



FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ACADÉMICA DE MÉXICO

Doctorado de Investigación en Ciencias Sociales  
con Mención en Sociología  
IX (novena) promoción  
2012-2015

**Conciencia de finitud, reinscripción y nihilismo.  
Acerca del problema de la comprensión histórica  
y la crítica en tiempos de crisis.**

Tesis que para obtener el grado de  
Doctor en Ciencias Sociales-Mención en Sociología, presenta:

**Lucas Alberto Gascón Pérez**

**Director:** Santiago Carassale

**Lectores:** Ilán Semo  
Emmanuel Biset

**Seminario de tesis:** Sociología e Historia Cultural

**Línea de investigación:** Discurso e Identidades en América Latina y el Caribe

México, D.F., Agosto de 2015

Este posgrado se realizó gracias al apoyo del  
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT)

## Resumen

Aquí se aborda la pregunta de cómo proponer una *comprensión histórica* o un proyecto ético-político, cuando las modernas concepciones de *Historia* y *crítica* están en *crisis*. Así, el interrogante consiste en cómo comprender la discontinuidad entre modernidad y premodernidad, y la diferencia política, manteniendo una radical *conciencia de finitud*. Entonces, el desafío consiste en evitar la *reinscripción* de dicha conciencia en los fundamentos ahistóricos modernos, sin que este implique el *nihilismo*. La investigación estudia la problemática en dos secciones (*comprensión histórica* y *crítica*), cada sección se divide en dos capítulos y estos, a su vez, en dos apartados. En los capítulos iniciales (I y III), primeramente se exponen los conceptos de *Historia* (I-A) y *crítica* (III-A), para seguir con el análisis de las obras de Brunner (I-B) y Schmitt (III-B), en términos de propuestas que, pese a sus intentos de superar dichas concepciones, se resuelven en los caminos tradicionales. En los últimos capítulos de cada sección (II y IV), se estudian, por un lado, las propuestas de Koselleck (II-A) y la escuela de Padua (II-B) y, por otro lado, los planteamientos de Strauss (IV-A) y la deconstrucción derridiana (IV-B), todos en términos de “propuestas superadoras”.

**Palabras clave:** Conciencia de finitud, redescripción, reinscripción, nihilismo, pretensiones de validez, crítica, crisis, economía de la violencia, crítica de la ideología, filosofía de la historia.

## Abstract

How to propose a historical understanding or an ethical-political project when modern conceptions of *History* and *criticism* are in *crisis*, is the question addressed in the present work. Thus, we focus in how to comprehend discontinuity among modernity and pre-modernity, and the political difference, maintaining a radical *awareness of finiteness*. In that way, the challenge is to avoid *re-inscription* in modern ahistorical foundations of such awareness, without falling into *nihilism*. This research is developed along two sections (*historical understanding* and *criticism*), which are divided in two chapters each and these, in turn, in two parts. In the opening chapters (I and III), we expose firstly the

concepts of *History* (A-I) and *criticism* (III-A), to continue the analysis of Bruner's (I-B) and Schmitt's (III-B) works, in terms of proposals that, despite its attempts to overcome such conceptions, are solved by traditional ways. In the last chapters of each section (II y IV), we study, on one hand, Koselleck's proposals (II-A) and the School of Padua (II-B), and on the other hand, Strauss's approach (IV-A) and Derrida's de-construction (IV-B); all of them in terms of "overcoming proposals".

**Key words:** Awareness of finiteness, redescription, reinscription, nihilism, validity claims, criticism, crisis, economy of violence, criticism of ideology, philosophy of history.

*A Karla,  
por estar a mi lado en la incierta gestación de esta pregunta  
y cuidar a Elisa mientras estas páginas se escribían.*

*A Elisa,  
inocente criatura,  
por mantenerte feliz y con fuerzas a lo largo de tus dos años.*

## **Agradecimientos**

Quisiera comenzar agradeciendo a FLACSO-Sede Académica México, y a CONACYT, por haberme dado la oportunidad de continuar mis estudios en condiciones más que satisfactorias. Desde hace cinco años, antes de comenzado el doctorado, mi vida ha estado de una u otra manera vinculada a estas instituciones, por lo que quisiera manifestarles mi reconocimiento y gratitud.

En relación a FLACSO, no quisiera desaprovechar la oportunidad de reconocer al personal de cómputo por estar siempre dispuestos a resolver los contratiempos que se le presentaban a alguien tan inexperto en cuestiones informáticas, como yo. En especial, quisiera nombrar a Aarón, apreciado amigo al que espero seguir viendo más allá de terminada esta etapa.

Como mi lugar de trabajo durante estos años ha sido la Biblioteca Iberoamericana de FLACSO-México, me siento francamente agradecido con todo el personal de este departamento, en especial con aquellas personas que se desempeñan en contacto con los usuarios: Paty, María Guadalupe, Belén y Gerardo. Gracias por la buena atención, por haber guardado una y otra vez los cientos de libros que, a veces, de pasada, necesitaba consultar y por haberme facilitado la utilización de un cubículo. En especial, quisiera referirme a Gerardo, de quien tengo ya la fortuna de considerar un amigo. De diferentes maneras, él me ha ayudado, y quisiera demostrarle mi especial agradecimiento.

Debido a que esta investigación no sólo es el producto final de un proceso de investigación de tesis diferenciado, sino de todo un periodo de formación curricular, quisiera agradecer a mis compañeros de la IX promoción doctoral de esta casa de estudios, por haber afrontado juntos distintas situaciones difíciles, y haber compartido otros tantos cálidos momentos. Recuerdo muchos momentos cooperativos juntos y frecuentes reuniones hogareñas. En esta ocasión quisiera nombrarlos a modo de pequeño reconocimiento: Martín, Isaac, Fernando, Héctor, Lisett, Adolfo, Francisco, Agustina, César, Jairo, Juanny, Carolina y Danay. Dichosamente, en muchos casos me llevo amigos más que compañeros. No obstante, estas amistades no sólo refieren a la IX promoción, sino, también, a la décima. Hace aproximadamente un año, una nueva

cohorte se incorporaba al programa de doctorado, teniendo venturosamente la oportunidad de compartir con ellos numerosos almuerzos y distintos intercambios. Especialmente, quisiera nombrar a Daniel e Irán, valiosas compañías en un tiempo de redacción de tesis, eminentemente individual.

Estoy también agradecido con los miembros del seminario de tesis “Sociología e Historia Cultural”. Como siempre, le agradezco a sus coordinadores, Liliana Martínez y Santiago Carassale, por haber abierto el seminario a la discusión de los temas de mi tesis, en alguna medida periféricos a las líneas de investigación de la institución. Es por ello que quisiera mencionar particularmente a Santiago, quien, a su vez, ha sido el director de esta tesis. Le agradezco su disposición para llevar a cabo un programa de lectura en torno a los temas aquí tratados y las innumerables reuniones de asesoría. Los distintos recodos filosóficos por los que esta investigación acaso ha transitado, solo han sido en buena medida posibles por sus sugerencias. Me sentiría afortunado si, más allá de esta etapa que se termina, pudiésemos mantener, en la medida de lo posible, este tipo de reuniones.

Francamente agradecido estoy con los otros miembros del sínodo, Ilán Semo y Emmanuel Biset, quienes acogieron con interés las preocupaciones que aquí se plantean y tuvieron la virtud, sin faltar al pensamiento crítico, de concentrarse en los aspectos positivos que este proceso iba teniendo. Mi más sincero agradecimiento para ellos por permitirme incursionar en terrenos generalmente blindados por la erudición y los gremios académicos.

Además, debo expresar mi gratitud a mis suegros, Guille y Enrique, por habernos apoyado siempre que lo necesitamos a lo hora de afrontar distintas instancias evaluativas que iban surgiendo. Sin ese tiempo en el que necesitaba trabajar de manera sostenida, todo este proceso hubiera sido más dificultoso.

Obtener el grado de doctor significa la continuación de un proyecto comenzado, aproximadamente, hace 15 años, de cuyos inicios y afianzamiento fueron testigos mi padre, mi madre, mis hermanos y mis sobrinos (a medida que fueron apareciendo). No puedo dejar de tenerlos presentes en la ausencia de hoy, porque en cierto sentido este es un logro compartido. Me permito dejar aquí inscritos sus nombres, por el apoyo que

siempre me brindaron (en especial los más grandes): Emilce, José Alberto, Verónica, José Alejandro, Pablo, Jorge, Fabiana, Andrés, Agustín, Valeria, Sebastián, Tomás, Carola, Nicolás y Julia. No quisiera dejar de mencionar que los tres meses que pasamos en Villa María, en ocasión de mi estancia doctoral, y en los cuales recibimos todo tipo de atenciones, fueron cruciales para el progreso de esta investigación.

Finalmente, esta tesis está dedicada a Karla y Elisa, como muestra de lo que me encontraba haciendo en mis ausencias y de alguna de mis preocupaciones mientras estábamos juntos, como logro compartido y, sencillamente, por el amor que siento por ellas.

## ÍNDICE.

<b>Agradecimientos</b> .....	<b>v</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
i- Algunas indicaciones metodológicas.....	7
<b>SECCIÓN I.</b> .....	<b>12</b>
<b>Capítulo I.</b> .....	<b>12</b>
A- Sobre el moderno concepto de <i>Historia</i> y la noción de <i>nihilismo</i> histórico. ....	12
i- El desacoplamiento entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa, y el surgimiento de la conciencia de finitud.....	13
ii- Sobre el concepto moderno de Historia: filosofía de la historia ilustrada y posilustrada, escuela histórica, e historia de las ideas y problemas políticos. ....	15
iii- Redescrición histórica. ....	20
iv- El decaimiento de la comprensión histórica en el nihilismo. ....	22
B- La marcación del umbral moderno en Brunner: superación y reinscripción del concepto de <i>Historia</i> . ....	23
i- Conciencia de finitud en términos de una “historia del presente”.....	25
ii- Redescrición en términos de descentración histórica. ....	26
iii- Reinscripción metodológica: la crítica en términos de exactitud y precisión. ...	27
iv- Reinscripción historiográfica: la crítica en términos de economía de la violencia y crítica de la ideología. ....	34
C- Conclusión. ....	39
<b>Capítulo II. Propuestas superadoras</b> .....	<b>41</b>
A- Koselleck: teoría de las temporalidades históricas y diferentes tipos de antropología.....	41
i- El lugar de la conciencia de finitud en Koselleck.....	41
ii- La redefinición o radicalización de la conciencia de finitud. ....	42
iii- El deslizamiento de la semántica histórica hacia la antropología kantiana. ....	44

iv- La fijación de la semántica histórica en una antropología hobbesiana.....	47
v- La determinación “antropológica-filosófica” de la semántica histórica. ....	49
B- Escuela de Padua: genealogía y comprensión de los textos premodernos a través de las contradicciones internas al concepto de <i>Historia</i> . ....	53
C- Conclusión. ....	57
<b>SECCIÓN II. ....</b>	<b>58</b>
<b>Capítulo III. ....</b>	<b>58</b>
A- Sobre el moderno concepto de <i>crítica</i> y la noción de <i>nihilismo</i> político.....	58
i- La crítica en un sentido amplio: el marco humanista del Estado absolutista y la filosofía de la historia ilustrada y posilustrada.....	58
ii- Nihilismo como persecución política. ....	64
B- La teología política schmittiana: superación y resolución en el concepto de <i>crítica</i> , y caída en el nihilismo.....	68
i- Algunas analogías entre Brunner y Schmitt. ....	68
ii- Carl Schmitt: entre la reinscripción trascendente y el deslizamiento nihilista de la ontología de lo político.....	70
iii- Interpretación de la obra schmittiana hasta la Primera Guerra Mundial. ....	72
iv- Teología política como existencialismo político. ....	75
v- Teología política como ontología existencial. ....	77
vi- Teología política como economía de la violencia. ....	80
vii- Teología política como crítica de la ideología.....	82
viii- Teología política como existencialismo político (nihilismo). ....	86
C- Conclusión. ....	90
<b>Capítulo IV: Propuestas superadoras. ....</b>	<b>92</b>
A- La irreductibilidad de las pretensiones de validez “universales” para la política...92	
B- Derrida: la deconstrucción como “fundamento místico de la autoridad” y como mesianismo sin mesianismo.....	96
i- La deconstrucción como una política no-nihilista y como una política de la redescipción. ....	97

ii- La deconstrucción como “democracia por venir” .....	103
C- Conclusión. ....	105
<b>-Conclusiones .....</b>	<b>107</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>114</b>

## Introducción

La presente investigación parte de un supuesto histórico que debe ser explicado en primera instancia, a saber, la posibilidad de desacoplar la modernidad entre una *conciencia de finitud* y las *reinscripciones* trascendentes de dicha conciencia.<sup>1 2</sup> Más precisamente, si existe algo denominado “modernidad”, que de manera paulatina y diferenciada se va diseminando, ese algo es la *conciencia de finitud* y no sus *reinscripciones* trascendentes. El rasgo característico de la “modernidad”, su “legitimidad”, residiría en dicho sentido de temporalidad y contingencia, antes de sus resoluciones en fundamentos metahistóricos generalmente de procedencia teológica. Si bien desde las últimas décadas del siglo XIX entra en *crisis* la modernidad, aquí interesa resaltar que, desde ese momento, lo que entra en cuestionamiento no es dicha *conciencia de finitud* sino sus fundamentaciones metahistóricas. A partir de este supuesto, el trabajo indaga sobre la posibilidad de mantener esa *conciencia de finitud* sin *reinscribirla* en tales fundamentos, al mismo tiempo que esto no implique su deslizamiento en el *nihilismo*.

El desacoplamiento entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” que explica la especificidad de la modernidad y el resquebrajamiento del orden estático del

---

<sup>1</sup> En su enunciación literal, la expresión *conciencia de finitud* no es recuperada de ningún otro autor, sino elaborada para la operatividad de este trabajo. En su significación, puede encontrarse en diversos autores y corrientes desde que alude al anclaje “existencialmente” concreto y situado de todo concepto político. Es decir, refiere al apremio de la transitoriedad del tiempo y a la imposibilidad de acceder a los conceptos pasados de una manera neutral y transparente. En otras palabras, remite al status fáctico, contingente y precario de tales conceptos. En este sentido, la noción alude al carácter antagónico de todo concepto político, en la medida siempre está referido a un nosotros (“amigo”), en oposición a un “enemigo”. En tanto se sostiene que este sentido de temporalidad y facticidad constituye el rasgo propio y “legítimo” de la modernidad, la categoría puede ser equiparada con la noción de “descenramiento” tal como aparece en Blumenberg en *La legitimidad de la Edad Moderna* (2008).

<sup>2</sup> La categoría de *reinscripción* puede ser tomada como equivalente a la de “reocupación”, tal como es elaborada por Blumenberg y mencionada por Laclau (Blumenberg, 2008; Laclau, 1993: 90-91). Es decir, remite al llenado de los lugares vacíos dejados por las grandes expectativas y exigencias de sentidos de la Edad Media, mediante “ídolos” o “metafísicas sustitutivas” (dinero, raza, nación, etc.). (Wetz, 1996: 46-52). Oponiéndose a la tesis de la “secularización” (Löwith, Schmitt), por la cual se sostiene que dichas metafísicas sustitutivas (como escatologías de origen judeo-cristiano que en la Edad Moderna se mundanizaron), son el rasgo distintivo de la modernidad, Blumenberg sostiene que la legitimidad de la modernidad reside en la necesidad de “autoafirmación humana” frente al absolutismo del Dios medieval. Antes que oponerse a la existencia de dichas metafísicas, el autor sostiene que ellas son, más bien, resoluciones no necesarias de ese auténtico sentido de autoafirmación.

*ancien régime* (y, en un plano de “régimenes de historicidad”, la caída de la “historia magistra vitae”), implica la idea de un futuro abierto, no repetible, y la consecuente postulación de un presente que busca retrospectivamente en el pasado el “devenir” para predecir el futuro. En realidad, se trata de un “presente móvil” que rescata libremente del olvido aquellas vivencias para responder a los problemas de su propia actualidad. Así, el pasado es, en estricto sentido, un “pasado actual” ya que se actualiza retrospectivamente de acuerdo a la libre retención de vivencias que se hacen desde el presente y que devienen en este (Chignola, 2007: 15). Entre otras cosas, esto significaría que el modo de historización que deviene con la modernidad, implica la centralidad del presente en la comprensión de un pasado que se retiene a posteriori desde la propia situación “finita”. Los procesos de “temporalización”, “democratización”, “ideologización” y “politización” de los que habla Koselleck, solo pueden ser explicados por esa “conciencia de historicidad” y “finitud” que permite a los sujetos la propia autoasignación del tiempo y el derecho a elegir. Se denominará a este sentido de historicidad y temporalidad, *conciencia de finitud*.

Este “arrojamiento en la temporalidad” y la conciencia de que toda interpretación se realiza desde el presente, parecería ser el rasgo medular del régimen de historicidad moderno más que sus *reinscripciones* en procesos trascendentes, las cuales postulan al propio presente como un lugar “mejor”, “privilegiado” o “último” para entender el pasado. Lo central en el concepto moderno de *Historia* no son las “teologías secularizadas” provenientes del cristianismo en las que se resolvía la libre asignación del tiempo desde el presente, sino la *conciencia de finitud*, *crisis* y el sentido de que toda comprensión del pasado se realiza desde una situación histórico-relativa (Olsen, 2011: 61). Algo similar ocurre con el concepto de *crítica*. La *crisis* que determinó la caída de las sociedades segmentadas del orden premoderno, se “reinscribió” en distintos fundamentos trascendentes principalmente de origen cristiano, sustituyendo la providencia divina por las nociones “universalistas” de “razón”, “espíritu”, “sociedad”, “e interpretando el cambio estructural del propio presente como resultado de una evolución, como ‘progreso’ o ‘decadencia’” (Brunner, 1991: 22). Estrechamente relacionada con esta concepción, se encuentra la identificación de “sujetos” o entidades históricamente privilegiadas que posibilitarían un “juicio final”, como la “clase”, el

“estado”, el “pueblo”, etc. Es decir, si en el plano de la *comprensión histórica* se tiene un “presente privilegiado” desde el cual pensar la diferencia, aquí se tiene un “sujeto privilegiado” desde el cual comprender las diferencias.

Si bien la presente investigación se inscribe en el marco de una pregunta “posfundacionalista” (Marchart, 2009), se recurre preliminarmente a la lógica fundacional en pos de explicitar la problemática y el dilema que este trabajo enfrenta. En términos operacionales, tal *conciencia de finitud* (concebida en términos generales como la conciencia de que “todo” fundamento trascendente no es tal sino que está atravesado por una situación existencialmente concreta y pertenece a un “nosotros”), ocupa aquí (en principio) el lugar de una dimensión “descriptiva” de la condición general de toda interpretación histórica o intervención política. Tradicionalmente, se ha sostenido que si esta *conciencia de finitud* se entrelaza con una interpretación histórica o intervención política en términos prácticos, “prospectivos”, el resultado es una historia o política *nihilista*. Si “todo” acceso a las fuentes o concepto político es contingente y fáctico, la proposición del sentido de las fuentes o de una direccionalidad ético-política será *nihilista*. Por otro lado, usualmente se ha sostenido que si se quiere evitar una historia o política *nihilista*, es necesario entrelazar dicha *conciencia de finitud* con fundamentos transhistóricos o metahistóricos para habilitar una *comprensión histórica* o *crítica*. Aquí se denominará *reinscripción* a este movimiento de entrelazamiento. Como puede notarse, estas *reinscripciones* más bien “traicionan” antes que mantienen dicha *conciencia de finitud*. Son estos caminos en que se resuelve dicha conciencia los que pertenecen a la “lógica del todo o nada” del “fundacionalismo” y el “antifundacionalismo” (Marchart, 2009: 26-28).

En el marco de un “desafío” “posfundacionalista”, es decir, encaminándose en una búsqueda que no se oponga en su totalidad a la “modernidad” sino que intente recuperar su vocación, su “legitimidad”, la presente investigación intenta abordar un camino intermedio. Es decir, abordar la posibilidad de sostener una *comprensión histórica* o una *crítica*, o tan sólo resguardar sus gestos, manteniendo dicha *conciencia de finitud* de fondo. Definido de manera inversa, el desafío consistiría en mantener esa *conciencia de finitud* sin incurrir en el *nihilismo*. Entonces, debido a que uno de los objetivos del desafío es evitar el *nihilismo*, a lo largo de este estudio se tendrá en cuenta una salida

posible, aunque espurea, a saber, la *redescripción*.<sup>3</sup> Como puede notarse, si la *conciencia de finitud* se establece en un plano descriptivo, y si uno de los objetivos es evitar el *nihilismo*, una alternativa posible sería tomar un camino “teórico”, “distanciado”, en donde el cuestionamiento de la *filosofía de la historia* se redscribe desde el punto de vista de la *conciencia de finitud* sin enganchar a esta ninguna postura prospectiva. No obstante, y como se ha dicho, el objetivo de esta investigación procura ir más allá de este ámbito redescriptivo hacia una *comprensión histórica* o *crítica* o, en todo caso, el resguardo de los gestos de estas.

Cómo la *crisis* de la modernidad comienza a ser explícita desde las últimas décadas del siglo XIX, la búsqueda que aquí se emprende recupera el comportamiento teórico de dos pensadores de ese momento, a saber, Otto Brunner en el plano histórico, y Carl Schmitt en el político. Se intentará sostener que, pese a la *conciencia de finitud* presente en ambos, ellos han resuelto sus cuestionamientos en los caminos tradicionales antes mencionados. En el caso de Brunner, existe una *reinscripción* de su *crítica* ya sea en términos de en una búsqueda de “exactitud” o “precisión” propia del moderno concepto de *Historia*, o de una *economía de la violencia* o *crítica de la ideología*, en el plano historiográfico.<sup>4 5</sup> Adicionalmente, está presente en su obra una postura *redescriptiva*

---

<sup>3</sup> La categoría de *redescripción* es utilizada aquí, tal como Laclau (2005) la emplea para reseñar el pragmatismo de Rorty: nuevas observaciones ontológicas o epistemológicas concernientes a una “filosofía primera postmetafísica”. En este sentido, para Laclau el pragmatismo sería equivalente a la deconstrucción en tanto muestran que “todo” discurso o concepto es construido y depende de decisiones que implican la exclusión de elementos. El autor se expresa con este término, porque Rorty lo emplea en su propuesta, como sinónimo de “recontextualización” o “reordenación” de paradigmas o lenguajes (Rorty, 1996: 133-134). En estricto sentido, el término no significaría lo mismo para Laclau y para Rorty. De hecho, ante la *crítica* laclauiana de que el pragmatismo libera muchas direccionalidades ético-políticas más allá de la “ironista-liberal”, Rorty sostiene que las recontextualizaciones pragmáticas no conducen a ningún terreno privilegiado (afirmaciones ontológicas u epistemológicas), y que toda postura política pragmatista, como la suya, no implican afirmaciones sobre la “naturaleza de los objetos” en la medida que estas deben restringirse al ámbito “privado” (Ibíd.). En definitiva, aquí se emplea la acepción laclauiana: el pragmatismo, como índice de la *crisis* y componente de la *crítica*, implicaría, entre una de sus posibilidades, la “redescripción” por ejemplo de “toda” la historia intelectual, incluso de aquellos pensadores declaradamente metafísicos o racionalistas.

<sup>4</sup> La expresión *economía de la violencia* es tomada de Biset (2010). De manera precisa, el significado que con ella se expresa no es el mismo que le da el autor en sus lecturas de Derrida. Aquí, la *economía de la violencia* refiere a lo que en algunos círculos se ha entendido como el rasgo distintivo y específico (el “tipo puro”) de la política, a saber, la facticidad coactiva o coercitiva tendiente al establecimiento de la “paz”, la “estabilidad”, el “orden”, la “seguridad”, etc., que otorga “legitimidad”. Por el contrario, Biset entiende el “sintagma” en el sentido que Derrida lo había utilizado en “Violencia y metafísica” [1967]: como resistencia violenta precisamente a esa violencia mayor (el tipo puro que caracteriza lo político) instituyente de un orden reconciliado consigo mismo, pacífico y silencioso (la “fundación mística de la autoridad” como el “telos” de la violencia). Ver Biset (2012:152-153; 2013: 32-33). Tal como es utilizada

definida en términos de una “descentramiento” del léxico político moderno. Por su parte, en Schmitt puede encontrarse, incluso, la vía *nihilista*. La *teología política* schmittiana se entrelaza con una postura *nihilista* en la medida en que adquiere rasgos de un *existencialismo político*. Adicionalmente, se reinscribe con una *economía de la violencia* o una *crítica de la ideología* para procurar adoptar una postura política que no se deslice hacia el *nihilismo*. Por último, adquiere la forma de una *ontología existencial* en sintonía con un perfil redescriptivo.

A partir de allí, se realiza un abordaje de diferentes propuestas que, afectadas en mayor o menor medida por las obras de los autores anteriores, responderían al desafío. En el plano de las diferentes formas de conciencia histórica y los modos de tematizar la discontinuidad entre el mundo antiguo y el moderno, luego del análisis del planteamiento de Brunner, se prosigue con los abordajes de la obra de Reinhart Koselleck y la propuesta de la escuela de Padua. Si bien la propuesta koselleckiana representa una valencia ambiguo ya que la *conciencia de finitud* es reinscrita en diferentes formas antropológicas, su planteamiento más prometedor reside en una “redefinición” de la *conciencia de finitud* en términos de horizontes de sentido que se comparten frente al arrojamiento en la temporalidad, y en la proposición de una semántica histórica que mantiene contemporáneo lo que no es contemporáneo y permite que la repetición conceptual sea, al mismo tiempo, distinta. Habilitada, a su vez, por la pretensión de tornar más rigurosos los objetivos de la *begriffsgeschichte*, los pensadores de la escuela de Padua proponen que es posible mantener la *conciencia de finitud* de la *comprensión histórico*, a través de una “deconstrucción genealógica” del léxico político moderno. En el plano político, se propone que el “gesto” que caracteriza a la filosofía

---

por Biset, la expresión sería una de las formas de aludir a la dimensión política de la deconstrucción en el Derrida “temprano”, la cual, mediante cambios de asento y resignificaciones, pasa a expresarse como la “deconstrucción es la justicia” en el Derrida “tardío”.

