle razze>> nel Risorgimento...*”, *op.cit.*

¹²¹⁵ “*La nazione diventa la declinazione determinata, la forma di soggettivazione <<immaginata>> come storicamente concreta a partire da cui una determinata comunità politica viene costruita e rappresentata come soggetto collettivo e in pari tempo unitario di azione*” (G. Rametta, “*Le <<difficoltà>> del potere costituente*”, *op.cit.*, pág. 400).

¹²¹⁶ “(…) *la nazione fuori dalla propria forma, libera per così dire dalle maglie della fictio rappresentativa il fantasma dell’identità*” (*Ibid.* pág. 401).

y “guerra”, abriendo la cuestión nacional a los riesgos de un enfrentamiento social dentro de los esquemas de la *bio-política*, donde las posibilidades de usar una nueva “*racialización*”, nunca deben ser subestimadas¹²¹⁷.

La interpretación de Rametta ha contado con las posibilidades genealógicas del instrumental foucaultiano, evidente en su uso de la “*guerra de las razas*”. La guerra de las razas, que se transforma en “*lucha de clases*” con el marxismo (ya destacamos que el análisis de Marx propone una recalificación terminológica del horizonte político), tuvo su versión nazi del “*racismo de Estado*”. Lo preocupante es que, con la crisis de la forma estatal soberana, emerge la posibilidad de un “*guerra de las razas*” que sería global, como su escenario. Porque su esquema continúa funcionando, si bien de forma no racial, dentro de las sociedades contemporáneas¹²¹⁸.

f) *Algunas indicaciones para repensar el concepto de constitución a partir de reflexiones sobre la de-constitucionalización.*

Interrogando el “*poder constituyente*” por sus relaciones conceptuales con la lógica de la soberanía y los procedimientos constitucionales, encontramos que estas relaciones se enmarcan dentro de un proceso de crisis que afecta también al concepto de “*constitución*”. Hasta el punto que algunos constitucionalistas hablan ya de procesos de “*de-constitucionalización*”¹²¹⁹, por la progresiva pérdida de *independencia* en los órganos estatales de decisión ante fenómenos de alcance mundial, que complican su legitimación de la obligación política y exhiben su incapacidad normante para organizar la pluralidad concreta. Para Duso, estos procesos exceden ya los límites de la soberanía moderna y la forma democrática¹²²⁰. El complejo entrecruzamiento de elementos económicos, institucionales, políticos y organizaciones privadas, convierte la clásica descripción “*constitucional*” del sujeto y órganos de la decisión “*del tutto inefficace in relazione alla comprensione di ciò che*

¹²¹⁷ Es más, Rametta concluye que la desaparición del poder constituyente “*riapre (...) la problematica dell’agire collettivo, in una direzione che appare sempre più sull’orlo di precipitare in una nuova razializzazione dello scontro, in una generalizzata <<guerra di razze>> a livello globale*” (*Ibidem*).

¹²¹⁸ Lo hace “*attraverso l’instaurazione dei dispositivi del potere bio-politico, in cui la minaccia all’integrità del “corpo” sociale si disegna secondo strategie altamente mobili e flessibili, ma sempre operanti una determinata discriminazione tra puro e impuro, normale e patologico, “sano” e “malato”*” (G. Rametta, “*La <<guerra delle razze>> nel Risorgimento...*”, *op.cit.*).

¹²¹⁹ Duso utiliza el término “*de-constitucionalización*”, como reverso de los procesos de “*constitucionalización*” (véase G. Duso, “*L’Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*; pág. 136), siguiendo los trabajos de Hasso Hofmann (quien utiliza el término de “*Entkonstitutionalisierung*”), pero también del italiano Zagrebelsky (del que hay que resaltar su colaboración con el CIRLPGE), quien no solamente ha pensado en el futuro de la constitución, sino que se ha implicado saltando a la arena constitucional italiana.

¹²²⁰ “*(...) eccedono e mettono in crisi nello stesso tempo il quadro in cui sovranità e forma democratica hanno avuto il loro ruolo centrale*” (S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica, op.cit.*, pág. 318).

stà effettivamente avvenendo e degli elementi che sono rilevanti per le decisioni”¹²²¹. Porque la “formalidad” del sujeto de la decisión que se nos describe en las constituciones es lo que ha causado la ineficacia de la comprensión y la incapacidad para normar.

Duso dice incluso que en las constituciones falta el “*lenguaje*” para nombrar esos procesos, lo que aumenta la justificación de pensar más allá de las categorías modernas, buscando otras para lo que todavía no tiene nombre. La de constitución está fundada sobre una “*distinción teórica*” (sociedad civil/Estado) que cada vez tiene menos significado real¹²²², a medida que la complejidad de la situación actual la va desmintiendo.

Brandalise¹²²³ describe la actualidad como un momento “*crepuscular*” de la “*época de las constituciones*”, por la convicción de encontrarse ante una realidad planetaria con nuevos escenarios a escala mundial, que excede las categorías políticas modernas. Pese a la consciencia de estar viviendo un momento de transición “*ad un <<mondo altro>>*”, lo que sucede políticamente se manifiesta y adquiere “*forma*” dentro de un horizonte constitucional. Pero, como estamos en pleno tránsito, moviéndonos sin saber cuál será el destino definitivo, seguimos utilizando la conceptualización crepuscular. El ejemplo de Brandalise es que sería como si un alfabeto prestase sus ideogramas a un idioma nuevo¹²²⁴. Eso es lo que está sucediendo ahora. La “*globalización*” combina fenómenos políticos, sociales, económicos y culturales que rebasan los límites específicos del mundo estatal moderno. En ese contexto, la esencia de la forma constitucional actual consiste en un “*proceso de deconstitucionalización*”¹²²⁵. Más allá de que el proceso actúe fragmentando y dislocando el tejido constitucional, autonomizando elementos que parecen hacer la guerra por su cuenta al no poder recabar su sentido de la “*complexio*” constitucional, lo interesante es enfocar la oportunidad que presenta para *problematizar* las categorías clásicas de la modernidad. Retomando nuevo impulso con los resultados de la perspectiva genealógica de la historia conceptual del *GP*, esta problematización puede iluminar cómo el “*nucleo forte*” (históricamente determinante) de la conceptualidad del Estado moderno haya silenciado “*otras modalidades*” para pensar el ordenamiento de las relaciones humanas. Capacidad de

¹²²¹ G. Duso, “*L'Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*; pp. 136-137.

¹²²² *Ibid.*, pág. 138.

¹²²³ Es oportuno indicar, dada la menor repercusión que han alcanzado sus publicaciones, que Brandalise (en *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova, 2003), ya se hizo cargo de pensar un escenario “*Dopo*” la constitución.

¹²²⁴ Porque la coherencia de sentido que encuentra un elemento al integrarse en la “*complexio*” de la constitución, parecería perderse ante una nueva “*gramática*” (A. Brandalise, “*Democrazia e deconstituzionalizzazione*”, *op.cit.*, pág. 404).

¹²²⁵ Haciéndose eco también del trabajo de Hasso Hofmann con el término de “*Entkstitutionalisierung*” (*Ibidem*).

silenciar lo que pudiera oponérsele, que también entraría en crisis junto con la eficacia histórica del modelo. Sin embargo, Brandalise no escoge azarosamente el término de “modalidades” para diferenciarlas de “modelos”, porque –coincidiendo en esto Brandalise y Duso–, si se quiere pensar en una categorización realmente “alternativa” a la de la ciencia política moderna, se debe evitar recaer en modelos de tipología similar y mucho menos en alternativas sin ningún contacto con la realidad.

Si analizamos la capacidad esencial de lo “Moderno”, depende de una convergencia entre ciencia política y ciencia histórica para la “*appropriazione conoscitiva dell’altro la propria modalità autostruttiva*”: lo moderno se constituye como un “*apparato ermeneutico e dispositivo progettuale attraverso una presa di potere, distanziante e possessiva ad un tempo, sull’altro da sé. Come la macchina lógica del iusnaturalismo plana sulle tradizioni pre-moderne decostruendole e riassemblandole, rideterminando semantiche e soprattutto funzioni logiche (...) interviene sui Segni, i documenti, i monumenti, le sedimentazioni di parola, i corpi che compongono il suo hábitat e fa della ricodificazione delle loro stesse repliche il modo del proprio instaurarsi ed espandersi*”¹²²⁶. Lo que la delimitación paduana ha encontrado en la génesis de lo moderno es este aplastamiento, vaciado y deconstrucción de las tradiciones precedentes que describe –no creo que sobre ninguna palabra del párrafo que he citado casi íntegramente– Brandalise, explicando cómo la función maquinal del dispositivo consista en una apropiación de la alteridad que es re-funcionalizada dentro del mismo sistema de referencias modernas. Es una oportunidad de reflexionar acerca de lo silenciado por el dispositivo de la ciencia política moderna y su relato. Brandalise habla de “aparato hermenéutico” porque, lo que opera el dispositivo lógico, es una re-funcionalización que posibilita la re-semantización de los términos. El nacimiento de este “artificio” se asienta deliberadamente sobre la aniquilación del ordenamiento precedente y sus posibles resistencias (de ahí la expresión del ‘aplanamiento’). Pero al mismo tiempo es una “*transacción*” –aquí, a mi juicio, se juega con la resonancia del término “contrato– que posibilita una “*esistenza*” positiva y efectiva al dispositivo recíproco de “soberanía”, “representación”, “pueblo”... como una “*articulación lógica*” de las realidades vitales de lo humano. En esa articulación es donde puede resultar productivo ampliar la perspectiva con la “*microfísica*” de Foucault y la orientación *biopolítica* que ya hemos apuntado. Como esa disposición lógica se encuentra ante una realidad vital que la excede, con toda la dimensión de sueños, sentimientos y singularidades que no se reducen al artificio mecánico, la fundación del poder sobre la base de

¹²²⁶ *Ibid.*, pp. 405-406.

la “voluntad general” puede coincidir (como “soberanía popular”) con el “pueblo” mediante la representación. Puede coincidir artificialmente, pero empíricamente no coincide con toda la complejidad humana. Entonces, el reto para una nueva dimensión constitucional es conjugar el orden, como unidad del cuerpo político, con “*il governo del concreto prodursi delle forme e delle dinamiche sociali*”¹²²⁷. Porque la constitución unifica la complejidad, pero sobre todo “produce”, “mantiene”, “extiende”, “intensifica”... la interdependencia de los individuos y agregaciones. Como dice Brandalise, la constitución “*costituzionalizza*”. Por eso se deben conjugar los dos aspectos, tanto el primero de ‘unidad’ como el segundo de producción concreta que sí recoja la compleja dinámica de las relaciones.

El artificio puesto en marcha por la ciencia política moderna opera “*perpendicularmente*” sobre el cuerpo viviente, que continúa existiendo relegado en su esfera privada de la escisión público/privado. En la operación se entrecruzan política/administración/saberes en una *sinergia* que incluye la “*constitucionalización*” de la cultura y especialmente de sus instituciones –la universitaria sin ir más lejos–, como ejemplifica la historia constitucional durante los siglos XIX y XX¹²²⁸.

Es innegable que, desde la época clásica de la articulación decimonónica, la complejidad social no ha hecho sino aumentar. El “conflicto”, lejos de situarse extramuros de la forma constitucional, es un “*componente esencial*” de la misma que se coloca en los bordes de su periferia, entre la situación normalizada y la frontera móvil que se amplía a medida que se constitucionalizan nuevos territorios, en virtud de su capacidad de “*mediación*” del conflicto. Como la forma constitucional sirve para pensar el “conflicto” a través de la categoría de la “mediación”, cuando nos encontramos ante una crisis como la actual donde pueda fallar esa capacidad, se iluminan los límites teóricos para pensar la nueva situación. El explosivo distanciamiento del territorio que la forma debe constitucionalizar, ha estirado el tejido constitucional de tal manera que han surgido numerosas fracturas interrumpiendo su continuidad y alejando puntos de tensión cada vez más remotos del núcleo centripeto¹²²⁹.

Puesta su capacidad de mediación y articulación en problema, entrado en suspenso su capacidad operativa y efectiva, y estando en tránsito hacia un nuevo horizonte (por lo tanto sin la perspectiva necesaria), el presente parece condenado a una constante redefinición, a una re-semantización siempre provisional. Ante este panorama –que Brandalise define como un

¹²²⁷ *Ibidem*.

¹²²⁸ Brandalise se basa en la obra –referida por nosotros a colación del grupo de Schiera– de R. Gherardi y G. Gozzi, *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, *op.cit.*

¹²²⁹ Lo que puede llevar a una “*generale scomposizione e parziale autonomizzazione di tutti i momenti del tessuto costituzionale*” (A. Brandalise, “*Democrazia e deconstituzionalizzazione*”, *op.cit.*, pág. 408).

“*pensiero della politica in cerca di ricollocazione*”– la crisis puede resultar *liberadora* si, con ayuda de la historia conceptual, comprendemos que éste concepto de constitución es un determinado “producto histórico” que piensa la política según una lógica conceptual determinada. Y si luego la comprensión sirviera para pensar más allá de esa delimitación. Pero, para ese paso, es necesario un pensamiento “radical”, en vez de recaer en la “fe” de la capacidad de los modelos conceptuales (en el sentido paduano del “concepto” como producto moderno). La radicalidad no es volver a pensar un modelo para sustituir al anterior, sino *pensar más allá* (o fuera) del horizonte determinado por la lógica de los conceptos políticos modernos. Yendo de la mano con la crisis, los vemos como su origen y cumplimiento. Este paso radical hace comprensible que se caiga en la tentación de buscar en las fuentes pre-modernas otra modalidad, pero como la realidad hacia la que nos dirigimos es otra, los ejemplos solamente pueden tener una utilidad *metafórica*. Lo verdaderamente importante es una “*pratica del pensiero che misuri la sua ulteriorità rispetto alla logica della rappresentazione*”, ante el “vacío” que deja esa lógica para poder pensar en “*<< cose altre >> al momento senza nome*”¹²³⁰. Ni siquiera hace falta una teoría, falta una *práctica* del pensamiento –el movimiento del pensamiento que significa el elemento filosófico– capaz de afrontar el vacío dejado por la forma política moderna, que será tan radical cuanto ulterior sea su movimiento respecto a la lógica representativa. Será la única manera de poder pensar esas alteridades que, sin duda, tendrán nombre cuando gocemos de la perspectiva suficiente, pero como de momento no es el caso, cualquier cesión en la radicalidad implicaría deformar esas “cosas otras” al afrontarlas con los esquemas agotados.

Se afirmaba anteriormente, con Brandalise, la exigencia de reconocer la necesidad de pensar más allá de una conceptualidad que sostiene la “unidad política”. Pues bien, lo que los procesos de globalización vienen a poner en cuestión son los límites clásicos de la unidad política, que ahora se movilizan hasta trazar confines que avasallan los estatales tradicionales. Por tanto, el concepto de “*de-constitucionalización*” hay que pensarlo en relación con el de “*globalización*”. El proceso que comprende ambos conceptos muestra sus efectos en los intentos de recuperar la capacidad del Estado-constitución: a veces tras neologismos como “*glocal*” (global + local) que esconden el concepto moderno de Estado-nación, junto a la seguridad conservadora de una *frágil identidad*¹²³¹ (como en Rametta, se trata de proyecciones *fantásticas*); o en los planteamientos constitucionales de la Unión Europea, donde lo que se advierte es una reproducción de la forma constitucional, sólo que a mayor

¹²³⁰ *Ibid.*, pág. 409.

¹²³¹ *Ibid.*, pág. 410.

escala. En las dos tendencias principales –esto es, conservar la imagen tradicional del Estado nacional o aumentar la escala para poder competir con los gigantes internacionales– se trata, en ambos casos, de una *misma óptica*: construir un “todo” a partir del modelo Estado-constitución. Pero incluso allí donde se continúa por esa senda, y tenemos a la vista el ejemplo de lo que ha ocurrido en Europa, se constata lo que Brandalise llama una “*discrasia*”¹²³² –supongo, queriendo llamar la atención sobre su disfunción patológica– con la separación entre la Europa realizada económicamente y la Europa “incumplida” política y culturalmente. Es la misma contraposición que se da entre el “*mundo rappresentato*” (el mundo “oficial” que regula los intereses del mercado, etc.) y mundo subjetivo de los deseos, necesidades y singularidades no reconocidas por esa representación. El modelo de unidad europea no parece tan preocupado por el segundo, pero es desde ahí donde se pone en duda al primero. Nuevamente, emerge en este aspecto una conexión con los análisis más preocupantes de Rametta, que en esta diatriba, ante el vacío que deja la construcción moderna, siempre es posible optar por “*discriminanti radici identitarie*”¹²³³. Por eso es tan importante interrogar y problematizar la idea que tenemos de Europa, incluso genealógicamente, para evitar una “prórroga” de lo que Brandalise considera un destino “ya diseñado”. De lo contrario, no merece la pena tomar en consideración que se esté ante la apertura de ningún horizonte ‘otro’. En la contraposición entre mundos representado/singularidades, los estrechos márgenes de la contraposición constitucional clásica entre Estado/sociedad han quedado desbordados por la experiencia, desfasando –en contra de su pretendida articulación armónica– cada vez más al segundo elemento de lo que la construcción del concepto de “pueblo” sostenía. Pero, como ese diferir es precisamente consecuencia de la lógica representativa, pensar que las aspiraciones del segundo mundo (el de los sentimientos, etc.), debe coincidir con el primero o representado (los valores oficiales), es no comprender la radicalidad del problema. Dicho con otras palabras, pensar que la manera de resolver el problema –que difieren ambos planos– es hacerlos coincidir –y por tanto, realizar o completar las aspiraciones de la democracia haciendo coincidir “pueblo” con “soberanía– en un cumplimiento extremo de la forma democrática, es no haber entendido hasta qué punto la forma democrática es la realización y cumplimiento extremo de la lógica representativa. Mientras tanto, la globalización en curso pone a prueba las capacidades de la *unidad política*. Vivimos tal momento de efervescencia que se combinan las emergencias de novedades (o entidades “otras” con respecto a la categorización tradicional) con retazos del ordenamiento nacional, porque las demarcaciones

¹²³² *Ibidem.*

¹²³³ *Ibid.*, pág. 411.

más bien asemejan placas tectónicas sobre un lecho en permanente movilidad, que necesitaremos esperar a contar con algo de perspectiva –tal vez cuando cesen las sacudidas– para comprender cuál es el nuevo orden. Como, mientras tanto, los acontecimientos siguen produciéndose, las realizaciones en las que va concretándose la globalización revelan que, por encima de los factores económicos, lo central son “*le combinazioni atipiche delle forme giuridico politiche*” que determinan las estructuras económicas. De suerte que, en un mundo globalizado donde puntos autónomos e independizados del tejido constitucional se erigen en realidades efectivas, mientras no se disponga de una *nueva teología política*, no podemos descartar una combinación directa “*e non mediata costituzionalmente tra Verwaltung e Gewalt, tra amministrazione e forza*”¹²³⁴.

En definitiva, hace falta pensar “más allá” del horizonte constitucional para no caer en la dialéctica constitucional de Estado/sociedad en la dimensión “formal” del *aparato* constitucional. Pensar más allá para no volver a proyectar el identitario de lo moderno y no derivar en las proyecciones “imaginarias” del *fantasma* “sociedad”¹²³⁵. Por todo ello, estamos ante una “*soglia*”, un umbral más allá del cual no resulta posible pensar con los conceptos del poder soberano moderno. Como el espacio al otro lado, solamente podemos intuirlo parcialmente (“*almeno parzialmente intuito*”), debemos evitar ante todo refugiarnos en *realidades imaginarias*. Una evasión de la realidad seguramente construida con los restos del ordenamiento político clásico (fragmentos “*riasseblati*”), que serían como residuos tóxicos con alto riesgo de contaminación¹²³⁶. Mucho menos recurrir a los aparatos interpretativos totalizantes sino, y aquí está el riesgo, probar a ensayar sin prejuicios (“*saggiare più spregiudicatamente*”) a partir de lo que hemos entrevisto o intuido parcialmente, de refilón, más allá del umbral. Liberándonos de las limitaciones impuestas por los prejuicios de los conceptos políticos modernos y aprovechando el valioso momento crepuscular de la forma constitucional para la reapertura que distingue la propuesta paduana: para “*nuove navigazioni rischiose verso iterrogazioni piú radicali*”¹²³⁷ sobre lo que todavía no tiene nombre.

Sin embargo, cuando Duso recorre el debate actual sobre la construcción de la Unión Europea, lo que le parece difícil es encontrar precisamente “*elementos de novedad*”¹²³⁸ para

¹²³⁴ *Ibid.*, pág. 412.

¹²³⁵ Nuevamente, coincidiendo Brandalise y Rametta, nos enfrentamos a proyecciones fantasmáticas (véase *Ibid.*, pág. 413).

¹²³⁶ Brandalise enumera entre esos fragmentos, nociones como “libertad-liberación”, “emancipación”, “democracia auténtica y/o completa” (en *Ibid.*, pág. 414).

¹²³⁷ *Ibidem*.

¹²³⁸ G. Duso, “¿*Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pág. 327. Este texto en castellano, fundamental para una panorámica general del problema desde la perspectiva desarrollada por Duso, tuvo su versión inicial en una participación de Duso en el *Convegno Internazionale di Studi italo-tedeschi* “*La cultura europea: metodo e*

pensar hoy, desde la *urgencia* de nuestro presente, esa otra realidad. Se continúa pensando con los conceptos políticos y la forma democrática que están “*ligados constitucionalmente*” a la forma-Estado que se quiere superar. La utilidad de la interrogación paduana en este punto es obvia, al cobrar consciencia de la ligazón. Paralelamente a la “*discrasia*” de Brandalise, Duso habla de la “*discordancia*”¹²³⁹ entre la realidad de los procesos que han conducido a la Unión y los conceptos políticos determinados dentro de la doctrina del Estado moderno, con las intrínsecas aporías lógicas conocidas. Esta discordancia es productiva si sabemos utilizarla para comprender el momento de *crisis epocal* junto con la “*inaplicabilidad*” de dichos conceptos a una nueva realidad. Es decir, si somos capaces de lo que Brandalise ha definido como “interrogaciones más radicales”, tan características de la propuesta del *GP*.

Necesitamos nuevas categorías para pensar el caso de la Unión Europea, pero se echa a faltar verdaderas novedades. Más frecuentemente, se acaban manteniendo los conceptos tradicionales del Estado moderno y la soberanía. Es decir, no se piensa más allá del horizonte que ponemos en crisis. Hay dos maneras en las que podemos detectar esa *persistencia*: una manera “*débil*” consiste en pensar el acuerdo entre los distintos Estados soberanos europeos; la “*fuerte*” es pensar a la Unión Europea con los atributos de la soberanía estatal, como un gran *cuero político* en el que se integran los demás miembros (Estados nacionales), perdiendo la suya. El mismo concepto de una “Constitución” europea –el concepto moderno de constitución que va ligado con la soberanía moderna– sigue pensándose dentro de los parámetros de la forma Estado, lo que se demuestra cuando pensamos Europa como un super-Estado o un Estado que, de alguna manera, esté por encima de los nacionales. Si decimos que los procesos de “de-constitucionalización” se relacionan, a su vez, con procesos que exceden los límites del cuadro de la soberanía moderna, entonces “*è anche da ripensare il senso e la funzione dello strumento costituzionale*”¹²⁴⁰. En ese necesario *repensar* la constitución ha de tener una relevancia central el concepto de “representación”, dada la comprensión que hemos alcanzado con la deconstrucción crítica de su función en la forma política moderna. A la hora de concretar sus propuestas, Duso recuerda en algunos aspectos la lectura de Schmitt¹²⁴¹

creatività” que se desarrolló en Merano el octubre de 2004, con una ponencia publicada al año siguiente como “*Quali concetti politici per l'Europa?*” (en la revista *Scienza & Politica per una storia delle dottrine*, 2005, Vol. 17, N° 33, pp. 39-56).

¹²³⁹ G. Duso, “¿*Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pág. 328.

¹²⁴⁰ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, *op.cit.*, pág. 318.

¹²⁴¹ Propongo como referencia la crítica a la democracia de masas confundida con el mundo conceptual del parlamentarismo liberal (en C. Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo...op.cit.*; pp. 22-29), donde se encuentra una crítica a la noción de igualdad como *homogeneidad* sustancial: la igualdad abstracta no tiene “sustancia” y ésta se encuentra allí donde es posible la desigualdad. La igualdad absoluta no sirve políticamente, porque las relaciones humanas se dan en una forma concreta y determinada. De hecho, esta confusión de dos principios contradictorios del liberalismo y democracia se ejemplifica lúcidamente en el

—aunque también lo deja atrás en su propuesta plebiscitaria— cuando, partiendo de la pluralidad, habla de ir *más allá* del procedimiento electoral donde el individuo se trata de forma aislada¹²⁴², para *superar* el concepto de representación pensándolo de *otra* manera. Hay que recoger nuestra actualidad y sería ingenuo no comprender el proceso que nos ha conducido hasta aquí, replanteando lo que las fuentes pre-modernas pensaban. Igual que se debe dar cabida al problema de la “*manipulación*”¹²⁴³ de la *opinión pública* en las democracias de masas. El papel de los medios en la configuración de la opinión pública no es ninguna *patología*, sino que se trata de una necesidad comprensible desde dentro de la misma *lógica estructural* de los conceptos políticos modernos, con su centralidad en el de “representación” política¹²⁴⁴.

Otro asunto polémico, es que se incurre en una contradicción palmaria cuando se denuncia la “*carencia de <<legitimidad democrática>>*” en los procesos de la Unión Europea. Lo primero que salta a la vista en tal denuncia es el mantenimiento de la conceptualidad de la soberanía moderna, a través de su concepto fundamental de “legitimidad”. Pero lo que implica, en segundo lugar, es la creencia en una forma democrática que, si no ha realizado una vida política más satisfactoria para los ciudadanos singulares, es por una falta de cumplimiento. Es decir, la democracia ha de completarse y los problemas democráticos se solucionan con más democracia (lo que ya hemos rechazado). Sintéticamente: “*Se podría pensar en subsanar esta carencia proyectando a Europa el dispositivo conceptual que ha caracterizado el orden político de los Estados y que ha legitimado <<democráticamente>> al poder político*”¹²⁴⁵. Según este diagnóstico, de lo que se trata entonces es de una extensión (a tamaño continental) del “*mecanismo lógico y legitimador*”¹²⁴⁶ del Estado moderno a una realidad europea, que pasaría a convertirse en un *mega-Estado*. Pero esto no ofrece para Duso ni beneficios ante los problemas (más democracia no soluciona problemas que dependen intrínsecamente de la lógica democrática), ni posibilidades de comprensión de la realidad (que

Contrato social de Rousseau, con el que se introduce la homogeneidad de la voluntad general que permite una identidad, mientras la noción de “contrato” presupone la diversidad (*Ibid.*, pp. 31-33). El concepto de “pueblo” solamente puede existir en un ámbito de “*publicidad*” (en una esfera de “*publizität*”), por tanto el voto secreto, aislado y “*privado*” de la democracia no constituye ni la “voluntad del pueblo” ni la “opinión pública”, y en ese contexto de la reflexión schmittiana tiene sentido la “*acclamatio*” como presencia pública. Así se entiende —desde luego que no basta sólo con una contextualización *teórica* de Schmitt, para lo que remito a mi inicial *breve contextualización* del mismo y la ayuda de Zarka para reflexionar acerca de la capacidad “mortífera” de las ideas— su crítica del sistema de representación proporcional y del sistema de listas electorales, junto con los métodos y técnicas de propaganda electoral para las masas y la opinión pública (en *Ibid.*, pp. 37-38 y 42-45).

¹²⁴² S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, *op.cit.*, pág. 319.

¹²⁴³ G. Duso, “*Oltre la democrazia?*”, *op.cit.*, pág. 364

¹²⁴⁴ G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 374.

¹²⁴⁵ G. Duso, “*¿Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pág. 329.

¹²⁴⁶ *Ibid.*, pág. 330.

ya confirma su desfase). Por ello, la cuestión de Europa es una oportunidad única para interrogar los conceptos políticos modernos viviendo su crisis y cobrando consciencia de su epocalidad y relatividad, repensando críticamente la noción de “constitución”¹²⁴⁷.

Una veta a explotar sería continuar investigando la “*constitución mixta*”, como han iniciado estudios que enfocan concepciones precedentes a la ciencia política moderna¹²⁴⁸, para poder pensar con otras categorías un “pueblo” entendido como realidad *ya constituida y plural*¹²⁴⁹. Precisamente aquello que puede posibilitar una presencia política de frente a quien gobierna, algo imposible mientras nos mantengamos dentro de los actuales límites conceptuales de la democracia. Pensar de otra manera, de un modo “nuevo” Europa, no será posible mientras se continúe haciendo con la moderna forma-Estado, porque la Unión Europea es “*irreducible*” a la estatalidad moderna y el pensamiento que requiere para su comprensión exige la *superación* del aparato conceptual moderno¹²⁵⁰. Superar esta conceptualidad pasa por verificar una manera de pensar *la pluralidad y la participación* política, pero dentro de la realidad en la que ya nos encontramos, abandonando las abstracciones al reconocer la realidad *concreta y plural* en su *dimensión política*. Esto es de aplicación válida tanto para asociaciones de ciudadanos como para los “pueblos”¹²⁵¹ europeos. Para una integración en el que las partes no quieren tener que renunciar a su subjetividad política –y esto vale tanto para pensar en ciudadanos dentro de una comunidad, como en las tradicionales realidades estatales que quieren asociarse en una comunidad mayor–, la “pluralidad” de sujetos políticos es una cuestión central. Ante ese problema, el modelo teórico de los conceptos elaborados por el iusnaturalismo moderno no sirve, por lo que habrá que acudir a otras *modalidades* en las que una figura del “contrato” sí contemple el pluralismo político de las partes contratantes. A tal fin es útil recordar nuestro punto (ver II.2.2.1.) especificando la ruptura entre los diferentes horizontes del “contrato” que se configuran entre autores de la primera modernidad, como Althusius y Pufendorf, para situar correctamente la alusión de Duso a los

¹²⁴⁷ “*Pensare l’Europa ci aiuta ad essere sempre più consapevoli della crisi della concettualità che ha nei diritti degli individui in el potere del soggetto collettivo i sue due poli. Pensare una costituzione per l’Europa, è possibile a patto di cambiare il significato che la costituzione ha avuto nell’epoca moderna e di ripensare i suoi principi, che si è soliti dare per scontati*” (G. Duso, “*L’Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*; pp. 138-139).

¹²⁴⁸ El número de la revista *Filosofia politica*, 2005, XIX, Nº 1 está dedicado a este tema (donde Duso en concreto se ocupa del artículo “*La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius*”; pp. 77-96).

¹²⁴⁹ G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 383.

¹²⁵⁰ “(...) *comporta il superamento della concettualità classica dello Stato (...). In rapporto all’Europa la pluralità dei soggetti può forse essere pensata in una accezione diversa da quella della pluralità degli Stati, che sono pensati e organizzati sulla base della sovranità e dei suoi concetti*” (G. Duso, “*L’Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*; pág. 139).

¹²⁵¹ Utilizo la expresión que en ocasiones emplea Duso al hablar de “pueblos” europeos para pensar en la realidad de Europa, sin ninguna otra finalidad que resultar comprensible en mi exposición, pero tampoco sin querer comprometerlo con el uso criticado del concepto moderno de “pueblo” y de la manera en que la soberanía lo piensa representativamente.

“*Herrschaftsverträge*” –como “contratos de dominio”– cuando estamos analizando la actualidad marcada por la Unión Europea. Lo que intenta, al explorar las fuentes de un período tan complejo como el que se extiende desde los finales de la Edad Media a los principios de la Moderna, es encontrar elementos que nos sirvan para pensar estos problemas sin quedar prisioneros del dispositivo lógico moderno. Althusius, un autor de protagonismo en los análisis de Duso, presenta “otra” manera de pensar la “política” distinta a la de la forma moderna. Es uno de esos modos precedentes que quedan aplastados por el nuevo horizonte del poder soberano que re-determina toda la terminología –incluso la propia palabra de “política”– con el nacimiento de los nuevos conceptos. El poder soberano moderno, con su monopolio de la legitimidad, nació con, en y por el vaciado de la pluralidad política. Por eso, la ‘otra política’ de Althusius es emblemática para Duso, por concebir la “pluralidad” política que echamos en falta para pensar el caso europeo actual. En consecuencia, ya que tal posibilidad no solamente no se contempla con la soberanía moderna sino que, más aún, es imposible porque se basa en su neutralización: hay que ir *más allá del nexo Estado-soberanía*¹²⁵². El fallo del concepto moderno de constitución, ligado con este nexo conceptual, es que no permite pensar la pluralidad porque nace negándola¹²⁵³, como correlato de la negación del “gobierno” que asiste al nacimiento del concepto de “poder” soberano. Por esa razón, Duso piensa diversamente la noción de constitución en su sentido etimológico y por eso el recurso del pensamiento althusiano se busca como modalidad constitucional que sí pueda pensar el pluralismo político. Obviamente, no para discutir la superación histórica de los privilegios, sino para desconectar el dispositivo lógico que nos ata con una forma constitucional incompatible con pensar el pluralismo político.

g) *Algunas indicaciones a partir de reflexiones sobre pluralidad y federalismo con la prestación de los clásicos.*

Como la forma política moderna es incompatible con la pluralidad, no sólo conceptualmente, sino –en virtud del cruce entre conceptos y procesos constitucionales– también constitucionalmente, puede ser útil una reflexión sobre el federalismo entendido

¹²⁵² “Por tanto, para reconocer la pluralidad que caracteriza a Europa parece necesario ir más allá no sólo del nexo de Estado y soberanía, sino también y sobre todo más allá del horizonte conceptual sobre el que ese nexo se levanta” (G. Duso, “¿Qué conceptos políticos para Europa?”, *op.cit.*; pág. 331.).