<sup>5</sup> La expresión *crítica de la ideología* es empleada tal como Laclau (1998) y Žižek (2003) refieren a ella de modo diverso, en el marco aproximado de una *crítica de la crítica de la ideología* (“ideologiekritik”). También Koselleck (2010: 137) alude a ella al referirse a la escuela histórica y, *Crítica y crisis* (2007), puede ser considerada como una expresión conservadora de la *crítica de la ideología*. De hecho, la noción no sólo podría ser tomada como el rasgo distintivo de la tradición de pensamiento marxista, sino de toda la tradición hegeliano-marxista, ya sea de derecha o izquierda. Como se verá en este trabajo en referencia a Schmitt, el autor también no puede dejar de inscribir, parcialmente, su *crítica* a dicho marco a pesar de sus intentos de abandonar la *filosofía de la historia* y el marco de pensamiento que el definiría como immanentista.

política y, por extensión, a la política, no puede ser reducible al criterio distintivo de lo histórico o de lo político (amigo-enemigo). A partir de los lineamientos de Leo Strauss, se plantea que las *pretensiones de validez* universales (o la pregunta por el bien y lo justo), siempre asediarán toda *redescripción* fáctica y de lo político. Por último, se recuperan las siguientes implicancias políticas de la deconstrucción derridiana: en primer lugar, el señalamiento de la finitud de todo orden político que supone la deconstrucción, no implicaría una simple *redescripción* neutral, sino otra forma de politización no reducible a los esquemas tradicionales de la política; en segundo lugar, que esta otra forma de politización no implicaría la ficción cínica del liberalismo; en tercer lugar, que la deconstrucción constituiría el gesto mismo de la *crítica* y la justicia, y que su apoyo en fundamentos universales que la habiliten, constituye un gesto secundario y derivado.

Una categoría importante es utilizada a lo largo de este trabajo y debe ser explicitada en este momento, a saber, la noción de *pretensión de validez*. Esta categoría alude al “gesto” que adopta todo emisor de un discurso histórico o político, de lograr convencimiento en un grupo de interlocutores (ya sea en los ámbitos académicos, políticos o de la vida cotidiana) si no quiere incurrir en el *nihilismo*. Esta pretensión de convencimiento no refiere a una actitud sofística o cínica, sino a una orientación al entendimiento sustentada por una demanda que se presume razonable y que se intenta comunicar al interlocutor. Todo discurso de *comprensión histórica* o de *crítica* (que no opte por un camino *nihilista*), contiene inevitablemente una apelación de validez que el emisor presume puede ser extensible a la otredad. Es importante recalcar el vocablo “pretensión” debido a que, más allá de la existencia o no de las certezas que sustentan dichas presunciones, estas apelaciones estarán de una u otra manera presentes en todo discurso que no sea conscientemente arbitrario. Generalmente, estas *pretensiones de validez* han estado tácita o explícitamente apoyadas por lo que en este trabajo se denomina “fundamentos”, los cuales estabilizarían o fijarían toda contingencia, facticidad y politicidad. Como se ha adelantado, la pregunta de esta investigación consiste en cómo mantener las *pretensiones de validez* de la *comprensión histórica* y la *crítica*, cuando cada vez es más patente la caducidad de dichos fundamentos.

*i- Algunas indicaciones metodológicas.*

Los autores y escuelas que aquí se revisan, son seleccionados por demostrar cierta apertura a lo que aquí se ha denominado *conciencia de finitud*, en pos de visualizar qué caminos toman ante dicha conciencia. Esta apertura consiste en una presencia con propio peso específico dentro de las propuestas de cada autor o escuela, y no tan solo referencias aisladas o periféricas. No es necesario que dicho tipo de discurso tenga una presencia central, pero sí que sea identificable como “considerable” al lado de otro tipo de discursos. Es así que se procede a identificar dicha *conciencia de finitud* en cada propuesta, para luego observar si ella se “reinscribe” en fundamentos ahistóricos (que la traicionarían), o si se desliza hacia el *nihilismo*.

Incluso para las obras de Otto Brunner y Carl Schmitt, es aplicable este esquema. Así, se parte de la suposición de que el “desafío” o “búsqueda” “posfundacionalista” ya estaba, de una u otra manera, planteado de una u otra manera, para ellos también y que su *conciencia de finitud*, no es tan sólo periférica. De esta manera, la cuestión consistiría en indagar en ellos si han mantenido o sostenido dicha *conciencia de finitud* sin deslizarse en el “fundacionalismo” o “antifundacionalismo”. Como se verá a lo largo de este trabajo, la tesis consiste en sostener que ellos, pese a sus avances en afrontar el desafío, no lo resolvieron satisfactoriamente, tarea que pareciera ser mejor resuelta por lo que aquí se ha denominado, “propuestas superadoras”. Esto implicaría sostener que el “fundacionalismo” (como modo de *reinscripción*) entraría en *crisis* en las postrimerías del siglo XIX, abriéndose un campo de experiencia que es esencialmente el mismo que el de nuestros días (y el propio de la modernidad). Entonces, sólo se trataría de un problema de *reinscripción* y no de cambio de experiencia.

Este punto de vista se ve reforzado, aquí, por el trato diferencial que se da de autores como Brunner y Schmitt respecto a Strauss. Es cierto que en esta tesis se intenta recuperar ciertas aproximaciones de la obra de Strauss, pero ello se realiza en términos de una interpretación “apócrifa” o sui generis de ciertas intuiciones del autor, y no como algo que esté desarrollado en su obra. A diferencia de Strauss, en Brunner y Schmitt sí se observa una cierta apertura a la *conciencia de finitud*, la cual, pese a entretenerse con

diferentes tipos de reinscripciones, ocupa un lugar considerable en sus obras. Puede sostenerse, por ejemplo, que la obra schmittiana implica una radical apelación al carácter trascendente de “lo político” y a su inminente tenacidad a lo largo de la historia. No obstante, aquí se intentará sostener que la apelación a la contingencia y facticidad de lo político es un rasgo también identificable en su obra y que, junto a otros autores de la época, como Brunner (también Gramsci, quien no se aborda aquí), intentan responder a dicho desafío de la misma manera que se lo enfrenta en el presente.

Una vez explicitado este procedimiento, es necesario dar cuenta de ciertas tensiones que dicho método implica. Estas tensiones son, quizá, propias también del “posfundacionalismo”. La clave de lectura de esta investigación se plantea en los términos definidos por dos propuestas posfundacionalistas, a saber, la perspectiva “genealógica-deconstructiva” de la denominada “escuela de Padua”, y el “posmarxismo-posestructuralismo” de Laclau y Mouffe. En ambas, la apelación a la contingencia y politicidad del vocabulario histórico y político (*conciencia de finitud*), adquiere un lugar central, la cual se entreteje con una determinada actitud “prospectiva” de la *comprensión histórica* y la política. La pregunta de cómo comprender los textos pasados o generar una *crítica* cuando los mismos conceptos de *Historia* y *crítica* han caducado por aquella *conciencia de finitud*, constituye una cuestión que atraviesa dichas corrientes y, desde la cual, pueden a su vez ser ellas mismas interrogadas. En su búsqueda, estas corrientes han hecho especial referencia a los abordajes producidos en otro momento histórico, a saber, las décadas limítrofes al anterior cambio de siglo (XIX-XX). En *Hegemonía y estrategia socialista* [1985], la obra más reconocida y la que sienta las bases del proyecto teórico de Laclau y Mouffe, estos realizan una genealogía de la categoría de “hegemonía” comenzando en la *crisis* del marxismo, y deteniéndose especialmente en Antonio Gramsci. En su producción individual, la referencia a Carl Schmitt posee un lugar central en la propuesta de Mouffe. De similar manera, los autores de la escuela de Padua se retrotraen a las aproximaciones históricas weberianas y, particularmente, al contexto “crítico” (Hintze, Brunner, Schmitt) y “poscrítico” (*begriffsgeschichte*), de sus propuestas.

No obstante, pese a esta revisitación, en el mismo “posmarxismo” o “posestructuralismo” se afirma que sólo a partir de las últimas décadas del siglo XX, la

*conciencia de finitud* se torna plenamente “visible” y, por consiguiente, el “desafío” o “búsqueda” aquí planteados, adquiere en este periodo plena significación.<sup>6</sup> Esto supondría afirmar que, tanto para Brunner como para Schmitt, el desafío de sostenimiento de la *conciencia de finitud* no era central y que este tipo de lenguaje era “periférico”. La caída del Muro de Berlín sería expresión y componente del verdadero fin del marco fundacionalista/antifundacionalista y el advenimiento de un mundo “posmoderno”. Pese a que la noción de “posmodernidad” no puede ser equiparada con la de “posfundacionalismo”, un índice de esa “radical” discontinuidad producida en las últimas décadas del siglo XX (y no el paso entre los siglos XIX-XX), sería la conformación del “posmarxismo” o el “posestructuralismo”, a los que diversos autores “posfundacionalistas” adhieren. Esto implicaría tener cierta conciencia del anacronismo y presentismo con la que muchas veces se accede al periodo de *crisis* de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, y ciertos reparos a la hora de operar con la metodología aquí propuesta.<sup>7</sup>

Como se ha señalado, esta investigación aborda la problemática en dos “secciones” correlativas: la *comprensión histórica* y la *crítica*. La pregunta (derivada de la problemática general) que guía la primera sección, consiste en cómo dar cuenta de la “discontinuidad” o “diferencia” entre el mundo antiguo y el moderno, manteniendo la *conciencia de finitud*. Esta pregunta está estrechamente relacionada con la cuestión de cómo marcar la *differentia specifica* de la modernidad y, a su vez, con el interrogante de cómo dar cuenta de la *crisis* moderna. Al mismo tiempo, estas cuestiones están íntimamente relacionadas con el problema del “presentismo” o “anacronismo” a la hora de abordar aquella discontinuidad: la cuestión de cómo acceder al mundo premoderno sin proyectar en él categorías del presente, se traduce en esta tesis, como el problema de tematizar dicho umbral sin acudir a postulados metafísicos o ahistóricos. Como en toda

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, Laclau afirma: “que la plena visibilidad del carácter contingente y precario de toda objetividad sólo se alcanza con el capitalismo contemporáneo y con los efectos *dislocatorios* a él ligados, que muestran plenamente la historicidad del ser” (Laclau, 1993: 20). El autor también denomina a este tipo de capitalismo, “tardío” y “desorganizado”, el cual se establece en las décadas del 70 y 80 del siglo pasado (Ibíd.: 74).

<sup>7</sup> En pos de compatibilizar las tensiones, puede señalarse que habrían distintos “estratos de experiencia” en la modernidad. Al menos desde las últimas décadas del siglo XIX, se abre un estrato de *crisis* del “fundacionalismo”, el cuál es operativo todavía en el presente. No obstante, un nuevo estrato es añadido a partir de las últimas décadas del siglo XX, lo cual torna la problemática que aquí se plantea, a la vez igual y distinta respecto de autores como Brunner y Schmitt.

discusión histórica de conceptos, ideas, lenguajes políticos, aquí la problemática se desarrolla en dos planos superpuestos: uno metodológico, referido a los criterios epistemológicos que se presuponen en el acceso a las fuentes, y otro historiográfico, referido a los contenidos que pueblan dicho acceso y que implican afirmaciones a nivel ontológico u antropológico (o, en todo caso, el intento de eludirlos). La pregunta que guía la segunda sección, consiste en cómo esgrimir *pretensiones de validez* para sustentar la *crítica* (y así proponer una direccionalidad ético-política), cuando el status universal que tradicionalmente las habilitaban, ha entrado en *crisis*.

Aquí se emplean operativamente los tratamientos que la *begriffsgeschichte* (en especial, los trabajos de Koselleck) ha realizado de los “conceptos” de *Historia* y *crítica* con el fin de caracterizar en qué consistían estos complejos en sus respectivos planos. Si bien esta investigación aborda una serie de perspectivas que incluyen pero que a su vez exceden la *begriffsgeschichte*, parte virtualmente de la definición de tales conceptos realizada por esta escuela. En la obra de Koselleck, ambos parecerían formar parte de las preocupaciones más profundas de sus investigaciones. El primero, *crítica* (junto con su concepto constitutivamente implicado, *crisis*), constituye la problemática de su tesis doctoral que luego será publicada bajo el título *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* [1959]. El segundo, *Historia*, elegido entre otros para su publicación por separado en *historia/Historia* [1975] más allá de su aparición en el *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana* [1972-1997], es un “metaconcepto” y “reúne con más intensidad que cualquier otro los rasgos de temporalización, ideología, politización y democratización” (Gómez Ramos, 2010: 21).

Cada sección se divide en dos capítulos, y estos, a su vez, en dos apartados. Con respecto a la primera sección, el primer capítulo (I) comienza con una exposición adaptada del concepto moderno de *Historia*, en tanto marco metafísico en que tradicionalmente se inscribió la *comprensión histórica* (I-A), apartado al que le sigue un análisis de la obra de Otto Brunner, como intento que, aún resolviéndose dentro del concepto de *Historia*, registra considerables avances en su abandono (I-B). En relación al segundo capítulo (II), se estudia la obra de Reinhart Koselleck (II-A) y las propuestas de la escuela de Padua (II-B), en términos de “propuestas superadoras” de los avances

brunnerianos. Con referencia a la segunda sección, se comienza con una exposición adaptada del concepto tradicional de *crítica* (III-A), para continuar con el análisis de la obra de Carl Schmitt en términos de una propuesta que, pese a sus intentos de superar dicha concepción, se resuelve en los caminos tradicionales que la *crítica* implicaba (III-B). En referencia al segundo capítulo de esta sección (IV), se avanza en una interpretación propia de la propuesta de Leo Strauss (IV-A) y en una exposición de las implicancias políticas de la deconstrucción derridiana (IV-B), en términos de “propuestas superadoras”

## Sección I.

### Capítulo I.

#### A- Sobre el moderno concepto de *Historia* y la noción de *nihilismo* histórico.

A lo largo de esta sección se explorará un ámbito de discusión (heterogéneo y abierto) que abarca “la” historia de las ideas, del pensamiento, los conceptos y discursos políticos. Constituye un consenso aceptado desde larga data, distinguir dos dimensiones de discusión estrechamente relacionadas, a saber, una discusión “metodológica” en contraste con una “historiográfica” (según que el campo de interrogación esté más inclinado hacia la disciplina histórica), o entre un nivel igualmente “metodológico” y otro “teórico o filosófico” (según que el campo de interrogación sea más filosófico.<sup>8</sup> Debido a que aquí se sostiene que el punto de vista historiográfico y el teórico están estrechamente relacionados, la distinción resultante será entre una dimensión “metodológica” y otra “historiográfica-filosófica”.

La primera dimensión refiere a un plano presuposicional, en estricto sentido “epistemológico”, referido a un problema hermenéutico de interpretación de fuentes pasadas consistente en la pregunta por los criterios que satisfagan la objetividad y corrección de la investigación histórica, a partir de la premisa de la especificidad de los conceptos y categorías de las fuentes, con respecto a aquellos con los cuales las abordamos. La segunda dimensión de discusión se mueve en un registro de “verdad” que supera el ámbito del conocimiento metódico, y que refiere a cómo tematizar la diferencia y discontinuidad entre nuestro propio horizonte de interpretación, con respecto al mundo “premoderno”. En este sentido, la discusión refiere a cómo marcar la diferencia específica de la modernidad y, de este modo, realizar una *crítica* de dicha época. Es decir, esta segunda dimensión atiende al problema de la especificidad histórica

---

<sup>8</sup> Sobre la distinción entre “metodología” e “historiografía”, ver Skinner (1985). Acerca de la distinción entre “metodología” y “verdad”, ver Gadamer (1994) y Habermas (349-350).

únicamente en función de preocupaciones contemporáneas, buscando puentes o continuidades para fundamentar la diferencia específica del propio presente. Si bien es posible distinguir entre ambas dimensiones, estas están estrechamente relacionadas y se presuponen; de modo que, a lo largo de esta sección, el lector podrá percibir las de manera conjunta.

*i- El desacoplamiento entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa, y el surgimiento de la conciencia de finitud.*

La “conciencia de la historicidad” y el “arrojamiento” en el devenir histórico que sobrevino en occidente alrededor del siglo XVII, fue configurando un nuevo “régimen de historicidad” que gradualmente soslayó el antiguo entendimiento de la historia como “magistra vitae” o historia dispensadora de ejemplos (Hartog, 2007). Fundamentalmente basado en la conciencia de la historia como “proceso” y en la idea de que los acontecimientos ya no sólo tienen lugar “en el tiempo” sino que están atravesados por él (Ibíd.: 131), este nuevo régimen fue acompañado por la exigencia de la previsión ante un futuro abierto, que ya no podía apoyarse en la imitación o repetición de ejemplos pasados, sino en la búsqueda de sentido ante esta *conciencia de finitud*. De esta manera, la labor historiográfica dejaba de consistir en la recopilación o adición de historias particulares (“die geschichte”), para pasar a ser una labor reflexiva o teórica en torno a un devenir histórico que había cobrado una realidad propia (Koselleck, 2010: 28 y ss.). Tal conciencia histórica implicaba la noción de que toda comprensión se realiza en un momento particular, situado (el presente), desde el cual se mira el caos o devenir histórico. Son estos dos rasgos íntimamente implicados, la conciencia de un “devenir histórico” y la idea de que la comprensión siempre se realiza en un momento dentro de ese devenir, lo que parecería constituir la conciencia nuclear de finitud e historicidad moderna (Koselleck, 2010: 54).

La quiebra de la *historia magistra vitae* que implicaba cierto estatismo histórico en la medida en que los acontecimientos se repetían y eran tomados como ejemplos de un plexo de virtudes ahistóricas, implicó la centralidad de un presente como situacionalidad irrepetible, y, a su vez, la noción de un “presente móvil” que se extendía hacia el pasado

y el futuro.<sup>9</sup> El desacoplamiento entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” determinó que la *conciencia de finitud* estuviera situada en un presente que, ante el apremio de un futuro abierto e indeterminado que ya no podría ser afrontado con el plexo de experiencias pasadas, busca en el pasado lo necesario para la vida, ubicando a este dentro de un “devenir” o “proceso” construido. Koselleck afirma que la Historia comenzaba a rebasar los límites de la tradición. Ya en *Crítica y Crisis*, el autor escribe:

A través de la crítica del arte y de la crítica literaria se articuló, por lo pronto, dentro de la República de las Letras, la contraposición entre antiguos y modernos, y con ello se configuró una nueva comprensión del tiempo que escinde futuro y pasado. Un campo central de asalto para la Crítica, la religión cristiana, proporcionó en su variado fraccionamiento la herencia soteriológica que fue adoptada de las formas más diversas en la visión del mundo orientada hacia el futuro (Koselleck, 2007: 28).

En términos heideggerianos, esta *conciencia de finitud* se explica por la primacía en la experiencia de la noción de futuro, un futuro incierto, que genera todo tipo de anticipaciones de sentido ante el ineludible momento de la muerte (Löwith, 1998: 385). En estricto sentido, esta apertura de un presente que se desplegaba simétricamente hacia el pasado y el futuro, estaba determinada por una nueva comprensión en la cual el futuro tenía mayor peso; frente al régimen de historicidad abandonado, orientado hacia el pasado.

Este nuevo sentido de la temporalidad, de la acción y la *comprensión histórica*, constituye lo que aquí se denomina *conciencia de finitud*. Es este sentimiento de *crisis* lo que constituye el rasgo distintivo de la modernidad, y no sus “reinscripciones” en fundamentos o certezas trascendentes o ahistóricas.<sup>10</sup> Como se ha mencionado, la pregunta de esta sección estriba en cómo mantener este sentido de contingencia de la

---

<sup>9</sup> Aaron llama a la *historia magistra vitae* las “filosofías del ciclo”, consistentes en extraer del pasado “lecciones”, una actividad generalmente llevada a cabo por consejeros o ministros de reyes o príncipes que sacan de las experiencias del pasado constantes repetitivas para la acción política (Aaron, 1962: 87). Según el autor, los autores más repetitivos de este tipo de historiografía son Maquiavelo y Bainville (Ibíd.).

<sup>10</sup> Exponiendo la posición de Heidegger al respecto, Löwith señala que estas reinscripciones constituyen una “exteriorización no existencial de la temporalidad e historicidad originarias” (1998: 386).

*comprensión histórica* sin recurrir a unidades o continuidades transhistóricas o metafísicas.

ii- *Sobre el concepto moderno de Historia: filosofía de la historia ilustrada y posilustrada, escuela histórica, e historia de las ideas y problemas políticos.*

Siguiendo a Koselleck, en la concepción moderna de *Historia* se elaboraron distintos tipos de propuestas metafísicas para afrontar el sentido de abyección que producía saberse ante una “discontinuidad” radical con el pasado. Según el autor, estos diferentes tipos de continuidades transhistóricas provenían de una “secularización” o “mundanización” de la escatología judeo-cristiana. En este sentido, siguiendo a Blumenberg, la modernidad generó, paralelamente a su legítimo gesto de “autoafirmación”, diversos ídolos para cubrir las grandes expectativas de sentido heredadas de la edad Media cristiana. Así, Koselleck afirma:

Sólo por medio de un logro subjetivo del historiador ligado a su punto de vista, se desvela esa unidad de la historia que luego habría de encontrarse cada vez más en la efectiva realidad misma. Ahora bien, esta reivindicación se vio impulsada por la perspectiva teológica de una historia universal experimentada desde el cristianismo (Koselleck, 2010: 54).

En los términos de este trabajo, esta herencia judeo-cristiana se traduciría en la diversa postulación de un flujo de tiempo que cobra realidad por sí mismo, el cual se hace más evidente en las escatologías secularizadas de la *filosofía de la historia* posilustrada (Lowith, 2007a). No obstante, estas continuidades metafísicas y evolutivas no sólo se hacen presentes en este tipo de *filosofía de la historia*, sino que se encuentran de diversos modos dentro del concepto general de *Historia*. En pos de exponer estas diferentes variantes (en términos de “reinscripciones trascendentes” a los que la *conciencia de finitud* ha recurrido para realizar la *comprensión histórica*), aquí se distinguirán cuatro tipos: una *filosofía de la historia* “ilustrada” cuyo principal

representante es Kant, la *filosofía de la historia* “posilustrada” ya en el marco de un contexto discursivo “romántico”, la *filosofía de la historia* “poshegeliana” o “escuela histórica”, y la denominada historia de las “ideas”, del “pensamiento” o los “problemas políticos”. Pese a estas cuatro distinciones, aquí se prestará mayor atención a las variantes intermedias (*filosofía de la historia* posilustrada y “escuela histórica”) debido a que, como se verá en el siguiente capítulo, ellas mismas representan riesgos de *reinscripción* de la *crítica* brunneriana. No obstante, las cuatro variantes estarán de una u otra manera presentes a lo largo de esta sección como riesgos de deslizamiento de la *comprensión histórica*.

Según Koselleck, la “*geschichte*” moderna era el resultado de la fusión entre las antiguas concepciones de *historie* (como recopilación de eventos y acontecimientos objetivos) y poética. Ahora, la labor del historiador no era exclusivamente la de alguien que registraba hechos acontecidos sino la de alguien que reflexionaba sobre ellos desde una perspectiva lejana, con un mayor “arte expositivo” (Koselleck, 2010: 53). En primer lugar, el “giro trascendental” kantiano, aunque reticente a aceptar la estética dentro de las reflexiones históricas, ya se movía dentro de los relatos escatológicos de origen cristiano, y aceptaba la idea de “progreso” (Koselleck, 2010: 56-58). La teoría trascendental kantiana, y la antropología estable que ella implica, no sólo estarían presentes (de manera reformulada) en el neokantismo de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XXI, sino que operaría como uno de los recursos de fijación de la semántica histórica en la obra de Koselleck.

En segundo lugar, se encuentra la *filosofía de la historia* posilustrada que, como se ha mencionado, traslada la visión cristiana de que los acontecimientos históricos ocurren en orden a un final escatológico a partir de la segunda venida de Cristo, a un final histórico lleno de sentido, en que la humanidad quedaría finalmente esclarecida (Lowith, 1998: 310; Olsen, 2011: 22). Bajo estas concepciones, la nueva conciencia de temporalidad estuvo vinculada a una “fe en la historia” y a la postulación de ciertos “ritmos”, “fuerzas”, “tendencias”, etc., donde inscribir la multiplicidad. Estas figuraciones no hacían más que modular, en un registro secularizado, elementos teológicos y escatológicos provenientes principalmente del cristianismo; que ahora, como obedeciendo a un desarrollo interno, pasan a operar en un registro mundano

(Brunner, 1976). Vinculado con este proceso de surgimiento de la *filosofía de la historia*, se encuentra el advenimiento de las nociones de “ideología”, “visiones del mundo”, “cosmovisiones”, “espíritu de época”, etc. (Ibíd.). La multiplicidad y contingencia de las expresiones y etapas históricas sería de esta manera reencausada a través de un “origen” o “sentido” de la historia (Foucault, 2002: 159). Refiriéndose a Nietzsche, este autor escribe:

En realidad lo que Nietzsche nunca cesó de criticar después de la segunda de las *Intempestivas*, es esta forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendrá por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la finalidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitirá reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación, una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo (Foucault, 1983: 146).

Es importante señalar que este tipo de concepciones, al conjugar la historia y la verdad trascendente a ella, no niegan la contingencia y la discontinuidad históricas de las fuentes y de la interpretación que de ellas se hace, pero postulan el presente de significación como un momento “final” y privilegiado desde el cuál observar el pasado. Por ejemplo, en la comprensión hegeliana el presente constituiría la epifanía final de un despliegue fenoménico, en el cual la verdad, sin traicionar la historicidad, puede finalmente ser pensada.

El tercer lugar, y principalmente a través de la noción de “espíritu de época”, se dio paso a la filosofía “poshegeliana” que, pese a su orientación positivista y a los intentos de extirpar el romanticismo o las categorías metafísicas presentes en las concepciones anteriores, operaba todavía dentro de un discurso evolucionista y romántico, postulando un flujo de tiempo universal en donde inscribir todas las historias (Rossi, 1973: 17-21; Koselleck, 2010: 137). A esta otra corriente, estrechamente relacionada con la *filosofía de la historia* posilustrada, se la ha denominado “historicismo” o “escuela histórica”:

Los discípulos seguidores de Hegel, empero, convirtieron su metafísica del espíritu en una ciencia histórica del espíritu y rebajaron el saber filosófico de lo verdadero a una simple “comprensión” histórica de lo que es en cada caso cambiante. La consecuencia es el historicismo, un pensamiento histórico sin criterio para el cual solo existe el acontecer, la historia y los destinos (Löwith, 1998: 139).

Son los criterios de “exactitud”, “fidelidad” y “corrección histórica” uno de los puntos centrales de los reclamos de esta escuela:

La ciencia histórica [...] comienza reaccionando contra las transfiguraciones imaginativas del pasado [...] la ambición suprema del historiador es saber y hacer saber *wie es geschehen ist*, cómo ha ocurrido aquello. La realidad pura: tal es su objetivo último, su único objetivo (Aron, 1962: 14).

Más adelante, se dice:

El pasado, no obstante, desvanecido en la nada, pero fijado parcialmente en monumentos y escritos, ha sido poco a poco reconstituido en sus dimensiones exactas, en sus perspectivas infinitamente variadas, por la curiosidad paciente de las generaciones (Aron, 1962: 14).