¹²⁵³ Con la investigación genealógica del GP a sus espaldas puede afirmar que, a partir de la Revolución francesa “en coherencia con la conceptualidad nacida en las doctrinas modernas del contrato social, se niega la politicidad de todo tipo de agregación (...) se trata de comprender cómo en el camino de las constituciones modernas ha desaparecido con los privilegios también la dimensión de la pluralidad” (*Ibid.*, pág. 342). Y Duso considera a la francesa de 1791 la “madre de las constituciones contemporáneas”, con los elementos centrales de la “unidad” característica de la “soberanía” y el concepto de “representación” (*Ibid.*, pág. 345).

como “*modalidad*” para *pensar la política* en su *dimensión constitucional*¹²⁵⁴. Pensar en el federalismo como otra “forma política”, otro “modelo” o “tipo ideal”, no nos conduce más allá de la lógica de la soberanía ni de sus conceptos, que siguen funcionando en las constituciones contemporáneas sellándolas con su característico destino centralista que reduce pluralidad política a “unidad”. Sabemos que esa forma política instauro un mecanismo de legitimación formal del que no están exentos los procedimientos electorales de las democracias actuales y que más democracia no asegura pensar la pluralidad mientras se permanezca dentro del mismo dispositivo conceptual (el *dispositivo formal del poder*). Pensar la democracia como una extensión o realización del poder soberano para los individuos singulares no es otra cosa que una “*idea residuale*” –y además *contradictoria*¹²⁵⁵– de la misma soberanía moderna, que se piensa dentro de la dimensión del “poder”, con su sistema teórico basado en individuos singulares con los conceptos de “igualdad” y “libertad”. Pensar que el federalismo sea la realización de la “*verdadera democracia*” en ese sentido, no comprende que el camino no pasa por convertir la sociedad civil (despolitizada en cuanto opuesta al poder estatal) en poder, como empoderamiento de los individuos, sino por superar la unidad política que impide pensar el pluralismo. Lo que tal vez pase por pensar la acción política desde los círculos concretos de las agregaciones, para no volver a caer en la conceptualidad de los individuos abstractos.

La propia cuestión de pensar más allá de la “democracia” ha de superar la lógica de la unidad que impide pensar, con el pluralismo, las “diferencias” y “minorías”, así como una efectiva “participación”. En principio, algo que sólo puede plantearse como problema si se llega a la comprensión de que la participación limitada al voto es consecuencia de la puesta a cero, o “*azzeramento*” de las diferencias, que expropia la participación política de las partes. Para dar “*senso reale e costituzionale*” a esas instancias es por lo que Duso problematiza todo el implante conceptual de las constituciones modernas, legitimadas con el dispositivo conceptual del moderno derecho natural. Dirigiendo la mirada hacia otros contextos *radicalmente* distintos del modo moderno de pensar la política, para pensar con ayuda de horizontes en los que funcionaba un pensamiento federalista, pero haciéndolo desde una “*comprensione storico-concettuale*”¹²⁵⁶ orientada a comprender nuestra actualidad y no a replantear contextos del pasado que ahora son impracticables. Hay consciencia de la radical

¹²⁵⁴ G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 73.

¹²⁵⁵ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 184.

¹²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 181-182.

alteridad, con respecto a nuestra situación, del federalismo de autores como Althusius¹²⁵⁷, pero ejemplificará que pensar de otro modo la “*politicidad*” de los seres humanos, más allá de la lógica de la soberanía, es posible.

En este punto, queriendo ser fiel a la circularidad que se postula para la comprensión de las fuentes como manera de atravesar la cesura moderna, lo mismo daría exponer los recursos pre-modernos y luego la propuesta de Duso, que ir de una a los otros. Habiendo partido con el bloque deconstructivo del análisis crítico, ahora podemos delinear las categorías que Duso arriesga, contrastándolas (tampoco se trata de pensar lo mismo) a la luz de los elementos irreductiblemente filosóficos de los clásicos, ya sean pre-modernos o modernos, porque trascienden las delimitaciones historicistas. Este recurso es lo que podemos calificar de *prestación* de los clásicos, acompañado siempre de una advertencia: sólo resulta útil desde una consciencia histórico-conceptual.

Por lo tanto, centrándome en los últimos trabajos de Duso sobre autores clásicos ejemplificaré, con un ejercicio práctico, cómo se desenvuelve el movimiento de circularidad entre contextos distintos que declina filosóficamente la historia conceptual paduana. Lo que se persigue con el reclamo a tales referencias es *problematizar* los conceptos modernos y, lo que es más importante para nuestra tesis, sirve para “*porci di fronte al compito di pensare oggi queste tematiche*”¹²⁵⁸. La *comprensión* nos pone ante la *tarea de pensar hoy* estos problemas, siendo conscientes de que no podemos recaer en el camino errado que deduce los conceptos de un *modelo teórico*. Con la radicalidad de la comprensión histórico-conceptual del *GP* se ha comprendido ya que el modo de pensar la *relación de teoría y praxis* ha “nacido” con la conceptualidad moderna. Despejada genealógicamente la ilusión de sus orígenes, que no pueden remontarse más allá de la cesura moderna del derecho natural, hay que repensar la concepción de la praxis política. Por tanto, pensar de *modo federalista* o con una *modalidad federalista* no pretender proponer un nuevo *modelo de constitución federalista*, pero sí confirma la tesis de que en la interrogación crítica de la historia conceptual paduana hay una comprensión que nos lleva en una “*doble dirección*”¹²⁵⁹: que no sólo se entiende como crítica

¹²⁵⁷ Para una correcta interpretación del recurso al pensamiento de Althusius, remito a los textos ya indicados en II.2.2.1. (de G. Duso, D. Quaglioni, M. Scattola y C. Malandrino). Referencias que ahora deben completarse con otras exposiciones de Duso (en *La logica del potere*, *op.cit.*, pp. 61-67, 88-101, en particular la reflexión sobre federalismo y democracia en *Ibid.*, pp. 182-187; así como “*La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius*”, *op.cit.*; pp. 77-96) y actualizar la mirada sobre el federalismo en Althusius (G. Duso, “*L'Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*, en concreto el punto 5, para entender por qué mirar hoy a la *Politica*, “*Perché guardare alla Politica di Althusius*”, en pp. 126-134. Y, siempre de Duso, “*Perché leggere oggi Althusius?*”, *op.cit.*).

¹²⁵⁸ G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.*, pág. 186.

¹²⁵⁹ La “*duplice direzione di pensare in modo produttivo (...) e contemporaneamente di rimettere in questione (...) i concetti fondamentali delle moderne costituzioni*” (*Ibidem*).

deconstructiva, sino que nos pone también ante una tarea productiva. Tiene doble vertiente, como crítica y como orientación ante los problemas que una mejor comprensión de nuestra realidad nos obliga a afrontar.

Claramente con intenciones polémicas con respecto a la noción de “modelo” teórico, Duso habla de una “modalidad” –más de su agrado para entender la práctica filosófica que no reduce la relación teoría-praxis a los dictados de un modelo abstracto– que pueda servir para: 1º *pensar* la política y superar las aporías de la forma política moderna del Estado nacional, 2º una *comprensión* de la realidad política de nuestro presente y 3º, desde la anterior comprensión, *orientar* las acciones que debemos acometer como respuesta a los problemas (en este caso, las *transformaciones constitucionales* necesarias¹²⁶⁰).

La *superación* perseguida no busca encontrar un *modelo más verdadero* –como por otra parte queda claro con la lectura que hace Duso del platonismo–, sino que, decididamente, desea una *comprensión* radical de aquello que normalmente no se es consciente, asombrándose ante los conceptos interrogados. Por tanto, un enfoque histórico-conceptual movido por esta interrogación puede sin duda proporcionar “*instrumentos*” para criticar e interpretar, pero también debe ir más allá al servir para *pensar filosóficamente*. La historia conceptual no es reducida al uso instrumental de una herramienta hermenéutica, sino parte del movimiento de un pensamiento filosófico. Cuando hablamos de instrumentos para pensar la política, se trata de las categorías que puedan servir para esa *comprensión* que nos está vedada por los conceptos políticos modernos. Según la interpretación que Duso hace de nuestra realidad política contemporánea, relativizar y negar la presunta “*autosuficiencia*” de la democracia representativa, que en última instancia deriva de la racionalidad formal con que se ha construido, puede permitir la *superación* de la forma política moderna, en cuanto es dicha forma lo que “bloquea” nuestra posibilidad de ir más allá¹²⁶¹. Tal y como es habitual, la práctica que consiste en interrogar los conceptos encuentra que la autosuficiencia esconde una asunción de los conceptos sin que éstos hayan dado razón de sí. Se dan por supuestos y se aceptan como valores indiscutibles.

Lo que Duso propone –al arriesgar otra categorización como la del “*federalismo*” para *pensar* el problema del pluralismo–, lo hace siempre dejando bien claro que se limita a una

¹²⁶⁰ El mismo Duso declara las influencias que ha recibido de dos participantes del volumen *Come pensare il federalismo?...op.cit.*, para estas reflexiones, como son Sergio Ortino y Olivier Beaud (S. Ortino, *Introduzione al diritto costituzionale federativo*, Giappichelli, Torino, 1993; O. Beaud, *Théorie de la fédération*, P.U.F., Paris, 2007). Hay que remitir al posterior G. Duso, “*Un dialogo con Olivier Beaud sul federalismo*” (en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2009, Nº 38, pp. 1881-1897). Aunque breve, esta lectura condensa las líneas generales de aproximación a la temática.

¹²⁶¹ O al menos “*rischia di bloccare le trasformazioni costituzionali*” (G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo?...op.cit.*, pág. 74).

reflexión sobre los conceptos para poder pensar de otra manera la política y orientar las transformaciones constitucionales. Un primer fruto de los trabajos, en ese sentido, vino con la publicación en 2008 de *Ripensare la costituzione: la questione della pluralità*¹²⁶² donde, como se advierte ya por el subtítulo, se analiza la posibilidad de pensar la pluralidad en las constituciones posteriores a la Revolución francesa. La conclusión que se extrae de ese primer acercamiento es que dicho objetivo no es posible, debido al dispositivo lógico de los conceptos modernos que funciona a la base de tales constituciones, las cuales continúan reproduciendo las aporías lógicas consabidas. Desde esos resultados se hacía ya patente la necesidad de una superación¹²⁶³ y de *arriesgar* una propuesta si queremos *pensar* el federalismo en una dimensión *constitucional* que de verdad pueda concebir la pluralidad política. Cierto, se escucha frecuentemente hablar del federalismo, pero si se continúa haciendo –en contra de lo que Duso expresa con la interrogación en el título de un “*federalismo senza Stato?*”– dentro de un horizonte estatal, no salimos de las aporías que dependen del nexo soberanía-representación. En consecuencia, para arriesgar una modalidad realmente diferente¹²⁶⁴: lo primero (1) es determinar desde qué *horizonte* se puede pensar específicamente la federación; después (2) delinear las *categorías* con las que se puede pensar el federalismo, (3) muy importante será no confundir la *modalidad* presentada con un “modelo”¹²⁶⁵; finalmente (4), no sólo quedarnos en la comprensión que nos proporciona, sino avanzar en la dirección de una *orientación* para esos procesos que ya están ocurriendo ante nuestros ojos. Con estas indicaciones se realizan las aspiraciones de una perspectiva rigurosa de la historia conceptual, que tiene como referencia principal la consciencia de la determinación de nuestros conceptos para poder comprender nuestro presente y orientarlo prácticamente.

La cuestión del primer punto, o qué horizonte sea indispensable, no es algo dado. Duso lo asume como una tarea todavía pendiente, ya que en los debates sobre la Unión Europea todavía se detecta un “*retrotierra teorico*”, un trasfondo conceptual típico de la soberanía estatal al que permanecen anclados, que se proyecta en las ideas de “*tratado*” o de constitución europea. El tema de una federación de Estados o un nuevo super-Estado plantea un debate sobre la pérdida de soberanía y también por la cuestión de la “*legitimación*”

¹²⁶² M. Bertolisi, G. Duso, A. Scalone, *Ripensare la costituzione*, *op.cit.*

¹²⁶³ Eso es justamente lo que plantea Duso con su “*Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?*” (en *Ibid.*, pp. 183-210).

¹²⁶⁴ Los cuatro puntos indicados en G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pp. 75-76.

¹²⁶⁵ Que no deba tomarse como un modelo sustitutivo, debe haber quedado ya suficientemente claro, pero no menos claro debe resultar que los paduanos no proponen una interpretación historicista del ir “*oltre*” los conceptos políticos modernos, como si el pensar otras categorías distintas a los conceptos estuviera en correspondencia con una *época* postmoderna.

democrática” de estos procesos constitucionales. Pero esa legitimidad, según los análisis del GP, está dentro del *horizonte de la soberanía*: tanto pensando en una confederación de Estados (una Europa confederada en diversos Estados, soberanos obviamente), como en un Estado federal (Europa como un mega-Estado, con todos los atributos propios de cualquier Estado soberano), se sigue pensando dentro de la lógica de la soberanía. Las investigaciones desarrolladas por el GP han alcanzado una *comprensión* de la función centralizadora que busca la unidad política para la forma-Estado. Esto es, aquello que individuamos como causa fundamental de imposibilidad para pensar la pluralidad dentro de la forma moderna. Así se ha descubierto el “*secreto*” de la construcción teórica moderna. Secreto que encierra, en primer lugar, la *negación del principio de gobierno*; en segundo, la función determinante del “individuo” junto con los conceptos de “igualdad” y “libertad” (libertad que se absolutiza para ocupar el lugar de centralidad del que se ha expulsado la cuestión de la “justicia”). Estos dos aspectos conectados son los que constituyen el nexo entre *soberanía-representación* y permiten la fundación de un *poder* absoluto y único¹²⁶⁶. Esta comprensión es la que permite superar el esquema historiográfico que contrapone la dimensión vertical de la soberanía con la horizontal, poniendo en un lado a Bodin y Hobbes y en el opuesto Althusius y Rousseau¹²⁶⁷. El elemento *consociativo* en la *Politica* althusiana no tiene el significado de oponer una dimensión horizontal al poder vertical. Al contrario, es una noción que entiende la *comunió*n o *koinonia* partiendo de *la relación con el otro* como elemento originario, pero dentro del horizonte que configura el principio del *gobierno*, todo lo que será negado¹²⁶⁸ con el nacimiento del poder, que no puede identificarse con el “*imperium*” althusiano. En ese sentido, responder a los problemas actuales con una *fundación* del poder *desde abajo* no solventará las aporías esenciales de la soberanía. Seguirá funcionando el dispositivo que

¹²⁶⁶ Ese es para Duso el secreto de la construcción teórica que traza una parábola desde Hobbes a Weber: “*quello che caratterizza l’arco dello jus publicum europaeum e di quella che indicherei come la storia del concetto di potere*” (*Ibid.*, pp. 78-79).

¹²⁶⁷ Cuando los análisis del GP muestran que Hobbes y Rousseau están dentro del mismo horizonte conceptual, mientras que Althusius y Bodin no, porque ni la palabra “soberanía” basta para deducir una identidad del concepto en otros contextos, ni la majestad que Althusius confiere al pueblo avala una continuidad entre su horizonte y el de la soberanía popular. Ni *maiestas* es equivalente de soberanía, ni *populus* tiene el significado que el concepto moderno de pueblo sedimenta en la palabra. Acerca de la crítica de Duso a esta lectura de la “*maiestas populi*” como un grado o escalón en la historia moderna de la soberanía, así como un modelo *horizontal*: “*Di dimensione orizzontale e dimensione verticale noi possiamo propriamente parlare solo all’interno di quella neutralizzazione di elementi qualitativi che si attua nell’ambito della moderna teoria della sovranità*” (ver G. Duso, “*L’Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*; pp. 127-130).

¹²⁶⁸ Precisamente a propósito de la “*maiestas*”, Duso confirma en primera persona que “*Ho cercato di mostrare come il concetto di sovranità, affermatosi a partire dal giusnaturalismo moderno, nasca dalla negazione del pensiero politico che è implicato in parole quali la maiestas o la summa potestas che compaiono nella Politica, la quale non può essere pensata che come espressione di una dottrina pericolosa proprio in quanto in essa manca l’unità decisiva che è propria del concetto di sovranità*” (G. Duso, “*Perché leggere oggi Althusius?*”, *op.cit.* pp. 39-60).

opera: a) la “unidad política”, impidiendo pensar en una pluralidad y b) una “despolitización” de los ciudadanos, que excluye su verdadera participación –ni qué decir la resistencia– política. La aporía se revela mayúscula cuando, lo que tal fundación predica es que se trata del poder de todos, cuando en la práctica está operando una lógica que sigue escindiendo individuos/sujeto colectivo. En resumen, el nexo entre soberanía-representación es lo que se reencuentra detrás del intento por responder desde abajo, esgrimido sin haber alcanzado una *comprensión* de los presupuestos lógicos de su horizonte.

En Althusius encontramos una pista al comprobar que el *horizonte común* de referencias (*constitución material* del reino, textos sagrados, costumbres, etc.) configura un marco federalista no reducible formalmente¹²⁶⁹. En nuestra actualidad se trata de poder pensar desde un cuadro distinto y no basta con tomar una noción como la de federalismo, sin más, aislada de su contexto “constitucional”. El caso particular de los procesos constitucionales de la Unión Europea vale de muestra sobre cómo la negación de la constelación conceptual de la soberanía moderna implique “*poner en cuestión el modo de pensar la política*” y aclara definitivamente el recurso a las fuentes pre-modernas: “*paradójicamente, para abordar esta tarea es muy útil estudiar modalidades más antiguas de concebir la política, entendiendo su alteridad sobre la base de una consciencia histórico-conceptual*”¹²⁷⁰. Duso quiere contar con la inestimable posibilidad que las fuentes pueden brindar desde su radical “alteridad”. Son un ejemplo real de modalidades “otras” con las que se pensó el problema político. Es así como, gracias al trabajo propio de la historia conceptual, se libera una dimensión para pensar que permite comprender por qué para los paduanos haya que ir también más allá de la historia conceptual como método. Si nos quedamos en un simple instrumento hermenéutico –cuya importancia básica para evitar malinterpretar y forzar esas alteridades tampoco se niega, pero no se detiene ahí– no entenderemos la pregnancia de la propuesta paduana que, efectivamente, se quedará en una potente herramienta deconstructiva. Si, por el contrario, comprendemos su lectura de las fuentes como una búsqueda desde las constantes llamadas de atención histórico-conceptual hacia nuestro presente, la oportunidad de atravesar el pensamiento de los clásicos, ya sean modernos o pre-modernos, es una tarea insustituible para poder “pensar” filosóficamente.

¹²⁶⁹ Un “*quadro irriducibile al rapporto formale di comando-ubbidienza che caratterizza la forma politica moderna che si concentra nel concetto di sovranità*” y por tanto que “*la lezione che ci viene da Althusius impedisca la riduzione della federazione (...) ad una razionalità formale*” (G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo?...* op.cit., pág. 89).

¹²⁷⁰ G. Duso, “*¿Qué conceptos políticos para Europa?*”, op.cit.; pág. 346.

Como Duso admite que su propósito es *aprir el camino* (“*aprire la strada*”) a la tarea que tenemos delante, de pensar el presente –aunque no sea dar una solución definitiva, porque no puede serlo–, la perspectiva de la historia conceptual paduana no quiere ser simplemente negativa¹²⁷¹. La conclusión de la deconstrucción también es afirmativa porque permite una apertura, desde su crítica, a una manera de pensar la política. Con conciencia de la imposibilidad de clausurar el problema de la “justicia”, reduciéndola formalmente, “*Bisogna accettare la precarietà e i rischi che comporta il riproporsi continuo nella prassi di questa originaria domanda*”¹²⁷².

La lectura del pensamiento político althusiano no excluye la complicada tarea que tenemos pendiente¹²⁷³. Ya que, si lo utilizamos simplemente como un modelo alternativo a la soberanía moderna quedamos “*acríticamente*” presos de los *presupuestos* de la ciencia política moderna. Su utilidad, en cambio, reside en la oportunidad que ofrece para problematizar esos presupuestos. La dificultad está a la hora de llevarlo a la práctica. Es aquí donde se reconoce el premio al esfuerzo de la crítica. Quien no ha trabajado críticamente los conceptos modernos tiene muy difícil poder pensar de una manera verdaderamente alternativa. Lo comprobamos acudiendo a debates contemporáneos sobre el federalismo, que no han llegado a cuestionar los conceptos políticos modernos y consideran válido el modo de pensar la política con tales conceptos. Lógicamente, ante el problema de pensar una realidad a nivel mundial, lo que hacen es volver a proyectar esa conceptualidad, solo que a nivel mundial. Para el caso de la Unión Europea, a una escala europea. Los paduanos, a diferencia de los replanteamientos acríticos, proponen situarnos fuera de toda lógica de la *exportación* global del modelo democrático, para pensar a través de las diferencias que constituyen nuestra pluralidad. Por ejemplo, como europeos, para no recaer en un paradigma que anule la pluralidad reconduciéndola a unidad. La solución no pasa tampoco por respetar o tolerar las creencias diferentes relegándolas a la esfera privada, porque reeditaría el modelo de la escisión público/privado, sino, obligatoriamente, por encontrar o construir un “espacio común”: “*la tarea parece ser encontrar un espacio de comunidad no relativizando, sino valorando y atravesando las diferencias de cultura, de fe, de costumbres*”. Un reto que, para el caso

¹²⁷¹ Una vez más encontramos confirmación de que “*Il lavoro di decostruzione dei concetti politici moderni non ha un esito semplicemente negativo*” (G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*, pág. 387).

¹²⁷² *Ibid.*, pág. 390.

¹²⁷³ Como confiesa Duso “*ci fa comprendere quanto arduo sia il compito di pensare la politica nel nostro presente*” (G. Duso, “*L'Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*, pág. 132).

ejemplificado con la Unión Europea, consiste en “*pensar de un modo nuevo la cultura europea*”¹²⁷⁴, con la creatividad propia de la *filosofía política*.

Para empezar, cuando Duso habla de “federalismo” lo hace como esa “*modalidad*” buscada para pensar la política *más allá de los conceptos modernos* que han determinado la racionalidad de la forma política moderna y han sido recibidos por las constituciones contemporáneas. Por lo que no es simplemente un *modelo* constitucional, es una *modalidad* necesaria para pensar problemas actuales, como los que nos impone la realidad europea. Hay dos ejemplos actuales de cómo los conceptos modernos no sirven ni para la comprensión ni para la orientación que necesitamos. Antes bien, nos desconciertan al producir, contradictoriamente, efectos opuestos a los pregonados. El primero, uno de los caballos de batalla de Duso, es el concepto de “representación”, en el que, desde sus iniciales críticas al dispositivo lógico, ya localizó un problema con el “hiato” que se interponía entre representante/representados. En la situación actual lo que no se entiende es cómo sea posible una relación entre la voluntad del elector y la del elegido¹²⁷⁵, cuando el sistema electoral consiste en introducir una papeleta donde figuran nombres de candidatos y partidos sin detallar el contenido de la acción o acciones que cumplirán. Se contestará que hay que acudir a los programas de los partidos que, ciertamente, se entienden como programas de acción, pero Duso los cuestiona inmediatamente porque: a) los programas son vagos con respecto a lo que después se hace realmente; b) los programas de los partidos tienden a identificarse entre sí. Al final, gran parte de esta doble crítica está relacionada con el concepto moderno de “*consenso*” (tan diferente del que hemos conocido en el contexto estamental althusiano), que generaliza los programas no sólo por el propio interés de supervivencia de los partidos, que les hace identificar los valores más generales para atraer un número de votantes lo más amplio posible, sino por la propia lógica de la “unidad política” que impide el pluralismo. Los modernos *partidos de masas* no rompen con la lógica de la unidad política porque no se configuran en una dirección pluralista, al contrario, piensan de modo *unitario* los mismos conceptos de “pueblo” y “poder”¹²⁷⁶. Es en la organización institucional del partido donde

¹²⁷⁴ G. Duso, “¿*Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*, pág. 348.

¹²⁷⁵ Será útil hacer referencia a lo que la constitución italiana explicita para el diputado parlamentario como “*senza vincolo di mandato*”, en relación con la figura jurídica del “mandato libre” que caracteriza la forma moderna de pensar la representación, para notar cómo Duso critique, desde la práctica, que esa ausencia de vínculo no pase de ser un postulado teórico (G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pp. 102-103).

¹²⁷⁶ No están basados en “*differenze qualitative e strutturali*”, sobre lo que los ciudadanos “*concretamente*” son, sino que se mueven por “*differenze ideologiche, concezioni globali della società, e cercano di conquistare l’opinione pubblica per determinare la volontà generale e l’esercizio dell’unico potere*”, y por esa “*vocazione all’unità e alla conquista del potere unitario e centrale dello Stato*”, se pueden comprender más profundamente

encontramos el principal problema causante del hiato representativo. Como el diputado se debe a su partido (quien configura las listas, asigna cargos, etc.), encontramos una contradicción clamorosa con la negación de cualquier vínculo del mandato, de modo que sí se establece un vínculo entre el diputado y su partido, en vez de con los electores. Al mismo tiempo, se constata la toma de decisiones desde instancias externas al parlamento (sede de la soberanía popular), que no piden su parecer a los ciudadanos, aunque sí afectan políticamente a sus vidas. Esto es, se confirma una actividad política que no encaja dentro de la teórica mediación representativa, al anotar nuevamente un vínculo del mandato que teóricamente se negaba. Por tanto, el *entrelazamiento* entre el concepto de “representación” y la labor desarrollada por los “partidos” no solo reproduce el hiato señalado por Duso, sino que, además, “*mostra una realtà che non è più descritta e normata dalla carta costituzionale*”¹²⁷⁷, en cuanto la negación del vínculo del mandato que la carta constitucional afirma, en la práctica se demuestra papel mojado al producirse justo lo contrario y supone aceptar que cuestiones que afectan nuestra vida cotidiana dependen de un marco no controlado por la constitución. En suma, implica aceptar que las decisiones políticas de los representantes escapan a la sede parlamentaria de la voluntad soberana del pueblo, para depender de órganos externos a la cámara¹²⁷⁸.

El segundo ejemplo de cómo, aún en nuestro presente, los conceptos de la lógica de la soberanía son contraproducentes, es un tema tan clásico y central en las constituciones modernas como la “*división de poderes*”. En la actualidad, el “gobierno” se entiende como *poder ejecutivo* que, a su vez, depende de la mayoría parlamentaria controlada por los partidos. Ese ejecutivo puede expresarse con voz unitaria tomando decisiones mediante decretos y leyes (sin contrapesos), ya que controla la mayoría parlamentaria. Además de enlazar con el ejemplo anterior de la vinculación entre diputados-partidos, que nos coloca ante la contradictoria toma de decisión extra-parlamentaria¹²⁷⁹. Al final, el problema es que el

las razones de fondo en la tendencia a la identificación en los programas de los partidos (G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 176).

¹²⁷⁷ G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pp. 103-104.

¹²⁷⁸ Ya en *La logica del potere*, Duso remite al preclaro análisis de Weber al respecto de cómo la “representación” pierde toda su “*funzione originaria in quanto il rappresentante in parlamento non decide la volontà comune, ma è piuttosto controllato dai partiti e funzionale a decidere prese in altro contesto da quello parlamentare*” (G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 176).

¹²⁷⁹ Los debates parlamentarios, incluido el del ‘Estado de la nación’, nos dan ocasión para contemplar el espectáculo de cómo se vacían los escaños apenas finalizan sus turnos de réplica y contrarréplica el presidente del gobierno y el líder de la oposición, o de cómo cuando se debaten leyes ordinarias esos escaños permanecen vacíos para llenarse momentos antes de apretar un botón. Conceptualmente contradictoria, por tanto, la toma de decisiones con respecto al discurso de la democracia representativa.

poder ejecutivo se convierte en un monopolio del *poder*, sin balanceo de contrapesos ni control (el legislativo también está en manos de la mayoría parlamentaria).

Tomando estos ejemplos, Duso piensa que con su reflexión sobre el “gobierno” y el “federalismo” se puede superar nuestra contradictoria situación, ya que podremos comprenderla (la *comprensión* que hace posible la crítica histórico-conceptual de los conceptos políticos modernos) y *orientarnos* con otras categorías. Por ejemplo, repensando la función del gobierno junto con el órgano colegial¹²⁸⁰, que está por encima del gobierno para que haya verdadero control. La pluralidad estará en un sentido por encima del gobierno y por debajo en otro: estará por encima en cuanto al órgano que instituye y controla al gobierno, pero por debajo en cuanto el gobierno se contrasta frente a las agregaciones (la pluralidad por debajo, que hace necesaria una función unitaria del gobierno federal). En cualquier caso, la pluralidad ya no puede pensarse mediante los partidos y su concepto de representación, porque mantienen la lógica de la soberanía, por ende dentro de las coordenadas en que resulta impensable una pluralidad política.

Fuera del marco lógico de la soberanía, pensar la pluralidad es no ya posible, sino obligatorio, en cuanto pensamos en el *gobierno* entendido como “acción de” (gobierno). Es la composición de un horizonte político plural, desde la diversidad de sus partes, lo que requiere una acción de guía o dirección que Duso asocia con la tradición del gobernar. Sabemos que la pluralidad aquí no comprende pasividad, porque los gobernados se piensan desde la “actividad”. Es por tanto la “acción” el nexo que caracteriza, en este horizonte de pluralidad, tanto al gobernante como a los gobernados¹²⁸¹. Valorando positivamente el conflicto se puede reflexionar incluso acerca de una “resistencia” constitucional¹²⁸², porque es una realidad consustancial al horizonte del gobierno. El gobierno implica el conflicto porque, de otra manera, no sería necesaria su actividad gubernativa.

Pero, aceptada la caracterización conflictiva, la peculiaridad y especificidad de nuestra actualidad impiden replantear sin más un cuadro teórico pre-moderno –como el althusiano, insistiendo en que ahí reside su atractivo¹²⁸³–, por más que éste nos ayude para pensar la

¹²⁸⁰ En ese sentido distinto, una *assemblea parlamentaria* “*potrebbe non solo essere un contrappeso, ma anche rappresentare la grandezza politica primaria*” (G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 105).

¹²⁸¹ “(...) *la pluralità che richiede il governo e azione di governo si ha di fronte ad una pluralità politicamente attiva*” (G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 384).

¹²⁸² Duso lo afirma explícitamente (en *Ibid.*, pág. 386), aunque para Portinaro, Duso se muestre *titubeante* acerca de este tema y Althusius le sirva como “pretexto” para dignificar su propuesta filosófica, que se reconduciría en última instancia al ingrediente foucaultiano de resistencia al poder (Ver el ya comentado P.P. Portinaro, “*Begriffsgeschichte e filosofia politica...*”, *op.cit.*).

¹²⁸³ Sobre la “complejidad” constitucional de Althusius, Duso escribe que, si bien se contextualice en un “*quadro determinato che non può certo essere riportato alla nostra situazione: cionostante, e in parte proprio per questa*

pluralidad y el federalismo fuera del cortocircuito conceptual que queremos superar. Nuestro horizonte actual es el problema de pensar la realidad política dentro de la crisis de la democracia, o los retos concretos de pensar una Unión Europea desde la pluralidad y hacerlo sin recaer en la tentación de dar soluciones garantizadas por un *modelo* teórico. Lo que Duso propone es pensar el problema político a través de la relación entre gobierno y pluralidad. Repito, pensar el problema, no la solución, como *apertura* y no con conceptos autosuficientes como los de la lógica de la soberanía. Ciertamente, es consciente de que en nuestra situación actual, a nivel mundial, su propuesta navega frente a turbulentos condicionamientos económicos que exceden los límites de una simple relación directa entre gobernante y gobernados. Solo que, aceptar estas dificultades añadidas, no va a eliminar lo político como problema —que originariamente estructura la relación del gobierno—, si acaso complicarán más el cuadro hasta la extrema complejidad que hoy debemos afrontar. Esta consciencia de la presente situación colabora para rebatir cualquier acusación de replantear una doctrina del pasado, como fácilmente puede ocurrir ante un autor como Althusius. El problema político, en cambio, comporta toda una serie de negaciones que Duso aplica:

- No confunde el gobierno con una visión idílica.
- No coincide con una doctrina (como modelo de solución formal deducido de una teoría).
- No se identifica con cuadros históricamente determinados (como la *polis* aristotélica o el imperio de Althusius).
- No piensa en un orden pacificado (porque no construye *a priori* una neutralización del conflicto).

Todas estas negaciones están relacionadas por la perspectiva histórico-conceptual paduana que, 1º se desmarca del historicismo rechazando la perspectiva de las épocas históricas, y 2º ve en los clásicos un necesario *atravesamiento* y una ayuda, pero nunca un modelo¹²⁸⁴. En todo caso, el problema político del gobierno debe ser afrontado si no queremos quedar “prisioneros” dentro de la lógica que anida en el corazón de la democracia o, no menos temible, caer en la tentación de fundar una nueva forma desde el concepto moderno del “poder constituyente”.

lontananza, la sua Politica appare particolarmente stimolante per la nostra riflessione” (G. Duso, “*La democrazia e il problema del governo*”, *op.cit.*; pág. 386).

¹²⁸⁴ *Ibid.*, pág. 385. Esta advertencia, sobre lo que significa atravesar el pensamiento althusiano, podemos reforzarla con la aclaración que Duso hace del “atravesamiento” del pensamiento platónico (en su introducción al libro de Biral, *Platone e la conoscenza di sé, op.cit.*, pág. 10): “*Non è che il pensiero platonico costituisca un modello per la risoluzione dei nostri problemi; piuttosto nel suo attraversamento siamo costretti a rendere ragione di noi stessi e a pensare, oltre i concetti moderni, che cosa sia la politica*”.

Ante el desafío de la Unión Europea, Duso puede meditar desde “otra” política a partir de la “*koinonia*” aristotélica pero, para el concreto caso europeo (donde hay que partir de las “diferencias” entre grupos y agregaciones), le resulta sumamente productiva la reflexión sobre Althusius por encontrar una “*concepción federalista*”¹²⁸⁵. Dos precisiones nos asaltan inmediatamente al captar la especificidad del horizonte concebido por Althusius: una es que las partes (que recordamos son consociaciones y no individuos) están comunicadas y ligadas entre ellas por un “*foedus*”¹²⁸⁶. Y otra es que funciona una actividad del gobierno como “guía” para lograr un “acuerdo” entre las partes, lo cual es posible porque las partes “*no se limitan a expresar su presunto interés (como sucede en el pluralismo social de hoy), sino que tienen una responsabilidad política común y un horizonte de orientación común*”¹²⁸⁷. Esto es, para nada se fundamenta la construcción del cuerpo político (que pre-existe al contrato) en una expresión de la “*voluntad única*” del pueblo o la nación como en las teorías del moderno contrato social, sino que las partes continúan estando políticamente presentes ante el ejercicio del gobierno. Si se habla de una “*suprema potestas*” es porque existen otras “*potestates*”, no porque se absolutice la voluntad del sumo magistrado, que infringiría los límites naturales de la política (esto vale tanto en la dirección del sumo magistrado, como para la voluntad del pueblo, igualmente inconcebible). En definitiva, la alteridad del pensamiento político de Althusius hace imposible traducir la “*potestas*” y el “*imperium*” con el concepto de “poder”. Ahí es donde se hace necesario todo nuestro esfuerzo para ser conscientes de lo afianzado que está, en nuestros procesos mentales, identificar los términos políticos según una abstracción moderna que tiende a ocultar el distinto sentido de los términos. Por ejemplo entendiendo, según la distinción que propone la fórmula de Duso entre gobierno/poder, que el “*imperium*” en Althusius exige ser interpretado desde el horizonte del gobierno.

No sólo con respecto a la primera modernidad, como en el caso de Althusius: cualquier referencia a contextos anteriores al “*taglio*”¹²⁸⁸ que opera la ciencia política moderna, como el pensamiento político de la tradición medieval o el mundo griego, parten de una comprensión

¹²⁸⁵ G. Duso, “¿*Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pp. 340-341.

¹²⁸⁶ El “*foedus*” le sirve a Duso para pensar en el “acuerdo” como una categoría fundamental para unificar sujetos que siguen permaneciendo diversos después del acuerdo. Para la distinta función del “*foedus*” con respecto a los conceptos modernos de la teoría contractualista (en especial frente a la “unidad” del poder soberano y al concepto de “representación”), Duso subraya la “*pluralidad*” de los sujetos en su estar juntos y la “*solidaridad*”, dentro del cuadro althusiano enmarcado por el horizonte del gobierno, donde el “pueblo” no se piensa con el concepto de poder constituyente, como totalidad de individuos iguales (de hecho la participación política está ligada con la desigualdad, frente al “*azzeramento*” de la igualdad que producirá la expropiación de tal politicidad concreta), sino como realidad ya constituida, donde cualquier consenso corre el riesgo de fracasar (G. Duso, *La logica del potere*, *op.cit.*, pp. 182-184 y 187).

¹²⁸⁷ G. Duso, “¿*Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pág. 341.

¹²⁸⁸ G. Duso, “*L'Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*; pág. 126.

que relativiza los conceptos de esa ciencia para observar las posibilidades que nuestra reflexión pierde con semejante corte. Si no se parte de esa consciencia crítica, se proyecta en los contextos precedentes el descarte y no podemos pensar de *otra* manera. Lo que quiero subrayar ahora, más allá del aspecto de una mejor comprensión de las fuentes que se obtiene con la perspectiva histórico-conceptual, es la incidencia *productiva* que, sobre nuestro presente, puede aportar la extraordinaria oportunidad de asomarnos a la alteridad de otras modalidades del pensamiento político. Hemos de ser nítidos en esta cuestión: las motivaciones de fondo son aproximarse a concepciones de la realidad política no reducidas por la visión de la ciencia moderna, ese es el punto de vista que debemos tener presente para una justa interpretación.

El principal atractivo de Althusius reside en que no es posible aproximarse a su pensamiento empleando los conceptos modernos¹²⁸⁹. Esa es la relevancia que tiene estudiar su pensamiento: la *radical alteridad* de su horizonte para pensar la política, hasta el punto de que no podamos entender una continuidad ni siquiera en el término de “política”. También sabemos que no se propone como modelo de aplicación. Se rechaza de plano la adopción de cualquier *modelo*, no siendo coherente buscarlo ahora en Althusius. Pero es que, además de esta imposibilidad teórica que condiciona la perspectiva metodológica paduana (como una condición de imposibilidad), hay toda una serie de diferencias abismales entre el contexto en que vivía Althusius y en el que vivimos nosotros¹²⁹⁰ que, aun queriendo, lo harían impracticable:

- Por el aspecto necesariamente *jerárquico* de su pensamiento.
- Ser un mundo *estamental*.
- Todo lo que puede configurar la especificidad de su horizonte: el *buen derecho antiguo*, los *textos sagrados* y las *costumbres* (pensemos en el derecho consuetudinario).

Nosotros, en cambio, debemos *atravesar* necesariamente determinados elementos del pensamiento moderno hasta llegar a nuestra situación actual, como:

- La *subjetividad*, que nos parece algo irrenunciable.

¹²⁸⁹“(…) il pensiero di Althusius non accostabile mediante i concetti moderni (...). Al contrario, proprio per questo è rilevante, nel momento in cui quel dispositivo concettuale della sovranità appare incapace di comprendere e orientare la nostra realtà politica” (G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 83).

¹²⁹⁰Todos los elementos diferenciales indicados por Duso como demostración de la imposibilidad de tomar semejante pensamiento político como modelo teórico para nuestra realidad específica (*Ibidem*. En *La logica del potere, op.cit.*, pp. 185-186, ya considera dudoso pensar en una *actualización*: “*attualizzazione del federalismo althusiano per intendere la democrazia oggi, in una situazione in cui non è più presente una società cetuale (...) e neppure un quadro etico complessivo che trova un riferimento sostanziale nelle Sacre Scritture, nel buon diritto antico e negli exempla sacri e profani*”).

- La *realidad histórica*, condicionada decisivamente por la Revolución francesa.
- Los procesos que han “complicado” la forma-Estado, con los problemas de la “*globalización*” y la “*governance*”.

En conclusión, no se podrá acusar a Duso de ingenuidad en su aproximación, pues ni busca un modelo constitucional o teórico, ni aun buscándolo sería aplicable para resolver nuestros problemas. No se niega que el atractivo de Althusius puede inducir a confusión creyendo que es exportable a nuestra realidad actual, pero, como estamos insistiendo, Duso sería plenamente consciente de las particularidades específicas que han de impedir los malentendidos interpretativos¹²⁹¹. Por el contrario, toda la relevancia de reflexionar sobre el pensamiento althusiano está en la oportunidad que nos ofrece para pensar, fuera de los *presupuestos* lógicos de la soberanía moderna, problemas de la política como la pluralidad que ahora atrae nuestra preocupación¹²⁹². Lo prolífico que se encuentra en la *no modernidad* de una fuente es que, desde su alteridad, se puede reconocer lo que el aparato conceptual de la ciencia política moderna ha silenciado u ocultado, reforzando una tesis de Duso: que la *relación originaria con el otro* y la dimensión del gobierno no pueden eliminarse sin más de lo político¹²⁹³. Su relevancia está en poder pensar nuestro presente sin los *prejuicios* del aparato conceptual criticado, por eso puede ser productivo en una dirección nueva y no simplemente una repetición de la propuesta estudiada¹²⁹⁴.

Nociones centrales en el examen de Althusius como el modo de pensar la “*participación*” política, la “*concordia*” y la “*pluralidad*”, nos empujan a comprender el *proceso lógico* que el concepto de “individuo” desencadena, a partir del derecho natural, para legitimar la racionalidad de la soberanía. Como en Althusius no hay una concepción de la política basada en “individuos” aislados, pensados con los conceptos abstractos de “igualdad” y “libertad” —o sea, lo que permite la fundación de la “sociedad” sobre la base de los individuos y sus

¹²⁹¹ Duso critica las malinterpretaciones que hacen de Althusius un precursor de Rousseau, al traducir los “*iura maiestatis*” como una *soberanía* que se atribuye al *pueblo*, o que contraponen una dimensión *horizontal* y cooperativa de la política (que encontrarían en Althusius) a la dimensión *vertical* de la soberanía. Además de que estas interpretaciones no son correctas ni rigurosas, en el caso de que se tomaran por válidas desconocerían la *comprensión* que los paduanos han realizado de la lógica de la soberanía moderna, olvidando que el “secreto” de esta lógica incluye obligatoriamente la fundación del poder *desde abajo* (Véase G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pp. 84-85).

¹²⁹² Como reconoce el propio Duso “*il riconoscimento della non modernità di una fonte non comporta la riduzione della sua rilevanza; al contrario, proprio per questo può essere rilevante, se abbiamo consapevolezza della crisi odierna del dispositivo concettuale che chiamiamo moderno*” (G. Duso, “*Perché leggere oggi Althusius?*”, *op.cit.* pp. 39-60).

¹²⁹³ En ese sentido, nos permite “*ravvisare in essa problemi che non sono certo spariti nella modernità, ma piuttosto esclusi dalla considerazione proprio grazie a quell'apparato*” (*Ibid.*).

¹²⁹⁴ El pensamiento político de Althusius “*aiuta a porci di fronte al compito di pensare il nostro presente senza il pre-giudizio dei concetti moderni e in questo senso di pensarlo in modo nuovo*” (*Ibid.*).

“derechos”–, sino que se parte de un “*derecho simbiótico*” dentro del cual sí podemos pensar a singulares; la althusiana se caracteriza por pensar básicamente en agregaciones humanas (las “*consociaciones*”), antes que en individuos aislados. La *consociación* es por tanto lo que confiere un valor elemental a la dimensión relacional dentro de esta concepción, porque los particulares son concretamente lo que son en virtud de la relación. La caracterización simbiótica hace pensable la sociedad en términos naturales. Hay sociedad por naturaleza (y no saliendo de un estado de naturaleza), y porque la asociación es lo natural, lo *común* es el marco a todos los niveles, desde el más básico de la familia hasta el más amplio del reino o república. No hay necesidad de crear de cero la comunidad porque ya se parte de ella –en la *Politica* althusiana el pueblo no es una magnitud constituyente, sino ya constituida¹²⁹⁵– como una realidad ya constituida, formada por *grupos* diferentes y no individuos uniformados, que hace necesario trabajar constantemente en la cooperación y búsqueda de acuerdo, ante las tendencias disgregadoras y conflictivas. La diferencia con la teoría moderna de la soberanía es como la respuesta de un Wittgenstein ante el escéptico: sus ojos están cerrados ante la duda de la comunidad, lo que nunca implica caer en la fe del carbonero (ya hay unas proposiciones gramaticales que funcionan como condiciones de posibilidad, sedimentando un sólido pero momentáneo lecho del río para entenderse). Pensar básicamente desde la comunidad, no supone abandonarse plácidamente al descanso de una pre-establecida armonía entre las partes. Al contrario, implica un trabajo constante por construir una armonización porque, si queremos hablar en términos de contrato, no estipula un contrato final, sino que ha de contratarse continuamente. Hay una posibilidad de pensar la cooperación (desde la “*comunicación*” de bienes que irriga toda la comunión de las partes, en una finalización hacia el bien del todo), pero esto es lo que Duso critica de las interpretaciones contemporáneas que se aproximan a la *Politica* de Althusius buscando encontrar el aspecto de la cooperación: que no se dan cuenta de que hay una *conexión necesaria* entre dicho aspecto y el gobierno¹²⁹⁶. Que lo natural, en una comunidad así, es que haya quien gobierne y quienes sean gobernados. He aquí el problema de no ser conscientes de la especificidad del horizonte althusiano. No podemos coger la parte que nos interesa e insertarla dentro del esquema de la soberanía moderna, porque funcionaría dentro de la lógica que no nos sirve (además de que, hermenéuticamente, traicionaríamos el sentido original). Sólo comprendiendo que la lógica de la soberanía nació

¹²⁹⁵ Véase G. Duso, “*L'Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*, pp. 131-132.

¹²⁹⁶ Que “*non è pensabile la cooperazione, cioè la dimensione orizzontale, se manca la funzione del governo, e viceversa che non c'è effettivamente governo –ma solo dominio tirannico– se manca la presenza politica e autonoma da parte dei governati attraverso le consociazioni*” (G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 86).

negando la dimensión relacional del gobierno, se puede comprender el sentido específico del aspecto consociativo. En otras palabras, no podemos pensar la *pluralidad* política sin el *gobierno* porque se reclaman respectivamente. Pero, como el gobierno es negado como relación irracional, sólo se fija la atención en el aspecto de la pluralidad sin ser conscientes de lo que esto significa. Con la crítica a la despolitización de los sujetos producida por el dispositivo lógico moderno, hemos de comprender que el funcionamiento del dispositivo se asienta sobre la negación del gobierno y que no es separable una cosa de otra. Como bien destaca nuestra última cita, el gobierno se convierte en *dominio tiránico* (otra cosa distinta) cuando no tiene delante, en frente, *políticamente presentes* a las partes gobernadas. Ahora lo arriesgado es ver cómo podemos, a la luz de estas reflexiones clarificadoras de la trabazón que liga unas categorías con otras, plantear una *federación* de partes políticamente presentes. Ahí se atisba un camino con el que pensar de manera más acorde con nuestra situación contemporánea, en una entidad política que sea constitutivamente plural (como ejemplifica el caso de Europa) sin atascarnos dentro de la lógica de la soberanía.

Meditando sobre la realidad europea actual, llegamos a la conclusión de la “discordancia” (con Duso) o de la “discrasia” (con Brandalise) entre esa realidad y un pensamiento constitucional basado en el moderno *dispositivo lógico* del poder político. Como la legitimación democrática contiene aporías intrínsecas a su conceptualidad, lo que Duso propone es *pensar* más allá de la “*dimensión formal*” que implica la “*dimensión constitucional*” de la democracia¹²⁹⁷. Porque la complejidad de la realidad europea ya desborda la forma de pensarla estatalmente y nos demanda instancias desde donde pueda pensarse su pluralidad. Como de lo que se trata es de pensar una entidad política “*constitutivamente plural*”, las diferencias que hacen plurales a los miembros nunca son anuladas o canceladas por la idea de “unidad política”, lo que explica la constante tendencia a la disgregación o al conflicto. En conclusión, “*una entità costitutivamente plurale non può esprimere un comando unitario cha la rappresenti, perché in questo caso le parti plurali scomparirebbero di fronte al comando unico*”¹²⁹⁸. Ese es el punto “*decisivo*” para Duso, que sea *necesario el gobierno* por el hecho de que la entidad política sea *plural*, porque ésta es incompatible con un mandato como expresión representativa de la totalidad federada que disolvería su presencia política. Puesto que, como ya hemos dicho, el gobierno no representa la voluntad de la totalidad ni puede tomar una “*decisión*” en el sentido absoluto de la

¹²⁹⁷ G. Duso, “¿*Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pág. 343. Con el *pensar* en cursiva quiero subrayar que Duso no pretende hacer propuestas políticas, sino hacerlas “*en el plano conceptual*” (*Ibid.*, pág. 346).

¹²⁹⁸ G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 87.

soberanía, se dice con propiedad que “*la totalità plurale rimane politicamente presente di fronte al quale sta il popolo*”¹²⁹⁹. El “pueblo” no está constituido *a través* del soberano, sino *de frente* y, lo que es más importante, de frente “*non in senso ideale, ma reale*”¹³⁰⁰. Sólo por eso es un sujeto susceptible de auténtica acción política y capaz de ofrecer resistencia.

Al negar el concepto unitario propio del poder moderno –que a su vez suponía la negación del principio organizador del gobierno– reaparece la necesidad de una función de guía y dirección, típica del gobierno. La *constitución del reino* (en el sentido material del término) en el contexto althusiano indica una “realidad” que no puede anular ninguna decisión, por más mayoría de votos que la funde. Por tanto, si la soberanía se fundaba negando la dimensión del gobierno, negando ahora la soberanía (motivado por el desafío de la actual realidad europea) resurge la dimensión del gobierno. Como Duso ha reformulado su inicial <<fin del gobierno/nacimiento del poder>>, para pasar a defender que esa dimensión del gobierno es originaria de lo político, más que nunca puede sostener que relativizando los conceptos del dispositivo lógico del poder soberano (al negarles su universalidad), reaparece la dimensión del gobierno, como algo que siempre ha estructurado las relaciones políticas pero era impensable con la conceptualidad de la ciencia política moderna. Negando, en suma, la soberanía, se niega el papel de la multitud de individuos iguales en su construcción. En su reverso, con la negación reaparece el gobierno y su correlativo pluralismo político¹³⁰¹.

El recobrado gobierno no es una instancia última de decisión (claramente se trataría de una definición de la soberanía), sino de aquél principio “*unificador*” que hemos caracterizado con ejemplos de la tradición aristotélica. La relación “*ad unum*” se corresponde con el reconocimiento de una pluralidad, pero porque ese “*unum*” no se entiende con el concepto de “unidad política” que anula la pluralidad¹³⁰². Es un trabajo de “guía” necesario para una constitución plural, utilizado como elemento para pensar la pluralidad europea. Se trataría, pues, de pensar la pluralidad de sujetos políticos que componen Europa mediante una concepción política “*federalista*” en la que el gobierno no expresa la voluntad del pueblo, sino que asume una *responsabilidad* ante el pueblo que sigue políticamente presente, de frente ante él. Esa responsabilidad propia de su trabajo o actividad de gobierno, es la de “*actuar en dirección a la concordia de las partes*”¹³⁰³. Este es un dato muy relevante si lo ponemos en

¹²⁹⁹ *Ibid.*, pág. 88.

¹³⁰⁰ G. Duso, “*L’Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*, pág. 131.

¹³⁰¹ “(...) *desaparece la dimensión de la soberanía y parece resurgir otra dimensión que reclama la del gobierno, sobre cuya negación nació el nexo individuo-soberanía*” (G. Duso, “*¿Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pág. 344).

¹³⁰² G. Duso, “*L’Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*; pág. 129.

¹³⁰³ G. Duso, “*¿Qué conceptos políticos para Europa?*”, *op.cit.*; pág. 345.

relación con la pertenencia a un “horizonte común”. De hecho, es lo que confiere un sentido específico al término de “federalismo”, diferente al uso más preocupado por acentuar la independencia de los miembros de una federación o a asegurarles una soberanía dentro de la misma. Hace falta comprender la realidad federada desde un sentimiento de lo “común”, de que se forma parte de una comunidad. Por eso ha de conectarse con la cuestión de un horizonte, porque, como se ha comentado en otros momentos, el gobierno se da allí donde hay una horizonte de referencias, lo que a su vez conecta con la posibilidad, para las partes, de poder “juzgar” sobre lo justo o bueno del gobierno. Esta presencia política es la que permite tanto instituir como destituir la instancia del gobierno y, en la misma medida que se está de frente, ofrecer resistencia. Es decir, que los problemas insolubles que preocupaban a los autores de la estación clásica en relación con la soberanía, como era pensar en el “control” y “resistencia”, están plenamente articulados dentro del horizonte de gobierno y pluralidad.

Algo impensable, desde la lógica moderna del poder, es que el “pueblo” esté sometido al gobierno y al mismo tiempo sea superior sin que exista contradicción¹³⁰⁴. La soberanía popular fuerza con violencia las coordenadas de Althusius y en realidad nos encadena al *Leviatán*. La base teórica desde la que sí es coherente un derecho de resistencia con el pensamiento althusiano es, irónicamente, aquella negada por la soberanía moderna: que el pueblo (entendido en su constitución plural) esté *políticamente presente, de frente* a quien/quienes ejercen el gobierno. Precisamente aquello sobre cuya destitución y neutralización se fundamentó el poder moderno según las investigaciones del *GP*, a saber, la cuestión de lo “justo”, lo único que justificaba concebir la resistencia al gobierno cuando éste no gobierna rectamente. Si la parábola de la *historia moderna del poder*, de Hobbes a Weber, reduce la justicia a racionalidad formal, legitimando la relación entre mandato-obediencia (en vez de por su contenido material), la radical alteridad del escenario que dibuja Althusius implica la posibilidad de poder juzgar sobre el contenido del mandato. Posibilidad que se contextualiza dentro de un horizonte común donde caben tanto la orientación para la guía (el gobernar como metáfora náutica), como la referencia objetiva para el juicio. En ese contexto la pregunta verdaderamente importante no es si el gobierno es legítimo, sino si es bueno.

¹³⁰⁴ En un sentido está sometido a quien ejerce el gobierno, pero sólo en tanto a los singulares habitantes del cuerpo político y en cuanto éste gobierno *sea justo*. Pero en lo que respecta al órgano colegial que hace concretamente presentes las partes *de frente* al gobierno, permanece en otro sentido superior y de la misma forma que puede instituirlo, puede deponerlo y oponer resistencia armada. Por eso, Duso reniega de las interpretaciones que atribuyen el derecho de resistencia en Althusius a la “soberanía del pueblo”, algo completamente errado y ajeno al pensamiento althusiano por resultar inconcebible cualquier posibilidad de “decisión absoluta”, esto es, soberana (G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo?...op.cit.*, pp. 88-89).

Otra prestación –esta vez de clásicos modernos– vino de la mano de Kant cuando, explicando su recepción de la lógica representativa hobbesiana, afirmamos que no identifica “legitimación” y “representación” con “autorización”¹³⁰⁵. Ahora, podemos ampliar que su idea de “república” no quiere, ni puede –sólo si comprendemos la *excedencia* de la idea– servir para *legitimar* el ejercicio del poder¹³⁰⁶. La “representatividad” no significa para Kant una *legitimación formal* producida mediante procedimientos de elección, sino “representar la idea”, lo cual es imposible mediante un mecanismo constitucional y debe afrontar siempre el riesgo inherente a la tensión entre acción concreta e idea¹³⁰⁷. Como *problematiza* la soberanía moderna, no define la “verdadera república” con la lógica representativa en los términos de legitimación por autorización. De manera que va “*oltre la relazione formale di comando-obbedienza che caratterizza il concetto moderno di potere legittimo*”, como trasluce el significado kantiano de la representación¹³⁰⁸. En esta superación de la relación formal, el “gobierno” reaparece en toda la dimensión que pierde al verse reducido a *poder ejecutivo*¹³⁰⁹. Esta es la prestancia filosófica que podemos recabar de Kant para otro enfoque constitucional. Sortear la reducción formal y recuperar la dimensión del gobierno son condiciones para no dar al traste con los esfuerzos por encontrar una manera alternativa de pensar constitucionalmente el federalismo.

Para una superación efectiva del paradigma de la soberanía es imprescindible poder pensar juntos unidad y pluralidad de otra manera. Tendrá que ser coexistiendo políticamente y para ello es necesario disponer de otras *categorías* que puedan servir para pensar los problemas esenciales del federalismo, sin recaer en la lógica de la soberanía que sedimentan los conceptos políticos modernos. Asumiendo como finalidad no anular la pluralidad, destaca peligrosamente entre las amenazas el concepto de “individuo”. Es obligado reiterar que, por muy críticos que sean cuando analizan el rol de los “derechos”, los paduanos no pretenden atentar contra la *dignidad* de las personas ni renegar de cualquier extensión efectiva en este sentido –sólo hay que pensar que un baricentro de la lectura crítica de Duso se dirige contra la

¹³⁰⁵ Expresado en G. Duso, *Idea di libertà e costituzione repubblicana...op.cit.*, pág. 82.

¹³⁰⁶ Puesto que “*L’idea di repubblica non è risolvibile in un meccanismo costituzionale*” como el democrático, ya que “*Se si potesse dare una tale traducibilità dell’idea, verrebbe assolutizzato l’elemento dell’arbitrio del singolo e della sua espressione*” y la libertad ideal se reduciría a mecanismo procedimental (*Ibid.*, pág.111).

¹³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 112-113.

¹³⁰⁸ Su principio representativo “*riguarda invece lo spirito della costituzione en el suo rimando alla ragione e all’idea di libertà, lungi dall’essere risolto nel rapporto formale esistente tra chi esprime il comando e chi ubbidisce, riguarda ogni momento concreto della prassi politica: non la forma, ma i contenuti della legge e il concreto esercizio del potere*”. Que va más allá de la relación formal de mando-obediencia, lo evidencia el significado de la representación: “*non si reduce alla legittimazione propria del processo di costituzione dell’autorità, ma che è ricondotta all’idea e deve trovare la sua effettività nella prassi di governo*” (*Ibid.*, pp. 124-125).

¹³⁰⁹ Es “*nel concreto del governo che l’idea opera nella prassi*” (*Ibidem*).

despolitización de la ciudadanía—, que amplíe la capacidad de acción concreta de los ciudadanos. Pero, en cuanto al rigor de su análisis lógico, no pueden dejar pasar por alto la función lógica que el concepto de “individuo”, junto con los *derechos* que trae aparejados, desempeña desde la elaboración conceptual de la ciencia política moderna: su *papel fundacional* de la “sociedad” y la “política”¹³¹⁰. El aislamiento que se opera para abstraer este individuo, permite elaborar una “igualdad” que legitima la obligación política del *contrato social*. Pero tal aislamiento funciona todavía hoy, con la *misma lógica*, en el mecanismo del procedimiento electoral. Esa “separación” de los ciudadanos (que ha de tomarse conectada junto con la “autonomía” de su “voluntad” y opinión, hasta conformar una multitud de individuos aislados cuya expresión de voluntad se absolutizará) es exactamente la que impide constitucionalmente una pluralidad política. Por ello, Duso invoca como ayuda: 1) un concepto “concreto” de constitución (como el de la *Verfassung* schmittiana), que comprende la interrelación de procesos sociales y políticos, y 2) el aporte de los análisis de una “*Verfassungsgeschichte*”¹³¹¹.

La ayuda viene de considerar el problema del federalismo desde una modalidad constitucional que no se limita al concepto moderno de “carta constitucional” —siendo más complejo— y que busca liberarse de la lógica que funciona a la base de las constituciones modernas. La distinción entre sujeto individual/sujeto colectivo es una separación teórica que queda criticada junto con el concepto de “individuo”. Entonces, junto con la superación del aislamiento teórico del individuo, el federalismo será la superación de la constitución teórica (no la concreta) que consagra dicha separación fundamental. Lo será, no por medio de una nueva construcción teórica, sino justo por la *comprensión* de que los términos de la relación (sujeto individual/sujeto colectivo) son teóricos. Dicho más rotundamente, no son *originarios*. La constitución criticada permanece en una abstracción teórica que impide captar la complejidad de las relaciones concretas entre los elementos singulares. En consecuencia, Duso opta como única posibilidad viable para pensar la federación sin reducir la pluralidad y poder escapar a la despolitización (a que conduce inevitablemente la separación teórica y el aislamiento de los individuos), por partir con categorías básicas de la agrupación humana. Categorías como el “grupo” y la “agregación” se reclaman para incluir la pluralidad política en coexistencia con la unidad que supone la federación. En ese caso, la pluralidad implicará

¹³¹⁰ “Il problema non è certo quello di mettere in questione quell’uguale dignità degli uomini (...). Al contrario, la concreta attuazione di questa uguaglianza mi sembra basilare per pensare oggi il federalismo”, no obstante “Ciò che deve essere messo in questione è invece il ruolo fondante che, a partire dal giusnaturalismo, è venuto ad assumere il concetto d’individuo” (G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 91).

¹³¹¹ En cuyo seno “è nata la storia concettuale” (*Ibid.*, pág. 92).

las “*diferencias*” al tiempo que la posibilidad de su “*identificación*” y pertenencia dentro de un marco común. Siempre y cuando tengamos bien claro que esto no significa un concepto de identidad como la soberana (con su característico problema dual entre identidad/diferencia). Además, implicará que los grupos, miembros o partes, cuenten con una organización y un “*autogobierno*” propio de los sujetos políticos.

La dimensión del “autogobierno” de los miembros reclama otra categoría para pensar de manera federalista: la de “*subsidiariedad*”. Lo que a Duso le causa “*perplejidad histórico-conceptual*”, es cómo se ha pensado la subsidiariedad tomándola, junto con el concepto de “poder”, como “*concetti eterni ed universali del politico*” que se remontan, más allá de Althusius, hasta Aristóteles. Así no nos sirve para apuntar hacia una perspectiva más amplia que la condicionada por la *autosuficiencia* individual. Lo fundamental para el federalismo no es la dimensión de autosuficiencia en la parte, sino que ésta “*si ritrovi in un comune che appare più ampio e originario. A tutti i livelli implica il superamento dell’autosufficienza e il riconoscimento dell’essenzialità dell’altro per la propria realizzazione*”¹³¹². Sólo habrá federación, en este sentido, si las partes se reconocen dentro de una “realidad común” y no pensando el autogobierno en clave independentista. El cambio radical de este horizonte federal pasa por pensar la pluralidad, que asociamos con diferencia, dentro de un horizonte *común*, un horizonte *compartido*. Porque el reconocimiento de esa pertenencia reabre la cuestión de la justicia que permitirá repensar de otra manera la política¹³¹³. Duso admite que puede parecer paradójico un cuadro que condiciona la dimensión política de los ciudadanos con la pertenencia a un horizonte compartido, pero es porque no se ha comprendido que la negación de un horizonte común, para neutralizar la cuestión de lo justo, es la génesis del mecanismo formal que finaliza despolitizando a la ciudadanía.

Es imperativo captar la realidad concreta en la que nos movemos, sobre todo la *dimensión relacional*, para concretar el “contexto” de las relaciones con el que podemos identificar el terreno común donde quepa la diversidad política. Un horizonte compartido no resulta de elecciones arbitrarias, ahí tenemos los elementos que aparecían en el contexto althusiano de referencias (costumbres, textos sagrados, etc.). Lo fundamental del reconocimiento de una pertenencia compartida es que cualquier prosecución de un bien, incluso a nivel individual, no es fácilmente separable del bien general de la comunidad. O al contrario, que viviendo

¹³¹² *Ibid.*, pp. 95-96.