Si bien la *filosofía de la historia* posilustrada postulaba la posición del presente como final, para resguardar el acceso objetivo a las fuentes históricas, la “escuela histórica” también posiciona al presente como un momento privilegiado, aunque este no sea final. Ahora, la situación presente, si bien es igualmente histórica y discontinua con respecto al pasado, es “mejor” para interpretar los textos. Existiría una acumulación de conocimiento que posiciona a los estudiosos del presente en una mejor posición con respecto a los autores pasados, para interpretar las obras que ellos mismos elaboraron (Hartog, 2007: 37-38; de Certeu, 2006: 19). Como puede observarse, pese a sus

particularidades, ambas corrientes comparten la presuposición de postular al presente como un momento privilegiado. En todo este “complejo total” historicista (Brunner, 1976), se encontraría la creencia de que se puede comprender al pensador pasado mejor de lo que este se ha comprendido a sí mismo. Aunque el tiempo irremediamente ha pasado, el privilegio que antes residía en el observador contemporáneo, ahora se traslada al presente:

Finalmente, la creciente distancia temporal con el pasado no se veía sólo como constitutiva para el cambio de éste. Se extrajo la consecuencia ulterior de que al crecer la distancia en el tiempo aumentaban también las posibilidades para el conocimiento. De este modo, el testigo ocular quedó expulsado de su posición hasta entonces de privilegio – aunque ya relativizada por Chladenius- como fuente principal: el pasado dejaba de conservarse en el recuerdo por la transmisión oral o escrita, sino que, antes bien, se lo reconstituía en un proceso crítico. ‘Todo gran acontecimiento está siempre envuelto en un niebla para los contemporáneos, sobre los que actúa de modo inmediato, y esa niebla se va retirando poco a poco, muchas veces, apenas han pasado algunas generaciones’.<sup>11</sup> Cuando ya ha transcurrido tiempo suficiente, el pasado aparece gracias a la ‘crítica histórica’, que ‘con una figura completamente diferente’, también sabrá calcular las pretensiones de verdad propias del espíritu de partido (Koselleck, 2010: 119).

Líneas más adelante, el autor escribe:

Se puede deducir de aquí las etapas de un conocimiento creciente que capacitará a los que nazcan después para desenmascarar los intereses partidistas de las generaciones anteriores y sus historiadores (Ibíd.: 120).

En cuarto lugar, de la escuela histórica parecería desprenderse, a su vez, la “historia de la filosofía”, de las “ideas” y los “problemas” políticos (Löwith, 1998: 387). Bajo este tipo de historiografía, se postularían los mismos temas, títulos, “ideas elemento”,

---

<sup>11</sup> Aquí, Koselleck hace suyas palabras de G. J. Planck.

definiciones y problemas a lo largo de la historia del canon filosófico-político. A este tipo de historiografía, Richard Rorty la denomina “doxografía” (1990: 83-90).

### *iii- Redescripción histórica.*

Hasta aquí, se ha definido la *conciencia de finitud* paulatinamente extendida en la modernidad, y los puntos de fuga transhistóricos del concepto moderno de *Historia* (en el sentido de “reinscripciones” metafísicas de tal conciencia). En los siguientes capítulos de esta sección se procurará explicar cómo diferentes autores intentan dar respuesta al interrogante de cómo lograr una *comprensión histórica* sin recurrir a los fundamentos anteriormente expuestos (ni incurrir en el *nihilismo* histórico). En el siguiente apartado, se expondrá la noción de *nihilismo* histórico como otro de los bandos en los que la *conciencia de finitud* se ha deslizado tradicionalmente. Antes de ello, es necesario señalar que existiría una alternativa de respuesta, consistente en una postura distanciada, que no versa en términos de *comprensión histórica*, sino que muestra una pluralidad de formas de acceso al pasado, sin ningún privilegio de una sobre otras. Si de lo que se trata es de lograr una *comprensión histórica* respetando la *conciencia de finitud* (es decir, no recurriendo a las reinscripciones trascendentes), podría resultar difícil criticar tales reinscripciones en la medida que la *conciencia de finitud* implica el sentido de arrojamiento en la historicidad y, concomitantemente, el ineludible acto reflejo de insertar el presente en un “devenir” o “proceso” al servicio de la vida, para hacer frente al arrojamiento en la historicidad.<sup>12</sup> Es decir, “todo” interpretación del pasado, incluidas

---

<sup>12</sup> De esta manera, se escribe: “...la reconstitución del pasado no es un fin en sí misma. De la misma manera que está inspirada por un interés actual, tiende a un fin actual. Los vivos buscan, en el conocimiento de la vida transcurrida, no la mera satisfacción de un deseo de saber, sino un enriquecimiento del espíritu o una lección” [...] “La historia permanece siempre al servicio de la vida, ya ofrezca unos modelos, juzgue el pasado o sitúe al momento actual en el devenir. La historia expresa un diálogo del presente con el pasado en el que el presente toma y conserva la iniciativa” (Aron, 1962: 15). En el mismo sentido: “La elección de la conciencia histórica en cuanto exponente de lo ya-interpretado de la actualidad viene sostenida por la siguiente consideración: el modo como una época (la actualidad de cada momento) ve y aborda el pasado (el propio existir pasado o cualquier otro), lo guarda o renuncia a él, es la señal de cómo se relaciona el presente consigo mismo, de cómo en cuanto existir, en cuanto estar-aquí *está* en su ‘aquí’. Tal consideración no es más que una formulación determinada de uno de los caracteres fundamentales de la facticidad, tu temporalidad (Heidegger, 2008: 56).

la *filosofía de la historia*, la filosofía poshegeliana, la historia de las ideas, etc., constituirían formas de inscripción del presente en un devenir, dificultándose la *crítica* o la distinción entre ellas y un pensamiento radicalmente histórico. Si de lo que se trata es de cómo abandonar las reinscripciones trascendentes en nombre de una radical historicidad, la misma *conciencia de finitud* impediría la *crítica* en la medida que su implicancia consiste en que toda relación con el pasado es igualmente “presentista” o “anacrónica”. Como se verá, en Brunner esto aparece en términos de una *historia del presente*. Es a esta posibilidad a la que refiere Aron cuando se pregunta acerca de la posibilidad de distinguir entre una historia “científica” y una *filosofía de la historia*. Pese a que el autor ve con claridad la posibilidad de marcar la diferencia, esta otra alternativa se hace presente en su pregunta:

Es más difícil de lo que corrientemente se piensa distinguir ciencia y filosofía de la historia. Si la interpretación del pasado está situada, orientada por intereses actuales, por sistemas de valores, ¿no estará presente un cierto tipo de filosofía en todas las interpretaciones históricas?” (Aron, 1962: 19).

Es decir, si toda interpretación pasada toma y actualiza de las vivencias pasadas lo necesario para la vida ante un futuro incierto, el presentismo de este proceder estaría incluido tanto en la *filosofía de la historia*, como en el “historicismo” científico, como en la historia de la filosofía, etc. El anacronismo criticado en la *filosofía de la historia* necesariamente también debería estar presente en toda *comprensión histórica* desde que la *historia del presente* es una condición existencial.

Es a esta postura a lo que aquí se denomina *redescripción*, en la medida que constituiría una respuesta al problema, sin necesariamente generar una *comprensión histórica*: las reinscripciones metafísicas pasan ahora a redesccribirse como legítimas propuestas hermenéuticas a las que recurre la *conciencia de finitud*. No obstante, como el interrogante se plantea en el registro de la *comprensión histórica*, dicha alternativa es más bien espuria. En el siguiente apartado, se retornará al terreno propositivo (abandonar el tono redescriptivo que esta alternativa emplea), abordándose el otro

camino que tradicionalmente la *conciencia de finitud* ha tomado (el otro, como se ha expuesto, es la *reinscripción*), a saber, el *nihilismo* histórico o “relativismo”.

*iv- El decaimiento de la comprensión histórica en el nihilismo.*

Con el tiempo, la conciencia de abyección también derivará en una variante de “existencialismo”, el cual se interpreta como abiertamente “autoreferencial” y “subjetivista”. Sin bien el existencialismo heideggeriano también tematiza la historicidad como el horizonte de sentido hermenéutico que evade el problema del relativismo, también se encuentra en este pensamiento la faceta arbitraria e impositiva del abordaje histórico. Es este riesgo al que parecería aludir Koselleck cuando afirma que, ante la aporía entre *pretensión de validez* y condicionamiento histórico de la comprensión, Hegel “pedía sin reservas que se tomara partido por la razón, por el derecho”, y no se incurriera en una posición concretamente arbitraria y violenta. (Koselleck, 2010: 122-123). De manera similar, retomando un pasaje de Schlegel, escribe:

lo que no se puede hacer es “hacer valer el partido como partido [...] Tenemos que ciertamente tomar partido por el bien y por lo divino [...] pero jamás debemos ser partido” o siquiera “hacerlo” (Ibíd.: 122).

Cuando la *conciencia de la finitud* de la interpretación y su inerradicable incompletitud, coloniza el intento de objetividad, se está en presencia del *nihilismo*. Esto es así debido a que dicha conciencia no necesariamente debería llevar a la conclusión de la finalización de la búsqueda de interpretaciones comunes. Precisamente, dicha conciencia de finitud es la condición de los intentos incesantes de lograr la misma interpretación:

Al menos en los casos más importantes, anteriores o contemporáneos, siempre he visto que quedaba en el texto algo de suma importancia que no entendía, *i.e.* que mi comprensión o interpretación estaba incompleta; sin embargo, dudaría en decir que nadie

puede completarlo o que la finitud del hombre como hombre requiere la imposibilidad del adecuado o completo o ‘verdadero entendimiento’. Usted niega esta posibilidad. Su negación no está justificada por el hecho de que existe una variedad de situaciones hermenéuticas: la diferencia de puntos de partida y, por tanto, de ascensos, no conduce a la consecuencia de que la meseta que todos los intérpretes como interpretes desean alcanzar no es la final y la misma (Strauss, 1961: 6).<sup>13</sup>

Cuando la conciencia de que nunca se llegará a la verdadera interpretación es tan fuerte que anula la búsqueda, entonces se está en presencia del *nihilismo* o “relativismo” histórico.

### **B- La marcación del umbral moderno en Brunner: superación y reinscripción del concepto de *Historia*.**

Como Carl Schmitt (aunque no de manera tan copiosa), una buena parte de la obra de Otto Brunner es elaborada en el periodo de “entreguerras”, circunstancias en la que se establecen las líneas fundamentales de toda su propuesta. De hecho, *Land und Herrschaft*, la obra cumbre de Brunner, es publicada en 1939. Expresión y componente del periodo de *crisis* de la Modernidad, abierto ya desde las últimas décadas del siglo XIX, la obra brunneriana es recuperada aquí como un agudo cuestionamiento del concepto moderno de *Historia*, a la vez que como una novedosa propuesta de *comprensión histórica* que intente abandonar dicha concepción. Lo que interesa rescatar aquí de la obra brunneriana, es su *crítica* a las continuidades ahistóricas postuladas en la concepción moderna de *Historia*, por carecer estas de la *conciencia de finitud* que las

---

<sup>13</sup> La traducción es propia. En el texto en inglés, dice: “At least in the most important cases, earlier or contemporary, I have always seen that there remained in the text something of the utmost importance which I did not understand, *i.e.* that understanding or my interpretation was incomplete; I would hesitate to say however that no one can complete it or that the finiteness of man as a man necessitates the impossibility of adequate or complete or ‘*the* true understanding’. You deny this possibility. Your denial is not justified by the fact that there is a variety of hermeneutics situations: the difference of starting points and hence of ascents does not lead to the consequence that the plateau which all interpreters as interpreters wish to reach is not end and same” (Strauss, 1961: 6).

ancla inevitablemente a un situación existencial particular (falta de conciencia que las lleva a los vicios del presentismo o anacronismo), a la vez que el intento de lograr una *comprensión histórica* (tematizar la diferencia o discontinuidad entre el mundo antiguo y el moderno), manteniendo dicha conciencia. Como se verá, aquí se intenta sostener que Brunner no logra exitosamente resolver tal desafío, pese a los significativos avances en la problemática. En coherencia con lo sostenido en la Introducción de este capítulo, la noción de *reinscripción* aparece cada vez que Brunner (en este caso), abandona el sostenimiento de la *conciencia de finitud*. De manera similar a Schmitt, opera en Brunner la apelación a dos tipos de fundamentos ahistóricos: la *economía de la violencia* y la *crítica de la ideología*. A diferencia del planteamiento schmittiano, no se encuentra en Brunner una deriva *nihilista* de su historiografía, pese a la “complicidad” que él, como otros historiadores alemanes, tuvieron en su momento con el régimen nazi. No obstante, y al igual que el jurista alemán, si se encuentra en Brunner la alternativa “redescriptiva”, formulada en términos de “descentramiento” de léxico político moderno.

A lo largo de este apartado y, en general, de la presente sección, el lector encontrará abordada la problemática en dos dimensiones diferentes, las cuales, por momentos, se superponen: una dimensión “metodológica”, relacionada con las implicancias epistemológicas de la *comprensión histórica*, y una dimensión “historiográfica”, referida a las presuposiciones metafísicas, ontológicas o antropológicas que se ponen en juego para marcar la discontinuidad radical entre el mundo premoderno y el moderno y, de este modo, la *crisis* de la Modernidad. En este segundo sentido, la tesis capital de Brunner, aproximadamente compartida con la concepción de Schmitt, y que luego se transmitirá al *Diccionario histórico de conceptos políticos y sociales en lengua alemana*, editado por Brunner, Conze y Koselleck entre 1972 y 1997, consiste en la afirmación de que los conceptos políticos y sociales del mundo antiguo experimentaron una inusitada variación semántica alrededor del siglo XVIII, momento de advenimiento de lo que Koselleck denominó “*sattelzeit*”.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Para profundizar en el texto capital en el que se condensan los supuestos metodológicos e historiográficos de la *begriffsgeschichte*, ver la “Introducción” al *Diccionario histórico de conceptos*

*i- Conciencia de finitud en términos de una “historia del presente”.*

De manera periférica, pero siempre presente en su obra, el cuestionamiento de Brunner al léxico político moderno, implica la *conciencia de finitud* de todo intento de *comprensión histórica* y la insuperable referencia al presente. A partir de una toma de conciencia hermenéutica, consistente en el apremio de que el tiempo irremediamente ha pasado y que ya no es posible reconstruir objetivamente las fuentes, se enfatiza la perspectivalidad del presente, la posibilidad del “olvido”, y la conciencia de estar insertos en una discusión que ha de emprenderse siempre de nuevo. En la obra de Brunner, esta posición puede ser identificada en la referencia que el autor hace de la “historia del presente” de Benedetto Croce:

Por otra parte, el historiador que pregunta por los presupuestos científico-lógicos de su trabajo, sabe que toda visión o perspectiva histórica es, en última instancia, como ha dicho Benedetto Croce, “historia del presente”. Lo es también aun cuando es solamente colección anticuaria y revisión crítica del material, y cuando considera este trabajo previo indispensable como el sentido y la finalidad de la ciencia histórica, justamente como huída ante el presente y ante la historia determinada desde él (Brunner, 1976: 34).<sup>15</sup>

Brunner reconoce que la *crítica* que el emprende sobre el léxico político moderno por ser presentista y anacrónico (como por ejemplo, los términos de “Estado feudal” y “sociedad feudal”), igualmente está anclada al presente de la propia vida. En otro pasaje, el autor afirma:

---

*políticos y sociales en lengua alemana (1972-1997)*, redactada por Koselleck, y traducida recientemente por Luis Fernández Torres (2009).

<sup>15</sup> Líneas más arriba, el autor había escrito: Mientras que las ciencias históricas singulares quieren revivir las creaciones del pasado, interpretándolas bajo la aplicación del conocimiento histórico, quieren hacérsela comprensibles, en la asignatura “historia” se trata de los presupuestos históricos de nuestra propia existencia, de una “ubicación” de nuestra situación respectiva (Ibíd.: 26-27).

Una contribución a esta clarificación me parece la demostración de la condicionalidad histórica de nuestros planteamientos, tal como se intentó hacerlo aquí con las categorías “Estado feudal” y “sociedad feudal”. Aquí, algunas ciencias que no conocen o que conocen sólo en medida reducida estas dificultades, podrían objetar si no sería más adecuado a la meta propuesta el dejar de lado este lastre y acercarse desprevenidamente al objeto mismo. Pero entonces no se hace y se recibe historia, sino –en el mejor de los casos- una colección de noticias anticuarias. La historia no es posible sin referencia al presente, al presente respectivo. De él provienen los planteamientos, ellos se petrifican y se convierten en *slogans* [...] Así solamente queda el camino de analizar los planteamientos que vienen de la vida mismas y se nos proponen, de reconocer su condicionamiento; es una discusión o enfrentamiento que siempre ha de emprenderse de nuevo (Ibíd.: 170-171).

Este pasaje marca un cierto contraste con el primer pasaje del autor citado líneas más arriba. Ya no queda claro el status último que el autor da a la “historia anticuaria” o mera recopilación de datos, en la medida de si ella es otra expresión de una “historia del presente” o si debe trascendérsela. Lo que sí queda claro es que, para el autor, toda historia, toda *comprensión histórica*, está inevitablemente anclada al presente respectivo, y sólo es posible por los planteamientos de este.

*ii- Redescrición en términos de descentración histórica.*

El cuestionamiento de Brunner a lo que él denomina “complejo total del historicismo” (1976: 35) (que puede ser tomado como una parte fundamental del concepto de *Historia* en términos de la *begriffsgeschichte*), debe ser descrito, también, como un “descentramiento” de los conceptos modernos en términos de una problematización de su carácter transhistórico (estar presentes en una multiplicidad de contextos en los cuáles declinan de diferentes maneras), marcándose su operatividad y pertenencia a las experiencias del presente moderno; pero qué, sin embargo, constituye la única manera de acceder al pasado, o la manera que “tenemos”. La *historia magistra vitae* había constituido otra manera de acercamiento a su propio pasado, tal como la moderna tiene la propia. Desde esta perspectiva, se restituye la constelación específica en que

funcionan los conceptos modernos, no con el fin de evaluarlos sino de visualizarlos como una de las “posibilidades de sentido” en la interpretación del pasado, que corresponde a la modernidad (Villacañas Berlanga, 1998a: 146). No habría, de esta manera, una *crítica* propiamente dicha por parte de Brunner al carácter ahistórico del concepto moderno de *Historia*, sino un *redescripción* del mismo, que apunta, en última instancia, a su descentramiento y no a su abandono.

*iii- Reinscripción metodológica: la crítica en términos de exactitud y precisión.*

No obstante, el cuestionamiento de Brunner al concepto moderno de *Historia* va más allá de una descentración de este complejo hacia una “revisión” de los conceptos modernos mediante una aproximación “objetiva” y adecuada de las fuentes. La transición entre estos objetivos puede verse en el siguiente pasaje:

Aquí surge a la vez un difícil problema. El lenguaje, los conceptos, los modelos, con los que nos acercamos a viejos siglos o a culturas extraeuropeas, son en una primera marcha del trabajo el lenguaje y los conceptos que hemos tomado de nuestro propio mundo, de nuestro propio tiempo tan diferente de estos mundos pasados. Pero muy pronto se verá que con ello sólo se ha logrado una primera aproximación, que tenemos que elaborar una terminología adecuada y de acuerdo a las fuentes (Ibíd.: 13).

Este cuestionamiento, que más precisamente es una *crítica* que apunta a evaluar o diagnosticar el léxico político moderno, se realiza en Brunner al menos de dos maneras diferentes. En primer lugar, la denuncia del carácter anacrónico o presentista del concepto moderno de *Historia* implica la recuperación de una totalidad que fue dividida en el umbral moderno, principalmente por la escisión de las categorías de “espíritu” y “sociedad” basadas en la separación de un sustrato espiritual y otro material, y en todos los intentos de refundición, determinación, codeterminación, etc. Desde la perspectiva historiográfica de Brunner, se trataría de recuperar las “estructuras” de organización de la vieja Europa que han sido reducidas por el moderno léxico político. En segundo lugar, y estrechamente relacionado con lo anterior, el presentismo definido como el punto final

de un largo “proceso” de preparación o germinación. Contra esta idea, Brunner señala que “nada sería más falso que buscar en estas realidades las semillas de lo posterior, que necesitaban “desarrollarse” (Brunner, 1976: 55).

En este momento, es importante tener en cuenta que el cuestionamiento de Brunner implica una *crítica* frontal al complejo histórico basado en la idea de “progreso” y que, adicionalmente, este punto de vista (marcadamente ideológico y fuertemente presente a finales de la década del '30) no es sino el punto de partida de toda la hipótesis historiográfica del autor (van Horn Melton, 1996; Chignola, #).

La identificación de estos perfiles en su obra, da una pauta de porqué la “escuela de conceptos” desarrollada principalmente a partir del *Diccionario de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana* [1972-1997], debe mucho a la obra particular de Brunner. Esto es así principalmente en referencia a la marcación del umbral conceptual entre el viejo mundo y el moderno, la cuál fuera una de las principales tesis del autor. Adicionalmente, en tanto que esta marcación implicaba la distinción de los contenidos semánticos relativos a su propio contexto, la *begriffsgeschichte* avanzó en una reflexión sobre el problema del anacronismo, el cual, como ya se ha visto, constituía una de las principales preocupaciones brunnerianas. No obstante, y como también se ha mencionado, a partir del abordaje de dicho problema, había también en Brunner una *conciencia de finitud* del punto de vista historiográfico y una aceptación de que toda historia es “historia del presente”. Incluso, por momentos, el autor parecería adherir a una postura hermenéutica:

Quizá he logrado hacer percibir que en estas cosas tan lejanas de nosotros se encuentran tendencias que aún determinan el presente. Y esta es la tarea del historiador; no la de transmitir un saber muerto, anticuado (Ibíd.: 56).

A pesar de ello, Brunner había “resuelto” sus intuiciones de una manera que no lograba abandonar el moderno concepto de historia que el mismo había criticado; y, de esta manera, había reinscrito dicha conciencia de finitud en un punto de vista trascendente,

en particular, la traslación del punto de vista privilegiadamente objetivo del presente en la *filosofía de la historia*, a la objetividad *per se* de las fuentes.

El ideal de “exactitud” y “precisión” historicista parecería prevalecer en la obra del autor, el cual, pese a surgir en contra de la *filosofía de la historia*, comparte su matriz en tanto postulación de un punto de vista objetivo:

El historicismo está incapacitado constitutivamente para abandonar los modelos de exactitud histórica que él mismo descubrió, porque el historicismo consiste substancialmente en la creencia de que el planteamiento historicista es más exacto que el planteamiento “ahistórico”. Sin embargo, prácticamente todo el pensamiento del pasado era radicalmente “ahistórico”. El historicista, en el extremo opuesto, está convencido de que se equivocaban en este sentido, y no pueden evitar que este convencimiento sea la base de su interpretación. El historicismo, de este modo, viene a caer, aunque de forma más ingeniosa normalmente, en el mismo error que antes reprochaba tan severamente a la historiografía “progresivista”. Porque, repito, nuestra comprensión de la filosofía del pasado será generalmente más completa cuanto menos convencido esté el historiador de la superioridad de su propio punto de vista o cuanto mejor esté dispuesto éste a admitir la posibilidad de que él pueda tener algo que aprender no sólo sobre los pensadores del pasado, sino incluso de ellos mismos (Strauss, 1970: 90).

En torno a esta problemática giraría la discusión entre el autor y Koselleck. Para describirla y entender el sentido de la *crítica* koselleckiana, permítase, a continuación, traer a colación algunos planteamientos de la denominada “escuela de Cambridge” en pos de ilustrar las dificultades similares en que incurren, tanto esta escuela, como la obra de Brunner.

La cuestión del anacronismo es quizá la principal hipótesis de trabajo de todo el programa de investigación de la escuela de Cambridge -también denominada “historiografía del discurso político” (Chignola, 1998)-. Las cuatro “mitologías” señaladas por Q. Skinner en la historiografía política tradicional, principalmente anglosajona, pueden resumir la posición de toda la escuela frente a dicha problemática. Junto a la “mitología de las doctrinas”, que consiste en forzar la obra de un autor a

integrar una tradición de pensamiento que llega hasta el presente y en la que se encuentran otros textos clásicos se encuentran otras tres:

“Mitología de la coherencia” (o de la obsesiva coartación de todo el espectro de complejidad de una autor en un sistema en sí mismo coherente y destemporalizado); “mitología de la prolepsis” (o de las formas de reducción de la disimetría entre el significado histórico de una obra y la problemática típica, por el contrario, de la contemporaneidad); y “mitología del parroquialismo” (o de la miopía de quien “acorta” las distancias entre los esquemas conceptuales del pasado y los del presente que describe), representan, para Skinner, el resultado de los límites impuestos a la historia de las doctrinas políticas por selecciones metodológicas, en el fondo, radicalmente inadecuadas (Ibíd.: 33).

Para la escuela de Cambridge, estas mitologías fueron propagadas por una determinada forma de hacer historiografía comenzada a fines del siglo XVIII y que alcanza su mayor auge en la época dorada del imperio británico (Palti, 2010: 253), especialmente apoyada en una teoría jurídica de la soberanía cuyas nociones centrales eran la de súbdito y una cierta despolitización de la ciudadanía a través de un pacto de sujeción con el Monarca absoluto, derecho natural, libertad negativa, etc. (Pocock, 2002: 52-58). Según la historiografía del discurso político, estas nociones fueron proyecciones retrospectivas de la historiografía liberal decimonónica, proseguida en el siglo XX por la “historia de las ideas” o de las “doctrinas” liderada por A. Lovejoy, y presente en la “historia del pensamiento político” de autores como S. Wolin y G. Sabine (Ibíd.: 38; 319). En parte por constituir uno de sus principales rivales ideológicos contemporáneos, en parte porque el mismo marxismo compartía el mismo horizonte de sociología histórica que el liberalismo, esta interpretación del paradigma liberal como una totalidad coherente y monolítica, ayudó a ser propagada por el mismo historicismo marxista (ya sea porque este no logaba salirse del horizonte abierto por la economía clásica, ya sea para fortalecer su propia posición) (Ibíd. 38-41).

A nivel metodológico, esto también explica el motivo de la historiografía del discurso de evitar el historicismo contextualista clásico, corriente que por mucho tiempo se ha

“arrogado el monopolio de la comprensión histórica” mediante la pretensión de comprender la sociedad de un autor mejor de lo que este lo había hecho, tomando su texto como ideología (Ibíd.: 41, 342). Frente al historicismo clásico que toma al texto como un epifenómeno de su contexto social o económico, la escuela remarca la intervención política del texto sobre su contexto, el cual ya no es entendido de forma extra discursiva (Palti, 2010: 255). No obstante, el gesto de la historiografía del discurso para dar solución al anacronismo contextualizando las obras de los pensadores clásicos, consistiría más bien en un “no marxismo” antes que una posición superadora del historicismo, al cual se daría cabida “en un grado aceptable” (Pocock, 2002: 328). Es por ello que otros autores han sostenido que, dicha escuela, de forma análoga a lo que ocurre con la obra de Brunner, no logra trascender el plano de una “crítica de fuentes, dentro del cuadro completo de las ciencias de la historia” (Chignola, 2003: 33). Al igual que el proyecto brunneriano, la escuela ya no sólo dejaría de tematizar los efectos del texto más allá de su situación sincrónica, sino también “enmudecería” la práctica historiográfica, vital para dar sentido a la historiografía (Chignola, 1998: 15).