¹³¹³ Este es el “*punto fondamentale*” para Duso, que “*pluralità di un tutto, è possibile solo se ci si riconosce in un orizzonte ideale condiviso, in un comune modo di intendere quella giustizia che ha costituito la questione centrale della politica finché non è stata soppiantata dal nesso formale di libertà e potere che caratterizza la forma politica moderna. È il concetto di volontà a non svolgere qui una funzione decisiva e fondante*” (*Ibid.*, pp. 93-94).

simbióticamente en un ecosistema, cualquier acción perjudicial para el resto redundará en perjuicio propio. Esto convierte la relación humana en algo estructuralmente solidaria, en vez de potencialmente discriminatoria entre amigos/enemigos, pero para ello hay que partir de la discriminación previa de agruparse en torno a un horizonte común, teniendo en cuenta el contexto de nuestra situación concreta. Conviene recordar que la orientación, como la guía propia del gobernar, sólo se da allí donde es posible encontrar un cuadro de referencias. Este marco común no es de ninguna manera un conjunto de “verdades poseídas”, sino de *exigencias y problemas*, pero, en todo caso, de problemas *comunes* que son la expresión de una pluralidad constitutiva. Desde un cuadro de pluralidad política –que puede extenderse a todos los niveles: estatal, europeo, mundial– es factible pensar alternativamente con ayuda de otras categorías, como las de “*consenso*” –implica la posibilidad de la disensión e incluso la resistencia, como ilumina el análisis del cuadro althusiano– por la presencia política de las partes. O la categoría de “*solidaridad*”, tan necesaria teniendo en cuenta la pluralidad constitucional. En tal contexto de pluralidad, donde la consecución del bien particular no puede desvincularse del común, la “*solidaridad*” cobra una necesidad *constitucional*, más que moral¹³¹⁴. La solidaridad no tiene nada que ver aquí con un “deber moral”, sino que es una necesidad estructural: “*una categoria strutturale in un orizzonte di pensiero federalistico in cui le parti si riconoscono parti appunto di una realtà comune*”¹³¹⁵.

Otra categoría federalista esencial, será la de “*responsabilidad*”. Pero con un significado distinto (porque responsabilidad ya es una palabra que se utiliza dentro del discurso político contemporáneo) que depende de lo que otras veces hemos apuntado: que no se piensa en una pasividad de los gobernados, porque se piensa fuera del cortocircuito autor-actor del proceso de autorización. Tanto el gobernar como el ser gobernados (un ser gobernados que se entiende desde la presencia y no la desaparición política de los ciudadanos) son *acciones políticas*, sin la “*pasividad*” de la relación formal de mando-obediencia. En el sentido propuesto, los gobernantes no pueden evadir su responsabilidad detrás de la lógica del mecanismo de legitimación, al tiempo que los gobernados no son simples sujetos *sociales*, sino *políticos*. La forma política moderna, en cambio, en su mismo núcleo es “*de-responsabilizante*”¹³¹⁶, por el proceso de *autorización* con el que todos se nombran *autores* (de acciones que no cumplen) y los *actores* políticos actúan en nombre de los autores (realizando acciones que no atribuyen a ellos mismos, sino a los autores). Ciertamente, aunque a simple vista resulte demasiado

¹³¹⁴ Acerca de la “solidaridad”: “*l'aiuto solidale appare qui non tanto un imperativo morale, quanto piuttosto una necessità costituzionale*” (*Ibid.*, pág. 94).

¹³¹⁵ S. Chignola y G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, *op.cit.*, pág. 317.

¹³¹⁶ G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pp. 94-95.

esquemático, lo que muestra el análisis lógico de este proceso es la elusión de responsabilidad política entre unos y otros. Otro escenario distinto articula la categoría de la “responsabilidad” en la modalidad federalista de Duso, donde responsables son tanto el gobierno como los miembros gobernados, algo que si no estuvieran presentes políticamente, de frente al gobierno, no sería posible: no podrían ser responsables. Pero a cambio, en vez de presuponer un orden pacificado, hemos de pensar desde la “tensión” entre ‘gobierno’ y ‘pueblo’. Porque el término de “pueblo” no sedimenta el uso moderno del concepto y refiere la *comunidad política* de los *governados*.

Como es natural, dentro de la óptica federal (que entendemos como superación de la estatal), el importante concepto de “*constitución*” también termina pensándose desde una “*función*” y “*génesis*” distintas a las determinadas desde la fase revolucionaria¹³¹⁷. Dicha génesis fue pensada con el concepto de “*poder constituyente*” que nos enmarca dentro de la lógica de la soberanía. Duso propone otra cosa –de hecho habla de “*función constituyente*” en vez de poder constituyente– diferente a la fundación constituyente: en toda perspectiva rigurosamente federalista se parte de *realidades ya constituidas* y nunca se piensa en una fundación como resultado de la “*voluntad incondicionada*”, porque las partes ya están necesariamente condicionadas, tanto por los elementos “*materiales*” como “*ideales*” que configuran el horizonte compartido. De esta manera, un poder constituyente nunca puede ser absoluto e incondicionado, sino que encontraremos un condicionamiento continuo que, a su vez, exigirá de continuos ajustes constitucionales para poder adaptarse a la flexible complejidad de los procesos concretos. Los que no pudiendo resolverse soberanamente con un monopolio de la decisión, obligan a llegar a acuerdos puntuales, cosa que siempre es factible dentro de un horizonte compartido.

En síntesis, la pluralidad no es realmente pensable sin un horizonte compartido. Es necesario encontrar lo que compartimos en común¹³¹⁸, único escenario donde es posible valorizar las diferencias en vez del camino, que parece obstinarse en prolongar la forma

¹³¹⁷ *Ibid.*, pp. 97-98.

¹³¹⁸ “*E pur tuttavia mi sembra necessario cercare ciò che ci accomuna per poter pensare situazioni di pluralità a tutti i livelli, da quello locale a quello mondiale, altrimenti, come insegna la forma politica che ha caratterizzato la Modernità, l’eliminazione di un orizzonte comune comporta l’impossibilità di pensare la pluralità politica per dar luogo all’affermazione del pluralismo ideologico, e cioè della pluralità delle opinioni. Questo è un compito tanto urgente quanto arduo, se si vuole battere una strada diversa da quella, che appare oggi debole a livello mondiale, della neutralizzazione delle differenze mediante una democrazia formale e procedurale, che, per eliminare il conflitto, può e deve essere imposta con la forza. E’ invece proprio attraverso le differenze e la loro valorizzazione (che significa tutt’altro che la loro cristallizzazione e il loro consistere in presunte verità autonome) che è, con fatica e rischio, da ritrovare ciò che unisce*” (G. Duso, “*Perché leggere oggi Althusius?*”, *op.cit.* pp. 39-60).

política moderna, tomado por la democracia procedimental que sigue imponiendo su lógica unitaria frente a las diferencias.

Como nuestra reflexión no solamente se nutre de fuentes pre-modernas y los estudios del *GP* han avanzado en la dirección de individuar una irreductibilidad del elemento filosófico en los clásicos modernos, hay que destacar entre todos ellos que Hegel es un referente, para Duso, tanto o más importante que Althusius. Si junto con superar la lógica de los conceptos modernos elaborados por la ciencia del derecho natural, aparece la necesidad de reencontrar un plano común y compartido, entonces hay que decir que de la “*eticidad*” hegeliana –tanto por la manera de pensar a los singulares de una manera *concreta*, que depende de su agregación (y no como individuos) en círculos donde sus necesidades tienen *representación* concreta, dentro de la *compleja* realidad de procesos que permite pensar la participación política de lo que antes quedaba escindido del Estado como “social”; así como por la manera de articular un horizonte compartido– se extraen motivos para reforzar la reflexión de Duso. Un *plano ético común* es una de las cuestiones que se indagan, en relación con una categoría de “solidaridad” que no se entiende moralmente, sino por necesidad constitucional a la luz de lo expuesto con Althusius¹³¹⁹.

Para comprender a fondo cómo la “*pluralidad*” y la “*participación política*” son trabajados desde el ejemplo hegeliano, para pensar un horizonte común (desde la “*eticidad*”), hay que entender una “libertad” irreductible al concepto moderno del derecho natural, junto con un específico carácter constitucional distinto del concepto formal. Duso ha dedicado una de sus más recientes reflexiones sobre Hegel titulándola precisamente con estos dos elementos clave de “libertad” y “constitución”¹³²⁰. Hemos de mostrar cómo el de Padua haya sabido extraer un profundo rédito de la fuente hegeliana, para descubrir hasta qué punto el clásico nos ayuda a comprender su propia propuesta particular.

En el período de Jena (contextualizado por la crítica del iusnaturalismo), Hegel se inspira en una concepción feudal¹³²¹, buscando superar las aporías del concepto moderno de “representación”. En la pre-moderna los representados no lo son de manera “*atomística*”, sino en relación con su situación territorial, por su colocación en los estamentos y corporaciones, etc., en las que desempeñan una actividad que también es política. En la posterior maduración de la *Rechtslehre*, rectificará cualquier interpretación de continuidad entre representación

¹³¹⁹ El propio Duso afirma que “*appare necessario riuscire a ritrovare un orizzonte di condivisione (questo uno degli insegnamenti di Althusius), un piano ético comune dove il termine di eticità è privato di ogni carattere moralistico, del dover essere, e indica invece, quasi hegelianamente, la rilevanza del rapporto con gli altri per la costituzione del sé*” (G. Duso, “*L'Europa e la fine della sovranità*”, *op.cit.*, pp. 134-135).

¹³²⁰ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, *op.cit.*

¹³²¹ *Ibid.*, pp. 101-102.

feudal y moderna, pero ese papel que juegan los estamentos y corporaciones en la representación concreta de los intereses de una parte y “*non direttamente la totalità della nazione*” (subrayemos este aspecto), configura un cuadro interpretativo completamente distinto de la concepción iusnaturalista y del modelo constitucional surgido de la Revolución francesa. Por tanto, un diverso concepto de “representación” y de “constitución”. El de representación será tan distinto del modelo francés como de la representación feudal: como Hegel entiende por la palabra “pueblo” sólo “*una parte determinata dei membri di uno Stato*”¹³²² (y en concreto la parte que no sabe lo que quiere), los “*Stände*” cumplen una función de *mediación* entre el *gobierno* y el *pueblo*, función con la que espera poder aprehender las relaciones concretas. Tal mediación¹³²³ impide concebir al príncipe aislado como polo del dominio que supone el “poder”, pero, al mismo tiempo y en la dirección opuesta, impide pensar en una masa de individuos aislados que funda un poder de la multitud. Toda esta función de mediación viene a determinar un diverso concepto de representación, distinguida con *ständische* de la feudal “*altständisch*” y con “*Vermittlung*” de la “*Repräsentation*” en la que los elegidos por el pueblo (los “*Repräsentanten*”) representan a la totalidad produciendo la “unidad política” que reduce la pluralidad. La hegeliana, en cambio, ni contempla esa representación de la unidad, porque piensa en la función unificadora del gobierno, ni contempla una masa indiferenciada de individuos. La representación lo es de las *esferas esenciales de la sociedad*. Esto es, los representantes lo son de *una parte* y no de la totalidad, por tanto no pretenden expresar la voluntad única del cuerpo político. Como no parten para su elección de un mecanismo del *voto indiferenciado*, deben expresar las necesidades y los intereses de esas esferas o *círculos particulares*. Además, ya que también juega su función el *gobierno*, no son el único elemento. Tal sociedad está articulada en corporaciones y asociaciones como partes de la “*bürgerliche Gesellschaft*”, en vez del criticado modelo atomista¹³²⁴. La cuestión esencial es que los ciudadanos puedan *participar políticamente* en la vida pública y política¹³²⁵: eso será posible con la representación, pero no con la del concepto criticado que funda una voluntad general como con el modelo de la constitución francesa, sino ligando la representación a una *complejidad* donde los singulares tengan significado real. Del mismo modo que se distingue del modelo francés que reduce la pluralidad a unidad política, la representación también se diferencia de la simple e inmediata

¹³²² *Ibid.*, pág. 213.

¹³²³ *Ibid.*, pág. 214.

¹³²⁴ Una valiosa observación de Duso, en una nota a pie de página, indica que “È significativo che Hegel abbia sostituito nel titolo, poi soppresso, delle pagine sul Württemberg, la parola <<Volk>>, indicante una realtà univoca ed omogenea, con quella plurale di <<Bürger>> (cittadini)” (*Ibid.*, pág. 50).

¹³²⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

(es esencial mediación) forma del *mandato imperativo*. La actuación representativa quiere significar no *que uno esté en el puesto de otro*, sino que el interés del círculo o esfera está “*real*” y “*actualmente*” presente *en su representante*. Esto significa que la *mediación* entre las partes se efectúa en relación con las necesidades del entero “*e dunque anche delle stesse parti in quanto parti di una realtà politica*”¹³²⁶. En conclusión, lo que permite pensar en una efectiva *participación* política, dentro de un obrar en común donde es posible la “*cooperación*”, es la *función como mediación* de la representación hegeliana.

En cuanto a no reducir la pluralidad a unidad política, la *función del gobierno* nos presta una clave: las partes viven en la totalidad pero su pluralidad *no se reduce* a unidad, sino que, casando la función de unificación que Duso atribuye al principio del gobierno, “*la funzione del governo è quella di lavorare a mantenere l’unità dell’intero, nell quale sono attive istanze diverse e plurali*”¹³²⁷. De una manera tan significativa como cuando Hegel sustituye el uso de la palabra “*Volk*” con “*Bürger*”, o “*Konstitution*” por el sentido complejo de “*Verfassung*”¹³²⁸, la opción por la función del *gobierno* es sintomática de su intención por superar la *soberanía*¹³²⁹.

Que la superación hegeliana no tiene la intención de negar el proceso histórico, volviendo a un contexto pre-moderno –del mismo modo que tampoco Duso alberga esa intención–, se puede comprobar en su crítica de los conceptos de “*libertad*” y de “*igualdad*”. Los que funcionan a la base del modelo constitucional del Estado que surge de la Revolución francesa. La de Hegel no es una negación de estos conceptos –de acuerdo con el significado de “*crítica*” que asume Duso– sino una “*superación*” de los mismos, en la concreción de la realidad constitucional. Así es como se puede entender la lectura que relaciona pluralidad y participación política con una superación del concepto iusnaturalista de libertad y con una constitución en el sentido de la “*Verfassung*”. Los conceptos de “*libertad*” e “*igualdad*” marcan un punto de no retorno con respecto al proceso del espíritu, sobre esto no cabe ninguna duda. El problema es que, hasta ese momento, se han afirmado de manera abstracta

¹³²⁶ *Ibid.*, pp. 215-217.

¹³²⁷ *Ibid.*, pág. 228.

¹³²⁸ Con un sentido que ya está presente en el período de Jena (*Ibid.*, pág. 50).

¹³²⁹ *Ibid.*, pág. 229. Cesaroni, uno de los prometedores valores de la cantera de los paduanos, cuyo trabajo sobre pensadores franceses ya hemos destacado, ha contribuido también al estudio de Hegel (en P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel. Le <<Lezioni di filosofia del diritto>>*, FrancoAngeli, Milano, 2006). Observando una maduración del Hegel de las *Lecciones*, pone en el centro un interés conceptual por el *gobierno* (no separado del interés por la constitución inglesa), que no puede reducirse al concepto de “*poder ejecutivo*”. Como se ha repetido, los análisis paduanos no hacen sino confirmarnos que en los clásicos de la filosofía emergen una serie de aspectos irreducibles filosóficamente a la forma política moderna. En este sentido, la lectura de Cesaroni nos coloca ante una preocupación constitucional por pensar la pluralidad desde una “*modalidad*” de pensamiento político no reducible al “*modelo*” de la soberanía.

reduciéndolos a formalidad. Por ello, aunque son mantenidos como momentos afirmativos en la superación hegeliana, deben ser pensados “*in relazione a ciò che è concretamente dal loro porsi nel pensiero e dalla loro realtà nella costituzione dello Stato*”¹³³⁰. Por tanto, esta relación con la constitución desempeña un sentido crucial, porque una *libertad política* como “*participación*” de los singulares solamente es posible dentro de una determinada manera de entender la “constitución”: donde “*i cittadini hanno la loro realtà e la loro libertà in sé, e dunque nella costituzione dello Stato come un tutto articolato (...). E se la costituzione è intesa come la totalità concreta di un popolo, come il suo essere reale e articolato (...), la produzione continua dello Stato in generale e della sua costituzione, è il governo (die Regierung)*”¹³³¹. En este párrafo tenemos la conexión entre las dos nociones que articulan la lectura hegeliana de Duso para pensar la pluralidad y la participación política de los ciudadanos, que pasa por comprender que la libertad abstracta y formal es incompatible con una efectiva participación política, pues se ve reducida a la de los individuos privados de la sociedad civil escindida del Estado. Es una lectura de Hegel que interpreta la idea de libertad “*oltre il nesso moderno di libertà e potere*”¹³³². No basta sólo con afirmar el lado concreto o “*sustancial*” de la libertad (que el individual encuentra en la *realidad objetiva* de las relaciones), que únicamente es un lado de la racionalidad *en sí y para sí* de la libertad –que no baste no quiere decir que se niegue– es necesario también el otro lado “*formal*” de la libertad para que haya racionalidad también del Estado. Hace falta este otro lado de la subjetividad que no es del singular, sino del *pensamiento* como autoconciencia que exprese la real articulación de la totalidad y, por tanto, que no está en contraposición con la realización concreta del particular ni con su actividad política¹³³³.

Recuperando para nuestra búsqueda de un plano ético común, ilustrada por la “eticidad” hegeliana, el sentido que la afirmación de una adquisición moderna irrenunciable como es el principio de la subjetividad, puede aportar, podemos concluir que sin la subjetividad del particular no hay eticidad. La subjetividad del Estado moderno construido con el modelo teórico iusnaturalista, se articula desde la racionalidad formal del dispositivo que funciona legitimando el poder (no olvidemos el papel que el concepto de libertad subjetiva desempeña en la base del proceso de legitimación), que sigue funcionando en los procedimientos electorales. Lo que diferencia a esta “otra” subjetividad es “*il modo in cui la soggettività*”

¹³³⁰ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, op.cit., pág. 230.

¹³³¹ *Ibid.*, pág. 231.

¹³³² *Ibid.*, pp. 237-242.

¹³³³ La *libertad formal* necesita de la libertad particular “*(...) che cioè l'individuo possa agire in modo efficace sentendo di essere attivo politicamente*” (*Ibid.*, pág. 251).

particolare si esprime proprio al livello dello Stato politico”¹³³⁴. Expresión que está presente en la distinta manera de pensar la *representación corporativa* como mediación, dentro de cada círculo, donde es racional y por tanto real la “*participación*” de los particulares en su relación con los representantes dentro de su esfera¹³³⁵.

Recorriendo el análisis de Duso se podría llegar a unos resultados que podrían parecer *paradójicos* a nivel constitucional¹³³⁶. Pero es paradójico sólo si no se comprende que la “superación” parte del análisis de las *aporías* internas a los conceptos modernos para pensar la política. Las que funcionan como base teórica de las constituciones modernas. Según esta lectura, del mismo modo que debemos reflexionar acerca de la “libertad”, también la constitución ocupa un lugar central. La “*Verfassung*” hegeliana indica un sentido *amplio y complejo* de constitución, para distinguirlo –superándolo– del concepto de “*Konstitution*” de la carta constitucional como *forma constitucional*: quiere significar la “*reale e complessa organizzazione di un intero, l’insieme articolato delle sue strutture sociali e politiche*”¹³³⁷, haciendo valer el sentido etimológico de constitución. Sentido que nos devuelve –igual que en la amplia cita donde se ligan libertad y constitución, se articulaban las dos con el gobierno– al horizonte del gobierno que reclama una constitución plural de partes. Como el papel concreto de la representación viene de su función como “mediación”, en una constitución semejante ésta no puede ser algo “dado”, como sí pretende la reducción a una “*jurídica forma constitucional*”. Por tanto, la constitución es una totalidad “*no pacificada*” y “*abierta al riesgo*”, donde la mediación se realiza por un trabajo y esfuerzo, nunca por una solución garantizada.

En resumen, queda suficientemente probado que la búsqueda de nuevas categorías para orientar nuestra reflexión sobre el presente puede acometerse no solamente con fuentes pre-modernas como la althusiana, sino también con aquellos autores modernos y contemporáneos cuya grandeza filosófica excede la lógica del aparato conceptual moderno, aunque éste sea necesario como referente para contextualizar su crítica. Entre los últimos, Hegel demuestra ocupar un lugar destacado entre los referentes. Tanto por la noción de crítica y superación adoptada, como por su planteamiento del *atravesamiento* de otros autores –paradigmático en el caso de Schmitt–, el pensamiento hegeliano es una fuente de inspiración fundamental en la

¹³³⁴ *Ibid.*, pág. 252.

¹³³⁵ *Ibid.*, pág. 253-257.

¹³³⁶ Pues se llega a “*una considerazione che può apparire paradossale (...) di intendere il significato politico della pluralità e di porre concretamente il tema della partecipazione politica*” (*Ibid.*, pág. 236).

¹³³⁷ Por eso la “*Verfassung hegeliana non può essere ridotta in termini di Konstitution, cioè della costituzione nel senso liberale e ottocentesco della carta costituzionale che difende i diritti dei cittadini nei confronti dell’esercizio del potere, secondo la distinzione che si è più tardi consolidata nella cultura tedesca*”, distinción que Duso reporta con Otto Brunner y Carl Schmitt (*Ibid.*, pág. 219).

propuesta elaborada. Sin embargo, la condición indispensable para una interpretación ajustada a sus intenciones es una aproximación histórico-conceptual que evitará leer hegelianamente a Duso, invirtiendo el orden de los términos. Para no abandonar el rigor conceptual, hemos de superar también la vieja creencia en la continuidad conceptual que propician las palabras y conceder a Duso el crédito de pensar, aunque con la inevitable ayuda de las palabras, en *otra* cosa distinta. Su oferta sólo tiene sentido a cambio del trabajo mental que puede vivificarla.

Para avanzar en esa dirección se demuestra prolífica la lectura del fenómeno de “*Rehabilitación*”, pues, en buena medida, la respuesta ante problemas insolubles de la lógica conceptual criticada depende de asumir como punto de partida una presencia política que no necesita la producción según la lógica representativa moderna. La relación política con el otro es originaria y hace innecesaria la operación de ficción lógica que construye la teoría moderna. La conclusión es que, pensar el federalismo con las categorías propuestas, se muestra coherente con el análisis que conecta pluralismo político y gobierno, mientras que no resulta comprensible con los conceptos políticos modernos.

Crear que basta con implantar una *dimensión territorial*¹³³⁸ para pensar federalmente la pluralidad, es no comprender que reproduce el esquema estatal soberano: tanto en la cuestión de la descentralización (por situar la perspectiva desde el centro)¹³³⁹, cuanto en la reducción a *dimensión regional*. Duso lo piensa todo justo al contrario, hay que valorizar las autonomías locales (como los ayuntamientos) de una manera completamente nueva. Ahí está el esfuerzo y el riesgo para no volver a replantear en dimensión regional, simplemente a menor escala, las relaciones políticas según el dispositivo lógico de la soberanía. En respuesta, no basta con eso, pero si logramos repensar esas organizaciones elementales, tanto a nivel regional como territorial, siendo una expresión concreta de las asociaciones o grupos concretos que –también repensados– deben estar presentes políticamente para poder participar de manera activa, sí estaremos ante una modalidad federalista para pensar la política. La pluralidad se pensará no solamente articulada o unificada con la función del gobierno, sino también porque habrá que repensar en la “*comunicación*”¹³⁴⁰, otra categoría necesaria –que emergía en el pensamiento althusiano– para asegurar la “*ósmosis*” o permeabilidad entre la pluralidad extremadamente

¹³³⁸ La reducción simplista del federalismo a dimensión territorial puede ser eficaz dentro de un territorio restringido, pero si se comprende que las interrelaciones económicas y geográficas guardan mayor complejidad, (“*al di là di divisioni semplicemente geografiche quali <<nord>> e <<sud>>*”), los problemas “*non possono non incrociare territori diversi, così come diverse aggregazioni sociali*” (G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 188).

¹³³⁹ Cuando comentamos el análisis de Schmitt, ya apuntamos la crítica de Duso al respecto: la identificación del federalismo con un “*semplice proceso di decentramento (...) implica la logica del centro e la centralità del potere*” (*Ibid.*, pp. 187-188).

¹³⁴⁰ G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 108.

móvil de las agregaciones por debajo del gobierno y la pluralidad del órgano colegial por encima del gobierno. La comunicación debe asegurar una pluralidad “*determinada*” y nunca ideológica. Tan determinada como concretamente “*represente*” a los miembros de la federación sin reducir su pluralidad a unidad política, porque con ello despolitizaría a los miembros. Así, con el sentido federalista de este horizonte *muta el significado de la categoría “representación”* con respecto al procedimiento electoral de la soberanía representativa: frente a la autorización para dar forma a lo que está ausente, carece de forma y presencia, ahora se trata de una realidad ya *determinada*. En su *determinación* reside el secreto de esta representación concreta.

Al pensar una organización política en clave federalista, los propios ciudadanos adquieren una “*valenza politica*”, que es impensable “*se non è pensato in modo diverso il rapporto del singolo con la vita pubblica, se cioè non si pensa in modo diverso la rappresentanza politica*”¹³⁴¹. O sea, entendiendo la participación política de una manera distinta a la *uniformidad* del voto, que convierte en igualmente irrelevante la expresión de los individuos privados frente al poder. Distinta participación, que pasa por pensar desde la diferencia de los ciudadanos agrupados (en agregaciones), donde pueden expresar sus necesidades *concretas* sin reducir su pluralidad. Negar el concepto de “igualdad” abstracta que funciona a la base de la uniformidad y superarlo afirmando la *diferenciación*, no equivale a negar la “*igual dignidad de los diferentes*”. Al contrario, es la manera de afirmarla efectiva y positivamente¹³⁴².

La propuesta de Duso es una organización política en la que pueden convivir los momentos de “*autogobierno*” de las diversas agrupaciones y es la manera en que “democracia” y “federalismo” se entrecruzan con el horizonte del gobierno, en una diversa modalidad para pensar la política. Al mismo tiempo –porque cuando tomamos un principio organizador como el del gobierno para pensar la pluralidad, todo el cuadro de referencias se modifica radicalmente– también cambia el sentido de una “*función constituyente*” (en vez de poder constituyente), porque las realidades *ya están constituidas*, por eso pueden expresarse determinadamente y actuar de manera concreta. Al cambiar el significado de la “representación” y negar su *función* centralizadora (la clave para determinar el significado constitucional del concepto está en la función que desempeña dentro de la lógica centralista del Estado soberano) para no disolver la presencia política de los miembros plurales, la función constituyente ya no puede seguir pensándose con el concepto de “poder

¹³⁴¹ G. Duso, *La logica del potere, op.cit.*, pág. 188.

¹³⁴² “(...) *non comporta la negazione, ma l’affermazione dell’uguale dignità dei differenti*” (*Ibid.*, pág. 189).

constituyente” que absolutiza la voluntad incondicionada en unidad soberana (del pueblo como sujeto colectivo), anulando la pluralidad.

El trabajo constante para alcanzar acuerdo entre las partes que caracteriza al gobierno, encuentra paralelismo con el trabajo constante que supone una constitución que se haga cargo del dinamismo y complejidad de las relaciones, para adaptarse a una movilidad continua. Por la misma razón, la *función constituyente* nunca se agota, sino que continuamente busca recoger la dinámica de los procesos reales, admitiendo que las decisiones implican un campo de contingencia marcado por las preocupaciones concretas de cada momento. Pero, como vivir en un horizonte común implica compartir unas reglas, si queremos pensar una unidad plural (la federación), la determinación de estas reglas fundamentales deberá involucrar a toda la ciudadanía y no hacerse depender únicamente del órgano representativo (la asamblea federal). Dicho de otra forma: “*La potenza costituente non è mai riducibile a questa funzione costituente, ma riguarda la totalità*”, lo que puede explicarse con una categoría de “*comunicación*” que será *estructural y constitucional*¹³⁴³. Comunicando los sujetos concretos con la asamblea federal –que desempeña la función constituyente–, la determinación de las leyes no dependerá de la mayoría (que podría reaparecer incluso dentro de esta perspectiva, en el órgano de la asamblea federativa), sino que deberá decidirse por “*unanimidad*”. Siendo el objetivo la búsqueda continua del *acuerdo* y partiendo de una concepción productiva del conflicto que respeta la pluralidad de los sujetos políticos, determinar las reglas fundamentales no puede volver a reconducirse representativamente, mediante el mecanismo de la mayoría, a la expresión de una voluntad única, pues esa resultaría la clásica voluntad soberana. Pero tampoco se cae en el extremo opuesto de un relativismo arbitrario, impuesto por las partes singulares. ¿Cómo pensar el acuerdo en este contexto? Duso es consciente de que, si nos tomamos en serio la pluralidad, no cabe ser ingenuo con respecto a las dificultades que entraña alcanzar el acuerdo, pero sólo con este cuadro es posible pensar en un “*control*” de la acción del gobierno –a diferencia de la insoluble problemática del control en el cuadro de la soberanía–, que va de la mano con una presencia política –a diferencia de la despolitización del dispositivo lógico de la soberanía–.

Pensar el conflicto en este horizonte no está exento de problemas, ya que, cuanto más fuertemente esté asentada la pluralidad, el esfuerzo del gobierno será mayor para lograr la unificación. Ahora bien, la baza que juega Duso a su favor en este envite, viene de la cuestión central y originaria que la forma política moderna ha negado para neutralizar el conflicto: la

¹³⁴³ G. Duso, A. Scalone, *Come pensare il federalismo? ...op.cit.*, pág. 109.

cuestión de *lo justo* importa y afecta *a todos* en un horizonte compartido como el que se ha especificado. Es en esa dimensión “*trascendente*” donde se puede pensar el acuerdo por encima del partidismo y los intereses de una parte o de una voluntad centralizadora¹³⁴⁴. El horizonte y los fines que deben orientar la actividad del gobierno no son fruto de una voluntad incondicionada, sino que están determinados ideal y materialmente: por las necesidades materiales reales y las referencias ideales. Ya que en este cuadro federalista las reglas fundamentales no son decididas por el gobierno –que actuará asumiendo su responsabilidad y nunca pretenderá expresar la voluntad de los gobernados– sino determinadas, ideal y materialmente, por toda la comunidad o entidad política, lo que el órgano colegial determine en representación concreta de los gobernados será siempre “contingente” y “provisional”. Este punto es crucial para comprender el cambio de óptica en el que nos sitúa Duso. Aquí no se trata de creer que porque el órgano colegial exprese una voluntad que coincida con la de los ciudadanos será “legítima”, sino que habrá “*legittimità federativa*” (expresada así para distinguirla de la lógica soberana) por el “*continuo intervento dell’organo federale e dei cittadini attraverso di esso*”¹³⁴⁵. Es decir, porque definida su determinación de manera provisional y condicionada, su labor constante podrá hacerse cargo de la complejidad y movilidad de los procesos, orientando las transformaciones necesarias en la dimensión constitucional. Así, también será factible la posibilidad del “control” (el órgano colegial es lo que permanece por encima de la instancia del gobierno) que la pluralidad ejerce sobre la función de guía del gobierno, mientras por debajo queda la pluralidad de agregaciones. Esta pluralidad siempre será conflictiva pero, desde una visión productiva del conflicto, es necesario vivirla involucrando a los ciudadanos con su participación, para que sean tanto co-partícipes como co-responsables de lo que significa la relación del gobierno. Que se impliquen, orientados por un cuadro de referencias común, en la consecución del acuerdo. Este aspecto se apunta con el claro objetivo de superar el *dualismo* de la democracia moderna, ya que los ciudadanos estarían involucrados en las decisiones. En ese sentido, a diferencia de la decisión soberana, pero también de la *aclamación* (como quería Schmitt para una democracia plebiscitaria), lo que de verdad caracteriza a los ciudadanos en la relación del gobierno es, además de la posibilidad de *resistencia*, el involucrarse con su *participación*¹³⁴⁶. Para esa participación, hemos de superar el dualismo entre sujeto individual/sujeto colectivo y

¹³⁴⁴ La “*questione del giusto che a tutti si impone e che mostra perciò una sua dimensione trascendente in relazione all’arbitrio della volontà*” (*Ibid.*, pág. 111).

¹³⁴⁵ *Ibidem.*

¹³⁴⁶ “*Il coinvolgimento ha piuttosto il significato di una partecipazione, in cui i cittadini esprimono azione politica*” (*Ibid.*, pág. 113).

pensar las agregaciones en una nueva concepción pluralista de la “sociedad”. En vez de los individuos singulares, la “*acción política*” será obra del grupo, de *obrar juntos*. Se definirá desde lo que caracteriza esencialmente la relación política, que es la relación con el otro.

La dificultad no debe impedir pensar en esta dirección, si somos conscientes de dónde venimos. La comprensión de la crisis de los conceptos que conforman el paradigma del Estado soberano ha de infundirnos el coraje necesario para atrevernos, como han hecho Duso y su grupo, a pensar y arriesgar más allá de lo que ya sabemos que no funciona. Ése es el reto y sin duda obtendrá respuestas que, en su momento, parecerán obvias.

III. CONCLUSIONES.

La paduana es una modalidad de historia conceptual con identidad propia. Aunque por su constitución polifónica y conciencia grupal resulta más acertado destacar su pluralidad, es posible reunirla en torno a una perspectiva compartida que permite abordar la investigación con criterios comunes. En la práctica de sus indagaciones, las diversas voces de sus miembros producen unos resultados colectivos. A la luz del cuadro general se pueden integrar las modificaciones y reformulaciones ofrecidas por Giuseppe Duso –quien, como director del *GP*, constituye nuestra principal voz de referencia para digerir la polifonía y unificar la vertiente propositiva– como desarrollos coherentes con los planteamientos defendidos. El enfoque adoptado no contempla la historia conceptual paduana estáticamente y, del mismo modo que configura su personalidad en el transcurso de las indagaciones, la síntesis de sus resultados –que Duso inicialmente formula como *identidad* entre historia conceptual y filosofía política– acaba matizándose como movimiento *de* la historia conceptual *a* la filosofía política. El sobresaliente acento filosófico que los paduanos imprimen a su historia de los conceptos es lo que convierte la perspectiva en mucho más que una simple herramienta o metodología histórico-conceptual, esto es, en una *modalidad filosófica*.

El elemento más característico de su propuesta, lo filosófico, se entiende como el movimiento que describe el pensamiento con su actividad. La actitud filosófica se identifica con la “*crítica*”, “*interrogación*” o “*problematización*” de las opiniones (convertidas en “*doxa*”) y consiste en poner a prueba las pretensiones de universalidad, eternidad y objetividad de las categorías con las cuales pensamos. Sometidas a crítica, se libera un espacio de posibilidades para el mismo pensamiento que ha iniciado la interrogación. En ese sentido, frente a las interpretaciones de la historia conceptual paduana como una práctica meramente deconstructiva, habrá que recuperar perentoriamente los aspectos propositivos como contraejemplo. Dichas muestras deberán tomarse desde la precariedad que supone arriesgar respuestas no construidas doctrinalmente, para evitar recaer en *modelos* teóricos que reducen formalmente el ámbito de la praxis. Para una correcta comprensión de su vertiente afirmativa hay que asumir una modalidad estructuralmente abierta a la contingencia de tales proposiciones, porque, al distinguir entre *filosofía política* y *construcción teórica*, renuncia a derivar metodológicamente soluciones definitivas.

Aunque se pueden periodizar diferencias en función del protagonismo que los aspectos deconstructivos ocupan en los primeros veinte años de investigación, el desarrollo de una

mayor preocupación por articular respuestas afirmativas se debe no sólo a la reacción ante las objeciones, sino también a la naturalidad de un dinamismo cuya relación podemos contemplar con una panorámica que englobe todo el movimiento. Los conceptos modernos condicionan los límites de nuestro pensamiento, por lo tanto una consciencia de las categorías que usamos desde el presente es condición previa tanto para la comprensión de las fuentes del pasado como para la *apertura* de nuevas reflexiones que puedan orientar nuestra actualidad. Todo el conjunto apunta a que no debemos ver como dos partes separadas los aspectos críticos y afirmativos. La tesis más coherente con su noción del pensamiento filosófico es interpretarlo como un *movimiento* fluido.

Junto a estas conclusiones principales, en la introducción se apuntaron algunos objetivos de la investigación que ahora pueden verse completados. Uno de los prioritarios era situar la historia conceptual paduana dentro del mapa más amplio de la recepción italiana de la *BG*. Para ello ha sido necesario afrontar otros materiales que los circunscritos exclusivamente a la producción del *GP* y aquí detectamos algunas lagunas donde cabría esperar una mayor repercusión. En el proceso de realización de esta tesis se ha constatado una ausencia de bibliografía secundaria sobre el fenómeno paduano salvo raras excepciones, por lo demás en forma de artículos (como por ejemplo los citados de Scuccimarra o de Portinaro, tan apreciado para nuestro enfoque por representar la principal referencia crítica), o introducciones a ediciones de sus obras (caso cercano de Villacañas y su *Prólogo* a la edición española de *Historia de los conceptos y filosofía política*). Nuestra intención primaria era hacernos cargo de una reconstrucción unitaria que recogiera lo que ha pasado desapercibido a causa de la dispersión en las publicaciones del grupo. En la misma línea, también resulta sorprendente la escasa repercusión de autores como Hintze y Brunner, nombres determinantes para la recepción italiana de la *BG* –lo que bastaría para incluir su estudio a fin de clarificar genealógicamente la introducción que van a heredar los paduanos–. Hemos encontrado en ellos a eminentes inspiradores de la historia conceptual, que deben gozar de tal dignidad más allá del panorama estrictamente italiano. Por eso hemos apostado por remontar hasta sus raíces (empleando una expresión de resonancias brunnerianas) los *antecedentes* de toda la perspectiva histórico-conceptual analizada.

Para lograr ese objetivo debía proporcionar una caracterización lo suficientemente expositiva de su pensamiento, sin caricaturizarlo al reducirlos a simples precursores. Particularmente en Brunner, la especialización de sus estudios no basta para explicar el desinterés y juzgamos imprescindible introducir una cuestión mucho más espinosa, como la estigmatización de ciertos autores por su compromiso con el nazismo. En nuestra opinión,

este compromiso debe matizarse caso por caso y por sí mismo no invalida las tesis de la *BG*, cuyos presupuestos derraman potencialidades críticas que se pueden volver en contra de propuestas nostálgicas y conservadoras. Por consiguiente, con el estudio de los antecedentes se ha prestado una doble atención: por un lado, indagando las influencias para su conformación; por otro, tratando a cada autor de forma autónoma, sin soslayar su imbricación en sus intentos por renovar y revitalizar la historia social y constitucional, donde se encuentra el auténtico foco de interés en la *primera recepción italiana* de la *BG*.

Esta tesis defiende que Hintze es un digno antepasado de la historia conceptual. Su metodología, confrontada con la generalización *ideal-típica* weberiana, revela una preocupación por contrarrestar las lecturas uniformes que nivelan cualquier diferencia al partir de categorías abstractas, tomadas de modelos contemporáneos que condicionan toda la exégesis. Por el contrario, su propuesta valora las peculiaridades históricas y examina el funcionamiento de cada figura conceptual en su contexto, aludiendo frecuentemente al contraste –mediante una historia comparada– con otras fases históricas para evidenciar que una figura no puede funcionar con idéntico sentido dentro de otra constelación histórico-conceptual. Categorizándolas como *formas de vida*, animadas por el soplo de un espíritu histórico, no pueden desempeñar el mismo papel insertadas en otro hábitat y Hintze podrá denunciar las dislocaciones de sentido al trasplantar conceptos desde un contexto determinado a otro distinto. Esa importancia de enfocar la función, para una comprensión histórica del sentido, determina toda una perspectiva histórico-constitucional de la historia conceptual. El criterio para interpretar un concepto nos lo dará el cometido que desarrolla *constitucionalmente*, para lo cual hemos de incorporar un uso del concepto de “constitución” no limitado por las categorías modernas, que habitualmente etiquetamos como *constitución material* (con la alemana *Verfassung*). Sin embargo, a pesar de toda su preocupación –y si bien con la finalidad de insuflar la vida histórica indicada a los *tipos ideales*–, al introducir un *desarrollo* en los procesos históricos, Hintze termina por arrastrar su lectura hacia un inadmisibleso continuismo que nos acerca peligrosamente a las asunciones de una identidad sustancial en los conceptos.

La contraposición de una constitución material y concreta con la teórica y formal decimonónica halla un exponente analítico en los estudios de Carl Schmitt, que justifica su importancia para el enfoque histórico-conceptual con la finalidad de contemplar realidades del pasado sin esquemas cognoscitivos que las ocultarían al desbordar los márgenes constitucionales del encuadre moderno. Un magnífico ejemplo es la escisión sociedad/Estado, un presupuesto típico del XIX y, por consiguiente, no exportable más allá de tal contexto.

Tanto en los antecedentes de la recepción paduana como en el ejercicio crítico de su investigación, Carl Schmitt es una referencia imprescindible. El punto de máxima tensión al que conduce su análisis de los conceptos jurídicos y políticos será clave para iluminar el nexo conceptual entre “identidad” y “representación”. Esa tensión –que en términos paduanos será traducida a “*interrogación radical*” de los conceptos– exhibe la estructura fundamental del pensamiento político moderno desvelando cuestiones silenciadas por su mecanismo legitimante. En eso, Schmitt supone un autor privilegiado por mostrar la “génesis”, pero también la “crisis” de la conceptualidad política de la soberanía. La estructura esencialmente aporética que sostiene el discurso legitimante de la modernidad política no es capaz, fundamentalmente, de dar razón del *origen* de su forma. Pero, por otra parte, no es un autor que haya superado los conceptos clásicos del *jus publicum europaeum*, sino que parece más decidido a restaurarlos. Es un epígono de Hobbes, un canto de cisne de la parábola moderna de la soberanía. Por esa razón, el enfoque interpretativo propuesto para ubicar consecuentemente la perspectiva paduana, es tomar a Schmitt como un momento de iluminación crepuscular que facilita la comprensión radical que se busca. Es necesario *atravesar* el pensamiento schmittiano, como tantas veces insiste Duso, lo que también implica que deba ser dejado atrás y superado junto con el horizonte de la forma política moderna, al que pertenece.

La ya citada distinción entre *Verfassung/Konstitution* se aplica de manera productiva en los estudios de Brunner sobre la “*constitución feudal*”, para reflexionar acerca del uso que hacemos de las categorías científicas y limitar su utilización universal, que debe ser entendida históricamente. Brunner obtiene por este motivo justo reconocimiento como uno de los fundadores de la *BG*. Su preocupación por una necesaria crítica de la terminología desemboca en un proyecto común, junto a Conze y Koselleck, con la redacción de los *GG Lexikon*. La tesis de Schiera –el introductor principal de Brunner en nuestra aproximación– es que, más allá de las diferencias metodológicas, entre los fundadores de la *BG* hay un *elemento común: fijar las estructuras que determinan política y socialmente el paso al mundo moderno*. Son características compartidas, aunque la matización con respecto a la *Sattelzeit* koselleckiana (que señala el momento en que se cabalga a horcajadas sobre dos épocas, como bisagra de tránsito a la modernidad) obliga a distinguir las intenciones de Brunner, no tan interesado en registrar *cuándo* apareció la organización política moderna, cuanto en señalar las *irrupciones* que resultan fundamentales en la génesis del modo moderno de pensar la política. Naturalmente, implementar una atención escrupulosa por el lenguaje de las fuentes determina el acento brunneriano en las limitaciones sincrónicas, que bloquean cualquier tipo de

acercamiento desde una irreflexiva aplicación de las categorías modernas. Describirá así la transformación que conduce al mundo moderno como una “*irrupción*”: hasta tal punto el nacimiento de lo moderno supone una *ruptura* radical que, más que un umbral que podemos franquear con el juego de sus goznes, parece sólo posible salvarlo con la brusquedad de un *salto*.

La crítica de los conceptos modernos constriñe a una reflexión sobre la formación de las nuevas ciencias, cuyo proceso de gestación no puede deslindarse del de la modernidad. Esto afectará en primer plano a la disciplina de la historia, que no puede sustraerse a tal criba, algo que los paduanos echarán a faltar en Koselleck pero encuentran con la historiografía brunneriana. Ésta es una historia constitucional y social, aunque resulta más apropiado calificarla de *historia estructural* –como el mismo austríaco propone– al ser el marco más adecuado para brindar un horizonte global, donde lo político puede observarse desde una mirada tan amplia que se ocupa de las agrupaciones humanas como “*portadoras*” existenciales de las *obras* históricas que estudian los especialistas disciplinares. Con la colaboración mutua de ambos enfoques se pretende satisfacer la aspiración a *globalidad*, característica de toda la línea histórico-constitucional que nos llega desde Hintze. Para no caer en la visión reduccionista de la especialización, Brunner recurre –de manera parecida a la hintzeana que alumbra la función constitucional– a insertar la terminología específica de las fuentes en la *estructura interna*, donde cobrará vida su sentido auténtico. Al reconocer el principio organizador se clarifica, en función del mismo, el uso de los términos.

La historia estructural de Brunner resulta decisiva para la lectura paduana, que encuentra fuente de inspiración en una serie de elementos que debemos destacar por encima del resto: En primer lugar, asumir que siempre partimos desde nuestro presente –crocianamente: que toda historia es historia presente–, con el riesgo inherente de transponer nuestra situación concreta a realidades distintas, por lo que es imprescindible cobrar consciencia crítica de nuestro uso de los conceptos para evitar proyecciones universales que deforman las fuentes. En segundo lugar, pero no menos decisivo, el ejemplo directo que Brunner proporciona con su estudio sobre la *vieja económica* de lo que debe ser en la práctica un análisis histórico-conceptual, sirve para descubrir el principio organizador que configura todo el horizonte de sentido: el “*dominio*” articula la complejidad de las relaciones de manera similar al papel que los paduanos van a atribuir al principio del “*gobierno*”. La originalidad del austríaco reside en rechazar la contraposición entre dominio y capacidad asociativa para comprenderlos dentro de una misma relación. Contraponerlos es fruto de una lectura finalista que reduce su interpretación al esquema cuyo sujeto protagonista es la sociedad burguesa resultante de las

revoluciones, haciendo de una determinada fase histórica canon explicativo de todo lo anterior. Brunner, en cambio, toma el polo del dominio conectado con el de pluralidad política. En tercer lugar, también se ha encontrado una afinidad metodológica –que, para ser precisos con la terminología paduana, deberíamos llamar “metódica”– en la aproximación al objeto de investigación: Brunner realiza estudios sobre aspectos *concretos* en vez de seguir un enfoque teórico *apriorístico*. En estos últimos rasgos advertimos la necesidad de diferenciar su método de la derivación categorial de Koselleck, pero también de subrayar que los paduanos rechazan partir de elecciones metodológicas previas para *dejar que el objeto dirija la investigación*. Brunnerianamente ¿dejar hablar a las fuentes? No es una opción exenta de dificultades hermenéuticas, como la circularidad virtuosa que se debe postular para mantener una comunicación por encima de la discontinuidad que se yergue entre contextos distintos.

No obstante los méritos reconocidos, las conclusiones de Brunner suponen una insatisfacción para la historiografía al imponer unos límites sincrónicos que amenazan seriamente con bloquear su tarea. Superar esas limitaciones, que terminarían por *enmudecer* al historiador (su trabajo se vería reducido a dejar hablar a las fuentes), es lo que motiva el esfuerzo de Koselleck. Para salvar la cesura sincrónica que atenaza la diacronía de una ciencia histórica presupone una conmutación conceptual capaz de suturar la fractura. A fin de explicar tal proceso se hace necesario contar con unas categorías metahistóricas trascendentales, pues han de ser lo suficientemente universales y formales como para poder abarcar los tiempos pasados sin forzar su contenido. Las condiciones de posibilidad de las historias que configuran las categorías de la ciencia *Histórica* son derivadas, en el mejor de los casos, *a priori*. Este es un punto delicado. No está claro que Koselleck haya conseguido efectivamente tal derivación y se puede argumentar su elaboración *a posteriori*. De cualquier manera (ya aceptemos la pureza o recusemos lo espurio de sus categorías), encontramos una falla en la propuesta de Koselleck que consiste en el tránsito ilegítimo de lo descriptivo a lo prescriptivo, que amenaza con encorsetar la riqueza de posibilidades que albergan las experiencias históricas, al igual que reduce drásticamente las potencialidades genuinas de la historia conceptual. Los paduanos, alineándose con Brunner en la polémica, emplazan aquí su acusación fundamental contra Koselleck: ha introducido subrepticamente una metodología *ideal-típica* como la weberiana. La línea abierta por miembros del *GP* sobre el pensamiento de Foucault acaba resultando de tremenda utilidad, para completar lo insatisfechos que una *teoría de la historia* koselleckiana nos deje por su fundamentación de unos trascendentales como categorías a-históricas universales.

Con autonomía de las críticas, se ha expuesto el pensamiento de Koselleck desde una tensión constitutiva, que hace apropiado definirlo en términos de “*convergencia*”. El concepto se examina nuevamente atendiendo a su *función* –político-social– en el marco de una historia de la estructura social. Los conceptos actúan en su análisis como *indicadores* y *factores* del movimiento histórico, trasladando la tensión a los ámbitos de teoría-praxis. La propia convergencia o divergencia entre conceptos del pasado y modernos es medida por la historia conceptual, donde está el punto de fricción capaz de conferir unidad a la historia. Su capacidad de medición temporal es lo que la coloca como propedéutica de la *Histórica*. Por lo tanto, se reconoce en la historia conceptual el caballo de batalla que permite dotar de articulación interna a su obra.

Su asunción del presupuesto nietzscheano de que los conceptos *no tienen* historia –pero, como añade Koselleck, la *contienen*– sirve para desmarcar su planteamiento de las acusaciones de continuismo. Mediante la sutil combinación de diacronía con sincronía se espera respetar el presupuesto que impide a los conceptos tener historia. Como refleja el título de una de sus obras, lo que se acumula en un concepto son los *estratos del tiempo*. Son esos sedimentos lo que se historiza y no el concepto. La historia conceptual pone de manifiesto la estructura temporal de los diferentes depósitos sedimentados y por eso podemos hacer historia sin tener que detenernos ante la *Trennung* del mundo moderno. Además, el presupuesto metodológico que predica el servicio de la *BG* en la *concienciación* de nuestro presente (mediante su *control semántico*), hace de la historia conceptual algo más que un instrumento para la correcta comprensión de las fuentes, alcanzando un rango filosófico que puede conciliarse con las pretensiones paduanas. Koselleck no sólo ofrece una lectura del proceso que conduce a la modernidad, sino que su diagnóstico también va seguido de una prognosis de actuación. En concreto, propone embridar lo que se ha desbocado, reconduciendo el desajuste entre experiencia y expectativa. Pero, cuando afirmamos que se reducen drásticamente las posibilidades genuinas de la historia conceptual, se trata justamente de comprender también las potencialidades críticas que atesora para nuestro presente, sin renunciar a las oportunidades que una historia conceptual puede ofrecer para pasar desde la crítica a la intervención operativa.

Dejando de lado la particularidad de cada uno de los autores examinados, son agrupados para explicar la *primera recepción italiana* de la *BG*. La figura principal de este episodio es sin duda Pierangelo Schiera, quien contribuye de manera decisiva a engranar la línea de recepción sobre un eje de preocupación histórico-social e histórico-constitucional, a través del cual se arriba a los estudios propiamente de historia conceptual. La primera recepción

conserva, en relación con las intenciones iniciales de los antecedentes, el rol *auxiliar* de la historia conceptual con respecto a la historia social. Facilita articular *teoría y praxis* en cada contexto histórico, pero es necesaria una atención crítica a las *conexiones con la ciencia moderna* por el cruce de las elaboraciones teóricas (doctrinas y saberes) con los procesos constitucionales, dado que las disciplinas y sus prácticas no son neutrales. A colación de este entrecruzamiento ha sido muy productiva la reflexión de Schiera sobre el *nexo constitucional* entre <<Política-Comunicación-Administración-Constitución>>, en la que se entiende el uso del término “política” como nexo de “*potere/sapere*”. Es decir, nos reenvía a la crítica conexión, favorita de los paduanos, entre ciencia/política.

La perspectiva italiana queda condicionada por la *hintzeana*, desde la cual se interpretan las siguientes contribuciones como sucesivas *oleadas de renovación* historiográfica. Retrospectivamente el análisis de Hintze, como reacción frente a la metodología weberiana, da inicio a un movimiento ondulatorio que repite intentos de renovación junto con polémicas metodológicas. Una particularmente sonora la protagonizan Brunner y Koselleck, pero también llega hasta la crítica del mismo *GP* a la *BG* de Koselleck. Esto esclarece un aspecto central para cualquier investigación en este panorama: las reacciones parecen condicionadas por la posición que se asuma frente a la metodología weberiana. Así como hay una reacción de Hintze ante la tipología ideal weberiana, con la que inauguramos nuestro periplo entre los autores, el final de nuestro círculo vuelve a ser la acusación, del *GP* contra Koselleck de haber mantenido una metodología weberiana. Hintze no consigue liberarse por completo del modelo que tenía en su época y se le puede achacar que desarrolla una continuidad en la historia de los conceptos estudiados. Schmitt tampoco puede, a pesar de llevar al máximo la tensión crítica de los conceptos, dejar atrás la “forma moderna” del Estado. El propio Brunner no logra escapar de la violencia que ejerce su perspectiva al forzar los fenómenos a encajar en las estructuras. Esto coloca la obra de cada uno de estos autores como esfuerzos por superar y mejorar la comprensión conceptual alcanzada. En ese sentido, Koselleck representa un intento de superación de la historiografía brunneriana y hemos intentado relativizar su lectura mostrando que su poso de weberianismo es más complejo, lo que no obsta para que una nueva crítica como la paduana quiera reverdecer lo que considera traicionado. Incluso en el fenómeno de *Rehabilitación* de la filosofía práctica –fundamental para connotar algunos aspectos de la propuesta del *GP*– vuelve a aparecer todo el protagonismo que Weber encierra como referencia polémica para una relectura histórico-conceptual.

En definitiva, ya se trate de weberianismo o de post-weberianismo, se comprende este elemento dentro de una dialéctica que destapa los denuedos propios de la historia conceptual

por superar sus límites. No se puede obviar que también la versión paduana se plantea como una renovación. Quizá resulten más clamorosas al principio sus denuncias que demandan una rectificación de la *BG*, pero la vertiente crítica no debe ocultarnos su deslizamiento propositivo: la revitalización de la historia conceptual que se propone vendrá de la mano de la *filosofía política*. Es el elemento *filosófico* lo que confiere personalidad propia a la *storia dei concetti padovana* con respecto a sus antecesoras.

La reacción de la historia conceptual paduana se produce ante la metodología de la *BG* estandarizada por Koselleck, conectando su recepción con las críticas de re-direccionamiento hacia una metodología que aún no ha sido llevada a cabo con la suficiente radicalidad. La crítica central a la manera de practicar la *BG* consiste en haber traicionado sus propios principios, aproximándose en realidad a los riesgos que corre la *historia de las ideas*, denuncia que afecta primordialmente a los *GG Lexikon*. Erróneamente, los conceptos fungen de magnitudes universales y eternas, presuponiendo un núcleo sustancial de identidad a través del tiempo. A la postre, el núcleo identitario lo define nuestro concepto moderno mediante una operación de hipóstasis encubierta. Este reproche contrasta con las peculiaridades de la modalidad del *GP*: en primer lugar, una *crítica radical* (que Koselleck no habría hecho) de las categorías, una *problematización* del presente –en la estela de Brunner– y la decisión de no partir de una metodología previa. En segundo lugar, no se procede a estudiar singularmente las voces de un Léxico, con los conceptos aislados, sino que se enfocan agrupados en su red de relaciones formando un *dispositivo conceptual*. Esto implica alejarse del estilo de historias unitarias y lineales de los vocabularios. Con la distinción entre palabra/concepto se ha de evitar confundir la continuidad de una palabra con la del concepto. Una tesis básica, a este respecto, es que no se producen transformaciones de los conceptos, sino su *nacimiento* en la modernidad.

La crítica paduana a la propuesta de Koselleck –de la que Biral es pionero– comprende que las intenciones del alemán por encontrar una zona de *Konvergenz* donde poder efectuar una mediación entre lenguaje científico y lenguaje de las fuentes o entre presente y pasado, como forma de superar los límites brunnerianos, comporta la *anticipación* de una carga *teórica* desde la que se puede establecer un plano de homogeneidad que nivele las diferencias. En definitiva, caer en el denostado tipo de reconstrucción histórica lineal desde modelos modernos. Con el proceso de conmutación Koselleck asumiría un plano de traducibilidad, describiendo la experiencia histórica del episodio de transición a la modernidad según el *tipo-ideal* alcanzado en la fase final del proceso. Es decir, obtiene las capacidades diacrónicas a costa de la pérdida de especificidades no modernas, porque la ciencia histórica de la que parte

ya es un concepto moderno de “historia”. En sustancia, utilizaría acriticamente el concepto por no haber reflexionado radicalmente acerca de la conexión entre la disciplina histórica y la ciencia moderna, algo que los paduanos sí pueden esgrimir con la historiografía de Brunner.

En resumen, desde y contra Koselleck se constituye la personalidad de la *storia dei concetti* paduana, con el rechazo del weberianismo de fondo. La renovación que buscan aspira a *reabrir* –su propuesta histórico-conceptual es una *reapertura*– el *cierre* weberiano negando la *objetividad* y la *atemporalidad* a los conceptos o, si nos quedamos con el reverso de la negación, aceptando la contingencia histórica de los conceptos modernos que abre las puertas a su investigación genealógica. Al deconstruir la uniformidad tendida por la ciencia histórica, defienden una esencial *discontinuidad* por la *cesura* entre antiguo/moderno. Así se entiende su radicalidad: la modalidad paduana es *radical* en la aplicación de uno de los presupuestos más elementales de la *BG*, esto es, que los conceptos no tienen historia. Lo que hacen, una vez asumido este principio, es *radicalizarlo en sus consecuencias lógico-teóricas*. Al negar a los conceptos sus pretensiones, desenmascaran su aparente neutralidad y objetividad científica, y denuncian su uso estratégico al servicio de legitimar una determinada construcción de la modernidad. Interrogar los conceptos modernos significa pedir a aquello que no cuestionamos y asumimos como obvio que dé razón de sus afirmaciones y una pregunta tan filosófica tiene la finalidad de favorecer la aparición de aporías internas a la construcción teórica, desvelando lo que deliberadamente ha sido silenciado con la puesta en marcha del dispositivo. Villacañas ha calificado en términos psicoanalíticos este proceder. Yo he optado por un *desvelamiento*, buscando aproximar el sentido visual que la filosofía tenía como “*Alétheia*” (ἀλήθεια de lo que no está oculto), al sentido aristotélico de asombro, también propio de la filosofía, que Duso depara a la pregunta que socráticamente interroga la “*doxa*”. La referencia a una dimensión ideal ha permitido localizar en el concepto de “representación” una función necesaria dentro de la constelación moderna, al tiempo que su *no autosuficiencia*, pues remite siempre a un elemento trascendente del que no puede dar cuenta. Eso es lo que silencia para poder presentarse como autosuficiente. La radical excedencia de la idea configura una estructura esencialmente aporética entre visible/invisible, decible/indecible y el precio pagado por la construcción de un orden formal ha sido la *anulación* o la *pérdida* de esa pregunta por ideas como la “justicia”, que exceden lo decible o lo visible.

Con el impulso de sus rectificaciones y su radicalidad crítica, la historia conceptual paduana se ha dirigido hacia una interrogación genealógica que ilumina la *génesis* de los conceptos políticos modernos, concluyendo que es preciso adelantar (o retro-datar) el período de gestación de la constelación conceptual moderna, la denominada *Sattelzeit*. Los análisis

paduanos justifican esta diferente datación, aportando los resultados del amplio escrutinio de los textos y autores clásicos que constituyen la espina dorsal de su argumentación. Con ellos comprobamos que Hobbes y la segunda mitad del XVII encarnan el momento de *ruptura* con un modo hasta entonces tradicional de pensar la política, mediante un vaciado de los términos del horizonte tradicional, acompañado de su sustitución por *conceptos nuevos*. La ética se piensa científicamente en conexión con el nuevo concepto de “sociedad”, por lo que la última, al menos teóricamente, nacería mucho antes de lo que mantiene Koselleck. Se demuestra que la *cesura* impide suponer la continuidad de significados no ya sólo de los conceptos modernos (que *nacen*), sino de la propia “política”. El vacío encontrado en la base de la construcción teórica moderna –que se llega a calificar de *nihilismo*– se realiza intencionadamente para neutralizar la causa del conflicto (identificada en la “justicia”), y se procede a darle una solución formal que reduce la posibilidad de una pregunta abierta. Por encima de la *continuidad* entre los términos hay una *discontinuidad radical* acerca de cómo se había venido pensando la vida en común y esto adviene con un nuevo “saber” con el que construirla entendida como “sociedad”. Se trata del nacimiento de la “política” específicamente moderna, como *teoría del poder*. Si un concepto cataliza el horizonte político moderno es el de “poder”, frente al principio organizador del “gobierno” en el pre-moderno. Lo que se localiza en la génesis de la conceptualidad moderna es la *fundación racional* de la ciencia política según el rigor del modelo matemático y geométrico con una teoría que prescinde de la realidad concreta, erigiendo una *construcción autosuficiente* de carácter *formal*. Bajo esa construcción se produce la *ruptura* con la tradición del pensamiento político que llegaba desde los griegos, para sustituirla por el problema del *poder político* y su *legitimación*. En cierta medida, los efectos que produce la ciencia política moderna, dislocando y distorsionando el léxico político, la convierten en una auténtica *revolución epistemológica*. La discontinuidad detectada en la “política” moderna implica que no es homologable con el horizonte del “gobierno”, ejemplificando la imposibilidad de traducir realidades constitucionalmente distintas con los conceptos de la modernidad occidental.

Para llegar a semejantes conclusiones, se debe precisar que su búsqueda de la génesis se hace en referencia al alumbramiento teórico y que, en tal investigación, se muestran coherentes con su decisión de no partir *apriorísticamente* de una elección metodológica previa. En este caso concreto, los resultados obligan a corregir el período de la *Trennung* hasta el momento de su gestación con la ciencia del derecho natural. Distinguiendo la génesis teórica de la realización histórica, la coherencia exige retrasar el umbral de discontinuidad (la “*soglia*” de la “*cesura*”). Lo que diferencia las dos situaciones es que la del escenario del

contrato social es teórica, mientras que con la Revolución la situación es la “realidad histórica” de dar una constitución, cuando la trama conceptual del período clásico del “pacto social” se inserta dentro del nexo revolución-constitución. Sin embargo, retrotraer la datación de la *Sattelzeit* a la primera modernidad (básicamente, la segunda mitad del XVII), se hace compatible con los registros de Koselleck, porque el diagnóstico del alemán sigue siendo válido para la difusión y realización constitucional de esos conceptos. Algo que no se entiende como derivación necesaria por causa-efecto, sino por el entrecruzamiento de los conceptos disponibles con los procesos constitucionales.

La estrategia de abordar los conceptos agrupados por el dispositivo permite enfocar su estructura lógica, para interrogarlos revelando sus aporías internas. Ahí defendemos la originalidad de las interpretaciones paduanas de los clásicos. Identificar la estructura lógica posibilita recorrer diacrónicamente los diversos autores. Por un lado, se abre la posibilidad de una lectura común de los textos. Pero, por otro lado, como el pensamiento de los clásicos se *atraviesa* filosóficamente, emergiendo aspectos irreductibles a la solución formal del dispositivo lógico, podemos decir con plenitud de sentido que lo que aparece con tal excedencia en su lectura es lo *filosófico*, el factor que los paduanos introducen como elemento renovador de la historia conceptual.

También ha de sostenerse una interpretación no reductiva (que calificamos como “*light*” frente a la *fuerte*) de los conceptos políticos modernos. Esta interpretación se explica con el uso preciso de la expresión “*conceptos políticos modernos*” como aquellos conceptos surgidos con la moderna ciencia política del *iusnaturalismo*, que luego han alcanzado relevancia constitucional. ¿Cómo se puede afirmar que los conceptos políticos son modernos y sólo modernos? Porque sólo en la modernidad se elaboran conceptos con la autosuficiencia que determina el nexo entre teoría-praxis, en conexión con la ciencia moderna. Sólo en ese sentido moderno hay conceptos, porque únicamente con la puesta en marcha del dispositivo lógico pueden funcionar de esa manera. Sólo es posible hacer historia conceptual con los conceptos modernos, porque sólo de ellos es posible localizar su génesis y trazar su de-limitación (como perimetraje de su vigencia) y porque la historia conceptual es siempre una crítica radical de los conceptos que condicionan nuestro presente; y éstos, pese a su crisis, continúan siendo los modernos.

Al final del trayecto llegamos hasta las sociedades contemporáneas y la democracia de masas, en las que la lógica del dispositivo conceptual moderno sigue funcionando para legitimar el poder soberano. Pero la lógica representativa, con el proceso de autorización, conduce a una despolitización de la ciudadanía. Lo más preocupante del análisis es que

desvela la imposibilidad de una efectiva participación política de los ciudadanos mientras se continúe prorrogando dicha lógica. La problemática que el dispositivo de la ciencia política moderna ha silenciado u ocultado (el horizonte del gobierno y la pregunta por la justicia) es una protesta que afecta directamente a la *ideología* moderna, como la crítica de Brunner a la *era de las ideologías*. Lo que el enfoque genealógico persigue es *desconectar* el circuito ideológico de una ciencia cuya neutralidad es puesta en entredicho.