El situacionalismo discursivo de la escuela de Cambridge, el cuál sostiene que las claves de interpretación de un texto no hay que buscarlas en lo “qué” dice (plano semántico-representativo), sino en “cómo” lo dice (plano pragmático-retórico), acerca a dicha escuela a la dimensión “sincrónica” tematizada por la escuela de conceptos, en la medida en que aquí se toma al conceptos como “índice” y “factor” de una determinada situación histórica. Pero este situacionalismo, a pesar de dar cuenta de la dimensión pragmática de los textos y, en el caso de la historiografía del lenguaje, de la redescipción en términos lingüísticos del mismo contexto, no logra superar el gesto contextualista propio del historicismo clásico, en el cual se elimina el presentismo a través de la historización de la fuente en su propio contexto, dando así con una “interpretación correcta” de ella o accediéndola “tal y como es” (Bevir, 2004: 8; Duso, 1998: 64-65). En el caso de la “historiografía del discurso político”, esa interpretación correcta de la fuente vendría a recuperar la concepción republicana de varios de los textos clásicos de la filosofía política, generalmente mal interpretada, a través de una proyección anacrónica, por la “historia de las ideas” principalmente anglosajona. En el caso de la “begriffsgeschichte”, esa pretensión se encuentra sobre todo en la hipótesis de

trabajo de Otto Brunner, quién, en tanto encargado de recuperar los contenidos semánticos de los conceptos del medioevo alemán, parecería dar con la fuente en una relación simétrica eliminado toda anticipación presentista.

Como se ha visto, si tenemos en cuenta la producción individual de Brunner, se observa el mismo ímpetu en la marcación de la diferencia en términos del intento de salir del “vórtice” del paradigma historicista que engulle otras formas de hacer historia, basado en las ideas de progreso, desarrollo, en la contextualización práctica y concreta del pensamiento de un autor y el la distinción más profundas entre Estado y sociedad (Chignola, #: 1-2). En su llamado de evitar el paradigma historicista, en particular la historiografía constitucional liberal, Brunner apelaba a otra manera de hacer historia, basada en órdenes constitucionales concretos de relaciones entre grupos e instituciones, y, a través de esto, a recuperar la experiencia de la “antigua constitución europea” (Ibíd.: 2).

Pero este forma de marcación de la diferencia por parte Brunner (que tendría cierta repercusión ya en el marco de trabajo de *Diccionario* en tanto que el autor se ocupaba del mundo medieval), parecería, pese a sus propias intenciones, no abandonar el modo de indagación histórica abierto por lo que más arriba se ha denominado *filosofía de la historia* posilustrada. En el trabajo individual de Brunner, esto ocurre por dos razones. Por un lado, su intento de evadir el presentismo consiste en una contextualización de las estructuras conceptuales modernas y premodernas, en pos de una simple “relativización” de las primeras (Ibíd.). Este punto de vista obedecería más bien a una práctica historiográfica propia de la historia constitucional de raigambre historicista, la cual se ve reforzada, en el segundo periodo de posguerra y en el marco de una actitud autoabsolutoria por parte de la mayoría de los historiadores alemanes, con un acercamiento a la tesis weberiana del proceso de racionalización (Ibíd.: 4-5). Por otro lado, este proceder constituye más bien una “neutralización” de la hipótesis de trabajo en la que Brunner había avanzado en el periodo de entre guerras, en la cual la marcación de la diferencia estaba asociada al estudio de “la estructura constitucional de los señores territoriales alemanes” en el marco de una recuperación de la “comunidad nacional” (“*volks-gemeinschaft*”) y en el que se criticaba el formalismo constitucional liberal presente en Weber y Kelsen (Ibíd.:4). Es decir, bajo el primer enfoque, se trataba de

realizar una contextualización historicista en términos de un “reconstrucción” del léxico político premoderno. Bajo el segundo enfoque, se criticaba el carácter “reduccionista” de los conceptos políticos modernos en términos muy parecidos a una *crítica de la ideología*, debido al carácter hegemónico del formalismo constitucional liberal, por sobre la estructura conceptual fundamentalmente basada en la idea del “volk” (Ibíd.:5; Duso, 1998: 69-70). Si la obra de Brunner, así como la de Hintze, se enmarca en un contexto “crítico” respecto al momento “precrítico” weberiano en el que se privilegiaba el racionalismo occidental moderno como el “tipo ideal”, la obra brunneriana temprana transfiere ese ideal al mundo medieval entendido como una “esencia” ocluída que es necesario recuperar (Villacañas Berlanga, 1998a: 146-147). No sólo este segundo enfoque (que se desarrollará en el segundo apartado) estaría fundamentado en una idea de continuidad histórica y de comunidad esencial sobre la cual explicar la *crisis* y el enmascaramiento ideológica del periodo de “sattelzeit”, sino, también, el primer enfoque se basa en un “objetivismo” en el que se da neutralmente con las fuentes despojándose del subjetivismo presentista. Y es esto último lo que le critica Koselleck a Brunner.

En su disputa con Brunner, Koselleck defiende una posición aproximadamente hermenéutica en contra de la “neutralización historicista” de aquél mediante la cual se aspiraba a una “restitución de escenarios jurídicos y sociales” y a una reproducción de una manera objetiva (Chignola, 1998: 10, 15-16). En contra del historicismo o del empleo del moderno concepto de “geschichte” que él observa en el proceder de Brunner, Koselleck afirma que el presentismo es inevitable pero, a su vez, “productivo” y necesario para hacer historiografía, debido a que las fuentes se van constantemente “reproblematizando” (Ibíd.: 15). Siguiendo a Hegel, Koselleck escribe:

El postulado de imparcialidad tiene sentido únicamente mientras con ello se proteja de juicios unilaterales a lo que ya se ha encontrado. Pero extenderlo hasta el punto de empujar al historiador al papel de ‘espectador’ que, libre de fines, narra todas y cada una de las cosas significa hacer que la imparcialidad misma carezca de fines: ‘Sin juicio, la historia pierde interés’ (Ibíd.: 123).

Esta posición de Koselleck, estaría alimentada por su inscripción en la corriente hermenéutica-existencialista en la cual se recupera el carácter “práctico”, “tendencial”, de la *comprensión histórica* al estar arrojada en una franca historicidad y contingencia, lo cual impele al “dasein” a generar su propia interpretación histórica para afrontar el sentido de fragilidad ante expectativas indeterminadas.

*iv- Reinscripción historiográfica: la crítica en términos de economía de la violencia y crítica de la ideología.*

La *crítica* a la Modernidad, en Brunner, se desarrolla en gran medida dentro del ámbito de discusión de la “historia constitucional”, con el fin de recuperar otros marcos jurídicos no reducibles al formalismo del constitucionalismo decimonónico. Así, Brunner recupera una forma olvidada que opera como el fundamento de su *crítica*, a saber, el “señorío” (“Herrschaft”) tal como este se comienza a gestar con el pueblo franco, y es desarrollado en el imperio carolingio. En este contexto, el señorío era la “unidad básica de la constitución territorial”, en gran medida heterogénea al marco constitucional moderno. En *Land und Herrschaft* [1939], el autor sigue la definición de constitución de Carl Schmitt -dada en *Teoría de la constitución* [1928]- con el fin de marcar el carácter unitario, homogéneo, orgánico y viviente de aquella forma constitucional abandonada: “la concreta situación de conjunto, de unidad política y de orden social, de un determinado Estado” (Schmitt en, Troncoso, 1993: 23).<sup>16</sup>

El énfasis en el carácter “estructural”, “holístico”, posibilita la referencia de Brunner a la categoría de “verfassung” schmittiana, como otra definición de constitución opuesta a la de “konstitution”, que enfatizaría en el carácter concreto, existencial, dinámico y unitario de la constitución como ser del Estado (Schmitt, 2001: 29-31). El señorío sería, entonces, una totalidad en la cual se imbrican diferentes elementos que no pueden ser conceptualizados en términos del marco categorial moderno; el cual se estructura, básicamente, a través de la escisión entre Estado y sociedad, público y privado, soberanía y nación, representante y representado, idea y realidad, etc. Es a partir de estas primeras aproximaciones que se puede entender la apelación de Brunner a la

---

<sup>16</sup> Acerca de esta definición, ver (Schmitt, 2001: 29-30).

*economía de la violencia y la crítica de la ideología*, como dos formas de apelar a *pretensiones de validez* para sustentar la *crítica*.

La *economía de la violencia* se expresa en su obra a través de su énfasis recurrente en el estado de “paz” y “seguridad” del que se gozó en la alta Edad Media. En la medida que la estructura constitucional del señorío implicaba un acceso a las fuentes que no las violentara, el entendimiento de la época feudal como un periodo de anarquía y guerra civil (que solo sería superado por el monopolio de la violencia legítima del Estado moderno), era eminentemente anacrónico y presentista. En términos de la teoría constitucional liberal, el mundo señorial era considerado como la expresión del “estado de naturaleza” o, en todo caso, un mundo eminentemente privado desde el cual, y frente al cual, surgía el poder público del monarca absoluto. Incluso, la tradición marxista también repetiría este enfoque al tematizar el señorío como una forma histórica de explotación y extracción de ganancias.

Ante estos esquemas, el suceso y categorización de la “fehde” es otro ejemplo, para Brunner, de una conceptualización imprecisa. El “derecho de autoprotección”, lejos de implicar un estado de anarquía, estaba legal y contractualmente regulado, constituyendo una institución generalmente reconocida acerca del derecho al resarcimiento el cual, en última instancia y luego de agotados otros canales de paz, implicaba incendios, expolios, etc. (Troncoso, 1993: 16-17). Por cierto, la fehde ya estaba alineada con cierto derecho de amparo, reconociendo “siempre como límite a sus acciones el recinto inmune e inviolable de la casa del contrario” (Ibíd.: 29).

Cómo se verá en la siguiente sección, también para Schmitt el tema de la fehde es una preocupación recurrente, aunque él la considera una expresión de enemistad privada, la cuál debe ser regulada por “lo político”. Pese a este tratamiento contrario, en ambos autores dicha cuestión está fuertemente relacionada con una *economía de la violencia* y una fuerte preocupación por lograr un estado pacífico. Más que un proceder violento, vengativo, en Brunner la fehde tenía un carácter público que ya prefiguraba el monopolio de la violencia legítima del Estado moderno:

Sólo de este modo podía imponerse el *Landesherr* en sus conflictos con la nobleza y sus *Fehden*, una nobleza que defendía el propio derecho de resistencia respecto a las acciones no adecuadas a derecho del monarca. Paz territorial significó, a partir del movimiento desencadenado por su consecución, el mantenimiento de las reglas jurídicas que ordenaban la *Fehde* caballeresca, pero también la tentativa constante de delimitar en lo posible este fenómeno, sustituyéndolo por procedimientos jurisdiccional-procesales. La protección de la paz y del derecho daba también al monarca la posibilidad de intervenir en las relaciones ente sus propios súbditos y los poderes locales, caso de producirse injusticia flagrante. Se halla aquí el germen de una ampliación del poder de protección, que bajo determinadas circunstancias puede llegar a constituir el paso decisivo en dirección a la construcción del Estado “moderno” (Brunner, 1991: 105).

Según Brunner, fue en el poder fáctico del señorío (en el que se inscribe la *fehde*) que se logra un estado de auténtica, singular e irrepetible paz: “La tendencia, inmanente al señorío,” era la de “imponer una paz sólida” (Ibíd.: 43). Si bien Brunner recupera la organización “señorial” de la plena y baja Edad Media, sostiene que esta etapa sentó las bases para la *economía de la violencia* llevada a cabo posteriormente, por la monarquía absoluta, fue su “prehistoria”. Refiriéndose a la “inmunidad” de la que gozaban los señores, Brunner resalta su faceta positiva, no consistente solamente en la imposición de disciplina y tributos hacia todos aquellos que habitaban el señorío, sino en el carácter inusitadamente pacífico que resultaba de esa detención fáctica del poder por parte del “señor”:

El centro del señorío es la casa del señor. Esta casa era, desde tiempos muy remotos, un ámbito dotado de una paz particular, cuya ruptura se consideraba un grave delito. En éste ámbito ejercía el señor un poder directo sobre su familia, sobre los siervos y esclavos de él dependientes y, eventualmente también, sobre los guerreros de su séquito. Él los protegía, era responsable por ellos, los defendía en caso de necesidad ante un tribunal ordinario. Pero la protección se extendía también a la tierra perteneciente a la casa del señor, a los hogares campesinos, granjas e iglesias situadas en ellas. Las casas de los

campesinos eran por sí mismas ámbitos de paz en los cuales el campesino ejercía su propio poder doméstico sobre familiares y siervos (Brunner, 1991: 41-42).<sup>17</sup>

Por otro lado, el cuestionamiento de Brunner a la *filosofía de la historia* y a la filosofía post-hegeliana, también se apoya, paradójicamente, en una *crítica de la ideología* que el mismo quiere superar. Como se ha visto (y como se verá más adelante en los casos de Koselleck y Schmitt), también en Brunner ocupa un lugar preponderante el intento de atenuar la diferencia entre Edad Media y Edad Moderna en torno al siglo XV, y acentuar el umbral producido en el siglo XVIII, periodo en el que verdaderamente se encuentra la significación entre el mundo antiguo y el moderno. Para Brunner, existe una cierta continuidad europea desde la Edad Media hasta la “época de las revoluciones”, momento de advenimiento de la “*sattelzeit*”, el verdadero umbral que rompe la continuidad. Hasta este momento, Europa experimentó una cierta “unidad” y relativa estabilidad. La tesis schmittiana del origen “sacro” de las categorías jurídico-seculares del moderno “Estado administrativo”, así también como el énfasis de la continuidad entre este tipo de estado y la organización señorial de la “plena Edad Media”, son claros elementos de la marcación de la continuidad hasta el siglo XVIII. Según la concepción etapista schmittiana, es alrededor de este siglo que los ordenamientos conceptuales “inmanentes” cobran centralidad, y, según la *begriffsgeschichte*, que los conceptos sociales y políticos fundamentales experimentan una inusitada modificación. En todos estos autores, en mayor o menor medida, existe el intento de recuperar el orden señorial y monárquico como la mayor referencia histórica en la que se materializaron la paz y la estabilidad sociopolítica. La “*sattelzeit*” es considerada como un periodo de *crisis* respecto a un fundamento perdido, que es necesario recuperar, cuya esencia representa la unidad y salud de la misma Europa.

---

<sup>17</sup> Aludiendo a que este inédito ámbito de serenidad explica el germen de la ética de trabajo que posteriormente se conocerá como “capitalista”, Brunner afirma: “Bajo la protección y paz garantizadas por el señorío se formó un tipo de campesino occidental orientado fundamentalmente a la actividad económica pacífica en la casa y en el campo. Sólo en este contexto es posible comprender cómo y por qué pudo aquí desarrollarse una nueva ética de trabajo, extraña tanto al mundo guerrero nobiliario-campesino de los germanos, cuanto a las clases dirigentes en la cultura urbana de la Antigüedad” (Ibíd.: 44).

La *crítica* de la modernidad, cuyos principales propulsores han sido Francia e Inglaterra, es evidente aquí. Por ello Brunner sostiene que la unidad de la “vieja Europa”, su “estructura interna”, tuvo origen en la propagación de la cultura y la forma de estructuración política de los pueblos germanos, en particular del franco-oriental; que luego devendría como la nación alemana (Brunner, 1991: 119). Esta perspectiva explica porqué la “alemanidad” es considerada no como una nación particular de Europa, sino como el mismo origen de esta. Más bien, Europa sería, según esta visión, un caso particular de Alemania. En el primer capítulo de la siguiente sección, en el apartado relativo sobre *nihilismo* político, se vuelve sobre esta noción.

Dicho intento de recuperación de un fundamento perdido, también opera en Brunner como la valoración del elemento rural y campesino, representante de una naturalidad que sería alienada por el papel desmedido de la ciudad. Esta apelación a lo rural y campesino, vendría a rescatar a Europa del “callejón sin salida” en el que había entrado en el último periodo del antiguo Imperio romano, fuertemente caracterizado por el preponderante rol de las ciudades y el comercio. El elemento campesino vendría a ser contaminado nuevamente por el nuevo auge de las ciudades, como escenario de la Revolución francesa y la Revolución industrial (originalmente iniciada en Inglaterra) (Brunner, 1991: 25-45). El autor emplea, de esta manera, un esquema dialéctico de etapas sucesivas entre campo y ciudad, en pos de sugerir el carácter fundamental del primero. Si bien no se trata de una desaparición de las ciudades en el periodo que Brunner estudia, sí se señala su franco debilitamiento a favor del auge de la vida rural. De esta manera, se hace visible el tono “radical-conservador” de la *crítica* brunneriana, la cual intentaría recuperar las “raíces” del pueblo alemán (“*volksgemeinschaft*”) alienadas o reducidas alrededor del siglo XVIII (Kaminsky y van Horn Melton, 1992: XXI). Es la impronta “romántica” que todavía opera en Brunner, la que habilita una *crítica* de la filosofía de la cultura y la diferenciación de esferas, en términos de una teoría de la alienación y la reificación (Ibid.: XXIV).

En este sentido, el cuestionamiento del autor también puede ser visto en su tratamiento del concepto de “economía”. Tanto la “casa grande”, la vieja ciencia “oeconómica”, la forma de constitución del “señorío”, etc., no pueden ser pensadas, sostiene Brunner, sin la forma de vida “rural”, “campesina”. Los fundamentos europeos, la especificidad de

Europa, hunden sus raíces en esta época de la Edad Media plena, los cuales serían puestos en cuestión en el siglo XVIII. “Por ejemplo, Brunner afirma que la moderna ciencia económica, una disciplina que tiene como centro la racionalidad y cálculo del intercambio comercial y el mercado, sólo existe a partir del siglo XVIII, y se encuentra en línea, anteriormente, no con la “oeconómica”, sino con la “crematística”, una disciplina secundaria en la teoría aristotélica, de cuyos fundamentos morales se dudaba por prescribir que la satisfacción de bienes y servicios debía estar dada por el intercambio comercial, y no por la autosustentabilidad “autárquica”, como era prescrito en la “oeconómica”. Evidentemente, esta concepción brunneriana está asociada con una *crítica* del naciente mundo burgués, que se volvía a estructurar, por oposición al mundo feudal, en torno a las ciudades.

### **C- Conclusión.**

En la primera parte de este capítulo, se ha explicado el advenimiento de la nueva conciencia histórica a partir del desacoplamiento entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” y, adicionalmente, se han descrito cuatro elementos o etapas en que la *conciencia de finitud* resultante de dicho desacoplamiento se ha reinscrito para colmar de sentido tal conciencia de abyección. Estos elementos han sido: la *filosofía de la historia* ilustrada y posilustrada, la filosofía poshegeliana o escuela histórica, y la historia del pensamiento o las ideas políticas. En la segunda parte del capítulo, se ha abordado la propuesta de Brunner como un aporte valioso en la *crítica* al moderno concepto de *Historia*. Pese a su cuestionamiento, el autor reinscribe su *crítica* en los elementos estudiados, en particular, la *filosofía de la historia* posilustrada (a través de una *crítica de la ideología*), y la filosofía poshegeliana (a través del reclamo de exactitud y precisión). Lo que une ambas corrientes es un cierto contexto romántico de enunciación, caracterizado por la postulación del presente como un momento “privilegiado” desde el cuál comprender el pasado. Si bien en la *filosofía de la historia* posilustrada el presente era más bien el de una etapa “final”, a diferencia de la escuela histórica en el que dicho momento constituye un lugar “mejor” en un proceso de

conocimiento acumulativo, en ambas corrientes opera la idea de un flujo de tiempo evolutivo. No deber olvidarse también, la recurrencia de Brunner a una *economía de la violencia* como otro tipo de *reinscripción*, aunque esta otra forma de fundamentación puede entenderse en el marco general del trabajo, en particular, en referencia a la noción de *crítica* tradicional, como se verá en la siguiente sección. Con respecto al bando opuesto, el *nihilismo*, no puede concluirse que la propuesta de Brunner de deslice, en algún momento, en dicha posición. Si bien su obra incorpora una clara *conciencia de finitud* de la *comprensión histórica*, principalmente a través de la noción de “historia del presente”, su planteamiento más bien se resuelve en la *reinscripción*.

## Capítulo II. Propuestas superadoras.

### A- Koselleck: teoría de las temporalidades históricas y diferentes tipos de antropología.

#### *i- El lugar de la conciencia de finitud en Koselleck.*

De acuerdo con la clave de lectura propuesta en esta investigación, la obra de Koselleck representa un intento de proveer una *comprensión histórica* que intente evitar la *filosofía del a historia* y el relativismo (Olsen, 2012). Como se ha sostenido, la pretensión de lograr tal tipo de propuesta intermedia debería respetar o mantener lo que aquí se ha denominado *conciencia de finitud*. En efecto, la propuesta koselleckiana intenta mantener las nociones existenciales de arrojamiento en la historicidad y politicidad tomadas de dos autores de gran influencia en su obra, Heidegger y Schmitt. Pese a su *crítica* del moderno concepto de *Historia*, la propuesta de Koselleck intentaría respetar lo que para él fue la característica central de la modernidad, a saber, la *crisis* y la siempre presente posibilidad de conflicto (antes las concepciones basadas en la idea de progreso) (Ibíd.: 61). El abandono del antiguo régimen de historicidad de la “historia maestra de vida” fue concomitante al paulatino surgimiento de una nueva concepción histórica caracterizada por la desincronización del “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa”, y el consecuente apremio de un pasado no recurrente ni efectual, y un futuro abierto. Esta nueva concepción histórica (*conciencia de finitud*), que Koselleck mantiene en su “teoría de la semántica histórica”, implica la noción de una relación “práctica”, de copertenencia, del presente con respecto al pasado y el futuro: el presente, ahora sería una situación particular, finita, que actualiza retrospectivamente vivencias pasadas para responder a un futuro incierto. Este arrojamiento en la historicidad de la propia situación implica la idea de un presente irrepetible (en oposición a la “historia magistra vitae”), y la noción de que los acontecimientos pasados no simplemente han pasado generando efectos en el presente,

sino que se los actualiza u olvida en vistas a la situación presente (en oposición a una concepción lineal, cronológica, matemática del tiempo histórico).

Como se ha mencionado, la pregunta consistiría en cómo mantener esta conciencia histórica de un presente estrictamente histórico que rescata del olvido lo necesario ante expectativas inciertas, sin incurrir en el *nihilismo*. La categoría de *nihilismo*, es tomada en esta sección en términos de un abordaje histórico abiertamente “subjetivista” o “relativista”. Detrás de esta noción se encuentra el perfil radicalmente existencialista de la obra de Heidegger en tanto postulación de un sujeto aislado en una existencia histórica individual. De acuerdo a la doble valencia de la propia obra de Heidegger, la alternativa koselleckiana consiste en recuperar el perfil estructuralmente intersubjetivo del *dasein* siempre arrojado en una trama de vida estrictamente social e histórica.

*ii- La redefinición o radicalización de la conciencia de finitud.*

Según Koselleck, el problema del relativismo devendría de una insuficiente historización de la comprensión histórica en la medida que se concebiría la interpretación de una manera aislada y al presente como un momento estanco y monolítico; es decir, en tanto se concebiría la interpretación presente de una manera a-histórica. Una radical historización de la comprensión histórica implicaría traer a colación el carácter abierto y arrojado del *dasein* en un contexto de referencias que suponen una cierta familiaridad con los acontecimientos y las fuentes pasadas. En este sentido, Koselleck se apoya en la “ontología hermenéutica” heideggeriana y su intento de recuperar un ámbito anterior u “originario” de la verdad histórica caracterizado por la “apertura constitutiva” del *dasein* y su inmediatez con el mundo a través de la “comprensión” (*verstehen*), “disposición afectiva” (*befindlichkeit*) y el “discurso” (*rede*) (Gilardi, 2013: 129). Según esta concepción, habría una familiaridad práctica, comprensiva (anterior a su resolución en el pensamiento o su tematización analítica) del *dasein* con los acontecimientos históricos o sus fuentes; la cual renuncia, por su carácter eminentemente temporal y finito, a determinadas posibilidades en tanto ser arrojado en un presente. En este sentido, se afirma: “los haberes del sí mismo, es decir, aquello con lo que la vida se las ha, no son los haberes de una sujeto aislado ni tampoco ciertamente

los de un Yo [...] sino el proceso de ganancias y pérdidas de una cierta familiaridad de la vida consigo misma” (Pöggeler, 1993: 33).

Para Koselleck, se debería desplazar el centro de atención de la historicidad del *dasein* desde su carácter individual y situacional a su arrojamiento en una estructura de significaciones y estratos semánticos; que forman una especie de “a priori histórico” (Villacañas Berlanga, 1998: 148). En este sentido, Koselleck afirma:

La reducción de todas las expresiones intelectuales a situaciones históricas pone fin a toda ulterior relativización hacia adelante y hacia atrás, arriba y abajo. La finalidad (*Endlichkeit*) de los seres humanos históricos debería entonces ser el centro de atención, no con respecto a la existencia individual..., sino al eterno devenir de la historia en el existir: esto es, con respecto a la estructura de una ‘situación’ sin la cual algo como la historia no existiría (citado en Olsen, 2012: 64).<sup>18</sup>

Más allá de la influencia heideggeriana, la semántica histórica koselleckiana hunde sus raíces en el periodo de *crisis* acaecido desde finales del siglo XIX, cuando se experimenta la caída de los lenguajes filosófico-históricos inmanentistas y el surgimiento de concepciones que enfatizan que toda comprensión histórica se realiza desde un “horizonte de sentido” fundado en la vida concreta (Palti, 2007: 22-23); y todo lo que esta realiza para tratar de aplazar el “poder matar/ser para la muerte”. Ninguna relatividad puede permear los universos de sentido cuya contingencia no depende de una totalidad filosófico-histórica. Esta concepción de un ámbito “sui generis”, estrictamente histórico, abreva de la tradición hermenéutica y los trabajos de Droysen, Dilthey, Heidegger y Gadamer (Chignola, 2007; Escudier, 2010; Palti, 2001). Ya tematizada por el “giro lingüístico” gadameriano, estos universos de sentido se expresan, en Koselleck, en términos de “redes discursivas que trascienden

---

<sup>18</sup> La traducción es propia. En el texto en inglés, dice: “The reduction of all intellectual expressions to historical situation puts an end to all further relativization forwards and backwards, up and down. The finality (*Endlichkeit*) of the historical human beings should thus be the centre of attention, not in regard to individual existence..., but with respect to history’s eternal coming into being: that is, with respect to structures of a ‘situation’ without which such a thing as history would not exist” (citado en Olsen, 2012: 64).

las esferas de sociabilidad inmediata” (Palti, 2007: 10). Esta trascendencia no implicaría, en principio, reinscribir la historicidad o el sentimiento de fragilidad y finitud en fundamentos ahistóricos, sino en estructuras conceptuales sedimentadas que, a la vez, aseguran el cambio en la repetición, la contemporaneidad de lo que no es contemporáneo (Ibíd.: 9, 29). Precisamente, aquí residiría el rendimiento de la propuesta de Koselleck a los fines de esta tesis, a saber, la postulación de “asincronías semánticas” que tornan sincrónico lo diacrónico a través de una repetición distinta, cambiante y contingente (Ibíd.).

No obstante, esta teoría de las temporalidades históricas y la interpenetración entre pasado, presente y futuro (que explica la especificidad de las ciencias ideográficas en contraste con las nomotéticas), es reinscrita por Koselleck en varias formas de antropología que la estabiliza y le resta especificidad en tanto expresión de una historicidad no reducible a fundamentos metahistóricos o al relativismo. Aquí se explorarán tres formas en que la semántica histórica koselleckiana se reinscribe en fundamentos ahistóricos: una *antropología kantiana*, una *antropología hobbesiana* y una *antropología filosófica*.

### *iii- El deslizamiento de la semántica histórica hacia la antropología kantiana.*

Así como la influencia de Heidegger en Koselleck lo lleva a este a repetir un doble gesto en torno a dos concepciones sobre la historicidad y la *conciencia de finitud*, la influencia de Dilthey y de la corriente neokantiana permean en la obra de Koselleck deslizando la semántica histórica hacia estructuras estables que sobredeterminan el cambio, la contingencia y la posibilidad del olvido de otros universos de sentido. Si la cuestión de fondo consiste en cómo acceder a horizontes de sentido extraños partiendo de la historicidad de la *comprensión histórica*, en Dilthey existían dos maneras de hacerlo. Por un lado, el cambio radical entre horizontes de sentido era explicado por el autor por “convergencias” de “sistemas” que determinan que el cambio no sea radicalmente nuevo (Palti, 2007: 27-29). En primera instancia, esto amenazaría la contingencia y la posibilidad del olvido de la cual había partido la concepción específica de la historicidad. Así, se escribe:

Como vimos, Dilthey señaló ya la posibilidad del “olvido”, de quebras en la memoria colectiva, es decir, de que los contenidos ideales de la conciencia no se encontrasen siempre disponibles a los sujetos. Este ‘olvido’ del sentido, tanto para Koselleck, como para Heidegger, es una condición esencial a nuestra existencia, inherente a la historia humana. En él esto se liga a la propia constructibilidad de la misma. Según señala, toda ganancia de experiencia supone al mismo tiempo una pérdida: la mutación de los conceptos (como la que se produce con la llegada de la modernidad) hace que las experiencias precedentes ya no se encuentren disponibles para nosotros. Estas entonces se nos han objetivado y vuelto extrañas, por lo que solo podemos reconstruirlas a partir de los vestigios materiales que han dejado. Tal orientación hacia las cristalizaciones objetivas de los sentidos subjetivamente articulados era, como vimos, lo que separaba a Dilthey de Husserl (y da origen también a la tradición hermenéutica contemporánea). Pero también, como anticipamos, lo que terminaría por demoler su proyecto histórico-filosófico: desde el momento en que introducía un elemento de trascendencia, de una instancia de sentido que no se encuentra inmediatamente dada a la conciencia intencional (es decir, que debe reconstruirse racional y, por lo tanto, abstractamente), se quebraba la distinción, sobre la que pivoteaba todo su concepto histórico-filosófico, entre modos respectivos de aproximación propios de las “ciencias naturales” y las “ciencias del espíritu”. Eso que para Dilthey era una fisura que corroía su proyecto teórico, se convierte, por el contrario, en la premisa de la que parte el concepto histórico de Koselleck. Y esto lo devuelve a cierta ortodoxia kantiana (y, con ello, a todas las aporías de la ‘cosa-en-sí’ (Ibíd.: 29).

Por otro lado, Koselleck también recuperaría la propuesta neokantiana de Dilthey de postular, en última instancia, un sujeto históricamente trascendente (ya no trascendental en el sentido kantiano clásico, pero sí trascendente de la contingencia) que explica la apertura, el cambio y la convergencia de las formaciones culturales. Es en el texto tardío de *Histórica y hermenéutica* [1987], donde Koselleck explicita

finalmente la dimensión antropológica trascendental de su “histórica”.<sup>19</sup> A grandes trazos, podría decirse que la discusión principal que Koselleck y Gadamer sostienen en dicha publicación, gira en torno a la diferente interpretación que ambos realizan de *Ser y Tiempo* (Gadamer, 1997: 102). A diferencia de Koselleck (quien recupera determinadas categorías trascendentales operativas en dicha obra, entre ellas, la de “historicidad”), Gadamer realiza una lectura “existencial” de la obra al sostener que la hermenéutica es la prolongación lingüística del arrojamiento existencial heideggeriano y que, como tal, la insuperabilidad del lenguaje tematizada por la hermenéutica sería la condición de toda comprensión, incluso la histórica. Es por ello que sería imposible postular categorías trascendentales como condiciones de posibilidad de historias, como si la historia y la hermenéutica constituyera “subdisciplinas” de un abordaje trascendental más profundo (la “histórica” koselleckiana), porque la hermenéutica constituye el rasgo más profundo de toda comprensión histórica, jurídica, teológica, filológica, etc. (Koselleck, 1997: 69 y ss.). En oposición a la recepción existencialista de Gadamer, Koselleck escribe:

Los tiempos de la historia no son idénticos y ni si quiera derivables enteramente de las modalidades existenciales desarrolladas en el hombre como *Dasein*. Desde el comienzo, los tiempos de la historia están constituidos por interrelaciones humanas. Se trata siempre de la contemporaneidad de lo que no es contemporáneo, de determinaciones de diferencias que contienen su propia finitud irreductible a una ‘existencia’” (Koselleck, 1997: 72).

---

<sup>19</sup> En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Koselleck ya había insinuado sus diferencias con Gadamer. En una nota al pie, Koselleck escribe: Véase los análisis de Agustín en el libro 11 de sus *Confesiones*, donde las tres dimensiones del tiempo se remiten a la expectativa, a la percepción y al recuerdo en el espíritu, en el ánimo. Además los análisis de Heidegger en *Sein und Zeit*, especialmente en el capítulo 5 “*Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*”, donde la constitución temporal de la existencia [*Dasein*] humana se revela como condición de la historia posible. Por supuesto que ni Agustín ni Heidegger han extendido sus preguntas al tiempo de la historia. Queda aquí como pregunta abierta si las estructuras temporales intersubjetivas de la historia se pueden en todo caso deducir suficientemente de un análisis de la existencia. A continuación se intentan usar las categorías metahistóricas de experiencia y expectativa como indicadores de los cambios del tiempo histórico. La implicación histórica de toda experiencia ha sido descubierta por Hans-Georg Gadamer en *Wahrheit un Methode...* (Koselleck, 1993: 338). (Debo la indicación de esta cita al profesor Ilán Semo).

Como puede notarse, el alejamiento de su concepción de las temporalidades históricas respecto de una posición “estrictamente” existencialista y subjetivista, se resuelve en una apelación a condiciones antropológicas y biológicas innatas a la naturaleza humana.

*iv- La fijación de la semántica histórica en una antropología hobbesiana.*

La comprobada influencia de Carl Schmitt en la obra de Koselleck explica que también en este opere una *antropología hobbesiana* equivalente a lo que, en el caso de aquél autor, se expondrá como una *economía de la violencia*. Como se verá más adelante, si bien la recuperación de Hobbes por parte de Schmitt no agota los diversos discursos de su obra, si opera como una considerable *pretensión de validez* de su *crítica* a la sistemática liberal. De manera equivalente, las experiencias violentas que confrontan al hombre con la muerte, tematizadas en el estado de naturaleza hobbesiano, operarían en Koselleck como marcas indelebles a través de todos los estratos conceptuales. En este sentido, se dice:

... la fundación antropológica de la historia en Koselleck no es enteramente compatible con su teoría implícita de la experiencia histórica. Todo sucede, en efecto, como si hubiera experiencias límite que –contra toda génesis psíquica de los sujetos (a lo largo de su historia individual, familiar, generacional, etcétera)- se convirtiesen, por su violencia extrema, en experiencias de rango cronológico y causal superior. Sin embargo, si esto marchase así, sería el proyecto mismo de una “semántica histórica” el que quedaría desmentido e invalidado. Contra toda la tendencia koselleckiana a elevar (a nivel metahistórico) las experiencias-límite a rango de determinante antepredicativo, convendría recalificar como ‘experiencias-límite’ (*Grenzenerfahrungen*) lo que él denomina ‘experiencias primarias’ (*Primärerfahrungen*) y poner el acento en el hecho de que los efectos psíquicos en el plano individual y/o culturales y políticos en el plano colectivo) de esas experiencias varían en función de lo que los ha precedido en la economía psíquica de los sujetos. Entre su antropología hobbesiana (nivel fundacional) y su culturalismo historicista (nivel metodológico), hay en Koselleck una tensión argumentativa que sus propuestas

generales, leídas aquí *a máxima*, no permiten resolver de manera visible (Escudier, 2010: 212).

Es sabido como *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* [1959], puede tomarse como una urbanización de la tesis de la inmanentización o neutralización sostenida por Carl Schmitt. Esta perspectiva de *economía de la violencia* es proseguida, al menos, en varios de sus pares dicotómicos fundamentales propuestos en *Historia y hermenéutica*, principalmente en “precursar la muerte (vorlaufe zum tode)-poder matar” (totschlagen können), “amigo-enemigo” e “interior-exterior”. Según la perspectiva que aquí se adopta, estos pares operan como un fundamento para aminorar la violencia, es decir, para enganchar a ellos *pretensiones de validez* generales como la estabilidad, el orden y, sobre todo la paz. Refiriéndose, por ejemplo, al par “amigo-enemigo”, Koselleck escribe: “Es el reconocimiento del otro como enemigo y no como encarnación del mal que se debe erradicar ya se alberga una esperanza de paz” (Koselleck, 1997: 77). Y si seguimos la tesis de que la mayoría de los pares fundamentales de la “histórica” pueden a su vez reducirse al primero (“poder matar-precursar la muerte”), se pueden ver más claramente como este funciona como él “dato antropológico mínimo perenne” a partir del cual se proponen distintas “instituciones” para intentar refrenar la “pulsión autonservadora de muerte”, ese “tiempo angustioso de la posibilidad ilimitada de muerte” (guerra civil) (Escudier, 2010). Lo que es importante resaltar es que, de la misma manera en que esas “experiencias límite” habilitan la institución de diferentes órdenes políticos y morales, también se encontrarían como la preocupación fundamental de *todos* los textos pasados en mayor o menor medida referidos a la política y accesibles al historiador del presente. Tanto el par señalado, o en todo caso, los cinco pares, constituirían en Koselleck las “condiciones cuasitrascendentales de posibilidad de las historias”.

v- *La determinación “antropológica-filosófica” de la semántica histórica.*

Adicionalmente, esta preocupación por las “experiencias límite” es tematizada por el autor en términos distintos a los de una *antropología hobbesiana*, a saber, en términos de una *antropología filosófica* que lo acerca a las obra de Leo Strauss y a ciertos abordajes en los últimos trabajos de Michel Foucault. Desde perspectivas diferentes, en los tres autores se manifiesta la preocupación por recuperar la importancia de determinadas experiencias -persecución política (donde se pone en juego de manera directa la vida misma del autor), exilio y destierro, censura, ostracismo simbólico, desplazamientos y viajes, etc.- para la innovación conceptual o, en términos straussianos o foucaultianos, para la búsqueda de la verdad. Estas experiencias límite no pueden nivelarse con todo tipo de experiencias sino que constituyen condicionamientos singularmente privilegiados para la trascendencia conceptual. Refiriéndose a la relativización de todo el pensamiento por parte de historicismo a partir de dicha nivelación, Strauss argumenta:

Se subestima la posibilidad, obvia por otra parte, de que la situación en que una doctrina concreta nace sea particularmente favorable al descubrimiento de *la* verdad, mientras que otras situaciones pueden ser menos favorables (Strauss, 1970: 84).

Más adelante, sostiene:

Sería un error pensar que el historicismo pudiera ser el resultado de un estudio imparcial de la historia de la filosofía y, en concreto, de la historia de la filosofía política. El historiador puede haber comprobado que todas las filosofías políticas están vinculadas a unas situaciones históricas específicas o que sólo los hombres que viven en un determinado ambiente histórico poseen una disposición natural para aceptar una determinada filosofía política; esto no le permite, sin embargo, desechar la posibilidad

de que *el contorno*<sup>20</sup> histórico de una determinada filosofía política sea el ambiente ideal para el descubrimiento de *la* verdad política (Ibíd.: 91).

Según Koselleck, existen prácticas de “clandestinidad”, “secreto”, “silencio” y “conspiración” a través de las cuales no sólo pueden conservarse ciertos saberes sino, también, en las cuales residen “oportunidades cognoscitivas únicas” y un “potencial inagotable de conocimiento” (Koselleck, 2001: 84, 92; Koselleck, 2012: 90). Según el autor, la experiencia de la disidencia política, en términos de ser *derrotado* o *vencido*, condiciona al pensador a tomar una actitud de reflexión sobre lo ocurrido, posibilitando el surgimiento de explicaciones de largo plazo de mayor fuerza esclarecedora (Koselleck, 2001: 83).

Este tipo de experiencias se presentarían en situaciones de *crisis* epocales en períodos de transición de mundos, siendo el pensamiento político que surge en ese momento, una expresión del agotamiento de un periodo, así también como un factor que contribuye ese cambio. Los distintos abordajes que se han tenido en cuenta aquí, coinciden en referir a similares periodos críticos. Por ejemplo, Strauss rastrea la experiencia ante la persecución “en la Atenas de los siglos V y IV a. C., en algunos países musulmanes de la Edad Media, en Holanda e Inglaterra durante el siglo VII y en Francia y Alemania en el siglo XVIII...” (Strauss, 1996: 87). Por su parte, Koselleck habla de “acelerados cambios de experiencia” entre épocas, “*crisis* permanentes de ciudades”, “*decadencias* de estamentos”, en las cuales estuvieron presentes grandes innovadores conceptuales (Heródoto, Tucídides, Polivio, San Agustín, Maquiavelo, Tocqueville, Marx, etc.) (Koselleck, 2001). Según Foucault, durante la democracia ateniense de del siglo V a. C., la *parrhesía* era un derecho y prerrogativa que tenía un ciudadano de hablar en público (Foucault, 2010: 51). En el siglo IV a.C., con la *crisis* de la democracia ateniense, el significado de *parrhesía* variara hacia “el coraje de la verdad”: “Los valores parecen invertirse y la

---

<sup>20</sup> El subrayado es nuestro.

democracia se presenta, al contrario, como el lugar donde la *parrhesía* [...] va a llegar a ser cada vez más imposible o, en todo caso, peligrosa” (Ibíd.).<sup>21</sup>

El hecho de que sea, preferentemente, en las experiencias límite emergentes en periodos de transición donde se generan, de manera contingente, las innovaciones conceptuales cuyos “moldes”, “relieves”, “límites”, etc., pasaran a estar presentes a lo largo de toda la disciplina, demuestra como la *antropología filosófica* koselleckiana está íntimamente entrelazada con su *antropología neokantiana*, y cómo dichas experiencias han constituido una profunda preocupación en el autor. De esta manera, el comportamiento diacrónico de los conceptos en la *begriffsgeschichte*

---

<sup>21</sup> Desde la perspectiva straussiana, esta experiencia se inscribe en una relación conflictiva, como “hecho fundamental de la naturaleza humana”, entre un grupo minoritario de personas amantes de la verdad, la sabiduría y la reflexión que componen una “gran tradición”, y otro grupo mayoritario regido por lazos integracionistas de naturaleza política o religiosa (Strauss, 1996: 75, 89). Lejos de ser un conflicto que involucra actores variables en la historia, dicho antagonismo explica la razón misma de la Filosofía y la existencia de una “clase” o “élite” de pensadores preocupados por ciertos problemas e ideas recurrentes meta-históricas, las cuales, por definición, trascienden las exigencias de época (Ibíd.: 59, 75). Recurriendo en última instancia a un trasfondo “antropológico estable”, otra corriente sostiene que dicha experiencia se enmarca en una realidad social caracterizada por los choques provocados por propensiones naturales insuperables (“tener que matar”-“precurar la muerte”, “amigo-enemigo”, “interior-exterior”, “generatividad” y “amo-esclavo”) de la cual resultan distintas experiencias de vencedores y vencidos, de censura y publicidad (Koselleck, 2001: 82-92). A diferencia del primer abordaje, esta perspectiva no implica un grupo identificable a lo largo de la historia sino diferentes grupos los cuales van variando en la contingencia de la temporalidad social (White, 2002: xii-xiii). Por supuesto, en ambas perspectivas estos patrones antropológicos se expresan en diferentes pensadores en diferentes épocas, no obstante, en la primera perspectiva es una “gran tradición” la que se ve implicada en las relaciones antagónicas. Otra aproximación de la experiencia en cuestión, no asocia a esta a ningún patrón antropológico ni encuentra en los autores/pensadores la fuente primaria de la situación ante la persecución. Más bien, sostiene que la búsqueda y el deseo de la verdad, el “decir veraz”, es un modo de veridicción (articulado con “prácticas de sí” y “técnicas de gubernamentalidad”), en el que interviene alguien que dice la verdad junto con un interlocutor, quién es a la vez la condición de posibilidad e imposibilidad del hablar franco (Foucault, 2010: 22-27).

En todas estas aproximaciones, existen ciertas prácticas que enmarcan dicha *experiencia negativa*. Según la perspectiva de Strauss, la filosofía es una actividad esencialmente “privada y “transpolítica” alejada y protegida de la “vida imperfecta” de la sociedad (Strauss, 1996: 69, 73). En este ámbito de retiro, el filósofo desarrolla una técnica de escritura particular, la “escritura entre líneas”, destinada a transmitir las verdades heterodoxas a una élite de personas preparadas capaces de leer este tipo de escritura, ya sean estos, colegas o potenciales discípulos (Ibíd.: 90-91). A diferencia de las demás perspectivas, en la de Strauss, quién sufre la persecución no se compromete en acciones políticas (ya sean clandestinas o abiertas), sino en una “escritura esotérica” para ciertas personas. El filósofo straussiano es consciente de los perniciosos efectos que la vida contemplativa podría tener en los ciudadanos, cuyo lazo elemental de integración es la “opinión”(Strauss, 2007: 202; Strauss, 1954: 64). Según Foucault, la práctica de “decir veraz” sobre uno mismo y lo que se piensa sobre el otro, se enmarca en una estructura discursiva entretrejida con formas de “gubernamentalidad”. Una de las modalidades de decir veraz estudiadas por Foucault es la *parrhesía*, es decir, la práctica de “hablar franco”, de “decir todo, sin retroceder ante nada, sin ocultar nada, sin disimulo” en una situación de riesgo efectivo, ya sea de muerte o de ostracismo (exilio) (Foucault, 2010: 17, 28-30). Por definición, la *parrhesía* va en contra de lo que el pueblo reunido, el príncipe o el tirano quieren, de modo que expresarla en esa situación, requiere una acción de *coraje*, presente en varios filósofos del siglo IV a. C, en especial, en Sócrates (Ibíd.: 30-32).

puede ser explicado por dichas antropologías. En un primer momento, los conceptos están alimentados semánticamente por una situación particular pero, a través de un cambio repentino adquieren su propio dinamismo y autonomía. Este cambio en que los conceptos adquieren vida propia puede ser igualmente expresado por las experiencias de defección que guardan “oportunidades cognoscitivas únicas”, y a través de la cuales las reflexiones incitadas por el contexto se transforman en innovaciones de largo plazo “históricamente duraderas” (se vuelven se vuelvan “método”) (Koselleck, 2001: 82 y ss.).

En pos de ilustrar cómo su *antropología filosófica* se desliza, por momentos, al punto de vista neokantiano, traigamos nuevamente a colación a Strauss. En su tratamiento de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, este sostiene que la guerra, como objeto temático óntico, se transformaría en lo que marcaría los límites y los rasgos de todas las historias. La Guerra del Peloponeso, como acontecimiento histórico presente en el horizonte de experiencia de Tucídides, le permitió a este, a sabiendas, que sus reflexiones pasaran a formar parte de una teoría de la historia que trascendiera ese contexto. Según Strauss, Tucídides entendió la guerra como el punto de “clímax” que ilumina todas las posibilidades de guerra y paz, y donde se atiende la naturaleza de todas las cosas humanas (Strauss, 2007: 153-154). Las vivencias del propio Tucídides, la situación “patológica” en la que había devenido Atenas, en suma, el contexto particular, modularían en un conocimiento y método general que iluminaría toda la historia.<sup>22 23</sup>

---

<sup>22</sup> Esta noción de modulación o “switch” del pensamiento desde una situación histórica específica hacia un registro trascendental, está presente, desde la óptica de Strauss, en otros pensadores. Al respecto, el autor señala: “If we may use the Aristotelian distinction once more, Thucydides has discovered in the ‘singulars’ of his time (and of ‘the old things’) the ‘universal’. It is not altogether misleading to refer to the Platonic parallel: Plato too can be said to have discovered and thus to have become able to present the universal through presenting a singular” (Strauss, 1964: 143).

<sup>23</sup> Aunque no directamente relacionada con una situación de pensamiento en los márgenes, existe en Foucault otro tipo de respuesta que el igualmente rastrea en otro momento de *crisis*, a saber, ya no la *crisis* de la democracia ateniense sino la del “ancien régime”. Foucault encuentra en los textos de Kant *¿Qué es la Ilustración?* y *¿Qué es la Revolución?*, la inauguración de un modo de interrogación filosófica que denomina “historia del presente”. Según el autor, Kant fue el precursor moderno de aquellas dos formas de interrogación abiertas en la *crisis* ateniense, a saber, la “analítica de verdad” y la “crítica”, y sostiene que es bajo esta última donde se inscribe la búsqueda de una “ontología del presente”, capaz de dar cuenta de cómo ciertos acontecimientos, producidos de una manera “indeterminada” y “contingente”, se constituyen como “signo” de “disposiciones” de la naturaleza humana o la historia “presentes desde el origen” (Foucault, 1996: 78). De una manera similar a Tucídides quien estuvo preocupado por el acontecimiento

## **B- Escuela de Padua: genealogía y comprensión de los textos premodernos a través de las contradicciones internas al concepto de *Historia*.**

En parte, en contra de estos rasgos metahistóricos de la hermenéutica koselleckiana para dar cuenta de la diferencia, es que reaccionan los miembros de la escuela italiana de conceptos, también denominada “escuela de Padua”. Ellos retoman el gesto de marcación del “umbral” conceptual ya avanzado por la *begriffsgeschichte*, pero lo ubican aproximadamente un siglo antes del periodo “sattelzeit” en las guerras de religión y en el contexto del naciente individualismo burgués. Retomando una expresión del mismo Koselleck, los autores prefieren hablar de “trennung” para denominar la nueva marca del umbral. Si el síntoma de todos los autores y escuelas que se vienen reseñando consiste en cómo marcar la diferencia de una forma que no sea presentista, para los miembros de la escuela de Padua tampoco la escuela de conceptos alemana logra hacerlo.

Pese a la hipótesis central de la obra de Koselleck (y de toda la *begriffsgeschichte*) referida a la marcación del umbral epocal en contra de la pretensión de universalidad y objetividad de la historia de la filosofía, la historia de las ideas, etc., Koselleck tampoco sale del moderno concepto de *historia* ya que en su propuesta existen categorías metahistóricas (de índole filosófica histórica provenientes de la escatología cristiana) como pasado, presente, futuro, experiencia y expectativa, que operan como un “marco histórico” donde inscribir la especificidad de la modernidad (Ibíd.: 54). Tampoco Koselleck sería fiel a la propia adopción del presupuesto nietzschiano acerca de que “los conceptos no tienen historia”, ya que la *begriffsgeschichte* se resuelve en última

---

de la guerra, en Kant la Revolución, más precisamente el “entusiasmo” generado alrededor de ella, constituye un acontecimiento que revela las “virtualidades permanentes de la historia”, como si los moldes o relieves de esos acontecimientos se develaran como presentes en todo la historia (Ibíd.: 80). En lo que parecería ser un razonamiento típicamente kantiano, la “historia del presente” que Foucault propone siguiendo a Kant, supone que, a través de ciertas experiencias contingentes puede iluminarse toda la historia de una manera que no postule al presente como el punto de vista final de un proceso transhistórico, sino como un acontecimiento estrictamente indeterminado que devela disposiciones que ya no pueden olvidarse.

instancia en una historia de las “palabras” cuyos significados van cambiando a lo largo del tiempo. A pesar de la dimensión diacrónica históricamente cambiante a lo largo del tiempo, los conceptos constituirían un “núcleo racional” que soporta la declinación de significados en diferentes contextos y la captación de la *diferencia* entre ellos, con lo cual se deslizaría finalmente en una historia de las palabras, parecida a la sostenida en la “historia de la filosofía” (Ibíd.: 55; Duso, 1998: 64). Como se ha mencionado, se según la lectura de este trabajo Koselleck necesitó “reinscribir” la *conciencia de finitud* (que él había recibido de la tradición hermenéutica y que posibilitó su *crítica* al materialismo historicista de Brunner), en distintos tipos de fundamentos (principalmente antropológicos) para postular un plano de continuidad que le permitiera marcar la diferencia entre el mundo moderno y el premoderno. La tarea, entonces, a la que pretende responder la escuela conceptual italiana, consiste en el intento de proseguir, coherentemente, la tarea de la *begriffsgeschichte* (en especial, la de Koselleck), de lograr una *comprensión histórica* (marcación de la diferencia), sin abandonar la postura de finitud y abyección de toda comprensión:

Para esta segunda perspectiva [la escuela italiana de conceptos], la historia de los conceptos no es tanto la consecuencia de una elección metodológica previa, cuanto el resultado de la conexión que se establece entre, de un lado, la empresa genealógica encargada de reconstruir los aparatos y ordenes lógicos fundamentales de las categorías modernas y, de otro, el descubrimiento de la imposibilidad de traducir estas últimas a esquemas universales y, weberianamente, *objetivos*, que consigan extraer constantes o ecuaciones regulares de la modalidad y de los conceptos de experiencia política occidental (Chignola, 2003: 52).

Es decir, la reconstrucción histórica de la escuela de Padua no abandonaría el gesto “crítico” de la *comprensión histórica* de especificidad del mundo moderno con respecto al premoderno:

Este conocimiento histórico-conceptual no pretende ser una enésima propuesta de la diferencia entre el modelo antiguo y el moderno (y no sólo por la incapacidad del modelo de dar cuenta de lo que se manifiesta en el antiguo y en el moderno); tampoco trata de conducir a una salida historicista, según la cual cada teoría está vinculada a su época y tiene su valor para esta. Antes bien, aquella implica una actitud crítica en el enfrentamiento de la pretensión de la ciencia moderna de haber alcanzado una dimensión lógica universal y atemporal mediante la cual analizar y verificar las posiciones del pasado. No exclusivamente, pero de este conocimiento se puede también extraer la reductibilidad que caracteriza a aquella racionalidad formal que permite un cierto rigor geométrico-matemático, únicamente mediante una fuerte reducción y abstracción en relación con la esfera de la acción (Duso, 1990: 146).