Para alcanzar tal desconexión es indispensable un *ejercicio de la crítica* que se aplicará sobre el dispositivo conceptual de la ciencia política moderna, porque funciona como filtro reductor de otras realidades distintas. Pero será también un *ejercicio constante* cuyo mejor banco de prueba es el recorrido por los clásicos, con los que poner en práctica un pensamiento *en acto* con la *problematización metódica* que personifica su historia conceptual. Con la desactivación del dispositivo y el cese de sus efectos de resonancia podemos escuchar lo silenciado y contemplar lo ocultado. Lo que aparece como originario es la *relación con el otro*, un aspecto relacional de la política desde una óptica que no es posible con el aparato conceptual moderno. Un horizonte de lo común donde la pregunta por cómo se gobierna la relación (si justa, virtuosa o buenamente) es algo elemental. Puesta al descubierto la estrategia moderna consistente en aniquilar la experiencia previa, los paduanos darán una respuesta –reconocible en autores de la *Rehabilitación*– sustentada en la presencia *ya ordenada* que *antecede* al pacto social de la ciencia política moderna.

La lectura que Duso hace de la representación, a partir de Platón (con implicación a una alteridad ideal que trasciende la actualidad de la presencia empírica), desvela *una estructura originaria*. Como el aparato conceptual de la ciencia política moderna no permite tal pregunta por lo originario –más aún, la oculta deliberadamente para exorcizar el conflicto–, la *apertura* de espacio que debe brindar la crítica de los conceptos políticos modernos comporta la *reapertura* de una pregunta que *problematiza* el aparato conceptual, reapareciendo cuestiones desterradas. Por consiguiente, es una pregunta “originaria” en cuanto se pone el problema del *origen* o de la idea más allá de la reductividad de la racionalidad formal, que obstruía cualquier otra aproximación a la relación teoría-praxis. Este gesto de problematizar es *filosófico*, porque se dice en un sentido distinto de lo que la *filosofía política moderna* como teoría –en su versión determinada por la ciencia del derecho natural, salvando que muchos clásicos modernos escapen a una reducción simplista de la modernidad– ha entendido que debe ser la relación.

La crítica, como *movimiento del pensamiento*, no se detiene en la desconstrucción, sino que su dinamismo fluye continuando desde la apertura: la problematización o la interrogación es

liberadora de un espacio genuinamente filosófico, que no es una llegada procesual. No es simplemente un resultado deconstructivo, porque lo filosófico ya estaba al inicio del movimiento de pensamiento que criticaba los conceptos, ya estaba en la crítica. En suma, este *movimiento* circular de pensamiento, que Duso identifica con lo *filosófico*, hace reemerger preguntas conscientes de la relación de tensión, contingencia y riesgo que surca el ámbito de la praxis, que es en definitiva lo que se toma del mundo pre-moderno y los clásicos de la filosofía política: su *gesto filosófico*, una actitud (marcadamente interrogativa), pero no una doctrina teórica para replantearla en la actualidad. Hacer historia conceptual requiere “*chiedere ragione*” del significado de los conceptos que usamos, *pedir razón* de sus presupuestos, por tanto su forma es *interrogativa* y no descriptiva (como cuando se parte de realidades objetivas incuestionables). Es aquí cuando la emergencia de lo filosófico puede amparar una manera de pensar más allá de los límites de los conceptos modernos, asumiendo el reto de ofrecer una orientación a los problemas del presente. Y es aquí donde Duso habla indistintamente de “*crítica filosófica*” o “*filosofía*”, afirmando que la dimensión filosófica *es historia conceptual* en su *aspecto más riguroso*. Lo filosófico no es la *construcción* de los conceptos políticos modernos sino su *interrogación*, para reencontrar lo ocultado por el mecanismo de legitimación del poder. Con el trabajo histórico-conceptual se adquieren una comprensión de la imposibilidad de deducir la acción de una norma teórica, y una reapertura que explica la relación entre historia conceptual y filosofía política. Es la reapertura de lo bloqueado por soluciones de tipo formal, que ahora recuperamos para pensar problemas de nuestro presente.

Estas conclusiones exigen reflexionar acerca del sentido de la filosofía política como disciplina. Visto el esfuerzo crítico de la historia conceptual paduana por evitar recaer en la *historia de las ideas*, la filosofía política que ponen en práctica no puede repetir los mismos errores. La historia de la filosofía política se comprende dentro del ámbito más general de historia de la filosofía, donde cobra sentido someter a interrogación los presupuestos del discurso de estas disciplinas. Pues, lejos de ser neutral, el aparato conceptual de la ciencia moderna silencia tanto la alteridad de las fuentes como las alternativas para la actualidad, de modo que la liberación de sus prejuicios debe contribuir a realizar la posibilidad de que pensemos *filosóficamente*. Por eso la historia del pensamiento político debe implicar el elemento filosófico, esto es, pasar *de la historia conceptual a la filosofía política*. El blanco vuelve a ser la epistemología weberiana y su fundamental distinción entre hechos/valores que permite recortar un espacio de la realidad disciplinar, pero a cambio se nos evapora precisamente lo *filosófico*, que no encaja bien en el esquema. Si queremos escapar de las redes

disciplinarias para dar una respuesta desde otra perspectiva que la criticada de <<historia>> de la <<filosofía>> <<política>> (comprometidas 3 entidades conceptuales), la paduana responde que sólo es posible *poniendo en acto* una *dimensión filosófica del pensamiento*, en el sentido que hemos aludido con la *interrogación* radical y la *crítica*. La historia conceptual es, en el fondo, un paso obligado dentro de la necesidad de la crítica, porque nosotros estamos obligados/condicionados por estos conceptos para pensar el problema político en nuestro presente. Por consiguiente, todo movimiento del pensamiento debe cumplir la crítica de estos conceptos, tanto para estudiar a los clásicos sin neutralizar lo filosófico, como para pensar nuestro presente sin anular todas las posibilidades de reflexión, *liberándolas* del cierre epistemológico. Tal apertura de potencialidades debe servir para pensar filosóficamente la experiencia política de la actualidad, esto es, como *filosofía política* más allá de la historia conceptual.

La actitud crítica como denuncia de la “*reductividad*” que nos impide contemplar otras alternativas, es un punto crucial del movimiento hacia la proposición de categorías alternativas que pivota sobre elementos ya aflorados durante el análisis crítico. La conexión descubierta entre horizonte del gobierno y pluralidad hace que, negando la lógica de la soberanía, reaparezca la dimensión política de las relaciones que el dispositivo negaba ocultándola bajo la envoltura de “social”. Esto es, el camino encontrado pasa por la negación de una negación –factible al relativizar los conceptos modernos con su interrogación– que lógicamente (como doble negación), cancela lo negativo en positivo. La radicalidad no es volver a pensar un modelo para sustituir al anterior, sino *pensar más allá* (en el sentido de *liberados de* y no en el historicista de ir a otro mundo) del horizonte determinado por la lógica de los conceptos políticos modernos. Este paso radical hace comprensible que se caiga en la tentación de buscar en las fuentes pre-modernas una modalidad adoptiva, pero, como la realidad hacia la que nos dirigimos es otra, los ejemplos solamente pueden tener utilidad *metafórica*. Lo verdaderamente importante es una “*pratica del pensiero*” a fin de poder pensar en alteridades para las que todavía no contamos con nombre. No hace falta una teoría, sino una *práctica* del pensamiento –el movimiento filosófico– capaz de afrontar el vacío dejado por la forma política moderna. Será la única manera de pensar esas alteridades que, sin duda, tendrán nombre cuando dispongamos de la perspectiva suficiente, pero, como de momento no es el caso, cualquier cesión en la radicalidad –afrontándolas con los esquemas agotados– implicaría deformarlas otra vez. Luego *ir más allá* de los conceptos políticos modernos no supone ir o volver a una doctrina o modelo que correspondan a un contexto post-moderno o pre-moderno, sino un ir más allá de la *teoría* y de los *conceptos* construidos según el modelo

teórico.

La reapertura que se vislumbra pasa por encuadrar la relación política desde el *horizonte del gobierno*, como marco donde se encuentra la posibilidad de pensar *lo político* fuera de dichos límites categoriales y dar espacio a una *dimensión política* de los ciudadanos, en la que éstos tengan auténtica *presencia pública*. Para captar la diferencia del escenario, es menester comprender que el gobernante *no* expresa la voluntad de los gobernados. La relación de gobierno se piensa siempre desde la actividad que incluye a los gobernados, quienes también participan de la *acción* y sólo por ello pueden considerarse plenamente *responsables*. Conviene no confundir la inclemente crítica paduana a la lógica democrática o la función que desempeñan los derechos fundamentales al servicio de una construcción legitimante del poder con un ataque contra la democracia o contra loables reivindicaciones de ampliar derechos. Duso, por ejemplo, realiza una crítica a nivel lógico, de la misma manera que a la hora de articular una propuesta permanece en una dimensión filosófica del pensar. La suya nunca será una propuesta de acción política, sino siempre de *filosofía política*.

Evidentemente, en la parte propositiva nos movemos en un territorio arriesgado, porque no está dado. No está pensado, sino que debe pensarse, porque se parte de una concepción de lo filosófico como *pensamiento en acto* y porque, desde la crítica a la reducción formal del nexo teoría-praxis, se piensa desde una *relación de tensión* entre los dos ámbitos que, por la trascendencia de la *idea* –y esta es una de las tesis principales, que no se puede interpretar a Duso si se prescinde de esta lectura– queda irremediable y estructuralmente *abierta*. Por estas razones no se puede caer en la tentación de dar soluciones definitivas, aunque sí es posible *orientar* la praxis. Otra dificultad surge de la *circularidad* postulada como modo en que el propio movimiento del pensamiento atraviesa contextos y autores distintos, pero, como en la anterior, se parte de una propuesta desde lo no dado: es una actividad que exige el trabajo filosófico. Ni las mejores herramientas hermenéuticas eximen de profundizar en el estudio.

Como en la “*Rehabilitación*” de la filosofía práctica, el camino paduano no pasa por restaurar una *ciencia política* de los antiguos. Cualquier recurso a los autores clásicos es una búsqueda de *alteridad* para ayudarnos metafóricamente a encontrar nuevos caminos categoriales. La capacidad poética del lenguaje para referir realidades que superan nuestro horizonte hermenéutico, ha de reivindicarse aquí para no malinterpretar la vertiente propositiva. En coherencia con el presupuesto de separar palabra/concepto, no podemos aceptar que las categorías que Duso propone como alternativas (constitución, federalismo, gobierno, función constituyente, solidaridad, consenso, responsabilidad, singularidad, etc.) deban suponer lo mismo que en los ejemplos de alteridad reclamados, porque eso implicaría

una continuidad. Para no abandonar el rigor conceptual, hemos de superar también la vieja creencia en la continuidad que propician las palabras y conceder a Duso el beneficio de pensar, aunque con ayuda de las inevitables palabras, en *otra* cosa distinta. Por ese motivo, se habla de “*indicaciones*” para pensar.

Decididamente, practicar historia conceptual implica radicarnos en el presente y asumir que nuestro acceso a la realidad está siempre mediado por los condicionamientos que impone nuestra actualidad. Aquí está la clave para comprender que, si la historia conceptual se ocupa de los *conceptos modernos*, es porque todavía condicionan nuestro presente. Determinan nuestro acceso a la experiencia y, por tanto, cualquier paso ulterior exige reflexionar críticamente sobre ellos. Por eso la conclusión final es un impulso de renovación a las desaprovechadas potencialidades críticas de la *BG*. La historia conceptual ha de acabar retroactuando sobre nuestra propia situación permitiendo, con su comprensión, una orientación de nuestra acción práctica.

Las reflexiones sobre el platonismo pudieron servirnos para una justa comprensión de su filosofía política. El “saber” relacionado con la política no es una construcción teórica abstracta, sino que *involucra la vida del que lo practica*¹³⁴⁷. Por tanto, la filosofía es una *práctica*: la “*pratica*” del “*pensiero*” paduana que involucra su vida. Lo que se propone es una *apertura filosófica* para pensar *más allá* de los límites de los conceptos modernos y esta es una tarea que, como la historia, debe quedar abierta.

¹³⁴⁷ Véase la introducción de G. Duso en A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé, op.cit.*, pág. 8.

BIBLIOGRAFÍA

Cuando el texto de un autor citado independientemente pertenece a una obra colectiva incluida en esta bibliografía, se indica con un asterisco.

También se han destacado los autores de las introducciones en aquellos casos especialmente importantes para nuestra aproximación.

(I) Grupo paduano

➤ Volúmenes colectivos:

- Bertolissi Mario, Duso Giuseppe, Scalone Antonino (a cura di): *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Polimetrica, Monza, 2008.
- Cesaroni, Pierpaolo y Chignola, Sandro (a cura di): *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Ombre Corte, Verona, 2013.
- Chignola, Sandro (a cura di): *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre Corte, Verona, 2006.
- Chignola, Sandro y Duso, Giuseppe (a cura di): *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano, 2005.
- Duso, Giuseppe y Kervégan, Jean-François: *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie (sous la direction de G. Duso, J-F. Kervégan)*, Polimetrica, Monza-Milano, 2007.
- Duso, Giuseppe y Rametta, Gaetano (a cura di): *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 2000.
- Duso, Giuseppe y Scalone, Antonino (a cura di): *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Polimetrica, Monza, 2010.
- Duso, Giuseppe (a cura di): *Filosofia politica e pratica del pensiero, Eric Voegelin, Leo Strauss e Hannah Arendt*, Angeli, Milano, 1988.
- (Id.): *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna, 1987. Hay traducción española de Marta Rivero, como *El contrato social en la filosofía política moderna*, Leserwelt, Valencia, 2002.
- (Id.): *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci editore, Roma, 1999. Hay edición en español como *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, Siglo XXI, México, 2005.
- (Id.): *La Politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia, 1981.

- (Id.): *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma, 2004.
- (Id.): *Weber: razionalità e politica*, Arsenale, Venezia, 1980.
- AA.VV. (Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici): *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova, 2012.
- AA.VV. [del GP]: *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari, 1979.
- AA.VV. [del GP]: *Per una storia del moderno concetto di politica: Genesi e sviluppo della separazione tra "politico" e "sociale"*, Cleup, Padova, 1977.

➤ **Trabajos monográficos:**

- Basso, Luca: *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005.
- Battistin, Filiberto (a cura di): *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, Il Prato, Padova, 2006.
- Biral, Alessandro: *L'unità del sapere in Husserl*, Cedam, Padova, 1967.
- *Platone e la conoscenza di sé*, FrancoAngeli, Milano, 2013.
- *Storia e critica della filosofia politica moderna* (a cura di Giuseppe Duso), FrancoAngeli, Milano, 1999.
- Bontempi, Milena y Duso, Giuseppe: *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 2009.
- Brandalise, Adone: *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova, 2003.
- Cesaroni, Pierpaolo: *Governo e costituzione in Hegel. Le <<Lezioni di filosofia del diritto>>*, FrancoAngeli, Milano, 2006.
- (Id.): *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova, 2010.
- Chignola, Sandro: *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma, 2014.
- (Id.): *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2004.
- (Id.): *Società e costituzione. Teologia politica nel sistema di Bonald*, FrancoAngeli, Milano, 1993.
- Chignola, Sandro y Duso, Giuseppe: *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano, 2008. Hay traducción española de María José Bertomeu, como *Historia de los*

conceptos y filosofía política, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009. Con prólogo de José Luis Villacañas.

- Duso, Giuseppe: *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia, Urbino, 1974.
- *Hegel interprete di Platone*, Cedam, Padova 1969.
- *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimetrica, Monza, 2012.
- *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999.
- *La Rappresentanza: un Problema di Filosofia Politica*, FrancoAngeli, Milano, 1988.
- *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 2013.
- Farnesi Cammellone, Mauro: *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, FrancoAngeli, Milano, 2007.
- Merlo, Maurizio: *La legge e la coscienza: il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Milano, 2006.
- (Id.): *Marsilio da Padova: il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, FrancoAngeli, Milano, 2003.
- Rametta, Gaetano (a cura di): *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, FrancoAngeli, Milano, 2003.
- Tomba, Massimiliano: *La vera politica. Kant e Benjamin: le possibilità della giustizia*, Quodlibet, Roma, 2007.
- Visentin, Stefano: *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa, 2001.

➤ Artículos:

- Brandalise, Adone: “*Democrazia e deconstituzionalizzazione*”, en la revista *Filosofia politica*, 2006, XX, N° 3, pp. 403-414.
- Brandalise, Adone y Duso, Giuseppe: “*Decisione e costituzione: la discontinuità del Politico*”, en la revista *Laboratorio politico*, 1982, N° 5-6, pp. 45-63.
- Brandalise, Adone y Duso, Giuseppe: “*Linguaggio del contratto e politicità del linguaggio*”, en la revista *Laboratorio politico*, 1982, N° 4, pp. 26-51.
- Chignola, Sandro: “*Historia de los conceptos e historiografía del discurso político*”; en la revista *Res publica*, 1998, N° 1, pp. 7-33.

- (Id.): “*Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno*”, en la revista *Res publica*, 2003, N° 11-12, pp. 27-67.
- (Id.): “*Per la storia del concetto di società. Note a margine di una recente ricerca internazionale*”, en la revista *Scienza & Politica*, 2002, vol. 14, N° 27; pp. 15-29.
- (Id.): “*Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck*”, en F. Oncina (ed.) *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual* (*); pp. 203-231.
- Duso, Giuseppe: “*Althusius e l'idea federalista*”, en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1992, N° 21, pp. 611-622.
- (Id.): “*Dalla storia concettuale alla filosofia politica*”, en la revista *Filosofia politica*, 2007, XXI, N°1, pp. 65-82.
- (Id.): “*Fine del governo e nascita del potere*”, en la revista *Filosofia politica*, 1992, VI, N° 3, pp. 429-462.
- (Id.): “*Historia conceptual como filosofía política*”, en la revista *Res publica*, 1998, N° 1, pp. 35-71.
- (Id.): “*Historisches Lexikon e storia dei concetti*”, en la revista *Filosofia politica*, 1994, VIII, N°1, pp. 109-120.
- (Id.): “*La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius*”, en la revista *Filosofia politica*, 2005, XIX, N° 1, pp. 77-96.
- (Id.): “*La democrazia e il problema del governo*”, en la revista *Filosofia politica*, 2006, XX, N° 3, pp. 367-390.
- (Id.): “*La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*”; en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1989, N° 18, pp. 43-75.
- (Id.): “*La rappresentazione e l'arcano dell'idea*”; en AA.VV.: *La crisi del politico. Antologia de “Il Centauro”* (*); pp. 305-348.
- (Id.): “*L'Europa e la fine della sovranità*”, en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2002, N° 31, pp. 109-139.
- (Id.): “*La Storia della Filosofia politica tra Storia concettuale e Filosofia*”, en *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 2008, N° 5, pp. 27-50.
- (Id.): “*Oltre la democrazia?*”, en la revista *Filosofia politica*, 2006, XX, N° 3, pp. 361-364.
- (Id.): “*Platone e la filosofia politica*”, en G. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone* (*); pp. 9-23.
- (Id.): “*Perché leggere oggi Althusius?*”, en F. Ingravalle e C. Malandrino (A cura di), *Il Lessico della 'Politica' di Johannes Althusius* (*); pp. 39-60.

- (Id.): “*Quali concetti politici per l'Europa?*”, en la revista *Scienza & Politica per una storia delle dottrine*, 2005, Vol. 17, N° 33, pp. 39-56.
- (Id.): “*¿Qué conceptos políticos para Europa?*”, en F. Oncina (ed.) *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual* (*); pp. 327-348.
- (Id.): “*Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*”, en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2012, N° 41, pp. 9-47.
- (Id.): “*Storia concettuale: critica o filosofia?*”, pendiente de publicación. Hay edición anterior de este texto como “*Historia conceptual: ¿Crítica o Filosofía?*” (traducido por Nerea Miravet Salvador y Héctor Vizcaíno Rebertos), editada por Comares en 2015.
- (Id.): “*Teoria dei valori e forma politica in Carl Schmitt*”, en la revista *Il Centauro*, 1981, N° 2, pp. 157-165.
- (Id.): “*Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber*”; en M. Losito e P. Schiera, *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo* (*); pp. 481-512.
- (Id.): “*Un dialogo con Olivier Beaud sul federalismo*”, en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2009, N° 38, pp. 1881-1897.
- (Id.): “*Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e la costituzione del regno*”; en los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1996, N° 25, pp. 65-126.
- Merlo, Maurizio: “*La ambivalencia de los conceptos. Observaciones acerca de algunas relaciones entre Begriffsgeschichte e historiografía del discurso político*”; en la revista *Res publica*, 1998, N° 1, pp. 87-101.
- (Id.): “*La forza del discorso. Note su alcuni problema metodologici della storiografia del discorso politico*”, en la revista *Filosofia politica*, 1990, IV, N° 1; pp. 37-56.
- Piccinini, Mario: “*In the grip of theological-political predicament. Leo Strauss en el umbral de los años treinta*”, en la revista *Res publica*, 2001, N° 8; pp. 149-182.
- (Id.): “*Citoyenneté en Saturation. Notes pour une critique des droits*”, en G. Duso y J-F. Kervégan, *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie* (*); pp. 105-113.
- Rametta, Gaetano: “*«Crítica» e «ideología»: inversiones y virajes entre Marx, Adorno y Althusser*”, pendiente de publicación por Alcalá. Originalmente, ponencia en el congreso “*La historia como crítica*” celebrado en Alcalá de Henares, los días 7 y 8 de noviembre de 2013.
- (Id.): “*La «guerra delle razze» nel Risorgimento italiano: narrazione storiografica e costruzione di un'identità nazionale*”, ponencia perteneciente a los actos del Congreso internacional “*Imaginar el cambio: del giro memoriográfico a las mudanzas espacio-*

temporales”, celebrado en Valencia durante los días 13-15 de mayo de 2015, dentro del Proyecto de investigación “*Hacia una Historia Conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales*”, adscrito a la Universitat de València.

- (Id.): “*Le <<difficoltà>> del potere costituente*”, en la revista *Filosofia politica*, 2006, XX, Nº 3, pp. 391-402.
- (Id.): “*Teoría del discurso y arqueología: Una lectura de Foucault en clave histórico-conceptual*”, en F. Oncina, *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos* (*); pp. 141-149.
- Scattola, Merio: “*Ioannes Althusius e la storia dei saperi politici*”, en la revista *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Giuffrè editore, 2010, Nº 39; pp. 648-668.

(II) Antecedentes y autores clásicos

- Agustín de Hipona (San): *La ciudad de Dios. Obras de San Agustín*, en edición bilingüe, Tomos XVI-XVII, de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.
- Aristóteles: *Política*, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1988.
- Brunner, Otto: *Estructura interna de Occidente*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1991.
- (Id.): *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1976.
- (Id.): *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1970. Introducción de Pierangelo Schiera.
- (Id.): *Storia sociale dell'Europa nel medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1980. Introducción de Ovidio Capitani.
- (Id.): *Terra e potere. Strutture pre-statali e premoderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Giuffrè Editore, Milano, 1.983. Con Introducción de Pierangelo Schiera.
- (Id.): *Vita nobile e cultura europea*, Il Mulino, Bologna, 1.982, Introducción de Ernesto Sestan.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1975.
- (Id.): *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Libertarias Prodhufi, Madrid, 1993.
- Heidegger, Martin: *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.-Madrid, 1982.
- Hintze, Otto: *Feudalismo-Capitalismo (Recopilación de Gerhard Oestreich)*, Editorial Alfa, S.A., 1987.
- (Id.): *Historia de las formas políticas*, Editorial Revista de Occidente, S.A., Madrid, 1968.
- Hobbes, Thomas: *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza editorial, Madrid, 2000.
- (Id.): *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Kant, Immanuel: *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.
- (Id.): *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985.
- Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans-Georg: *Historia y Hermenéutica*, Ed. Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1997. Introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina.
- Koselleck, Reinhart: *Aceleración, Prognosis y Secularización*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2003. Introducción de Faustino Oncina.
- (Id.): *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2007.
- (Id.): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona 1993.
- (Id.): *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2010. Introducción de Antonio Gómez Ramos.
- (Id.): *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Ed. Trotta S.A., Madrid, 2012.
- (Id.): *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Ed. Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 2001.
- (Id.): *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011. Introducción de Faustino Oncina.
- (Id.): *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press, Stanford, 2002.
- (Id.): “*Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt*”; en la revista *Isegoría*, 2003, N° 29, pp. 211-224.
- (Id.): “*Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*”; en la revista *Anthropos*, 2009, N°

223, pp. 92-105.

- (Id.): “*Was sich wiederholt*”, artículo de periódico publicado en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, el 21/07/2005.
- Locke, John: *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Alianza, Madrid, 1990.
- Marx, Karl: *Manuscritos: Economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1968.
- Marx, Karl; Bauer, Bruno: *La cuestión judía*, Anthropos, Barcelona, 2009.
- Platón: *Timeo*, en *Diálogos VI*, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1992.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Aguilar, Madrid, 1981.
- (Id.): *Emilio o De la educación*, Alianza, Madrid, 1998.
- (Id.): *El contrato social*, Sarpe, Madrid, 1983.
- Schmitt, Carl: *Catolicismo romano y forma política*, Editorial Tecnos (Grupo Anaya S.A.), Madrid, 2011.
- (Id.): *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y 3 corolarios*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1999.
- (Id.): *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Editorial Comares, S.L., Granada, 2004.
- (Id.): *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- (Id.): *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Pre-Textos, Valencia, 1993.
- (Id.): *La Defensa de la Constitución*, Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1998.
- (Id.): *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1985.
- (Id.): *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, S.A. De Ediciones, Madrid, 1971.
- (Id.): *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Editorial Tecnos, Madrid, 2008.
- (Id.): *Romanticismo político*, Giuffrè Editore, Milano, 1981. A cura di Carlo Galli.
- (Id.): *Teología Política*, Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2009.
- (Id.): *Teoría de la Constitución*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1982.
- (Id.): *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
- (Id.): *Tierra y Mar*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1952.
- Spinoza, Baruch de: *Ética: demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional,

Madrid, 1975.

- (Id.): *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986.
- (Id.): *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986.
- Voegelin, Eric: *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna, 1986. Introducción de Nicola Matteucci.
- Weber, Max: *Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1964.
- (Id.): *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Alba Libros, Madrid, 1999.
- Zarka, Yves-Charles: *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt. La justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de Septiembre de 1935, seguido de cuatro textos de Carl Schmitt* [“La Constitución de la libertad”, 1935; “La legislación nacionalsocialista y la reserva del 'Ordre public' en el derecho privado internacional”, 1935; “El 'Führer' defiende el derecho”, 1934; “La Ciencia del Derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío”, 1936] Anthropos Editorial, Barcelona, 2007.
- AA.VV.: *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.

(III) Otra bibliografía

- Alonso Troncoso, Víctor: “*Otto Brunner, en español, y los estudios clásicos*” (I), en *Gerión*, Revista de Historia Antigua, Editorial Complutense de Madrid, N° 11 (1993), pp. 12-36.
- (Id.): “*Otto Brunner, en español, y los estudios clásicos*” (y II), en *Gerión*, Revista de Historia Antigua, Editorial Complutense de Madrid, N° 12 (1994), pp. 12-43.
- Beaud, Olivier: *Théorie de la fédération*, P.U.F., Paris, 2007.
- Bluhm, William T.: *¿Fuerza o Libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1985.
- Blumenberg, Hans: *Paradigmas para una metaforología*, Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2003.
- Bonnassie, Pierre, *Vocabulario Básico de la Historia Medieval*, Ed. Crítica, Barcelona 1.983.
- Bustamante Kuschel, Gonzalo: “*The Padua school: Conceptual History beyond the Modern Liberal Project*”, 17th *International Conference on the History of Concepts*

“*Communicating Concepts – Conceptualizing Communication*”, Universität Bielefeld, 28-30 Agosto 2014.

- Cantarino Suñer, Elena: Barroco e historia de los conceptos: apuntes sobre el concepto de discreción, en F. Oncina (ed.) *Palabras, conceptos, ideas* (*); pp. 313-334.
- (Id.): “*El Barroco y el Diccionario de conceptos graciano*”, en F. Oncina (ed.) *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual* (*); pp. 117-135.
- Cantarino Suñer, Elena (Coordinadora): *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 2008, N° 5 (número monográfico dedicado a la historia conceptual).
- Chiodi, Giulio Maria e Gatti, Roberto (a cura di): *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, Milano, 2008.
- Croce, Benedetto: *Etica e Politica*, Laterza, Bari, 1931.
- (Id.): *La filosofia di G. B. Vico*, Laterza, Bari, 1911.
- (Id.): *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli, 2.002.
- (Id.): *Teoria e storia della storiografia*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano, 2001.
- Eco, Umberto: *Arte y belleza en la estética medieval*, Editorial Lumen, S.A., Barcelona, 1999.
- Esposito, Roberto: *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.
- (Id.): *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- (Id.): *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998.
- (Id.): *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.
- (Id.): *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna, 1993; y
- (Id.): *Ordine e conflitto – Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli, 1984.
- (Id.): “*Storia dei concetti e ontologia dell'attualità*”, en la revista *Filosofia politica*, 2006, XX, N° 1; pp. 5-12.
- Esposito Roberto, Galli Carlo (diretta da): *Enciclopedia del pensiero político: autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma, 2005.
- Fusaro, Diego: *L'orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, il Mulino, Bologna, 2012. Con prefacio de Pier Paolo Portinaro.
- Galizia, Mario e Grossi, Paolo (a cura di): *Il pensiero politico di Costantino Mortati*, Giuffrè, Milano, 1990.
- Galli, Carlo: *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- Galli, Carlo (a cura di): *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, il Mulino, 1991.

- (Id.): *Perché ancora destra e sinistra?*, Laterza, Bari, 2010.
- Gherardi, Raffaella y Gozzi, Gustavo (a cura di): *I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e Germania tra Otto e Novecento*, Bologna, il Mulino, 1992;
- Gherardi, Raffaella y Gozzi, Gustavo (a cura di): *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, Bologna, il Mulino, 1995.
- Gómez Ramos, Antonio: “El trabajo público de los conceptos”, en F. Oncina (ed.) *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual* (*); pp. 185-201.
- (Id.): “¿Se puede ser histórico sin ser historicista?”, en la revista *Devenires*, 2009, X, N° 19; pp. 102-120.
- Gozzi, Gustavo: *Modelli politici e questione sociale in Italia e Germania fra Otto e Novecento*, Bologna, il Mulino, 1988.
- Grossi, Paolo: *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- Hernández Marcos, Maximiliano: “Antropología adversus filosofía de la historia. Odo Marquard ante la modernidad” en la revista *Devenires*, 2009, X, N° 19; pp. 121-150.
- (Id.): “Metaforología e Historia Conceptual. Sobre la polémica de H. Blumenberg con J. Ritter en 1971”, en F. Oncina (ed.) *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual* (*); pp. 284-326).
- (Id.): “<<Republicanism literario>>. Ilustración, política y secreto en la Sociedad del Miércoles”, en la revista *Res publica*, 2002, N° 9-10, pp. 127-167.
- Hofmann, Hasso: *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- Ingravalle, Francesco e Malandrino, Corradi (A cura di): *Il Lessico della 'Politica' di Johannes Althusius: L'arte della simbiosi Santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Leo S. Olschki, Firenze, 2005.
- Jiménez Redondo, Manuel: “El concepto de historicidad en Heidegger”, *Eutopías*, 2ª época, Documentos de trabajo, Episteme, S.L., Valencia, 1994.
- Kuhn, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F-Madrid, 1975.
- Lastra Meliá, Antonio: “Constitución y arte de escribir”, en la revista *Res publica*, 2001, N° 8; pp. 217-233.
- (Id.): “Micrología. Leo Strauss y la historia de la filosofía”, en F. Oncina, *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos* (*); pp. 131-140.
- Lastra Melià, Antonio (ed.): “Panagiotis Kondylis: Historia de los Conceptos y política”, número monográfico de la revista *La torre del Virrey*, 2014, 2, N° 16; pp. 23-85.

- Le Goff, Jacques: *La bolsa y la vida: Economía y religión en la Edad Media*, Editorial Gedisa, S.A., Barcelona, 1987.
- Losito, Marta e Schiera, Pierangelo (a cura di): *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, il Mulino, Bologna, 1988.
- Malandrino, Corrado: “*Quale attualità per il pensiero di Johannes Althusius?*”, en la revista *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Giuffrè editore, 2010, N° 39; pp. 669- 683.
- Marramao, Giacomo: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998.
- (Id.): *Poder y Secularización*, Ediciones Península, Barcelona, 1989.
- Miravet Salvador, Nerea: “*El pensament fort de la contingència. Conversa amb Giacomo Marramao*”, en la revista *Quaderns de Filosofia*, 2014, vol. I; pp. 87-100.
- Mousnier, Roland: *Los siglos XVI y XVII. El progreso de la civilización europea y la decadencia de Oriente (1492-1715)*, traducida y ampliada por Juan Reglá en Ediciones Destino, S.L., Barcelona, 1981.
- Oncina Coves, Faustino: *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2009.
- (Id.): “*Experiencia y política en la historia conceptual*”, en la revista *Res publica*, 1998, N° 1, pp. 103-119.
- Oncina Coves, Faustino (ed.): *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*, Herder, S.L., Barcelona, 2010.
- (Id.): *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual*, CSIC, Plaza y Valdés Editores, Madrid-México, 2009.
- (Id.): *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*, Biblioteca Nueva, S.L., Madrid, 2013.
- Ortino, Sergio: *Introduzione al diritto costituzionale federativo*, Giappichelli, Torino, 1993.
- Portinaro, Pier Paolo: “*Begriffsgeschichte e filosofia politica: acquisizioni e malintesi*”; en la revista *Filosofia politica*, 2007, XXI, N°1, pp. 53-64.
- Quagliani, Diego: “*Quale modernità per la <<Politica>> di Althusius*”, en la revista *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Giuffrè editore, 2010, N° 39; pp. 631-648.
- Romero Cuevas, José Manuel: “*El diagnóstico de la modernidad en la historia conceptual de R. Koselleck*”, en F. Oncina (ed.) *Palabras, conceptos, ideas* (*); pp. 107-128.
- (Id.): “*La historia conceptual como crítica*”, en la revista *Devenires*, 2009, X, N° 19; pp.

84-101.

- (Id.): “*La Histórica de R. Koselleck y la apertura de la historia*”, en la revista *Conceptos*, 2008, Nº 5; pp. 91-103.

- Rotelli, Ettore e Schiera, Pierangelo (a cura di): *Lo Stato moderno*, Bologna, Il Mulino, vol. I “*Lo Stato moderno: Dal medioevo all’età moderna*”, 1971; vol. II “*Principi e ceti*”, 1973; vol. III “*Accentramento e rivolte*”, 1974.

- Sánchez Mandingorra, Juan: “*El movimiento di pensiero de G. Duso entre historia conceptual y filosofía política*”, en la revista *Pasajes*, 2015, Invierno, Nº 49. (Número monográfico sobre el pensamiento italiano “*Cambio de paradigma en la filosofía política contemporánea: Italian Theory*”, pendiente de publicación).

- Sanjurjo de Driollet, Inés: “*La pionera obra de Otto Brunner a través de sus comentaristas*”, en la *Revista de Historia del Derecho* de Buenos Aires, julio-diciembre 2011, Nº 42, pp. 155-170.

Schaff, Philip: *History of the Christian Church, Vol. IV: Mediaeval Christianity. A.D. 590-1073*, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997. Recurso digital en la revisión de: The Electronic Bible Society, Dallas, Texas, 1998 [en línea]. [Fecha de Consulta: 16 de septiembre de 2015] Disponible en: <<http://www.ccel.org/s/schaff/history/About.htm>>.

- Schiera, Pierangelo: *Otto Hintze*, Guida Editori, s.r.l., Napoli, 1974.

- (Id.): *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell’Ottocento*, Bologna, il Mulino, 1987.

- (Id.): “*Il federalismo tra comunicazione, amministrazione e costituzione*”, en G. Duso y A. Scalone, *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali* (*); pp. 171-186.

- (Id.): “*Dall’amministrazione alla comunicazione. Profili di storia costituzionale europea*”, en la revista *Scienza & Politica*, 2009, vol. XXI, nº 41, pp. 35-47.

- (Id.): “*Discorso politico e ideología*”, en la revista *Scienza & Politica*, 2012, vol. XXV, nº 47, pp. 11-31.

- (Id.): “*Partito-ideologia o partito-istituzione? A proposito della ristampa di un vecchio libro e di un problema che vecchio non è*”, en la revista *Scienza & Politica*, 1989, vol. I, nº 2, pp. 75-88.

- Scuccimarra, Luca: “*Specchi della costituzione*”, en la revista *Scienza & Politica*, 2004, vol. XVI, nº 31, pp. 57-68.

- (Id.): “*Storia dei concetti e transizione epocale*”, ponencia perteneciente a los actos del Congreso internacional “*Imaginar el cambio: del giro memoriográfico a las mudanzas*”

espacio-temporales”, celebrado en Valencia durante los días 13-15 de mayo de 2015, dentro del Proyecto de investigación “*Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales*”, adscrito a la Universitat de València.

- (Id.): “*Uscire dal moderno. Storia dei concetti e mutamento epocale*”, en la revista *Storica*, 2005, Vol. XI, Nº 32, pp. 109-134.
- Tena Trujillo, Daniel: *La crítica al liberalismo en el pensamiento de Carl Schmitt*, Trabajo de investigación (dentro del Programa de doctorado “*Razón, lenguaje e historia*”), Valencia, 2006.
- Thoreau, Henry David: *Walden. Seguido de Del deber de la desobediencia civil*, Parsifal Ediciones, Barcelona, 2001.
- Villacañas Berlanga, José Luis: *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Editorial Biblioteca Nueva, S.L., Madrid, 2008.
- (Id.): “*Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media*”, en F. Oncina (ed.) *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual* (*); pp. 97-116.
- (Id.): “*Crisis con Espectador: un balance sobre la democracia*”, en G. Duso y J-F. Kervégan, *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie* (*); pp. 167-204.
- (Id.): “*Historia de los conceptos y responsabilidad política: un ensayo de contextualización*”, en la revista *Res publica*, 1998, Nº 1, pp. 141-174.
- (Id.): “*Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos*”, en la revista *Res publica*, 2003, Nº 11-12, pp. 69-94.
- AA.VV.: *I concetti della politica: Libertà*, Marsilio Editori, Venezia, 1991.
- AA.VV.: *La crisi del politico. Antologia de “Il Centauro”*, Guida, Napoli, 2007.
- AA.VV.: *Los reinos cristianos en la Baja Edad Media*, volumen 8 de la *Nueva historia de España*, EDAF, S.A., Madrid, 1973.
- AA.VV.: *Nueva Historia de la Iglesia (Volumen II): La Iglesia en la Edad Media*, Ediciones Cristiandad S.L., Madrid, 1977.
- AA.VV. (edición de Martha Rivero): *Pensar la política*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, 1990.

- [Página web]
Thinking-Politics. Associazione Alessandro Biral [en línea]. [Fecha de Consulta: 16 de septiembre de 2015] Disponible en: <<http-www.thinking-politics.com>>.

APÉNDICE (*Mención Internacional*)

Riassunto e conclusioni

Il modo in cui la storia concettuale è stata recepita in Italia, condizionato dall'attenzione per Hintze, Schmitt e Brunner (a continuazione dei quali va inquadrato lo studio di Koselleck), determina il carattere della prima ricezione italiana, da cui prendono spunto successive modalità. Il principale responsabile dell'introduzione di questi autori è Schiera. Quindi dobbiamo partire da lui per una presentazione degli antecedenti. Siccome Hintze e Brunner non sono molto conosciuti tra di noi, si giustifica un'esposizione più didattica (molto pertinente nel caso di Brunner, al trattarsi di un importante riferimento per capire la storia concettuale come è intesa da Duso). Per quanto riguarda Schmitt, l'autore più conosciuto tra questi nomi, si approfitta della sua posizione nella mappa genealogica per affrontare una questione che non dobbiamo evitare. Anzi, oserei dire è obbligata: mi riferisco, certamente, al fatto del nazismo. Inoltre, sarà pure occasione per chiarire il senso dell'ispirazione padovana per Schmitt, cercando di situare giustamente le interpretazioni.

Siccome dichiaro di seguire gli orientamenti esposti nella propria relazione di Chignola e le indicazioni di Duso nella sua prospettiva di storia concettuale, devo riconoscere fin dall'inizio una certa parzialità nel mio approccio, che preferisce separare lo studio degli antecedenti – benché sarebbe più comodo fare uso dei testi di Chignola e ricostruire l'interpretazione padovana di Koselleck– allo scopo di rispettare una minima ma necessaria autonomia degli autori che non possono essere letti in funzione di quello che vogliamo difendere successivamente. Questa strategia ci condurrà, per esempio, a mettere tanta passione nel tentativo di allontanare Koselleck dall'accusa di sostenere un nucleo identitario nei concetti attraverso la storia, quanta nell'enfatizzare le argomentazioni critiche dei padovani verso la metodologia di Koselleck, perché l'intenzione è quella di mostrare la coerenza o incoerenza interna degli impianti partendo da una comprensione del pensiero che sostiene ogni proposta.

Sebbene la ricezione della *BG* sarà un elemento determinante nel suscitare l'attenzione del gruppo, verrà seguita rapidamente da una reazione critica che finirà per offrire la propria versione di storia dei concetti, derivata da Duso fino alla sua declinazione come filosofia politica. Pertanto l'elaborazione metodologica di Koselleck sarà il referente di contrasto.

È fondamentale comprendere che dietro la proposta di Duso e il suo gruppo c'è un prolifico lavoro di ricerca che sottomette alla critica temi ed autori, e che sostiene le loro conclusioni

in virtù di tale sforzo. Per questo motivo, ho ritenuto opportuno separare le considerazioni metodologiche e l'esaminazione e descrizione delle analisi critiche, come contributo per trasmettere un'idea coerente con la sua proposta di radicalità: il pensiero filosofico ha d'affrontare il lavoro critico senza pretendere di dedurre delle premesse metodologiche previe. D'altra parte, la scelta di articolare l'approccio della storia concettuale padovana affrontando in primo luogo questioni metodologiche e teoretiche e continuando con il percorso analitico degli autori e argomenti classici della filosofia politica moderna, non ubbidisce a un semplice capriccio. Oltre a rispettare un suggerimento del proprio Giuseppe Duso, risponde a ragioni intrinseche legate a come lui ha inteso il significato dell'itinerario sviluppato dalla storia concettuale. È stato nel corso di questi lavori che si è costituita la modalità padovana di storia dei concetti, ed è una parte della stessa ritenuta essenziale: il costante addestramento del pensiero sui classici è, inoltre, un elemento strumentale per loro comprensione, un'esercitazione in atto della riflessione filosofica, che pensa metodicamente (anzichè metodo come metodologia) il confronto con i testi classici dalla problematizzazione. Cioè, il percorso seguito attraverso gli autori e nuclei tematici (teoria del contratto sociale, potere, rappresentazione...) non soltanto si acclude al fine di ricostruire la genesi e logica di funzionamento del dispositivo concettuale della scienza politica moderna, ma come elemento indissociabile del costante esercizio della "critica". Ricapitolando –questa sarà la tesi di Duso– è necessario andare oltre un semplice strumento metodologico per praticare filosofia, e concretamente filosofia politica.

Un terzo blocco della mia articolazione sarà dedicato alle riflessioni che cercano di dare risposta –nel senso di orientamenti e non di soluzioni viste come un ricettario teorico– ai problemi pratici. Perciò il secondo blocco può considerarsi negativo o critico e il terzo affermativo o propositivo. In ogni caso, l'estensione del secondo viene condizionata dall'ampiezza temporale dell'oggetto di studio (con prevalenza i secoli che delimitano la modernità, però in occasioni alludendo anche a contesti precedenti). È invece opportuno che non vengano interpretati come due blocchi senza connessione: in realtà, la critica filosofica è condizione di possibilità per meditare sulle questioni pratiche. L'itinerario dell'analisi attraverso i classici è indispensabile per essere in grado di pensare "oltre" la concettualità moderna. La mia tesi è che non si possono staccare, anche se cronologicamente, diciamo dal 2006 (una data volta a fissare una demarcazione fittizia). Facendo attenzione alla natura delle pubblicazioni del gruppo, si constata l'accentuazione negli aspetti d'indole pratica che permette di periodizzarlo in funzione della maggiore preoccupazione propositiva. Tale accento non è motivato soltanto dal tentativo di dare risposta alle obiezioni che accusano la

sua impostazione di non andare oltre la critica ma, a mio giudizio, piuttosto si comprende entro una prospettiva più ampia di cui possiamo godere contemplando il risultato di 20 anni di lavori. Quella che agli inizi della prima decade del secolo XXI ci ha consentito di assimilarlo e di stabilire, all'incirca tra il 2004 e il 2008, un punto di partenza per prendere nuove direzioni anche se, non possiamo dimenticarlo, sarebbero difficilmente pensabili senza la previa fatica critica. Con l'intenzione di contribuire a una maggiore sensazione di continuità, anziché proporre dopo il blocco II –contenente gli aspetti critici– un III con gli aspetti propositivi, ho integrato entrambi in uno sdoppiamento entro un medesimo blocco.

Per quanto riguarda la denominazione di una storia concettuale padovana, bisogna spiegare perché di fronte alla tentazione dell'opzione più effettistica “*Scuola di Padova*” abbia invece scelto quella di rispettare una denominazione più originale come “*Gruppo di ricerca*” (“*Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni*”) aggiungendo l'aggettivo *padovano* (perciò mi permetterò di abbreviare il Gruppo di ricerca padovano come *GP*) e abbia preferito questa opzione per rispetto al contenuto più che alla forma. A dire il vero, adesso potrebbe diventare quello che intendiamo per “scuola”, tanto strutturalmente quanto dottrinalmente, anche se non era mai stato così prima d'ora. Un fatto che dovrebbe destare la nostra attenzione è che ogniqualvolta viene evocata l'origine del “*Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni*”, questa è situata genericamente alla fine o nella seconda metà degli anni 70. Non è esistito tale momento di gestazione istituzionale¹³⁴⁸, per cui non si può evitare di essere imprecisi al riguardo. NON si costituì istituzionalmente una ‘scuola’. Aldilà di questioni d'infrastruttura e di risorse (quantunque siano dettagli di non poca importanza), neppure sono stati una scuola di pensiero intesa come raggruppamento intorno a tesi strutturate dottrinalmente, in modo tale che l'espressione ‘scuola’, a mio parere, tradisce lo spirito di un gruppo che preferisce mantenere il senso di “laboratorio delle idee” e che consiglia ai suoi studenti, di adoperare piuttosto una metodologia in maniera dogmatica, una metodica (mi ricorda un dirigere come la direzione presente nel titolo del *Discorso del metodo* di Cartesio, con “metodo” come “via” o “cammino”). Naturalmente, questo è coerente con l'antecedente menzione della convenienza di combinare nella mia esposizione i risultati dei loro lavori con la metodologia, anziché partire dalla esposizione esclusivamente metodologica applicata in seguito alla ricerca. Ma nemmeno si è preteso una struttura nella quale un direttore esercita la sua direzione dall'alto per dettare la strada, giacché si avverte dal trattamento accademico –percezione evidente partecipando ai

¹³⁴⁸ In ogni caso, volendo forzare una risposta, dal 1977 sembrano di avere una esistenza consolidata a tenore dell'apparizione di un volume collettivo che rende conto delle reunioni seminariali celebrate durante l'antecedente anno (penso a *Per una storia del moderno concetto di politica: Genesi e sviluppo della separazione tra “politico” e “sociale”*, Cleup, Padova, 1977).

seminari di Duso– che c'è una maniera concreta d'intendere la pratica filosofica: è un approccio seminariale mirato all'incontro con l'alunno, assumendo che l'incontro è anche confronto delle idee. Tuttavia, Duso è sicuramente la figura centrale, non solo per il suo ruolo di direttore (fra tutte le virgolette che sfumano il nostro commento sulla sua direzione) e per la sua ingente produzione bibliografica, ma perché la sua *versione* della storia concettuale padovana ci permetterà di sintetizzare una più omogenea ricostruzione di quello che in realtà è una produzione collettiva. Intorno a Duso, Biral e Brandalise si riunì una serie di studenti e giovani laureati. Duso ebbe il merito di vedere in loro, invece che una corte di discepoli, un gruppo di vevoli collaboratori –io direi eccezionali– e di sapere sviluppare un discorso a partire dai risultati collettivi, con una prospettiva propria.

Una <<*Historia conceptual paduana*>> si giustifica come tentativo di fornire una sintesi della dispersione prodotta dal gruppo che, dal mio sottotitolo '*Antecedentes y desarrollo de una historia de los conceptos como filosofía política*', richiama in maniera esplicita –oltre alla convenienza d'introdurre gli antecedenti per una genealogia della ricezione italiana– la mia scelta di privilegiare una delle voci del coro padovano: è la storia concettuale nel gruppo di *Giuseppe Duso*. La sterminata produzione, soprattutto di articoli, di tutti i membri del gruppo rendeva obbligatoria una decisione in qualche senso. La più consona ai miei interessi –offrire una ricostruzione di certa unità– si ottiene con la omogeneizzazione di Duso. Siccome questa è una tra le possibili opzioni, soltanto mi pare valida e accettabile purché si accerti la pluralità costitutiva del gruppo. Il bisogno di presentare un riferimento diciamo “canonico” (non andrebbe molto d'accordo con la caratterizzazione del gruppo distinto di una scuola) ovvero “ortodosso” ce lo apporta il libro di Chignola e Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, che a questo fine svolgerà un ruolo fondamentale nel mio approccio.

Per tutto ciò, nel corso della mia esposizione compariranno i nomi dei diversi membri del gruppo, però Duso sarà sempre il nostro filo rosso. Visto che la pratica padovana si plasma in una enormità editoriale –con la rivista *Filosofia politica* (Il Mulino, Bologna), la collana *Per la storia della filosofia politica* (FrancoAngeli, Milano), o quella di *Filosofia e politica* (Polimetrica, Monza), nelle cui direzioni figurano sempre i membri del gruppo– e per di più a livello di ricerca nel *CIRLPGE* (nell'ambito del *CRIE*) –dove dalla sua fondazione è integrato il “Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni”– che pure vede la sua corrispondente traduzione in pubblicazioni, per comodità ho privilegiato il riferimento a libri e volumi collettivi rispetto degli articoli. Ma sono ricorso agli articoli quando riassumono libri pubblicati precedentemente per aggiungere nuovi contributi (ne sono un esempio gli articoli posteriori sulla democrazia, rappresentazione, etc., che spronano nuovamente la riflessione).

Poiché un problema della sua costante produzione è il ritrovamento delle reiterazioni, oltre un impedimento all'agevole spostamento attraverso la sua opera. In questo senso si deve indicare come la contemporaneità del gruppo rende praticamente inesistente la bibliografia secondaria, tranne qualche eccezione. In conseguenza la mia approssimazione storico-concettuale lavorerà direttamente sulla bibliografia dei padovani optando sempre per la versione originale, persino nei casi in cui abbiamo a disposizione la traduzione in spagnolo. Dato che la tesi vuole fornire una ricostruzione della proposta padovana –del pensiero altrui insomma– cercherà di essere il più possibile fedele allo spirito della medesima, e a tale scopo ricorrerà alla citazione dei testi come sostegno della mia interpretazione.

Ho esplicitato le ragioni della mia preferenza per l'etichetta 'gruppo di ricerca'. Duso nei seminari si esprimeva di solito con frasi del tipo “*noi a Padova...*”, o Chignola “*a Padova noi adottiamo questo metodo*” o “*secondo noi*”... cioè, anziché impiegare un'espressione del tipo 'Scuola di Padova', si riferivano a se stessi usando la prima persona plurale per indicare una certa identità grupale e –almeno nelle occasioni di cui posso essere testimone– non si etichettavano istituzionalmente più in là di quest'espressione di familiarità. Fermo restando che si tratta di un gruppo con coscienza del suo spirito grupale, la sua identità polifonica non può vedersi ridotta singolarmente a una voce. Magnificamente sintetizzato per il Gruppo di Ricerca nella breve “*Presentazione*” del suo omaggio in 2012 con gli *Scritti in onore di Giuseppe Duso*: “*Pensare, per tutti noi, e in ciò è evidentemente implicita una concezione ed una pratica di che cosa sia la filosofia, è attività comune, cantiere aperto assieme, impresa e rischio di un cervello collettivo. Questo libro (...) celebra invece un percorso condiviso, un effetto di risonanza*”.

Conclusioni

Quella padovana è una modalità di storia concettuale con identità propria. Nonostante la sua costituzione polifonica e coscienza grupale, risulta più opportuno mettere in risalto la sua pluralità, che si può radunare intorno a una prospettiva condivisa che consente d'abbordare la ricerca con criteri comuni. Nel corso delle loro indagini, le diverse voci dei membri producono risultati collettivi. In vista del quadro generale è possibile integrare le modificazioni e riformulazioni offerte da Giuseppe Duso –che, in quanto direttore del *GP* costituisce la nostra principale voce di riferimento per assimilare la polifonia e unificare il versante propositivo– come sviluppi coerenti con l'impostazione difesa. L'approccio seguito

non contempla la storia concettuale padovana staticamente e, così come configura la sua personalità nel corso delle ricerche, la sintesi dei suoi risultati –che Duso inizialmente formula come *identità* tra storia concettuale e filosofia politica– così termina sfumandosi come movimento *dalla* storia concettuale *alla* filosofia politica. L'eminente accento filosofico che i padovani imprimono alla loro storia dei concetti è quello che converte la prospettiva in molto più di un semplice utensilio o di una metodologia storico-concettuale, cioè in una modalità filosofica.

L'elemento più caratteristico della sua proposta, quello filosofico, va inteso come il movimento che descrive il pensiero con la sua attività. L'atteggiamento filosofico va identificato con la “*critica*”, “*interrogazione*” o “*problematizzazione*” delle opinioni (diventate “*doxa*”) e consiste nel mettere alla prova le pretese di universalità, eternità e oggettività delle categorie con cui pensiamo. Sottomessa alla critica, si libera uno spazio delle possibilità per lo stesso pensiero che dà inizio all'interrogazione. In questo senso, di fronte alle interpretazioni della storia concettuale padovana come pratica meramente decostruttiva si dovranno recuperare con perentorietà gli aspetti propositivi come controesempio. Tale campione sarà preso dalla precarietà che comporta rischiare risposte non costruite dottrinalmente, per evitare ricadute nei *modelli* teorici che riducono formalmente l'ambito della praxis. Per una corretta comprensione del suo versante affermativo bisogna assumere una modalità strutturalmente aperta alla contingenza di siffatte proposizioni, perché, al distinguere tra *filosofia politica* e *costruzione teorica*, rinuncia a derivare metodologicamente delle soluzioni definitive.

Sebbene sia possibile periodizzare differenze in funzione al protagonismo degli aspetti decostruttivi nei primi vent'anni di ricerche, lo sviluppo di una maggiore preoccupazione per l'articolazione è dovuto non solo alla reazione fronte alle obiezioni, ma anche alla naturalità di un dinamismo di cui possiamo contemplare il rapporto con una panoramica che includa tutto il movimento. I concetti moderni condizionano i limiti del nostro pensiero, pertanto una coscienza delle categorie che utilizziamo nel presente è condizione previa tanto per la comprensione delle fonti del passato quanto per l'*apertura* di nuove riflessioni in grado d'orientare la nostra attualità. Tutto nell'insieme punta a non vedere come due parti disgiunte gli aspetti critici e quelli affermativi. La tesi più coerente con la sua nozione del pensiero filosofico è interpretare un *movimento* fluido.

Assieme a queste conclusioni principali, nell'introduzione sono stati indicati alcuni obiettivi della ricerca che adesso si possono completare. Uno degli obiettivi prioritari era situare la storia concettuale padovana nella mappa più ampia della ricezione italiana della *BG*. A questo

fine è stato necessario affrontare materiali aggiuntivi rispetto a quelli esclusivamente circoscritti alla produzione del *GP* e qui scopriamo alcune lacune dove ci si aspetterebbe una maggiore ripercussione. Nel processo di realizzazione di questa tesi si è constatata una mancanza di bibliografia secondaria sul fenomeno padovano tranne rare eccezioni, in forma d'articoli (come per esempio i lavori citati di Scuccimarra o di Portinaro, molto valido per il nostro approccio al rappresentare il principale riferimento critico), o introduzioni alle edizioni delle sue opere (caso vicino di Villacañas e del suo *Prólogo* all'edizione spagnola di *Historia de los conceptos y filosofía política*). La nostra intenzione principale era quella di farci carico di una ricostruzione unitaria che raccogliesse ciò che è rimasto inavvertito a causa della dispersione nelle pubblicazioni del gruppo. In modo simile, risulta sorprendente anche la scarsa ripercussione di autori come Hintze e Brunner, nomi determinanti per la ricezione italiana della *BG* –che sarebbe sufficiente per includere il suo studio allo scopo di chiarire genealogicamente l'introduzione che ereditano i padovani–. Abbiamo trovato in loro eminenti ispiratori della storia concettuale che debbono godere di tale dignità oltre il panorama strettamente italiano. Perciò abbiamo attentato a far risalire sino alle sue radici (usando un'espressione di risonanza brunneriana) gli *antecedenti* di tutta la prospettiva storico-concettuale analizzata.

Per riuscire a raggiungere questo obiettivo, dovevo fornire una caratterizzazione sufficientemente espositiva del loro pensiero, senza caricaturarlo riducendoli a semplici precursori. Particolarmente per quanto riguarda Brunner, la specializzazione dei suoi studi non basta a spiegare il disinteresse e giudichiamo imprescindibile introdurre una questione molto più spinosa, ovvero la stigmatizzazione di certi autori a causa del loro legame con il nazismo. Secondo la nostra opinione, questo legame si deve analizzare caso per caso e di per sé non invalida le tesi della *BG*, i cui presupposti offrono delle potenzialità critiche che possono rivoltarsi contro proposte nostalgiche o di tipo conservatore. In conseguenza, con lo studio degli antecedenti si presta una doppia attenzione: da una parte, indagando le influenze della sua conformazione; dall'altra, trattando ogni autore in modo autonomo, senza frapporre la sua implicazione nei tentativi di rinnovare e rivitalizzare la storia sociale e costituzionale, dove si trova l'autentico foco d'interesse nella *prima ricezione italiana* della *BG*.

La presente tesi difende che Hintze è un degno antenato della storia concettuale. La sua metodologia, paragonata con la generalizzazione *ideal-tipica* weberiana, rivela una preoccupazione volta a neutralizzare le letture uniformi che livellano qualunque differenza a partire da categorie astratte prese da modelli contemporanei che condizionano tutta l'esegesi. Al contrario, la sua proposta considera le peculiarità storiche ed esamina il funzionamento di

ogni figura concettuale nel suo contesto, alludendo frequentemente al contrasto –mediante una storia comparata– con altre fasi storiche per mettere in evidenza che una figura non può funzionare col medesimo significato all’interno di un’altra costellazione storico-concettuale. Categorizzate come *forme di vita*, animate dal soffio di uno spirito storico, non possono disimpegnare lo stesso ruolo inserite in altro habitat e Hintze sarà in grado di denunciare le dislocazioni di senso al trapiantare concetti da un contesto determinato a un altro diverso. L’importanza di mettere a fuoco la funzione, per una comprensione storica del senso, determina tutta una prospettiva storico-costituzionale della storia concettuale. Il criterio per interpretare un concetto ci verrà dato dall’impegno che svolge *costituzionalmente*, e per tale proposito dobbiamo incorporare un uso del concetto di “costituzione” non limitato dalle categorie moderne, che solitamente etichettiamo come *costituzione materiale* (con la tedesca *Verfassung*). Nonostante, malgrado tutta la sua preoccupazione –e sebbene col fine d’instillare l’indicata vita storica ai *tipi ideali*– nell’introdurre uno *sviluppo* nei processi storici, Hintze finisce per trascinare la sua lettura verso un inammissibile continuismo che ci avvicina pericolosamente alle assunzioni di una identità sostanziale nei concetti.

La contrapposizione di una costituzione materiale e concreta a quella teorica e formale decimononica incontra un esponente analitico negli studi di Carl Schmitt, che giustifica la sua importanza per l’impostazione storico-concettuale al fine di considerare delle realtà del passato senza schemi conoscitivi che le occulterebbero all’oltrepassare i margini costituzionali dell’inquadratura moderna. Uno splendido esempio è la scissione società/Stato, un presupposto tipico del XIX secolo e, in conseguenza, non esportabile oltre tale contesto.

Tanto negli antecedenti della ricezione padovana come nell’esercizio critico della sua ricerca, Carl Schmitt è un riferimento imprescindibile. Il punto di massima tensione alla quale conduce la sua analisi dei concetti giuridici e politici sarà chiave per illuminare il nesso concettuale tra “identità” e “rappresentazione”. Questa tensione –che in termini padovani verrà tradotta come “*interrogazione radicale*” dei concetti– esibisce la struttura fondamentale del pensiero politico moderno svelando questioni silenziate dal suo meccanismo legittimante. In ciò Schmitt figura come autore privilegiato in quanto mostra la “genesì”, ma anche la “crisi” della concettualità politica della sovranità. La struttura essenzialmente aporetica che regge il discorso legittimante della modernità politica non è capace di dare ragione dell’*origine* della sua forma. Eppure, d’altra parte, non è un pensatore che abbia superato i concetti classici del *jus publicum europaeum* e sembra più deciso a restaurarli. È un epigono di Hobbes, rappresenta il canto del cigno della parabola moderna della sovranità, serve a redigere i verbali della sua fine e a comprendere i suoi limiti. Per questa cagione,

l'impostazione interpretativa proposta per ubicare conseguentemente la prospettiva padovana è quella di prendere Schmitt come momento d'illuminazione crepuscolare che facilita la comprensione radicale cercata. È necessario *attraversare* il pensiero schmittiano, come tante volte insiste Duso, e ciò implica che debba essere lasciato indietro e superato insieme con l'orizzonte della forma politica moderna, entro i cui limiti permane ancorato.

La prenominate distinzione tra *Verfassung/Konstitution* si applica in maniera produttiva negli studi di Brunner alla "*costituzione feudale*", per riflettere sull'uso che facciamo delle categorie scientifiche e per limitare la loro utilizzazione universale, che sarà intesa storicamente. Brunner ottiene così giusto riconoscimento come uno dei fondatori della *BG*. La sua preoccupazione per una necessaria critica della terminologia sfocia nel progetto comune, insieme a Conze e Koselleck, della redazione dei *GG Lexikon*. La tesi di Schiera – l'introduttore principale di Brunner nella nostra approssimazione– afferma che, al di là delle differenze metodologiche, tra i fondatori della *BG* c'è un *elemento comune: fissare le strutture che determinano politica e socialmente il passaggio al mondo moderno*. Sono caratteristiche condivise, anche se il tono conferito con riguardo alla *Sattelzeit* koselleckiana (che segna il momento a cavallo tra le due epoche, come cardine del transito alla modernità) costringe a distinguere le intenzioni di Brunner, non tanto interessato a registrare il *quando* compare l'organizzazione politica moderna, quanto a indicare le *irruzioni* diventate fondamentali nella genesi del modo moderno di pensare la politica. Naturalmente, implementare un'attenzione scrupolosa per il linguaggio delle fonti determina l'accento brunneriano nelle limitazioni sincroniche, che bloccano qualsiasi tipo d'avvicinamento ad un'applicazione irriflessiva delle categorie moderne. Descriverà così la trasformazione che conduce al mondo moderno come "*irruzione*": la nascita del moderno comporta una *rottura* radicale al punto che più di una soglia di cui possiamo aprire il passo con l'articolazione dei suoi gangheri soltanto pare possibile superarla con la bruschezza di un *salto*.

La critica dei concetti moderni obbliga a una riflessione sulla formazione delle nuove scienze, il cui processo di gestazione non è separabile da quello di modernità. Ciò riguarderà in primo piano la disciplina della storia, che non può sottrarsi a tale crivello, ciò di cui i padovani sentiranno la mancanza in Koselleck ma troveranno con la storiografia brunneriana. Questa è una storia costituzionale e sociale, anche se risulta più adatta la definizione di *storia strutturale* –come lo stesso austriaco propone– come la cornice più idonea a definire un orizzonte globale, in cui il politico può essere osservato con uno sguardo così ampio da centrare i raggruppamenti umani come "*portatori*" esistenziali delle *opere* storiche che studiano gli specialisti disciplinari. Con la collaborazione mutua di entrambe le impostazioni

si richiede di soddisfare l'aspirazione alla globalità, caratteristica di tutto il lineamento storico-costituzionale che ci arriva da Hintze. Per non cadere nella visione riduttiva della specializzazione, Brunner ricorre –in modo simile all'hintzeano d'illuminare la funzione costituzionale– all'inserimento della terminologia specifica delle fonti nella *struttura interna*, dove riscuoterà vita suo autentico senso. Al riconoscere il principio organizzatore si chiarifica, in funzione dello stesso, l'uso dei termini.