De forma similar, se dice:

El problema no consiste en lograr la recomposición del léxico político europeo a través de la reconstrucción de las historias de los conceptos singulares, ni en salvaguardar, gracias al plano universal de la ciencia histórica, la perfecta traducción lógica de los conceptos antiguos en modernos, para poder valorar las instancias de continuidad y de transformación que intervienen en el proceso de conceptualización de la experiencia política occidental. Lo que está en juego es el problema de la especificidad (o de la parcialidad) de las categorías políticas modernas, así como el montante de crítica que es posible reivindicar con respecto a tales categorías, una vez que haya renunciado a su pretensión de universalidad” (Chignola, 2003: 58).

El gesto crítico de la escuela italiana no puede reinscribir la marcación de la diferencia en el marco tradicional de la *crítica*. Por ello, esta escuela desarrolla su *crítica* a partir de una postura “genealógico-deconstructiva” que puede especificarse, al menos, de dos maneras. Por un lado, mediante el procedimiento de atisbar, a partir de las contradicciones lógicas y aporías internas al léxico político moderno, lo que ha sido negado u olvidado a partir de esa época. De esta manera, se sostiene que no sólo es posible comprender el mundo premoderno a través de las contradicciones internas a

dicho léxico, sino que este periodo es intrínsecamente “aporético”, ya que se organiza para llenar el “vacío” resultante de la negación de la pregunta filosófica por el bien y lo justo (Chignola, 2003: 58 y ss.). Una radical problematización del presente implicaría una perspectiva genealógica que consistiría en “asumir una premisa teórica fuertemente antihistoricista” consistente en la irreductibilidad de lo filosófico y en la recuperación de la pregunta por el bien y lo justo, la cual habría sido olvidada y ocultada por la moderna ciencia política (Ibíd.).

Por otro lado, un procedimiento que enfatiza la dimensión “sintáctica” de los conceptos políticos modernos, considerándoselos como segmentos que adquieren significación de manera relacional a través del modo de enlazarse entre ellos, cuyo cambio no depende de ninguna continuidad transhistórica. En este sentido se afirma:

Desde el punto de vista del análisis histórico del pensamiento, de todo lo que se ha tratado de decir se puede recabar la necesidad de tener conocimiento de la historicidad determinada de los conceptos políticos, que no implica simplemente la colocación de los mismos en el contexto histórico, ni mucho menos la relativización de su validez para el contexto (de la que derivaría también la exhaustividad y el carácter absoluto de los mismos en el contexto mismo) sino, antes bien, el intento de comprender su sentido determinado en razón del modo que tienen de enlazarse dentro de las condiciones teóricas de conjunto...” (Duso, 1990: 154).

Siguiendo las intuiciones ya expresadas por Koselleck, aunque no proseguidas coherentemente por el propio autor, los autores de la escuela conceptual italiana también afirman que los conceptos no tienen historia ya que no canalizan un plano en el cuál poder ver las continuidades y discontinuidades: sólo aparecen y desaparecen genealógicamente conceptos radicalmente distintos que, en todo caso, “utilizan viejas palabras para expresarse (Duso, 1998: 39-40).

### C- Conclusión.

Como en una suerte de ajustes sucesivos, la escuela italiana de conceptos intenta expurgar a la obra koselleckiana de las continuidades ahistóricas que todavía ella postulaba como soportes del cambio conceptual y, a su vez, los trabajos individuales de Koselleck guardan mucho de su razón de ser, en el intento de superar las reinscripciones en que se había resuelto la obra de uno de sus maestros, Brunner. Desde luego, no se trata de confrontaciones frontales sino de cuestionamientos en el marco de una misma profesión de fe de la *comprensión histórica*. En este sentido, la propuesta de Koselleck parecería comportar un movimiento ambiguo ya que, por un lado, su concepción de los conceptos sociales y políticos, inscrita en la tradición hermenéutica, constituiría una aportación original de conjugar el cambio y la repetición históricas (en tanto los conceptos pueden enlazar lo contemporáneo y lo no contemporáneo). No obstante, por momentos el autor parecería reinscribir esta aportación en los tres tipos de antropología mencionados: antropología kantiana, hobbesiana y filosófica. El hecho de que su propuesta haya sido tratada en este segundo capítulo, y no en el anterior junto a Brunner, obedece a que dicha redefinición de la *conciencia de finitud* puede ser tomada como una alternativa genuina pese a sus reinscripciones antropológicas. A diferencia de Brunner, el planteamiento koselleckiano no se resuelve en los caminos tradicionales.

Con respecto a la escuela de Padua, su fortaleza reside en su “deconstrucción genealógica”. Deconstrucción y genealogía en dos sentidos. Por un lado, como intento de dar cuenta del léxico político moderno a través de la recuperación de aquello excluido y silenciado, a saber, la pregunta por el bien y la justicia. Por otro lado, como énfasis en la dimensión sintáctica del discurso, mediante la cual los conceptos adquieren significación en su relacionalidad y diferencialidad con los restantes conceptos de discurso, y no a través de sus continuidades semánticas.

## Sección II.

### Capítulo III.

#### A- Sobre el moderno concepto de *crítica* y la noción de *nihilismo* político.

Tal como en este trabajo es empleada, la noción de crítica es equivalente de la de “fundacionalismo”. Es decir, aquí se opera con una noción de *crítica* abarcativa, la cual incluye los diversos fundamentos ahistóricos a los que ha recurrido la modernidad para “reinscribir” su característica *conciencia de finitud*. Tal como se ha procedido en el capítulo introductorio a la sección de la *comprensión histórica* (en el cual se partía del tratamiento de Koselleck sobre el concepto de *Historia*), el punto de partida de la presente sección es el tratamiento que el autor realiza sobre el concepto de *crítica*. A partir del abordaje de Koselleck, aquí se enganchan, de manera adicional, otros tratamientos o definiciones del “fundacionalismo” compatibles con el concepto de *crítica*, de modo que expresen un bando respecto al cual la política contemporánea debiera dejar de recurrir. Siendo que la búsqueda de esta tesis se inscribe en una problemática “posfundacionalista”, en este capítulo introductorio se expondrá, en primer lugar, la noción de *crítica* (como equivalente a la de “fundacionalismo”), y, posteriormente, la noción de *nihilismo* político (como equivalente a la de “antifundacionalismo”).

*i- La crítica en un sentido amplio: el marco humanista del Estado absolutista y la filosofía de la historia ilustrada y posilustrada.*

En *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Koselleck define la *crítica* de un modo que aquí es entendido como “restringido” en términos de aquello que abarca: su estudio se concentra en el periodo “ilustrado” de la “República de las letras” del siglo XVIII. La mayoría de los pensadores que él aborda (bajo la clave de

lectura de ser representantes de la intelectualidad burguesa, la cual, a través de la *filosofía de la historia*, legitima y enmascara el paulatino debilitamiento del estado absolutista), son seleccionados por ser contemporáneos y no sobrepasar la primera década del siglo XIX. Según el autor, la *crítica* se relaciona estrechamente con una “autocomprensión filosófico-histórica predominantemente utópica”, cuyo tema era la “humanidad” a través la “filosofía del progreso” (Koselleck, 2007: 23-24). En términos de “historia social”, la *crítica* era expresión del creciente desarrollo del mundo burgués que condujo a la *crisis* (Ibíd.). Este modo de entender la *crítica* a través de la *filosofía de la historia*, ha sido usualmente abordado desde la categoría de “secularización” (de las figuraciones judeo-cristianas provenientes de la Edad Media). En efecto, Koselleck sigue la tesis de K. Löwith, quizá el máximo exponente de este modo de tematizar la discontinuidad entre modernidad y “premodernidad”. De esta manera, Koselleck sostiene:

Conocido de todos es el movimiento de secularización, mediante el cual se llevó a cabo la trasposición de la escatología a una historia progresiva. Pero del mismo modo –y nuestra investigación lo demostrará– se aplican a la prehistoria misma, de modo consciente y deliberado, los elementos del tribunal divino y del Juicio final, sobre todo en la situación crítica cada vez mayor (Ibíd.: 28).

No obstante, y como se ha dicho, en esta obra Koselleck restringe la modulación teológica hacia el registro mundano, solo al siglo XVIII, no teniendo en cuenta las escatologías secularizadas posilustradas (Comte, Hegel, Marx, etc.)

Como puede observarse de sus obras posteriores, Koselleck sí abarca el periodo posilustrado, como parte de un marco filosófico-histórico más abarcativo, pero, al menos en *Crítica y crisis*, no constituye su objeto de estudio. Es por ello que resulta necesario extender la *crítica* a lo que se ha entendido por la lógica tradicional de la “emancipación” o los “grandes metarrelatos modernos” (Laclau, 1996; Lyotard, 1989). Los grandes metarrelatos de la Modernidad, legitimantes de toda política crítica, abarcan, según Lyotard, “la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido y la

emancipación del sujeto razonante y trabajador” (Ibíd.: 9). De manera similar, para Laclau estos metarrelatos corresponderían a la lógica tradicional de la emancipación, compuesta por seis formas básicas: “dimensión dicotómica”, referida a un punto específico en el tiempo que divide tajantemente el momento emancipatorio, respecto al orden social precedente; “dimensión totalizante”, que apunta al carácter general de la emancipación, la cual se extiende a todas las áreas de la vida social; “dimensión de transparencia”, que refiere al reencuentro de la esencia humana sin relación de poder o representación, en el momento en que la alienación o enfermedad es erradicada; “dimensión de preexistencia” de dicha esencia, la cual debe ser emancipada de la opresión; “dimensión de fundamento”, que alude a la radicalidad de la acción revolucionaria en pos de recuperar aquella profundidad que debe ser liberada; “dimensión racionalista”, que remite al carácter simétrico, racional y universal de dicha emancipación (Laclau, 1996: 11-14). Como puede observarse, en todas estas dimensiones se hacen presentes los contenidos semánticos básicos del concepto de *crisis* (y, por ende, de *crítica*) dados por Koselleck (2007, Apéndice: “Crisis”). Al menos las cinco últimas dimensiones pueden reducirse a las acepciones médica y teológica de concepto, y la primera (“dicotómica”), en última instancia a la acepción “judicial” referida a la inevitabilidad de la decisión.

Esta última acepción da pie a la segunda extensión del concepto de *crítica*, ahora, hacia “atrás”. Si hasta aquí se ha definido tal categoría y se la ha extendido hacia la *filosofía de la historia* posilustrada, es decir, hacia “adelante”, ahora es necesario extenderá hacia los siglo anteriores, es decir, hacia los siglos XVI y XVII. Según la perspectiva que aquí se adopta, la *crítica* también tendría su pie en el Estado absolutista moderno, referente expresivo de la “dimensión dicotómica” y decisionista. La política humanista, fundacionalista, encontraría expresión en esta otra forma de afrontar la facticidad de lo político, no ya como un *existencialismo político* o *nihilismo* activo (como ser verá más adelante), sino como búsqueda de una sociedad cerrada en sí misma, finalmente pacificada. Más precisamente, el Estado absolutista también tendría un perfil fundacionalista adicional a su faceta existencialista, dicotomizante y schmittiana. De hecho, en *Crítica y crisis*, Koselleck parecería (fiel a su método dialéctico que allí

mismo desarrolla) confirmar esta ambigüedad: el Estado absolutista es el antagonista y a la vez el hacedor del humanismo burgués.<sup>24</sup>

Por ello, partiendo de la perspectiva koselleckiana pero yendo más allá de ella, aquí también se sigue la posición de Giuseppe Duso acerca de que el umbral conceptual que determinó el origen de la constelación política moderna, puede datarse antes de mediados del siglo XVIII como la *begriffgeschichte* lo hacía: en los siglos XVI y XVII, prefiriendo hablar de “trennung” antes que de “sattelzeit” (Duso, 1998). Tal como aquí se la emplea, la noción de *crítica* alude a un marco lógico que, pese a diversos esfuerzos por trascenderla, está fuertemente marcada por la concepción del derecho natural que tiene como centro al individuo y a la secularización. Es decir, este modo de emplear la *crítica* abarca un modo de pensar la política que excede las teologías secularizadas ilustradas y posilustradas, abarcando otras formas de secularización, como las teologías políticas de la “primera modernidad” cuyo principal referente histórico son los estados modernos occidentales. En efecto, siempre que aquí se hable de *crítica* se está refiriendo a un modo en última instancia “humanista” de pensar la política.

Más precisamente, la *crítica* consiste en una estructura de intervenir políticamente que opera a través de la escisión entre dos ámbitos: por un lado, una dimensión “descriptiva” en la que se postulan determinados fundamentos universales o totalidades trans-históricas; por otro lado, una dimensión “prospectiva” que se habilita a través del señalamiento de aquellos fundamentos en pos de diagnosticar o evaluar una situación de *crisis*, y así señalar una direccionalidad ético-política o programa político determinado. Tal como señala Koselleck, se hacen aquí presentes los estratos semánticos de las acepciones médicas y teológicas que predominan en la modernidad (Koselleck, 2007: 244-245). Por ejemplo, la *crítica* referiría al diagnóstico o juicio de una determinada situación de enfermedad o caída, para intentar superarla transitando hacia un período salutífero o salvífico, o finalmente incurriendo en un estado letal o finalmente

---

<sup>24</sup> De manera similar a la tesis koselleckiana en *Crítica y crisis* (por la cual se sostiene que el Estado absolutista sentó las bases para el desarrollo de la burguesía, misma que finalmente lo traicionaría), Brunner señala: “Se entiende el murmullo de los caballeros brandenburgueses cuando apareció Siëyes, quien había expresado estas teorías tan claramente. Pero los fundamentos para esta noción de Nación como la totalidad de los que son iguales ante la ley, ya los había creado el Estado absolutista, es decir, el Estado del absolutismo ilustrado. Subyace ya a sus grandes codificaciones legales que están llenas del espíritu del moderno derecho natural y su doctrina de sus derechos irrenunciables del hombre” (Brunner, 1976: 131).

condenatorio. En este sentido, la *crítica* constituiría otra forma de nombrar el “fundacionalismo”, a través del cual la decisión política debe apoyarse en fundamentos o certezas para abandonar la situación de “alienación”, “cosificación”, “guerra civil”, “dominación”, etc.

A lo largo de la constelación conceptual moderna, estos fundamentos han sido de distinta índole, como por ejemplo, una antropología hobbesiana basada en un “materialismo mecanicista”, una antropología kantiana que postula el carácter trascendental de la razón, el desenvolvimiento dialéctico de la historia hacia una meta final, tal como se encuentra en Hegel y Marx, etc. En términos generales, todos estos fundamentos han habilitado *pretensiones de validez* basadas en reclamos por la paz, el orden, la estabilidad, la igualdad, la libertad, etc., es decir, han estado apoyados en la creencia de la factibilidad del logro de escenarios ideales. En el caso de la *filosofía de la historia* posilustrada, existe también la presencia de “sujetos históricos” como la clase, el pueblo, la nación, que tendrían una visión privilegiada de la política y encarnarían el papel de redentores de la sociedad.

Entonces, la *crítica* constituiría un discurso político que cobra legitimidad a través de fundamentos diversos, el cual posibilita la denuncia de un cierto estado de cosas y habilita la proposición de una determinada direccionalidad política, a través de la puesta en juego de ciertas *pretensiones de validez*. Refiriéndose a los metarrelatos modernos, Lyotard escribe:

Así, por ejemplo, la regla del consenso entre el destinador y el destinatario de un enunciado con valor de verdad será considerada aceptable si se inscribe en la perspectiva de una unanimidad posible de los espíritus razonantes: ese era el relato de las luces, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin ético-político, la paz universal. En este caso se ve que, al legitimar el saber por medio de un metarrelato que implicaba una filosofía de la historia, se está cuestionando la validez de las instituciones que rigen el lazo social: también ellas exigen ser legitimadas (Lyotard, 1989: 9).

Este pasaje expone claramente qué se entiende en este trabajo por *pretensiones de validez*. Pese a que el párrafo habla de aquellas pretensiones presentes en la *filosofía de la historia*, se menciona lo que constituiría una *pretensión de validez* en términos generales: un “enunciado con valor de verdad” emitido por el “destinador” que enuncia una *crítica* del “lazo social” existente, esperando lograr “consenso” y “unanimidad” razonada en un “destinatario”. El metarrelato constituiría el marco de legitimación donde se inscribe la comunicación. En el presente trabajo, la *crítica* no solamente se agotaría en los metarrelatos filosófico-históricos, sino que abarcaría los fundamentos erigidos en la “primera Modernidad”. Como se ha mencionado, la pregunta que aquí se aborda consiste en cómo mantener las *pretensiones de validez* cuando “todos” esos fundamentos legitimantes han quedado caducos.

Al menos dentro del marco de experiencia moderno, la política en un sentido no *nihilista*, tiene su rasgo distintivo en que sus *pretensiones de validez* pasan a girar dentro de un horizonte humanista que alude, de una u otra manera, a derechos inalienables del individuo. En la presente sección se tendrán principalmente en cuenta dos de estas *pretensiones de validez*, ambas correspondientes a las dos formas de teologías secularizadas (teología política y escatologías secularizadas), a las cuales se denominará *economía de la violencia y crítica de la ideología*.

Dentro de este marco lógico en el que opera la *crítica* y el fundacionalismo, debe incluirse la contracara de estos, a saber, el *nihilismo* y el “antifundacionalismo”. Con la *crisis* de las teologías secularizadas sobrevenida a finales del siglo XIX, la existencia de dichos fundamentos fue considerablemente puesta en cuestión a través de un creciente apremio de la historicidad, facticidad y contingencia de todo fundamento político. No obstante, dado que la conciencia de arrojamiento en la temporalidad y lo político también fue destinada a un ámbito descriptivo, la única postura política que se podría desprender de ella fue el *nihilismo* o antifundacionalismo: si todo fundamento que pretende ser universal están, en realidad, inevitablemente articulado a una situación amigo-enemigo, la actitud prospectiva que se deriva de ello sólo podría ser arbitraria y violenta. Es por ello que el *nihilismo*, al respetar el mecanismo bidimensional y deductivo entre teoría y praxis, constituye la contracara de un mismo marco lógico con el fundacionalismo y la *crítica*.

*ii- Nihilismo como persecución política.*

Puede sostenerse que las diversas concepciones que en el siglo XX y XXI se han manejado sobre el *nihilismo*, remiten en mayor o menor medida a la obra de Nietzsche. De sus reflexiones se desprenden diversas acepciones que han sido recuperadas y reelaboradas en distintos contextos, como por ejemplo, en el escenario europeo de entreguerras, o en nuestros días. En el marco de esta investigación, por *nihilismo* político no se entiende a aquella posición indefinidamente paradójica e “intermedia” que no puede remediarse en su resolución en la entrada del lazo social o comunitario, o en el decaimiento en el *nihilismo* en su sentido restringido (Nancy, 2008; Espósito, 2008). Más bien, la acepción de *nihilismo* que en este trabajo opera, refiere a este segundo sentido, el cuál predominó en el ámbito de discusión de entreguerras, principalmente alemán. De esta manera, el *nihilismo* referiría a la ausencia o caída de todos los valores, certezas, fundamentos que tradicionalmente sustentaron la unión “entre los individuos con la naturaleza, con Dios, y a los unos con los otros” (Saint-Sernin, 2001: 1134).<sup>25</sup> Al abreviar igualmente de los trabajos de Nietzsche, esta concepción subdivide al *nihilismo* en dos tipos. Por un lado, el “nihilismo pasivo”, que refiere al agotamiento de la energía del espíritu consistente en una “huída”, “extinción”, “decadencia” o “disgregación”, de y ante los valores que daban sentido a la existencia. Por otro lado, un “nihilismo activo” o “extremo” consistente en la destrucción violenta o conquista de toda diferencia (“voluntad de poder”), ante la imposibilidad de enlazar la alteridad a través de la caída de toda referencia común. Este tipo de *nihilismo* también ha sido caracterizado como “extático”, debido al estado de éxtasis o perplejidad en el que se entra al obligar al punto

---

<sup>25</sup> De esta noción general de *nihilismo* parten los trabajos de M. Weber, aunque él autor procura darle una respuesta distinta a la del “nihilismo activo” tal como es tomada en la obra de Jünger, y el ciertos pasajes de las de Heidegger y Schmitt. La tesis de la secularización y la diferenciación de esferas serían respuestas abiertas al vacío abierto por el nihilismo en su crítica a las sociedades tradicionales. La “filosofía de la cultura” como una multiplicidad de ámbitos culturales autónomos surge para dar sentido a la contingencia, a la nada, ante la conciencia de que la realidad no tiene ningún fundamento metafísico, o de filosofía de la historia (Ferrarsi, 2008: 213-215). En un nivel epistemológico, la ciencia consiste en realizar conexiones de sentido o imputaciones de valor para la creación del objeto ante la multiplicidad caótica de “lo real” (Ibíd.: 215). A un nivel político, la “ética de la responsabilidad” weberiana parecería ser el correlato de la donación de sentido de la corriente hermenéutica, apoyada en una clara conciencia de la caída de los fundamentos políticos y en el carácter fáctico, crítico, decisionista, de toda acción propiamente política que se mantiene “heroicamente ante la contradicción” (Ibíd.: 220).

de vista de la otredad a abdicar (Lowith, 1998: 90). La primera acepción es relacionada en la presente investigación, con un cierto pesimismo o relativismo presente en la despolitización y anemia participativa del liberalismo. La “guerra entre los dioses” y la imposibilidad de encontrar fundamentos sustantivos comunes, generaría un cierre individualista y cínico, como uno de los riesgos de la “sistemática liberal”. Si bien esta acepción es ejecutada en esta sección, sólo es tocada tangencialmente<sup>26</sup>, siendo el “nihilismo activo” el que más es tenido en cuenta a lo largo de esta segunda parte.

A partir de estas aproximaciones, la noción de *nihilismo* es tenida en cuenta como equivalente de la “persecución política”, es decir, un accionar más o menos basado en el terror que hace del manejo de la fuerza un fetiche (Ibíd.: 1136). Al menos en E. Jünger, M. Heidegger y, como se intentará mostrar más adelante, C. Schmitt, esta acepción estuvo más o menos presente principalmente en el contexto de entreguerras (Molinuevo, 2009: 2205). Este tipo de accionar, basado en el deslizamiento de la nación de “dictadura” desde un “tipo político puro” (propio del fenómeno político) hacia la persecución política, se encuentra en las experiencias del nacionalsocialismo alemán, el gulag soviético, etc. Es decir, *nihilismo* sería aquella postura que, abandonando toda *pretensión de validez*, adopta abiertamente una política de imposición de los propios criterios sobre los demás, por el sólo hecho de la superioridad física o supervivencia. Es decir, consiste en un “cierre” de sentido de la propia comunidad política sin recurrir a ningún tipo de “razón común”, ni si quiera la denuncia de la opresión ejercida por la alteridad sobre la propia comunidad.

En su oposición a todo tipo de razón ética trascendente al ámbito existencial concreto, el “irracionalismo” *nihilista* se alimentó de la “filosofía de la vida” de Nietzsche, Dilthey y Bergson:

En la década de 1930, afirmaba, los ataques contra la razón estaban destinados a reconciliar a los hombres con la irracionalidad del orden prevaleciente. La denominada visión trágica de la vida era en realidad una justificación velada para la aceptación de una miseria innecesaria. *Leben y Dienst* (servicio) habían llegado a ser sinónimos. Lo que una

---

<sup>26</sup> Ver el apartado sobre la dimensión política de la deconstrucción.

vez fue crítico ahora se había convertido en ideológico. Esto también era verdad en relación al ataque contra la ciencia, que en manos de la primera generación de *Lebensphilosophen* había sido un correctivo justificado a las pretensiones de cientificismo, pero que hacia 1930 había degenerado en un indiscriminado ataque contra la validez del pensamiento científico como tal. ‘El rechazo filosófico de la ciencia’, escribió [Horkheimer] en 1937, ‘en la vida privada es un consuelo, en la sociedad una mentida’ (Jay, 1974: 94-95).

Este entendimiento es afín con el que maneja L. Strauss, para quién el *nihilismo* consiste se emparenta con cierta clase de “militarismo” (Strauss, 2008). Se dice “cierta clase de militarismo” porque la definición de *nihilismo* a la cual se alude, ya no busca economizar la violencia a través del mantenimiento claro de la distinción entre “guerra” y “paz”, sino una profusión o dilapidación imperialista de la violencia sin ninguna objetivo pacífico (Ibíd.: 143-145). Como se ha dicho, lo central en esta definición de *nihilismo* es el abandono de toda pretensión de “legitimidad” “ética” que, más que conducir a la imposibilidad de la manifestación en el ámbito política, implica una política de exclusión o exterminio:

...eligiendo a Hitler como jefe en el momento crucial, en el momento en el cual la cuestión de saber quién debía ejercer el dominio militar estaba a la orden del día, los alemanes han dejado de tener cualquier pretensión legítima de ser algo más que una nación provincial (Ibíd.: 149).

Desde la perspectiva del presente trabajo, el nazismo es tomado como una expresión de “nihilismo activo”, dentro de la experiencia alemana. En *nihilismo* nacional socialista constituyó el decantado de una serie de entrelazamientos de sentimientos y experiencias característicos del pueblo alemán, que desde las últimas décadas del siglo XIX, pueden resumirse en lo siguiente: la antigua oposición al “metro de la civilización guardado secretamente en París”, un profundo desencanto con los términos resultantes del Tratado de Versalles (experimentados como un sentimiento de pérdida del propio “espacio

vital”), la idea de un “panalemanismo” que concebía a Europa como un caso particular de la dominante Alemania, etc. (Löwith, 1998, 62 y ss.). Todo esto desembocó en una política de “movilización total” orientada a la guerra y a la destrucción sin importar el triunfo (Ibíd.: 62).

Como se verá más adelante, el *existencialismo político* schmittiano es un *nihilismo*. Recuperando palabras del propio Schmitt, Voegelin explica esta posición:

Si tal destrucción física de la vida humana no está motivada por una amenaza existencial del estilo de vida de uno mismo, entonces no se puede justificar [Schmitt]. No se está en guerra en nombre de los ideales, sino para anular un enemigo existencial o destruirlo. Una “guerra para terminar la guerra”, como dice el dicho, es, para citar a Schmitt, un “fraude obvio” (Voegelin, 2003: 363).<sup>27</sup>

La clave del entendimiento del *nihilismo* que aquí se maneja, consistiría en el imperceptible deslizamiento de una accionar político basado en la denuncia de la amenaza existencial de un enemigo invasor sobre el propio espacio vital, a una postura más bien ofensiva no basada en ninguna *pretensión de validez*, si siquiera el eslogan de “hacer la guerra para finalizar la guerra”. Todo discurso político que sea más o menos consciente de la facticidad de la política, esta entretelado por estos dos tipos de discursos o posiciones, siendo precisamente la dificultad de marcar el umbral o el paso de uno a otro, lo que constituye uno de los problemas fundamentales de la teoría política y explica porqué determinadas experiencias políticas dictatoriales incurren en prácticas de “persecución política”.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> La traducción es propia. En el texto en inglés, dice: “If such physical destruction of human life is not motivated by an existential threat to ones’s own way of life, then it cannot be justified” [Schmitt]. War is waged, not for the sake of ideals, but to repeal an existential enemy or to destroy him. A “war to end war”, as the familiar slogan goes, is, to quote Schmitt, an “obvious fraud” (Voegelin, 2003: 363).