La storia strutturale di Brunner diventa decisiva per la lettura padovana, che trova fonte d'ispirazione in un elenco di elementi che dobbiamo risaltare: in primo luogo, assumere che partiamo sempre dal presente –crocianamente: che ogni storia è storia presente–, con il rischio inerente di trasporre la nostra situazione concreta in realtà distinte, per cui è imprescindibile prendere coscienza critica del nostro uso dei concetti per evitare proiezioni universali che deformano le fonti. In secondo luogo, ma non meno decisivo, l'esempio diretto che Brunner fornisce col suo studio sulla *vecchia economica* di quello che deve essere nella pratica un'analisi storico-concettuale, serve a scoprire il principio organizzatore che configura tutto l'orizzonte di senso: il “*dominio*” articola la complessità dei rapporti nello stesso modo in cui i padovani attribuiranno al principio del “*governo*”. L'originalità dell'austriaco risiede nel rifiutare la contrapposizione tra dominio e capacità associativa per comprenderli dentro uno stesso rapporto. Contrapporli è frutto di una lettura finalistica che riduce la loro interpretazione allo schema il cui soggetto protagonista è la società borghese risultante dalle rivoluzioni, facendo di una determinata fase storica canone spiegativo di tutto ciò che precede. Brunner, diversamente, prende il polo del dominio collegato a quello della pluralità politica. In terzo luogo, pure si è trovata un'affinità metodologica –che per essere precisi con la terminologia padovana dovremmo nominare “metodica”– nell'approssimazione all'oggetto della ricerca. Brunner compie studi sugli aspetti concreti invece di seguire un approccio teorico *aprioristico*. In questi ultimi tratti avvertiamo il bisogno di differenziare il suo metodo dalla derivazione categoriale di Koselleck, ma anche di sottolineare come i padovani rifiutino di partire da scelte metodologiche preve per *lasciare all'oggetto dirigere l'investigazione*. Brunnerianamente, lasciar parlare le fonti? Non è un'opzione esente dalle difficoltà ermeneutiche, come la circolarità virtuosa che si deve postulare per mantenere una comunicazione al disopra della discontinuità che si erge tra contesti distinti.

Nonostante i meriti riconosciuti, le conclusioni di Brunner suppongono una insoddisfazione per la storiografia con l'imporre dei limiti sincronici che minacciano seriamente di bloccare il suo compito. Superare queste limitazioni, che finirebbero per ammutolire lo storico (il suo lavoro verrebbe ridotto a lasciar parlare le fonti), è ciò che motiva lo sforzo di Koselleck. Il

sorteggiare della cesura sincronica che attanaglia la diacronia di una scienza storica presuppone una commutazione concettuale in grado di suturare la frattura. Al fine di spiegare tale processo è necessario disporre di categorie metastoriche trascendentali, poiché devono essere abbastanza universali e formali per potere abbracciare i tempi passati senza forzare il loro contenuto. Le condizioni di possibilità delle storie che configurano le categorie della scienza *Historik* sono derivate, nel migliore dei casi, *a priori*. Questo è un punto delicato. Non è chiaro se Koselleck sia giunto effettivamente a tale derivazione e si può argomentare la sua elaborazione a posteriori. In ogni modo (ben accettiamo la purità o ben ricusiamo lo spurio delle sue categorie), incontriamo una falla nella proposta di Koselleck che consiste nel transito illegittimo dal descrittivo al prescrittivo, che minaccia di rigidità la ricchezza delle possibilità che albergano le esperienze storiche e allo stesso modo riduce drasticamente le potenzialità genuine della storia concettuale. I padovani, schierandosi con Brunner nella polemica, ubicano qui la sua accusa fondamentale contro Koselleck: ha introdotto surrettiziamente una metodologia *ideal-tipica* come quella weberiana. L'indirizzo aperto da membri del *GP* sul pensiero di Foucault diventa di straordinaria utilità per completare l'insoddisfazione in cui si è rimasti con la *teoria della storia* koselleckiana per la sua fondamentazione dei trascendentali come categorie a-storiche universali.

Con autonomia delle critiche, si è esposto il pensiero di Koselleck partendo dalla tensione costitutiva, che rende più conveniente definirlo in termini di “*convergenza*”. Il concetto si esamina nuovamente considerando la sua *funzione* –politico-sociale– nel quadro di una storia della struttura sociale. I concetti agiscono nella sua analisi come *indicatori* e *fattori* del movimento storico, trasferendo la tensione agli ambiti di teoria-prassi. La propria convergenza o divergenza tra concetti del passato e concetti moderni è misurata dalla storia concettuale, dov'è il punto di frizione in grado di conferire unità alla storia. È la sua capacità di misurazione ciò che la colloca come propedeutica della *Historik*. Pertanto, si riconosce nella storia concettuale il cavallo di battaglia che consente di dotare la sua opera di un'articolazione interna.

La sua assunzione del presupposto nietzscheano che i concetti *non hanno* storia –ma, come aggiunge Koselleck, la *contengono*– serve a smarcare il suo impianto dalle accuse di continuismo. Per mezzo della sottile combinazione di sincronia e diacronia si augura di rispettare il presupposto che impedisce ai concetti di avere storia. Come rispecchia il titolo di una delle sue opere, ciò che si accumula nel concetto sono gli *strati del tempo*. Sono questi sedimenti che si istorizzano e non il concetto. La storia concettuale mette in chiaro la struttura temporale dei differenti depositi sedimentati e perciò possiamo fare la storia senza vederci

fermati davanti alla *Trennung* del mondo moderno. Inoltre, il presupposto metodologico che predica il servizio della *BG* nella *coscienziamento* del nostro presente (mediante il suo *controllo semantico*), fa della storia concettuale più di uno strumento per la corretta comprensione delle fonti, raggiungendo uno status filosofico che si può conciliare con le pretese padovane. Koselleck non soltanto offre una lettura del processo conducente alla modernità, ma la sua diagnosi viene seguita anche da una prognosi d'attuazione. In concreto propone di imbrigliare quello sbocato, riconducendo il disaccordo tra esperienza e aspettativa. Però, quando affermiamo che si riducono drasticamente le genuine possibilità della storia concettuale, si tratta giustamente di capire anche le potenzialità critiche che tesoreggia per il nostro presente, senza rinunciare alle opportunità che una storia concettuale può offrire per passare dalla critica all'intervento operativo.

Lasciando da un lato la particolarità di ognuno degli autori esaminati, sono raggruppati per spiegare la *prima ricezione italiana* della *BG*. La figura principale di questo episodio è senza dubbio Pierangelo Schiera, che contribuisce in maniera decisiva a ingranare la vicenda della ricezione sull'asse di preoccupazione storico-sociale e storico-costituzionale, attraverso il quale si approda agli studi propriamente di storia concettuale. La prima ricezione conserva, in rapporto alle intenzioni iniziali degli antecedenti, il ruolo *ausiliare* della storia concettuale con riguardo alla storia sociale. Fornisce l'articolazione tra *teoria* e *prassi* in ogni contesto storico, ma c'è bisogno di un'attenzione critica alle *connessioni con la scienza moderna* per l'incrocio delle elaborazioni teoriche (dottrine e saperi) con i processi costituzionali, visto che le discipline e le sue pratiche non sono neutrali. A collazione di questo intreccio è stata molto produttiva la riflessione di Schiera sul *nesso costituzionale* tra <<*Politica-Comunicazione-Amministrazione-Costituzione*>>, nella quale s'intende l'uso del termine "politica" come il nesso di *potere/sapere*. Cioè, ci rinvia alla critica connessione, favorita dai padovani, fra scienza/politica.

La prospettiva italiana rimane condizionata dalla hintzeana, dalla quale s'interpretano i seguenti contributi come successive *ondate di rinnovazione* storiografica. Retrospectivamente l'analisi di Hintze, come reazione dirimpetto alla metodologia weberiana, inizia un movimento ondulatorio che ripete tentativi di rinnovamento insieme a polemiche metodologiche. Una particolarmente sonora la protagonizzano Brunner e Koselleck, ma pure arriva fino alla critica dello stesso *GP* alla *BG* di Koselleck. Ciò illumina un aspetto centrale per qualunque ricerca in questo panorama: le reazioni sembrano condizionate dalla posizione che si assume di fronte alla metodologia weberiana. Così come c'è una reazione di Hintze dinanzi alla tipologia ideale weberiana, con cui inauguriamo il nostro periplo tra gli autori,

così la fine del nostro circolo torna ad essere l'accusa del *GP* contro Koselleck di avere mantenuto una metodologia weberiana. Hintze non riesce a liberarsi per intero del modello che aveva nella sua epoca e si può imputare lo sviluppo di una continuità nella storia dei concetti studiati. Schmitt neppure può, anche se eleva al massimo la tensione critica dei concetti, lasciare indietro la "forma moderna" dello Stato. Il proprio Brunner non riesce a sfuggire dalla violenza che esercita la sua prospettiva al forzare i fenomeni a rientrare nelle strutture. Questo colloca l'opera di ognuno degli autori come sforzi per superare e migliorare la comprensione concettuale raggiunta. In questo senso, Koselleck rappresenta un tentativo di superazione della storiografia brunneriana e abbiamo cercato di relativizzare la sua lettura mostrando che la sua posizione di weberianismo è più complessa e che tuttavia non impedisce una nuova critica come la padovana per voglia di rinverdire quello che ritiene tradito. Persino nel fenomeno della "*Riabilitazione*" della filosofia pratica –fondamentale per connotare alcuni aspetti della proposta del *GP*– ricompare tutto il protagonismo che Weber racchiude come riferimento polemico per una rilettura storico-concettuale.

In definitiva, si tratti di weberianismo o di post-weberianismo, si comprende questo elemento entro una dialettica che scopre gli arditi propri della storia concettuale per superare i suoi limiti. Non si può ovviare che pure la versione padovana si imposta come rinnovazione. Forse risultano più clamorose all'inizio le sue denunce che domandano una rettificazione della *BG*, ma il versante critico non ci deve occultare il suo slittamento propositivo: la rivitalizzazione della storia concettuale che si propone verrà da parte della *filosofia politica*. È l'elemento *filosofico* ciò che conferisce personalità propria alla *storia dei concetti padovana* rispetto ai suoi antecessori.

La reazione della storia concettuale padovana si produce dinanzi alla metodologia della *BG* standardizzata da Koselleck, collegando la sua ricezione alle critiche di re-direzionamento verso una metodologia che non è stata ancora portata a termine con la sufficiente radicalità. La critica centrale alla maniera di praticare la *BG* consiste nell'aver tradito i suoi propri principi, avvicinandosi in realtà ai rischi della *storia delle idee*, denuncia che riguarda principalmente i *GG Lexikon*. Erratamente, i concetti fungono da grandezze universali ed eterne, presupponendo un nucleo sostanziale d'identità attraverso il tempo. Alla fin fine, il nucleo identitario viene definito dal nostro concetto moderno per mezzo di una nascosta operazione d'ispostatizzazione. Questo rimprovero contrasta con le peculiarità della modalità del *GP*: in primo luogo, una critica radicale (che Koselleck non avrebbe fatto) delle categorie, una *problematizzazione* del presente –sulla scia di Brunner– e la decisione di non partire da una metodologia previa. In secondo luogo, non studiare singolarmente le voci di un *Lessico*,

con concetti isolati, ma illuminarle raggruppandole nella loro rete di rapporti formando un *dispositivo concettuale*. Questo implica allontanarsi dal tipo di storie unitarie e lineari dei vocabolari. Con la distinzione tra parola/concetto si deve evitare di confondere la continuità di una parola con quella del concetto. Una tesi basilare a questo riguardo, è che non si producono trasformazioni dei concetti, ma piuttosto la loro *nascita* nella modernità.

La critica padovana alla proposta di Koselleck –di cui Biral è pioniere– comprende che le intenzioni del tedesco di incontrare una zona di *Konvergenz* dove effettuare una mediazione tra linguaggio scientifico e linguaggio delle fonti o tra presente e passato, come forma di superare i limiti brunneriani, comporta l'*anticipazione* di una carica *teorica* attraverso cui si può stabilire un piano d'omogeneità che livella le differenze. Insomma, cadere nell'oltraggiato tipo di ricostruzione storica lineare da modelli moderni. Con il processo di commutazione Koselleck assumerebbe un piano di traducibilità, descrivendo la esperienza storica dell'episodio di transizione alla modernità secondo il tipo-ideale raggiunto nella fase finale del processo. Cioè, ottiene le capacità diacroniche a costo della perdita delle specificità non moderne, perché la scienza storica da cui parte è già un concetto moderno di "storia". In sostanza, utilizzerebbe acriticamente il concetto per non avere riflettuto radicalmente riguardo la connessione tra la disciplina e la scienza moderna, cosa che i padovani si possono schermire con la storiografia di Brunner.

In breve, da e contro Koselleck si costituisce la personalità propria della storia dei concetti padovana, con il rifiuto del weberianismo di fondo. La rinnovazione che cercano aspira a *riaprire* –la loro proposta storico-concettuale è una *riapertura*– la chiusura weberiana negando l'*oggettività* e l'*atemporalità* ai concetti o, se prendiamo il rovescio della negazione, accettando la contingenza storica dei concetti moderni che apre le porte alla sua indagine genealogica. Col decostruire l'uniformità tesa alla scienza storica, difendono un'essenziale *discontinuità* per la *cesura* tra antico/moderno. Così viene intesa la loro radicalità: la modalità padovana è *radicale* nell'applicazione di uno dei presupposti più elementari della *BG*, cioè, che i concetti non hanno storia. Quello che fanno, una volta assunto questo principio, è *radicalizzarlo nelle sue conseguenze logico-teoretiche*. Al negare ai concetti le loro pretese smascherano la loro apparente neutralità e oggettività scientifica, e denunciano il loro uso strategico al servizio d'una determinata costruzione della modernità. Interrogare i concetti moderni significa chiedere a ciò che non mettiamo in discussione e assumiamo come ovvio che ci dia ragione per le sue affermazioni e una domanda così filosofica ha la finalità di favorire l'apparizione delle aporie interne alla costruzione teorica. Svelando ciò che deliberatamente è stato silenziato con la messa in marcia del dispositivo. Villacañas ha

definito in termini psicoanalitici questo procedere. Io ho optato per uno svelamento, cercando di accostare il senso visuale che la filosofia aveva come “*Alétheia*” (ἀλήθεια di quello che non è occulto), al senso aristotelico di meraviglia, proprio anche della filosofia, che Duso concede alla domanda che socraticamente interroga la “*doxa*”. Il riferimento a una dimensione ideale ha consentito di individuare nel concetto di “rappresentazione” una funzione necessaria dentro alla costellazione moderna, nel contempo alla sua *non autosufficienza*, giacché rimanda sempre a un elemento trascendente di cui non può rendere conto. Questo è ciò che deve essere silenziato per presentarsi come autosufficiente. La radicale eccedenza dell’idea configura una struttura essenzialmente aporetica tra visibile/invisibile, decibile/indecibile e il prezzo pagato per la sua costruzione di un ordine formale è stato l’*annullamento* o la *perdita* di quella domanda per idee come la “giustizia”, che eccedono il dicibile o l’invisibile.

Con la spinta delle sue rettificazioni e la sua radicalità critica, la storia concettuale padovana si è indirizzata verso un’interrogazione genealogica che illumina la *genesi* dei concetti politici moderni, concludendo che è necessario anticipare (o retrodatare) il periodo di gestazione della costellazione concettuale moderna, la denominata *Sattelzeit*. Le analisi padovane giustificano questa diversa datazione, apportando i risultati dell’ampio scrutinio dei testi ed autori classici che costituiscono la spina dorsale della loro argomentazione. Con loro constatiamo che Hobbes e la seconda metà del XVII secolo incarnano il momento di *rottura* con un modo di pensare la politica fino quel tempo tradizionale, per mezzo di un svuotamento dei termini dell’orizzonte tradizionale, accompagnato dalla sua sostituzione per *concetti nuovi*. L’etica si pensa scientificamente in collegamento con il nuovo concetto di “società”, per cui quest’ultima, almeno teoricamente, nascerebbe molto prima di quanto sostiene Koselleck. Si dimostra che la *cesura* impedisce di supporre la continuità di significati non solo dei concetti moderni (che *nascono*), ma della propria “*politica*”. Il vuoto trovato alla base della costruzione teorica moderna –persino si qualifica come *nichilismo*– si realizza intenzionalmente per neutralizzare la causa del conflitto (identificata nella “giustizia”), e si procede a dare una soluzione formale che riduce la possibilità di una domanda aperta. Al disopra della *continuità* tra i termini c’è una *discontinuità radicale* riguardo a come si era pensata la vita in comune e ciò avviene con un nuovo “sapere” con cui costruirla intesa come “società”. Si tratta della nascita della “politica” specificamente moderna, come *teoria del potere*. Se un concetto catalizza l’orizzonte politico moderno è quello di “potere”, dinnanzi al principio organizzatore del “governo” nel pre-moderno. Quello localizzato nella genesi della concettualità moderna è la *fondazione razionale* della scienza politica secondo il rigore del modello matematico e geometrico con una teoria che prescinde dalla realtà concreta, erigendo

una *costruzione autosufficiente* di carattere *formale*. Sotto quella costruzione si produce la *frattura* con la tradizione del pensiero politico che ci arrivava dai greci, per sostituirla con il problema del *potere politico* e la sua *legittimazione*. In un certo senso, gli effetti che produce la scienza politica moderna, dislocando e distorsionando il lessico politico, la convertono in una vera *rivoluzione epistemologica*. La discontinuità scoperta nella “politica” moderna implica che non è omologabile con l’orizzonte del “governo”, esemplificando l’impossibilità di tradurre delle realtà costituzionalmente diverse con i concetti della modernità occidentale.

Per approdare a simili conclusioni, si deve precisare che la loro indagine della genesi si conduce in riferimento al dare alla luce teorico e, in tale ricerca, si mostrano coerenti con la loro decisione di non partire *aprioristicamente* da una elezione metodologica previa. In questo caso concreto, i risultati ci obbligano a correggere il periodo della *Trennung* fino al momento della sua gestazione con la scienza del diritto naturale. Distinguendo la genesi teorica dalla realizzazione storica, la coerenza esige ritardare la *soglia* della discontinuità. Quello che differenzia le due situazioni è che nello scenario del contratto sociale quella è teorica, mentre con la Rivoluzione la situazione è la “realtà storica” di dare una costituzione, quando la trama concettuale del periodo classico del “patto sociale” viene inserita dentro il nesso rivoluzione-costituzione. Tuttavia, retrodatare la *Sattelzeit* alla prima modernità (basicamente, la seconda metà del XVII secolo), è compatibile con il registro di Koselleck, perché la diagnosi del tedesco rimane valida per la diffusione e realizzazione costituzionale di quei concetti. Ciò non s’intende come derivazione necessaria per causa-effetto, ma per l’intreccio dei concetti disponibili con i processi costituzionali.

La strategia d’affrontare i concetti raggruppati nel dispositivo, permette di illuminare la loro struttura logica, per interrogarli rivelando le loro aporie interne. In ciò difendiamo l’originalità delle interpretazioni padovane dei classici. Identificare la struttura logica rende possibile il percorrere diacronicamente i diversi autori. Da un lato, si apre la possibilità di una lettura comune dei testi. Ma, d’altra parte, siccome il pensiero dei classici si *attraversa* filosoficamente, emergendo degli aspetti irreducibili alla soluzione formale del dispositivo logico, possiamo dire in pieno senso che quello che appare con tale eccedenza nella sua lettura è il *filosofico*, il fattore che i padovani introducono come elemento rinnovatore della storia concettuale.

Si deve sostenere pure una interpretazione non riduttiva (che qualificiamo come “*light*” fronte a quella *forte*) dei concetti politici moderni. Questa interpretazione si spiega con l’uso preciso della espressione “*concetti politici moderni*” come quei concetti emersi con la moderna scienza politica del *giusnaturalismo*, che in seguito raggiungono rilevanza

costituzionale. Come si può affermare che i concetti politici sono moderni e solo moderni? Perché soltanto nella modernità si elaborano concetti con la autosufficienza che determina il nesso tra teoria-prassi, in connessione con la scienza moderna. Soltanto in quel senso moderno ci sono concetti, perché unicamente con la messa in marcia del dispositivo logico possono funzionare in questo modo. Solo è possibile fare storia concettuale con i concetti moderni, perché soltanto di questi è possibile individuare la genesi e tracciare la delimitazione (come perimetraggio della sua vigenza) e perché la storia concettuale è sempre una critica radicale dei concetti che condizionano il nostro presente; e questi, malgrado la sua crisi, continuano ad essere i moderni.

Alla fine del tragitto giungiamo fino alle società contemporanee e alla democrazia di massa, in cui la logica del dispositivo concettuale moderno prosegue funzionando per legittimare il potere sovrano. Però la logica rappresentativa, con il processo d'autorizzazione, conduce verso la spoliticizzazione dei cittadini. Il fatto più inquietante dall'analisi è che svela l'impossibilità di una effettiva partecipazione politica dei cittadini mentre si continui a prorogare tale logica. La problematica che il dispositivo della scienza politica moderna ha silenziato e occultato (l'orizzonte del governo e la domanda per la giustizia) è una protesta che concerne direttamente l'*ideologia* moderna, come la critica di Brunner nell'*era delle ideologie*. Quello che la messa a fuoco genealogica persegue è scollegare il circuito ideologico di una scienza la cui neutralità è messa in discussione.

Per raggiungere tale sconnessione è indispensabile un *esercizio della critica* che si applicherà sul dispositivo concettuale della scienza politica moderna, perché funziona come filtro riduttivo di altre realtà diverse. Ma sarà anche un *esercizio costante* il cui confronto migliore è il percorso per i classici, con i quali mettere in pratica un pensiero *in atto* con la *problematizzazione metodica* che personifica la sua storia concettuale. Con la disattivazione del dispositivo e la cessazione dei suoi effetti di risonanza possiamo ascoltare il silenziato e contemplare l'occultato. Ciò che appare come originario è la *relazione con l'altro*, una aspetto relazionale della politica da un'ottica che non è possibile con l'apparecchio concettuale moderno. Un orizzonte del comune ove la domanda per come si governa il rapporto (se giustamente, virtuosamente, o buonamente) è elementare. Messa allo scoperto la strategia moderna consistente nell'annichilire la esperienza previa, i padovani daranno una risposta – riconoscibile negli autori della *Riabilitazione*– sostenuta nella presenza già ordinata che antecede al patto sociale della scienza politica moderna.

La lettura che Duso fa della rappresentazione, a partire da Platone (con l'implicazione di una alterità ideale che trascende l'attualità della presenza empirica), svela *una struttura*

originaria. Siccome l'apparato concettuale della scienza politica moderna non permette tale domanda per l'originario –anzi, l'oculta deliberatamente per esorcizzare il conflitto– l'*apertura* dello spazio che deve brindare la critica dei concetti politici moderni comporta la *riapertura* di una domanda che problematizza l'apparecchio concettuale, ricomparendo questioni esiliate. In conseguenza, è una domanda “originaria” in quanto si pone il problema dell'*origine* o della idea oltre la riduttività della razionalità formale, che ostruisce qualunque altra approssimazione al rapporto teoria-prassi. Questo gesto di problematizzare è *filosofico*, perché si dice in un senso distinto di quello in cui la *filosofia politica moderna* come teoria – nella sua versione determinata dalla scienza del diritto naturale, tranne che molti dei classici moderni sfuggano a una riduzione semplicista della modernità– ha capito la relazione.

La critica, come *movimento di pensiero*, non si ferma con la decostruzione, ma il suo dinamismo fluisce continuando dalla apertura: la problematizzazione e l'interrogazione sono liberatori di uno spazio genuinamente filosofico, ma non un approdo processuale. Non è semplicemente un risultato decostruttivo, perché il filosofico era già all'inizio del movimento di pensiero che criticava i concetti, era già nella critica. Tutto sommato, questo *movimento* circolare del pensiero, che Duso identifica con il *filosofico*, fa riemergere domande consapevoli del rapporto di tensione, contingenza e rischio che marca l'ambito della prassi, quello che insomma si prende dal mondo pre-moderno e i classici della filosofia politica: il loro *gesto filosofico*, un atteggiamento (spiccatamente interrogativo), ma non una dottrina teorica per riproporla nella attualità. Fare storia concettuale esige “*chiedere ragione*” del significato dei concetti che usiamo e dei suoi presupposti, pertanto la sua forma è *interrogativa* e non prescrittiva (come quando si parte da realtà oggettive indiscutibili). Qui è dove l'emergenza del filosofico può dare riparo a una maniera di pensare oltre i limiti dei concetti moderni, assumendo la sfida d'offrire un orientamento ai problemi del presente. Ed è qui dove Duso parla indistintamente di “*critica filosofica*” o “*filosofia*”, affermando che la dimensione filosofica è *storia concettuale nel suo aspetto più rigoroso*. Il filosofico non è la *costruzione* dei concetti politici moderni ma la sua *interrogazione*, per ritrovare ciò che è stato occultato dal meccanismo di legittimazione del potere. Con il lavoro storico-concettuale si acquisiscono una comprensione dell'impossibilità di dedurre l'azione da una norma teorica e una riapertura che spiega la relazione tra storia concettuale e filosofia politica. È riapertura di ciò che è stato bloccato da soluzioni di tipo formale, che adesso recuperiamo per pensare problemi del nostro presente.

Queste conclusioni richiedono di riflettere circa il senso della filosofia politica come disciplina. Visto lo sforzo critico della storia concettuale padovana per evitare di ricadere nella

storia delle idee, la filosofia politica che mettono in pratica non può ripetere gli stessi errori. La storia della filosofia politica si comprende dentro l'ambito più generale di storia della filosofia, dove prende senso sottoporre a interrogazione i presupposti del discorso di queste discipline. Poiché, lungi dall'essere neutrale, l'apparato concettuale della scienza moderna silenzia tanto l'alterità delle fonti quanto le alternative per l'attualità, di modo che la liberazione dei suoi pregiudizi contribuirà a realizzare la possibilità di pensare *filosoficamente*. Perciò la storia del pensiero politico deve implicare l'elemento filosofico, cioè, passare *dalla* storia concettuale *alla* filosofia politica. L'obiettivo torna ad essere l'epistemologia weberiana e la sua fondamentale distinzione tra fatti/valori che permette di delineare uno spazio della realtà disciplinare, ma in cambio ci sfugge il propriamente *filosofico*, che non rientra bene nello schema. Se vogliamo sfuggire della rete disciplinare per dare una risposta da un'altra prospettiva da quella criticata di <<storia>> della <<filosofia>> <<politica>> (compromesse 3 entità concettuali), quella padovana risponde che soltanto è possibile *mettendo in atto una dimensione filosofica del pensiero*, nel senso alluso con l'*interrogazione* radicale e la *critica*. La storia concettuale è, in fondo, un passo obbligato dentro alla necessità della critica, perché noi siamo obbligati/condizionati da questi concetti nel pensare il problema politico nel nostro presente. In conseguenza, ogni movimento del pensiero deve compiere la critica di questi concetti, tanto per studiare i classici senza neutralizzare il filosofico, quanto per pensare il nostro presente senza cancellare tutte le possibilità della riflessione, *liberandole* della chiusura epistemologica. Tale apertura di potenzialità deve servire a pensare filosoficamente la esperienza politica della attualità, cioè, come *filosofia politica* aldilà della storia concettuale.

L'attitudine essenzialmente critica come denuncia della "riduttività" che ci impedisce di contemplare altre alternative, è un punto cruciale nel movimento verso la proposizione di categorie alternative sul perno di elementi già affiorati durante l'analisi critica. Il collegamento scoperto tra orizzonte del governo e pluralità fa sì che, negando la logica della sovranità, riappaia la dimensione politica dei rapporti che il dispositivo negava occultandola sotto l'involucro del "sociale". Cioè, la via trovata passa per la negazione di una negazione – fattibile al relativizzare i concetti moderni con la loro interrogazione– che logicamente (come doppia negazione) cancella il negativo in positivo. La radicalità non è ritornare a pensare un modello per sostituire l'antecedente, ma è *pensare oltre* (nel senso di *liberati da* e non nello storicistico di andare a un altro mondo) l'orizzonte determinato dalla logica dei concetti politici moderni. Questo passo rende comprensibile il cadere nella tentazione di cercare nelle fonti pre-moderne una modalità adottiva, però, come la realtà verso cui ci indirizziamo è altra,

gli esempi possono avere soltanto utilità *metaforica*. Ciò che è veramente importante è una “*pratica del pensiero*” al fine di poter pensare nelle alterità di cui ancora non conosciamo il nome. Non c’è bisogno di una teoria, ma di una *pratica* del pensiero –il movimento filosofico– in grado d’affrontare il vuoto lasciato dalla forma politica moderna. Sarà l’unica maniera di pensare quelle alterità, che senza dubbio avranno nome quando disporremo della prospettiva sufficiente, ma, siccome per il momento non è il caso, qualunque cessione nella radicalità –affrontandole con gli schemi esauriti– implicherebbe deformarle un’altra volta. Quindi *andare oltre* i concetti politici moderni non suppone andare o tornare verso una dottrina o modello in corrispondenza a un contesto post-moderno o pre-moderno, ma un andare oltre la *teoria* e i *concetti* costruiti secondo il modello teorico.

La riapertura che si scorge coinvolge l’inquadrare il rapporto politico nell’*orizzonte del governo*, come cornice in cui si trova la possibilità di pensare *il politico* fuori da tali limiti categoriali e di dare spazio a una *dimensione politica* dei cittadini, nella quale questi abbiano autentica *presenza pubblica*. Per captare la differenza dello scenario, occorre comprendere che il governante *non* esprime la volontà dei governati. La relazione del governo si pensa sempre dalla attività che include i governati, i quali pure partecipano dell’*azione* e soltanto così possono considerarsi pienamente *responsabili*. Conviene non confondere l’inclemente critica padovana alla logica democratica o alla funzione che svolgono i diritti fondamentali al servizio di una costruzione legittimante del potere con l’attacco contro la democrazia o contro lodevoli rivendicazioni per ampliare diritti. Duso, per esempio, realizza una critica a livello logico, allo stesso modo che nel momento di articolare una proposta rimane in una dimensione filosofica del pensare, la sua mai sarà una proposta d’azione politica, ma sempre di *filosofia politica*.

Evidentemente, nella parte propositiva ci muoviamo in un territorio rischioso, perché non è dato. Non è pensato, se non che è da pensare, perché si parte da una concezione del filosofico come *pensiero in atto* e perché, dalla critica alla riduzione formale del nesso teoria-prassi, si pensa ad una *relazione di tensione* tra i due ambiti che, per la trascendenza dell’*idea* –e questa è una delle tesi principali, che non si può interpretare Duso prescindendo da questa lettura– resta irrimediabilmente e strutturalmente *aperta*. Per queste ragioni non si può cadere nella tentazione di dare soluzioni definitive, anche se sì è possibile *orientare* la prassi. Un’altra difficoltà sorge della *circolarità* postulata come modo in cui il proprio movimento di pensiero attraversa contesti ed autori distinti, ma, come nell’anteriore, si parte da una proposta del non dato: è un’attività che esige il lavoro filosofico. Nemmeno i migliori utensili ermeneutici esimono d’approfondire nello studio.

Come nella “*Riabilitazione*” della filosofia pratica, la strada padovana non coinvolge il restaurare una *scienza politica* degli antichi. Ogni ricorso agli autori classici è una ricerca d’*alterità* per aiutarci metaforicamente a incontrare nuove vie categoriali. La capacità poetica del linguaggio per riferire realtà che superano il nostro orizzonte ermeneutico, si deve qui rivendicare per non malinterpretare il versante propositivo. In coerenza con il presupposto di separare parola/concetto, non possiamo accettare che le categorie che Duso propone come alternative (costituzione, federalismo, governo, funzione costituente, solidarietà, consenso, responsabilità, singolarità, etc.) debbano supporre il medesimo che negli esempi d’alterità richiamati, perché ciò implicherebbe una continuità. Per non abbandonare il rigore concettuale, dobbiamo superare la vecchia credenza nella continuità che propiziano le parole e concedere a Duso il beneficio di pensare, anche se con l’aiuto delle inevitabili parole, in *altra* cosa distinta. Per questo motivo, si parla di “*indicazioni*” per pensare.

Decisamente, praticare storia concettuale implica radicarci nel presente ed assumere che il nostro accesso alla realtà è sempre mediato dai condizionamenti che impone la nostra attualità. Questa è la chiave per comprendere che, se la storia concettuale si occupa dei concetti moderni, è perché ancora condizionano il nostro presente. Determinano il nostro accesso alla esperienza e, per tanto, qualsiasi passo ulteriore esige riflettere criticamente su di loro. Perciò, la conclusione finale è un impulso di rinnovazione alle sprecate potenzialità critiche della *BG*. La storia concettuale deve terminare retro-attuando sulla nostra propria situazione permettendo, attraverso la sua comprensione, un orientamento del nostro agire pratico.

Le riflessioni sul platonismo han potuto servire per una giusta comprensione della sua filosofia politica. Il “sapere” relativo alla politica non è una costruzione teorica astratta, ma coinvolge la vita di chi lo pratica¹³⁴⁹. Pertanto, la filosofia è una *pratica*: la “*pratica*” del “*pensiero*” padovana che coinvolge la sua vita. Quello che si propone è un’*apertura filosofica* per pensare *oltre* i limiti dei concetti moderni e questo è un compito che, come la storia, deve rimanere aperto.

¹³⁴⁹ Si veda l’introduzione di G. Duso in A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé, op.cit.*, pag. 8.