<sup>28</sup> Sobre la discusión del carácter existencialmente específico de la dictadura como “tipo puro” que explica la realidad de lo político, y su deslizamiento en la “tiranía” o “persecución política”, ver: Strauss, L. (2005) *Sobre la tiranía*. Madrid: Ediciones Encuentro. En especial los artículos de la “segunda parte” incluidos en esta edición: Kòjeve, A., “Tiranía y sabiduría”; Strauss, L., “De nuevo sobre le Hierón de Jenofonte”; Voegelin, E. “Recensión sobre la tiranía”.

## **B- La teología política schmittiana: superación y resolución en el concepto de crítica, y caída en el nihilismo.**

### *i- Algunas analogías entre Brunner y Schmitt.*

Existen suficientes elementos para marcar la afinidad entre Otto Brunner y Carl Schmitt y porqué sus obras proveen, correlativamente en sus planos respectivos, elementos importantes para pensar la *Historia* o la *crítica* en tiempos de *crisis* de esas concepciones. En el plano historiográfico, principalmente a partir de su cuestionamiento al carácter anacrónico de la división categorial entre estado y sociedad, o la idea de progreso, Brunner intentó recuperar una concepción de “lo político” interesada en los grupos “que luchan por sus existencia” y en la constitución total de la sociedad, frente a una historia “política” ocupada en las instituciones políticas definidas en “sentido estrecho” (“la política como un círculo entre otros”) (Brunner, 1976: 18-22). Es evidente la analogía que existe entre estos objetivos y los de Schmitt, la cual se hace explícita con el seguimiento que Brunner hace de *El concepto de lo político* [1927] en *Tierra y dominio* [1939], o cuando Schmitt escribe que este libro “aportó una importante verificación histórica a mi criterio de ‘lo político’” (Schmitt, 1985: 8). También, ambos autores (principalmente en la década del ’30), elaboran su *crítica* al lenguaje jurídico principalmente de índole liberal en términos de una *crítica de la ideología* que denuncia el carácter “reductivo” de una esencia (“volk”) que habría que recuperar. Sería la “sistemática liberal” como un orden basado en la diferenciación de esferas culturales la que en ambos constituye el objeto de su *crítica* debido al carácter “reificante” o “disociante” de una totalidad perdida (las “estructuras del pasado”, el “volk”, “lo político”, etc.) (Van Horn Melton, 1996: 25). En efecto, las obras de ambos autores, junto con la de Otto Hinze, están fuertemente marcadas por los trabajos de Max Weber, respecto del cual se posicionan en un periodo “crítico” de las obras de este autor (Villacañas Berlanga, 1998a: 144-145). Por su parte, Koselleck, ubicado en un periodo “poscrítico”, señala que la interdependencia entre “historia social y conceptual” no fue elaborada sino hasta la década del ’30 del siglo pasado con los trabajos de Brunner y, en el terreno jurídico, por Schmitt (Koselleck, 2012: 10-11).

Adicionalmente, es en la común referencia a Croce y a su idea de una “historia del presente”, que pueden confirmarse las analogías:

Desde Hegel en adelante, muchos y de la mejor manera Benedetto Croce, nos han enseñado que todo conocimiento histórico es conocimiento del presente, o sea que extrae su propia luz y su propia intensidad del presente y sirve, en su significado más profundo, sólo al presente, puesto que todo espíritu es solo espíritu del presente. Esta simple verdad se nos presenta clarísimamente en lo que respecta a los numerosos historiadores famosos de la última generación, y hoy no existe ya nadie que se deje engañar por la recolección de material documental sin comprender hasta qué punto toda descripción y reconstrucción histórica está llena de ingenuas proyecciones e identificaciones (Schmitt, 1985: 77).<sup>29</sup>

Una vez dado cuenta de la equivalencia entre ambos autores, se propone pasar al análisis de los diversos lenguajes o discursos en la obra de Schmitt.

---

<sup>29</sup> Geroge Sorel constituye también una referencia común. Tanto Brunner como Schmitt resaltan el carácter irracional, violento en el que reposa todo accionar político, y que puede expresarse bajo la noción de “mito”. En su caso, Brunner alude al surgimiento de esta noción como un índice de la *crisis* de las ideologías: “Aquí habría que aludir a un fenómeno típico, según creo, en la decadencia de las ideologías, al surgimiento del ‘concepto de mito’ en el siglo XIX: al mito en sentido posilustrado, romántico, la interpretación de los mitos antiguos auténticos desde una perspectiva ya posilustrada, orientada ya hacia lo irracional; y al intento –una vez que se ha mostrado ya que las ideologías no pueden mantenerse por sus elementos iniciales científicos- de declarar sus elementos irracionales como mitos y de este modo o bien conservarlos o construirlos conscientemente como instrumentos de dominio. Este es un tema muy amplio, pero se podría poner en claro en la figura de George Sorel y sus *Reflexiones sobre la violencia* este surgimiento del concepto de mito –se trata aquí del ‘mito’ de la lucha de clases en contraposición a su ‘ideología’-. Así mucho indica que la era de las ideologías va hacia su fin” (Brunner, 1976: 84). Por su parte, tal apología de la naturaleza arbitraria, violenta e irracional de toda intervención política, se hace más explícita en Schmitt: “Sólo en el mito reposa el criterio de si un pueblo o un grupo social tienen una misión histórica o si ha llegado su momento. Desde la profundidad de instintos vitales reales, no del razonamiento ni de la consideración de la oportunidad, surge el gran entusiasmo, la gran decisión moral y el gran mito” (Schmitt, 1996: 86-87). En otro pasaje, Schmitt aplica el mismo cuestionamiento realizado a Marx, a Sorel: “Si uno desea enfrentarse con argumentos a una teoría tan decididamente antirracionalista, habrá que señalar varias discrepancias, es decir, no errores en el sentido de una lógica abstracta, sino contradicciones no orgánicas. En principio, Sorel intenta mantener la base meramente económica del punto de vista proletario, partiendo decididamente, a pesar de algunas objeciones, siempre de Marx. Espera que el proletariado cree una moral propia de los productores de la economía. La lucha de clases es una lucha que se desenvuelve con medios económicos sobre una base económica. En el capítulo anterior hemos mostrado cómo Marx siguió, por una necesidad sistémica y lógica, a su enemigo, el burgués, al terreno económico. Es decir, que fue el enemigo quien fijó el terreno donde debían enfrentarse y también las armas a emplear, o sea, la estructura de la argumentación” (Schmitt, 1996: 92-93).

ii- *Carl Schmitt: entre la reinscripción trascendente y el deslizamiento nihilista de la ontología de lo político.*

Puede sostenerse que la *filosofía de la historia*, con sus diferentes “puntos de fuga”, entra en *crisis* aproximadamente a partir de las últimas décadas del siglo XIX. Expresión y componente de esta *crisis*, ha sido el creciente sentido y conciencia de la politicidad, contingencia y facticidad de todo fundamento y proyecto ético-político. Esto explica porqué el “posfundacionalismo”, ubicado en el mismo estrato de experiencia abierto en las décadas limítrofes al paso del siglo XIX al XX, recupera los aportes de diferentes pensadores insertos en los “comienzos” de dicha *crisis*, como Heidegger, Gramsci, Sorel, Schmitt, etc. (Marchart, 2009; Laclau y Mouffe, 2004; Mouffe, 2003; Mouffe, 2009). Pese a que esa reocupación muchas veces se realiza prolépticamente, ejerciéndose violencia sobre estas fuentes, en el propio momento contemporáneo se vuelve a ellas por compartir la condición de *crisis* de la modernidad. En este artículo se intentará sostener que, lo que se va diseminando con dicha *crisis*, es la conciencia de que “todo” fundamento trascendente no es tal sino que está atravesado por una situación existencialmente concreta, política, perteneciente a una “amigos” en oposición a una “enemigo”. En términos categoriales, aquí se denominará a esa conciencia *ontología de lo político*. Es decir, en esta sección la categoría de *conciencia de finitud* será ocupada por la de *ontología de lo político*.

Como se ha mencionado, tradicionalmente, la *ontología de lo político* ha ocupado un lugar “descriptivo” en tanto refiere a la condición general, estructural, de toda política óntica. Así, se ha sostenido que si esta ontología se entrelaza con una intervención política en términos prácticos, “prospectivos”, el resultado será una política *nihilista*. Si “todo” concepto político es contingente y fáctico, la proposición de una direccionalidad ético-política será *nihilista*. Por otro lado, usualmente se ha sostenido que si se quiere evitar este tipo de política, es necesario entrelazar dicha ontología con fundamentos metahistóricos para habilitar la *crítica*. Se ha denominado *reinscripción* a este movimiento de entrelazamiento. Como puede notarse, estas *reinscripciones* más bien “traicionan” antes que mantienen dicha ontología. Son estos caminos en que se resuelve dicha conciencia los que pertenecen a la “lógica del todo o nada” del “fundacionalismo” y el “antifundacionalismo” (Marchart, 2009: 26-28).

Aquí se toma la obra de Carl Schmitt como una de las propuestas que, ubicadas en el primer periodo de dicha *crisis*, manifiesta una apertura clara de incorporación de la *ontología de lo político*. Pese a que este tipo de discurso no ocupa un lugar central en su obra, debido a que ella está más bien abocada a la tematización del carácter persistentemente “trascendente” de “lo político”, se intentará igualmente sostener la existencia de una *ontología de lo político*, u “ontología existencial” en su propuesta. El objetivo de esta parte dedicada a la obra schmittiana, consiste en demostrar que, pese a la apertura a ese tipo de ontología, su propuesta se resuelve en los dos tipos de caminos usuales anteriormente nombrados, a saber, la *reinscripción* en la *crítica* tradicional y el *nihilismo*. Si bien el pensamiento schmittiano puede concebirse como una de las críticas más agudas a la *filosofía de la historia* presentes en el marxismo y el liberalismo, su pertenencia a la tradición hegeliano-marxista y su identificación del “pueblo” como un sujeto histórico privilegiado y esencial, hace que su *crítica* se reinscriba en un fundamento trascendente filosófico histórico, el cual aquí se denominará *crítica de la ideología*. Por otro lado, dado que la *crítica* a las escatologías secularizadas modernas se ha realizado por el carácter trascendente de estas, Schmitt reinscribe su cuestionamiento en otro tipo de fundamento teológico-secular, a saber, ya no las escatologías secularizadas de la “segunda modernidad” (*filosofía de la historia*), sino en una “teología política” que ha estado en la fundación de los estados soberanos modernos. A este segundo tipo de fundamento trascendente se lo denominará *economía de la violencia*. En un registro político, cuando Schmitt no entrelaza su *crítica* a alguno de estos fundamentos, su *teología política* no significa otra cosa que un *existencialismo político*, el cual se torna explícito en sus años de adhesión al nazismo (1932-1936). Es decir, es en estos años donde se hace patente su resolución *nihilista*.

El presente análisis del pensamiento de Schmitt explora el periodo que se extiende hasta finalizada el Segunda Guerra Mundial aproximadamente. En especial, el análisis presta atención a su producción intelectual en el periodo de entre guerra. La tesis que aquí se sostiene es que si existe un “núcleo unificador” de la obra schmittiana, este es la *teología política* concebida como una concepción trascendente que enfatiza en la “decisión” no basada en ningún tipo de criterio racional, normativo, metahistórico, etc. Esta concepción, no basada en ningún tipo de “certezas” sino en la “fe” cristiana y la

obediencia a Dios, es interpretada en este trabajo como un tipo de *existencialismo político* debido a que, una vez superado el orden teológico político del Medioevo, una decisión política no basada más que en la “fe”, es equivalente a la intervención política existencialista basada en la “nada”. Una vez que se deja atrás el orden teológico político que tenía como institución unificadora a la iglesia católica, la *teología política schmittiana*, en su expresión más despojada, sólo puede significar una *existencialismo político* en la medida que su política está basada en el “totalitarismo” y en la persecución política. Hasta, aproximadamente, 1932, Schmitt entrelaza su *teología política* con otro tipo de lenguaje, a saber, una *ontología existencial* y, partir de ello, recurre básicamente a dos tipos de fundamentos para habilitar su *crítica*, a saber, la *economía de la violencia* y la *crítica de la ideología*. En su intento por evitar o solapar la *teología política* como *existencialismo político*, el autor también recurre a una salida re-descriptiva de sostener dicha ontología desde un punto de vista distanciado, teórico, descriptivo. A partir de 1932 y, al menos, hasta 1936, el autor presta menor atención a estos entrelazamientos, haciéndose explícito su *existencialismo político*; el cuál aquí se interpretará como *nihilismo*.

### *iii- Interpretación de la obra schmittiana hasta la Primera Guerra Mundial.*

Antes de proseguir con las diferentes posiciones con las que se entrelaza el *existencialismo político*, es necesario realizar una aclaración en cuanto a la posición de esta investigación en torno al conjunto de la obra de Schmitt, al menos hasta terminada la Segunda Guerra Mundial. La riqueza y heterogeneidad de su obra, explica porqué existe un debate entre sus comentaristas, acerca de si se encuentra en su obra un “centro unificador” y en qué consistiría ese centro. Aquí, se toma la postura que la *teología política*, en tanto apelación a un orden “trascendente” que tiene su blanco de cuestionamiento en la “caída” de los órdenes “inmanentes”, es el “centro unificador” de la obra schmittiana. Adicionalmente, se ha afirmado que esta *teología política*, en el marco de la preponderancia de un lenguaje humanista, sólo puede implicar un *existencialismo político*. Pese a la existencia de este centro unificador, aquí se intenta señalar que, hasta 1932, dicho centro se entreteje con otro tipo de posturas (*ontología*

*existencial, crítica de la ideología* y, principalmente, *economía de la violencia*), y que sólo en el interregno 1932-1936 (aproximadamente), se deja ver el *existencialismo político* de una manera explícita. Es decir, pese a la existencia de dicho eje, es posible marcar cierta discontinuidad en torno a 1932, lo que explica la resolución de la obra schmittiana en una *crítica/redescripción* (antes), y un *nihilismo* (1932-1936).

Por lo tanto, esta posición procura ser una interpretación distinta, quizá intermedia, de dos tipos de interpretaciones predominantes: por un lado, cierta postura que, marcando un centro unificador, a saber, el *existencialismo político*, ve la escritura de Schmitt previa y posterior a 1932, como una totalidad indiferenciada sin detectar un impasse en dicho límite. Bajo esta postura, la *ontología existencial*, la *economía de la violencia* y la *crítica de la ideología*, serían diferentes modos de formular su *existencialismo político* (Wolin, 1990; Teschke, 2011: 72-73). Por el otro lado, aquella postura, aparentemente preponderante en el número 72 de la revista *Telos* [1987], dedicado íntegramente a Schmitt, consistente en entender a este autor como un decisionista defensor del cesarismo en términos de una *economía de la violencia* (el ejercicio de la violencia en pos del orden, la paz, la estabilidad). En uno de los artículos aparecidos en esa edición, traducido en diferentes ediciones al castellano, se ilustra esta última postura en los siguientes pasajes:

Si es nihilista carecer de parámetros éticos substanciales más allá de la política, entonces Schmitt es un nihilista. En este aspecto, no obstante, está acompañado por muchos pensadores políticos modernos. Lo que llevó a colaborar con los nazis desde marzo de 1933 hasta diciembre de 1936 no fue, sin embargo, el nihilismo ético, sino, por sobre todas las cosas, la preocupación por el orden. Junto con muchos conservadores alemanes, Schmitt vio la elección como Hitler o el caos (Hirst, 2011: 20-21).

Más adelante, siguiendo su referencia a Schmitt, escribe:

El estado nazi buscó la guerra como el objetivo más elevado de la política, pero condujo sus asuntos de una manera tan caótica que su capacidad de hacer guerra se vio socavada y

sus objetivos bélicos superaron sus límites de modo fatal. La tesis de amigo-enemigo de Schmitt tiene que ver con evitar el peligro de que la lógica de la voluntad política alcance su conclusión en la guerra ilimitada (Ibíd.).

En el mismo sentido,

Por lo tanto la doctrina de Schmitt implica una paradoja. A pesar de su énfasis en las relaciones amigo-enemigo, en la acción política decisiva, su núcleo, su objetivo, es el mantenimiento de la estabilidad y el orden (Ibíd.: 28).

Afirmando la existencia de un centro unificador, ambas posturas explican la colaboración de Schmitt con el nazismo en el marco de un todo unificado, coherente. Frente a ello, aquí se intenta sostener que existe una discontinuidad en torno a 1932. Por un lado, se acuerda con la primera postura que el centro es el *existencialismo político*. Por otro lado, se concuerda con la segunda postura en la afirmación de la existencia de otro tipo de lenguajes, como el de la *economía de la violencia*, hasta dicho año. De un lado, se acuerda en que existe un centro unificador basado en la *teología política* definida como *existencialismo político*, y del otro, se sostiene que, no obstante a ello, se produce un cambio en 1932-1936 consistente en el abandono de las otras definiciones de la *teología política* y la puesta en descubierto de su existencialismo. Es decir, si bien aquí se postula que es posible definir un centro unificador en la obra de Schmitt, este no es definido como una totalidad que adquiere diferentes formas coherentes. Tampoco, se marca la discontinuidad en torno 1932-1936 en términos abruptos en relación a una producción pasada definida principalmente en términos de una *economía de la violencia*. Es cierto que existe un cambio, pero este no es abrupto ya que el *existencialismo político* también estaba presente anteriormente. Hasta el referido interregno, el cuestionamiento schmittiano se amparaba en el marco tradicional de la *crítica (economía de la violencia y crítica de la ideología)* y, cuando no lo hacía, implicaba una postura distanciada, científica (*redescripción*). Durante dicho interregno,

estas posturas se desdibujan en un *nihilismo* político en el sentido que el pensador deja de recurrir a ellas, dejando explícito su *existencialismo político*.

*iv- Teología política como existencialismo político.*

Si se puede encontrar una marca distintiva, una impresión con la cuál identificar a un pensador tan “ocasionalista”, político y polémico como Schmitt, esta es su concepción de “lo político” como una irrupción trascendente, contingente y arbitraria en un orden dado de cosas, en una normalidad. Lo político es aquella instancia imprevisible y no determinada por ningún fundamento o criterio, que subvierte la “sistemática liberal”. En términos de su teoría del estado, es el soberano aquella instancia personal desde la cual emana la decisión no basada en ningún criterio proveniente de las diversas provincias de la cultura. A través de la idea de soberanía se rescata la figura histórica del estado moderno europeo de los siglos XVI y XVII como la encarnación o secularización de un modelo de unidad política basado en la “obediencia” a Dios. El soberano schmittiano, aquel que desempeña el momento político por antonomasia (declara y decide el/en momento de excepción), ocupa un lugar “análogo” al Dios de la teología cristiana; es decir, ocupa un lugar “trascendente” al orden de las criaturas (Weber, S., 1992: 11 y 14). En términos de su aproximación en *El concepto de lo político*, lo político es aquél grado de intensidad máxima de los códigos de las distintas esferas de valor, aunque no reducible a ellos. Ya sea que lo político esté encarnado en el estado soberano como instancia de decisión desde la cual se definen amigos y enemigos, ya sea que la oposición amigo-enemigo surja de manera contingente como grado de intensidad máxima desde otras esferas (aunque no determinada por ellas), lo político dicotomiza el espacio social dado.

Se explica así la centralidad de la noción de “trascendencia” en dicha concepción: la postura schmittiana constituye una crítica a todo ordenamiento social basado en la “inmanencia” y en los intentos de fundar una sociedad tratando de evadir lo político (si entendemos por esto aquello que irrumpe violenta y arbitrariamente desde afuera). Téngase en cuenta, nuevamente, que esta irrupción no obedece a ningún criterio de validez, ningún fundamento crítico, no siquiera el de la *economía de la violencia*. Es

decir, constituye una irrupción violenta, polémica. Seguramente, a esta concepción de lo político Schmitt puede alumbrarla por su experiencia biográfica cercana a la profesión de “fe” católica. La sistemática liberal y todo proyecto basado en la inmanencia principalmente a través de la idea de progreso, son leídas desde la experiencia personal de Schmitt como el “anticristo”, como la promesa de la realización de la salvación en la tierra, que niega la verdad revelada y a Cristo (Meier, 2008: 104, 119). La sistemática liberal y el judaísmo serían, entonces, expresiones del anticristo. La distinción amigo-enemigo corresponde a la distinción existencialmente ineludible entre salvos y profanos. Pero, ya sea que Schmitt intente sostener un pensamiento estrictamente teológico, basado en última instancia en la fe (Ibíd.: 79, 86), colonizando el ámbito político, ya sea que Schmitt encuentre una estructura análoga común entre las esferas de la teología y la política –como señala el conocido pasaje del tercer capítulo de *Teología Política I* [1922], en el cual se sostiene que “todos los conceptos significativos de la modernidad son conceptos teológicos secularizados (Schmitt, 2004: 43)-, lo cierto es que su postura se confunde, en el ámbito político, con un *existencialismo político*. Si se acepta un mínimo de diferenciación entre las discusiones teológicas referidas a lo divino, y las políticas “seculares”, la *teología política* schmittiana (en tanto intervención política violenta no basada en ninguna norma), ocupa el mismo lugar que un existencialismo activo que no basa su decisión más que en “la nada” (Meier, 2008: 121). La posición que aquí se adopta es que, una vez desandada la época de las revoluciones democráticas modernas (con sus diferentes tiempos de diseminación), la *teología política* schmittiana no puede implicar otra cosa que un *existencialismo político*, ya que se propone una imposición de un orden basado en la fe cristiana, sobre otros puntos de vista.

En un nivel político esta postura es entendida, en este trabajo, como una postura “nihilista”. Este es el “centro unificador” de la obra de Schmitt, el cual se muestra abiertamente en el periodo 1932-1936 cuando se manifiesta la colaboración más estrecha del autor con el nazismo. En el periodo anterior, Schmitt “teje” este centro con una *ontología existencial* y, a su vez, con enunciados la *economía de la violencia* y *crítica de la ideología*; en pos de solapar su *nihilismo*. Es decir, en tanto “centro unificador”, el *existencialismo político* estaba presente antes de dicho interregno pero

desdibujado en los otros lenguajes. Alrededor de 1932, la pérdida de gravitación de esos lenguajes permite la resolución de la *teología política* en el *nihilismo*.

v- *Teología política como ontología existencial*.

De la manera en que se lo ha descrito más arriba, el *existencialismo político*, fuertemente crítico de todo régimen “inmanente”, modula en Schmitt hacia un lenguaje “descriptivo”, distanciado, en tanto la controversia entre “trascendencia” e “inmanencia” como dos totalidades profundamente contrarias, pasa a concebirse como una *redescripción* de los regímenes inmanentes, en la medida en que ellos están atravesados por lo político, siendo esta condición su “origen” y su “destino”, su posibilidad e imposibilidad. Ahora, “toda” política, toda expresión política “óntica”, está sobredeterminada por una condición “ontológica” más abarcativa, insuperable, la cual puede ser llenada por diversos contenidos, incluso de signo liberal. Es decir, y tal como se deja entrever en la primera frase de *El concepto de lo político*, en la cual se afirma que “El concepto de estado presupone el de lo ‘político’” (Schmitt, 1985: 15), lo político también tendría un status existencial que sobredeterminaría no ya, tan sólo, al estado, sino a toda expresión política, liberal o no, antagónica o no. Y, de esto se deriva que toda expresión política, partidos políticos, movimientos sociales, clases, pueblo, está gobernada en última instancia por el criterio amigo-enemigo.<sup>30</sup> En este sentido, se afirma:

Podemos interpretar la afirmación de Schmitt de que lo político es el estado fundamental del hombre como un reclamo sobre la naturaleza humana, en cuyo caso lo político tiene

---

<sup>30</sup> En pos de ilustrar este punto, puede traerse a colación la categoría de “hegemonía” tal como fue utilizada por Gramsci, contemporáneamente a la elaboración de Schmitt de su criterio de lo político basado en la distinción de “amigo-enemigo”. Por un lado, ambas nociones refieren a una lógica particular de intervención política basada en la dicotomización o antagonización del espacio social frente a la política burguesa. Por otro lado, debido a la transición arriba descrita, lo político o la hegemonía modula hacia una totalidad estructural, habiendo expresiones burguesas de lo político, o, en otras palabras, habiendo también hegemonías burguesas. Algo similar ocurre en la obra de Ernesto Laclau con la oscilación que experimenta la “lógica de la equivalencia”, entre ser una lógica específica contraria a la “lógica de la diferencia”, y tener un status ontológico que abarca ambas lógicas. Sobre esta “formalización” de lo político en Laclau, ver Barros (2006).

un status ontológico que es imposible de modificar o contaminar por un registro óntico de la política (Arditi, 2008: 18).<sup>31</sup>

Es a este otro tipo de lenguaje, en que lo político se torna una “forma” que puede investir diversos signos, a lo que aquí se llamará, *ontología existencial*:

De ser así, la distinción básica de amigo y enemigo no tendría nada de específico, sino que atravesaría y superaría todas diferencias y rasgos comunes específicos del ser humano y tendría un sentido ‘puramente’ existencial [...] Schmitt convierte la agudización extrema de la situación política, como ocurre en el caso de emergencia de la guerra, en base del concepto del ser político y lo hace en línea de la ontología existencial de Heidegger [...] Esta radical indiferencia respecto a cualquier contenido político de la decisión –que es meramente formal- de tal modo que todos los contenidos son totalmente in-diferentes entre sí- caracteriza en Schmitt el concepto básico existencial-político de la guerra como punto culminante de la gran política (Löwith, 1998: 43-45).

Como se ha sostenido, a este perfil corresponde la noción de que lo político es el momento de institución de “todo” orden social, pasado o presente, liberal o antiliberal. Esta es una postura teórica descriptiva, que apunta a una *redescripción* de todos los ordenamientos políticos, en particular, el liberal. Así, este régimen pasa a ser tomado como una forma política que intenta escapar a su origen o destino político, sin lograrlo; debido a que él está instituido por un momento político. Es decir, aquí pasa a redesccribirse el liberalismo como un régimen político entre otros (la lógica amigo-enemigo es aplicable a diferentes políticas de distinto signo). Desde este punto de vista, la trascendencia de lo político ya no constituiría una crítica frontal a la inmanencia sino un señalamiento acerca de que todo proyecto inmanente necesita de la trascendencia.

---

<sup>31</sup> La traducción es propia. En el texto en inglés, dice: “We can interpret Schmitt’s contention that the political is the fundamental status of man as claim about human nature, in which case the political has an ontological status and is impervious to modification or contamination by an ontic register of politics” (Arditi, 2008: 18).

Así, la *ontología existencial* es una forma en la que modula la *teología política* schmittiana hacia un ámbito descriptivo, a través del cual se remarcan los orígenes arbitrarios, finitos, contingentes de todo régimen político. Aquí, el cuestionamiento de Schmitt va dirigido contra el carácter abstracto, ahistórico del pensamiento liberal, en el sentido de señalar la arbitrariedad y finitud de todo espíritu, proyecto o proposición política. Por ejemplo, esto puede observarse en el tratamiento de Schmitt del sistema constitucional representativo. Aquí, el autor denuncia la idea de igualdad formal, abstracta sobre la que este se basa por no reconocer o apoyarse explícitamente en una noción de igualdad política definida en términos de “homogeneidad” (Schmitt, 1996: 13-14). Como todo régimen político, la democracia liberal obtiene su unidad por medio de la exclusión de ciertos elementos heterogéneos. Sus principios están ineluctablemente anclados a una situación existencial que los torna relativos a un determinado grupo, particular y concreto. En uno de los tantos pasajes, Schmitt sostiene:

Todos los conceptos de la esfera espiritual, comprendido el concepto de espíritu, son en sí pluralistas y pueden ser comprendidos únicamente por la existencia política concreta. Cómo cada nación tiene un concepto de nación propio y encuentra los caracteres constitutivos de la nacionalidad en sí misma y no en otras, así cada civilización y cada época cultural tienen su propio concepto de civilización. Todos los presupuestos esenciales de la esfera espiritual son existenciales y no normativos (Schmitt, 1985: 82).

Como se ha mencionado, esto implica una *redescripción* del sistema constitucional representativo en términos políticos. No implica un cuestionamiento frontal de dicho sistema sino su *redescripción* en la medida que su basamento es político:

En ella está presente, por otra parte, una extraordinaria sistematicidad y consecuencia, pero también este sistema, que pretende ser no político y que, aparentemente es antipolítico, sirve a los reagrupamientos amigo-enemigo ya existentes o conduce a nuevos

reagrupamientos de este tipo y tampoco logra escapar de la consecuencia de ‘lo político’ (Ibíd.: 76).

No obstante la propensión de Schmitt de intervenir en su coyuntura política, el lenguaje de la *ontología existencial* (en el cuál reside una fuerte productividad teórica, de análisis político), estuvo igualmente presente en Schmitt, pues, “si bien el jurista alemán no abandonó en toda su larga vida su responsabilidad con lo político, siempre lo defendió desde el no-lugar del científico lejos del militante que se aferra a una verdad” (Pereyra, 2009: 96).

*vi- Teología política como economía de la violencia.*

Se ha mencionado ya que a pesar de una posición distanciada, teórica, de “segundo orden”, la obra de Schmitt expresa un fuerte compromiso político con determinados acontecimientos coyunturales y epocales. No obstante, si Schmitt intentaba ir más allá de la *ontología existencial* en tanto lenguaje descriptivo y neutral, la única posibilidad de su existencialismo, en un registro político, sería un *nihilismo* activo. Es por ello que Schmitt tejió, por lo menos hasta 1932, su *existencialismo político* con enunciados de otra índole, es decir, “críticos”. Para poder intervenir en el ámbito político de una manera convincente, necesitó entrelazar dicho núcleo con distintas “pretensiones de validez”. Por un lado, una *teología política* ya no definida como intervención violenta sino como *economía de la violencia*. Por otro lado, una postura muy cercana a la *crítica de la ideología*.

Bajo el perfil de *economía de la violencia*, la *teología política* se desliza hacia la defensa de la “legitimidad” como “tipo político” garante de ciertas pretensiones de validez, como la paz a través de la superioridad fáctica, el orden, la seguridad, la estabilidad a partir de una “ética de la responsabilidad”, etc. Aquí, el razonamiento consiste en sostener que el progresivo abandono del centro de referencia teológico político conduce, por definición, a una escenario similar al de la guerra civil, o la “fehida”, desde el cual el soberano había surgido para garantizar la paz o, a nivel

externo, para establecer la distinción clara entre un momento de guerra y otro de paz (Schmitt, 1985: 5-6). Desde la perspectiva de este trabajo, esta *economía de la violencia* no cumple otro rol que el de una “función ética” (Freund, 2007: 30). Esta postura se ve más claramente en lo que respecta al nivel interestatal y a la reglamentación de la guerra entre estados, pero también es extrapolable al plano interno del estado:

La reglamentación y la delimitación de la guerra involucran una relativización de las hostilidades. Toda relativización de este tipo constituye un gran progreso en un sentido humanitario. Se trata, sin embargo, de un progreso no fácil, puesto que se hace difícil a los hombres no considerar al enemigo delincuente (Schmitt, 1985: 6).

En particular, la idea de “paz” opera en Schmitt como una pretensión de validez que fundamenta su *crítica*, su diagnóstico y prospectiva:

...la idea de que todo enemigo debía ser considerado justo, como un defensor de una causa justa, introdujo durante algunos siglos “una racionalización y humanización; en otros términos, una domesticación de la guerra” (*Der Nomos der Erde*). Por más cruel que pudiera ser la guerra, se había logrado controlarla relativamente y darle fuerza jurídica a la noción de paz (Freund, 2007: 52).

De esta manera, Schmitt entretiene su *existencialismo político* con una tradición que enfatiza la facticidad de lo político como modo de “domesticar” la violencia en tanto la fuerza bruta del estado es entendida como una “hostilidad pacífica” (Pereyra, 2009: 92; Löwith, 1998: 48). La expresión “razón de estado” funciona aquí como una pretensión de validez, un punto de vista normativo cercano al hobbesiano, que Schmitt no estaría tan dispuesto a aceptar explícitamente. El referente histórico de este criterio de validez consistente en la “relativización de las hostilidades”, residiría en el orden institucional interestatal del “jus publicum europaeum”:

Uno de los escasos momentos históricos en los que el reconocimiento del ‘otro’ como ‘enemigo justo’ llega a plasmarse en el orden institucional se da en los albores de la modernidad, con el surgimiento del *Jus publicum Europaeum*. En este derecho de gentes posmediaeval la noción de ‘causa justa’ se ve desplazada gracias a la diferenciación entre el ámbito jurídico y el ámbito teológico-moral, por la de ‘enemigo justo’; lo que expresa el reconocimiento recíproco de los Estados nacionales como poderes soberanos. Este reconocimiento presupone asumir el *ius belli* de cada uno y, con ello, admitir que el ‘otro’ es, en potencia, un enemigo conforme a derecho. El enemigo político adquiere así un estatus jurídico, ya no es un criminal. La regulación y clara delimitación de la guerra (*die Hegun des Krieges*) hace posible llevar a cabo distinciones claras y unívocas entre interior y exterior, guerra y paz, neutralidad y no neutralidad, militar y civil, lo que, a su vez, permite una relativización de la hostilidad, que representa, sin duda, un gran avance desde el punto de vista de la coexistencia (Serrano Gómez, 1996: 46).

No obstante, como se ha mencionado, este criterio de validez normativa entra en tensión con la pretensión schmittiana de que lo político es autónomo de cualquier principio moral. Desde el punto de vista de la *economía de la violencia*, la abogacía por la especificidad de lo político como diferente, entre otras cosas, de la moral, implica más precisamente una “convergencia” entre moral y política que pone en juego una pretensión de validez normativa.

#### *vii- Teología política como crítica de la ideología.*

Por otro lado, consecuentemente con la denuncia de despolitización de aquellos regímenes basados en la inmanencia que intentaban evadir la trascendencia de lo político, se encuentra un cuestionamiento a la sistemática liberal en términos de una *crítica de la ideología*. Si se vuelve al ejemplo expuesto más arriba sobre el parlamentarismo y los diferentes tipos de igualdad, se encuentra, entre otros pasajes, el siguiente párrafo del autor:

...donde un Estado quisiera llevar a cabo la universal igualdad humana en la política, sin consideración a la homogeneidad nacional u otros tipos de homogeneidad, no sería posible eludir la consecuencia de que se estaría despreciando la igualdad política en la medida en que se produjera un acercamiento a la igualdad humana absoluta. Y no sólo esto. También se estaría despreciando en la misma medida el área en sí, es decir, la política misma, que se convertiría de este modo en algo indiferente... (Schmitt, 1996: 17).

Es decir, adicionalmente a la *redescripción* política del liberalismo que implicaba la *ontología existencial*, se encuentra la denuncia de Schmitt del carácter “despolitizado” de este régimen. El desplazamiento que en el parlamentarismo se produce de lo político a lo económico o lo moral habilita una *crítica* que diagnostica la neutralización o despolitización de ese régimen. Ahora, el cuestionamiento de Schmitt recurre a términos como “ilusión”, “mala fachada”, “mera formalidad”, “decorado superfluo”, etc., para describir al parlamento y la oclusión de los intereses de una “clase” a la cual él sirve (Schmitt, 1996: 7, 9, 19, 25). En otros lugares, en torno al concepto de “humanidad” y su manejo como fundamento de la guerra, el autor utiliza la expresión “ficción deshonesto” para denunciar el carácter político, imperialista, enmascarado, bajo esas expresiones en apariencia despolitizadas (Schmitt, 1985: 51). Al respecto, Derrida escribe:

Por lo demás, dicho sea de paso, esa alegación de lo humano, de lo humanitario, incluso de los derechos del hombre –por encima del Estado-, es la que Schmitt considera despolitizadora, responsable de la neutralización moderna de lo político o de la despolitización (*Entpolitisierung*). En verdad, y por eso digo “alegación” de lo humano o de lo humanitario por encima del interés del Estado, Schmitt siempre cree poder distinguir en ese discurso humanista, humanitario, por lo tanto universalista, etc., un ardid guerrero, un ardid estratégico puesto en marcha por un Estado con ganas de hegemonía, un ardid de lobo, de hombre-lobo, si no de zorro por consiguiente [...]. La despolitización, el paso más allá de la soberanía estatal, sería una hipocresía al servicio de una soberanía, de una hegemonía determinada al servicio del Estado-nación. Schmitt no habla todavía, en la década de 1930, de “mundialización”, pero eso es evidentemente, lo

que tiene en mente en su crítica a las premisas de un nuevo derecho internacional, de una Sociedad de naciones, etc. El mundo de la mundialización sería un estratagema, un falso concepto o un concepto forjado como un arma, como un contrabando, una superchería destinada a hacer que el interés particular pase por ser el interés mundial o universal, que el interés de un Estado-nación o de un grupo restringido de Estado-nación particulares pase a ser el del mundo, el universal de la humanidad en general, el interés de lo propio del hombre en general (Derrida, 2010: 98).

Como puede notarse, Schmitt emplea así un lenguaje muy similar a la teoría marxista y, según algunos autores, muy afín a la escuela de Frankfurt (Kennedy, 2007). La denuncia a la dominación burguesa ya no se realiza en nombre del proletariado sino del “pueblo” como sujeto homogéneo en el cuál debería fundarse todo régimen político. Y no sólo las similitudes pueden marcarse de esta manera. A pesar de la *crítica* de Schmitt a la Ilustración y la *filosofía de la historia* en el sentido de que estos movimientos habrían producido el desmantelamiento del orden basado en la *teología política*, existe en el autor una recuperación de ciertas expresiones políticas principalmente basadas en la noción de “dictadura”. Para él, la dictadura es una forma política en la que coinciden fascismo y bolchevismo, corrientes que en 1848 formaron alianza contra el liberalismo burgués (Schmitt, 1996: 67). En contraposición al significado que normalmente se tiene de democracia (liberal), Schmitt sostiene que estas formas dictatoriales normalmente defienden un tipo de democracia cesarista y homogeneizante, que, aunque permita la exclusión, precisamente por este hecho logre la igualdad “real” y el verdadero gobierno del pueblo (Ibíd.: 21). Adicionalmente, el autor considera que el marxismo tiene sus principales antecedentes filosófico-políticos, en la dictadura racionalista educativa del jacobinismo y en la lógica hegeliana (Ibíd.).

Con esta adscripción de la *crítica* schmittiana a la *filosofía de la historia* puede verse cómo para Schmitt el “pueblo” ocupa un lugar semejante al desempeñado por el proletariado en la teoría marxista, es decir, ese rol de sujeto histórico privilegiado ubicado entre un “origen” histórico y un “juicio final” del cual mesiánicamente provendría la liberación final. En tanto la *crítica de la ideología* cobra sentido en el marco de las escatologías secularizadas de origen cristiano, la *crítica* schmittiana

parecería no abandonar la matriz filosófico-histórica que comparte el liberalismo decimonónico, principalmente a través de la noción de “progreso”. Desde este punto de vista, no se encontraría precisamente una intención de retorno al “centro de referencia” teológico político, sino una adscripción al movimiento filosófico histórico que, más bien, debilitó ese centro. En consecuencia, habría en Schmitt dos tipos de secularizaciones de la trascendencia, una teológico-política y otra de *filosofía de la historia*.

La *crítica de la ideología* schmittiana debe ser explicada por su adscripción a la tradición hegeliana. Sus afinidades con el marxismo y la teoría crítica que bajo este perfil se encuentran, hunden sus raíces en la obra de Hegel y la denuncia que este hace de la filosofía de la cultura como perteneciente a un referente histórico y concreto, a saber, el mundo burgués (Meier, 2008: 62, 72; Derrida, 1998: 102). La disputa entre los hegelianos de izquierda y los de derecha da cuenta de la similar filiación que, en este sentido, puede marcarse entre el marxismo y la posición schmittiana.

Lo que está en el centro de la cuestión es cómo Schmitt reinscribe su distintiva posición política en uno u otro de fundamento *crítico*, en particular, la idea de “progreso”. Es decir, cómo el autor reinscribe su posición trascendente de lo político, en una inmanente. Ya en la década del '30, L. Strauss y E. Voegelin, fuertemente influenciados por la posición schmittiana, señalaron las distintas maneras en que Schmitt se deslizaba hacia la posición *crítica* que él había cuestionado. Tanto Strauss como Voegelin coinciden en señalar que la teoría schmittiana es “insuficientemente radical”. Principalmente, tanto el *Comentario sobre El Concepto de lo político* [1932] (que motivaría las revisiones de las ediciones de 1932 y 1933 de *El concepto de lo político* por parte Schmitt), como la reseña *Die Verfassungslehre*, apuntan a señalar la insuficiente ruptura de la teoría schmittiana con la filosofía del “progreso”, ya sea que esta se defina en términos de una “sistemática liberal” como de una *filosofía de la historia*. Ambos autores coinciden en señalar que lo político no logra trascender el rango de una esfera más dentro de la sistemática liberal, o un epifenómeno derivado de una sustancia apriorística, ya sea el pueblo o una dialéctica transhistórica.

Por ejemplo, Strauss señala que el reclamo de especificidad de lo político por parte de Schmitt en *El concepto de lo político*, no logra trascender los reclamos de “autonomía” de las diferentes esferas en el proyecto de diferenciación liberal (Meier, 2008). Por su parte, Voegelin argumenta que Schmitt reinscribe sus profundas intuiciones con un modo “tradicional” de pensamiento, denominado aquí “crítico”, el cual opera con la lógica dicotómica del “es” y el “deber ser”. En principio, la posición schmittiana apuntaba a deconstruir esta matriz presente en la teoría sociológica y en la neokantiana (Voegelin, 2001: 43-44). Para Schmitt, el “deber ser”, la norma, no tiene ningún fundamento abstracto, más que el de una “decisión” infundamentada (que, por momentos, él denomina “constitución”). No obstante, Schmitt cae en esta lógica crítica (que para él mismo sería una lógica “inmanentista”) cuando presupone el pueblo como el fundamento de la decisión, el pueblo como una totalidad esencial, personificada, del cual emana una voluntad homogénea, unívoca (Voegelin, 2001: 50-51). Según Voegelin, Schmitt no avanza lo suficiente en discutir esta unidad del pueblo que él toma como una “realidad última”, como la más “sublime” de las agrupaciones humanas (Ibíd. 52, 58).

En *La defensa de la Constitución* [1931], el lugar a apriorístico del “pueblo” lo ocupa el “estado” como sujeto histórico que, a través de un proceso dialéctico necesario, va tomando diferentes formas hasta llegar a su realización última, como “estado total” o estado partido”, superior a sus formas anteriores de “estado absolutista” o “estado neutral” (Voegelin, 1999). Según Voegelin, existe aquí una necesidad histórica que hace a cada fase comprensible de acuerdo a un “telos”. De la crítica de Voegelin acerca de la verdadera existencia de esta “necesidad” histórica, se infiere, también, que dicha necesidad contradeciría el status verdaderamente trascendente de lo político en tanto derivado de dicho proceso transhistórico.

#### *viii- Teología política como existencialismo político (nihilismo).*

A partir de la segunda edición de *El concepto de lo político* (1932), y hasta 1936, Schmitt deja de entrelazar su *teología política* a los tres tipos de enunciados antes explicados, quedando así al descubierto una postura abiertamente *nihilista*. Este periodo

se caracteriza por su significativa adhesión al nazismo. Además de la segunda y tercera revisión de *El concepto de lo político*, este momento se caracteriza por la escritura de una serie de ensayos cortos a favor de dicho movimiento. Esta transición, puede describirse como lo que Meier denominó el paso de una “retórica defensiva” a una “ofensiva”.

Todavía, en la primera versión de dicha obra, prepondera en Schmitt la posición *crítica* de un “moralista indignado” que cuestiona al “enemigo que practica la política con un manto apolítico o incluso antipolítico”, “violando la honestidad y la visibilidad de la ‘política pura’ (Ibíd.: 34). Es decir, constituye una denuncia del “engaño” del liberalismo (Ibíd.). Nótese la cercanía de esta postura con la *crítica de la ideología*. Existiría así una denuncia al carácter hegemónico, imperialista, del liberalismo, recurriendo a criterios de validez consistentes en la defensa del “propio modo de vida” ante el ataque de la otredad (Ibíd.: 32-33). La retórica de la defensa conllevaría la alusión a ciertas “abstracciones normativas”, “objetivos racionales” o “programas ideales” que entrarían en tensión con las mismas afirmaciones schmittianas acerca de la autonomía de “lo político” respecto a los criterios de otras esferas (Ibíd.: 33). Para pronunciarse a nivel de la política o, más bien, de la *crítica*, Schmitt necesita recurrir a criterios de validez que, según su propia definición acerca de la especificidad de lo político, pertenecerían a otras esferas.

No obstante, a partir de la segunda edición de la obra en cuestión [1932], “Schmitt pasa a la ofensiva” absteniéndose de definir “lo político” como una esfera existencial entre otras -lo cual suscita el señalamiento de Strauss acerca de la falta de radicalidad de la crítica schmittiana debido a que “lo político” sigue definiéndose como una esfera de valor dentro de la “sistemática liberal” (cuestionamiento frente al cual Schmitt realiza las modificaciones)-, para pasar a definirlo como el grado máximo de “intensidad” de “todas” las esferas (Ibíd.: 38-39). De esta manera aparece una vía para una posible definición “totalitaria” de lo político, en la medida que este puede aparecer o “intervenir” en las restantes esferas culturales. Por supuesto, la perspectiva de la defensa sigue apareciendo, pero ahora entrelazada con esta postura nihilista:

Si bien con el concepto de intensidad Schmitt deja atrás la “política pura”, de ningún modo está dispuesto a renunciar a las ventajas de su retórica anterior. Es así que introduce en el texto aquello que permite aclarar mejor su enfoque teórico modificado, sin eliminar lo que resulta difícilmente conciliable con él pero que se le revela adecuado para producir una impresión políticamente oportuna (Meier, 2008: 44).

Esta postura “ofensiva”, que aquí se identifica como un paso hacia el *nihilismo*, puede también ser explicada, de otra manera, con el abandono de la *economía de la violencia* que antes había sido expresada en la afinidad de la perspectiva schmittiana con la *antropología hobbesiana*. Nuevamente, a partir de los señalamientos de Strauss, en 1933 Schmitt realiza otras modificaciones de *El concepto de lo político* en dirección de precisar las diferencias entre las concepciones antropológicas con Hobbes. Según Schmitt, el “estado de naturaleza” hobbesiano supone un hombre definido en términos similares a un animal, del cual no es posible decir si es “culpable” o “inocente” de la misma manera que nos es posible establecer estos juicios respecto del resto de los animales, es decir, no puede ser juzgado (Ibíd. 89). No es posible juzgarlo. Es por ello que la concepción del conflicto en Hobbes no es lo suficientemente radical, debido a que a partir de esa condición natural es posible establecer una serie de instituciones para pasar de un estado de guerra hacia un estado de seguridad, paz, etc. (Holmes, 1999: 67). Para Schmitt, el hombre se diferencia del resto de los animales por su “pecado original” y la susceptibilidad de ser juzgado por una instancia trascendente. Ninguna institución humana puede redimirlo de su condición conflictiva:

No, no es la “admiración de la fuerza animal” lo que determina a Schmitt a enfatizar la peligrosidad del hombre, apelando para ello a las autoridades más variadas. Después de que Strauss le reprochara hablar “con innegable *simpatía* de la ‘maldad’ en términos no “morales” –lo cual, según Strauss, le impediría permanecer “de acuerdo consigo mismo”– Schmitt elimina muchas afirmaciones que podrían llegar a causar esa impresión. Citas en las que “el núcleo de la naturaleza humana” se resume en la fórmula “animalidad, instintos, pasiones”, o citas en las que se habla del “juego de las pasiones” o de la “dignidad del tipo del poder” son eliminadas en esta edición... (Ibíd.: 89).

Es evidenciable, entonces, un cambio en la escritura schmittiana a partir alrededor de 1932. Este cambio consiste en la adopción abierta de una política válida para un “nosotros”, de los “semejantes”, sin ningún tipo de pretensión de convencimiento racional hacia una otredad. Pese a que Löwith no reconoce un “centro unificador” en la obra schmittiana (que aquí se ha definido como *existencialismo político*), sí reconoce ese paso, describiéndolo de la siguiente manera:

Mientras Schmitt siguió siendo un mero decisionista y se conformaba con la demanda política formal, no se vio urgido a responder a la pregunta sobre donde radicaría la sustancia homogénea de la democracia dictatorial. Apenas después de que fue tomada fácticamente la decisión, por medio de la Revolución de 1933, él se vio en la necesidad de dar también un basamento a la unidad política. Esto sucede desde la tercera edición de *El concepto de lo político*, en correspondencia con la doctrina antisemita de las razas, de la que se había mantenido inicialmente distante. La sustancia del Estado total se vuelve ahora el ‘semejante’ camarada del pueblo, que debe garantizar la igualdad de especie entre conductor y conducido. La igualdad biológica de la raza reemplaza a la igualdad teológica ante Dios y la igualdad moral ante la ley. En el ario camarada del pueblo y del partido desaparecen, en apariencia, todos los problemas del último siglo: la oposición entre Estado y sociedad, de clase burguesa y proletaria, de *homme* y *citoyen*. Se vuelve también irrelevante el problema de la libertad dentro de la carcasa de servidumbre que es el Estado total, ya que la libertad es un invento del liberalismo, que en ese Estado no tiene lugar (Löwith, 2007b: 147-148).

En otro escrito, Löwith describe este cambio como el abandono del punto de vista basado en la *economía de la violencia* sin recurrir a otro tipo de fundamentos, debido a que estos ya habían sido abandonadas anteriormente:

Sin embargo, en su ensayo de 1934 *Über die drei Arsten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (Sobre los tres tipos del pensamiento jurídico) Schmitt no sólo rechaza, como ha venido haciendo, el normativismo impersonal del “pensamiento basado en normas o

leyes”, sino también el decisionismo personal y dictatorial, o sea, la idea de la decisión que él mismo defendía, y aboga por un pensamiento suprapersonal, concreto y específicamente “alemán” del “orden y la creación” (Löwith, 1998: 55).

Queda, así, la “decisión por la decisión”, la decisión sin un “porque” que ha abandonado todo tipo de fundamento (ya sean teológicos, metafísicos, humanistas o morales), restando sólo la “disposición para la muerte y para matar” de un “nihilismo activo” (Ibíd.: 37-39).

### **C- Conclusión.**

A lo largo de este capítulo, se ha intentado realizar una descripción general del concepto de *crítica* y, adicionalmente, se ha intentado sostener de qué maneras, la obra de Schmitt, al menos hasta la Segunda Guerra Mundial, vuelve a caer en los mismos caminos que el autor había leído en las manos de la *crítica*. Con respecto a la descripción de este concepto, se ha realizado una exposición adaptada de su significación en el marco de la *begriffsgeschichte*, añadiéndosele la *pretensión de validez* del monopolio de la fuerza legítima llevada a cabo por el Estado absolutista y la *filosofía de la historia* hegeliano-marxista. Adicionalmente, se ha realizado una breve descripción de la noción de *nihilismo*, en términos de “*nihilismo* activo” o “prosecución política”. Como se ha mencionado, estas exposiciones han sido diseñadas para que el lector visualice a en qué consisten estos dos bandos que, las propuestas aquí reseñadas, deberían evitar.

Respecto al análisis de Schmitt, se ha afirmado que, tanto en él como en otros pensadores de la época, comienza a surgir una incipiente *ontología de lo político* que explica porqué pensadores “posfundacionalistas” del presente, recuperan sus escritos. En Schmitt, esta *ontología de lo político* consiste en una modulación de su “centro unificador” existencialista, en una *ontología existencial*. A partir de ello, su pensamiento reinscribe su *ontología existencial* en fundamentos similares a los que él había *criticado*

(estatologías secularizadas). Su *crítica* a la filosofía de la cultura y al economicismo también presente en el marxismo, se entrelaza con la postulación de sujetos históricos privilegiados, esenciales, como el “pueblo” o “nación”. Aquí se ha denominado al fundamento que está por detrás de esta *reinscripción, crítica de la ideología*. Cuando el autor no adopta este tipo de lenguaje, recurre a otro tipo de teología secularizada, a saber, una *teología política* cuyo referente histórico principal son los estados nacionales de la denominada “primera modernidad”. En la medida que Schmitt no reinscribe su cuestionamiento en los fundamentos trascendentes modernos, este se desliza hacia un *nihilismo* en términos de *existencialismo político*. Por su parte, el autor siempre se ha demostrado renuente a abandonar una postura “teórica”, “descriptiva”, “distanciada”, posicionando su *ontología existencial* en un tono *redescriptivo* como otra forma de evadir el *nihilismo*. Como se ha mencionado, esta salida no constituye un camino apropiado desde que el presente interrogante se plantea en un nivel político, más precisamente, de una *crítica* en tiempos de *crisis*. En definitiva, en la sección dedicada a Schmitt, se ha intentado sostener que su obra se ha resuelto en los dos caminos tradicionales modernos: fundacionalismo o anti-fundacionalismo.

## Capítulo IV: Propuestas superadoras.

### A- La irreductibilidad de las pretensiones de validez “universales” para la política.

En un pasaje que atañe a uno de los problemas fundamentales de la filosofía política moderna y contemporánea, Strauss señala la irreductibilidad que para la filosofía política, o la política tiene el intento de dar respuestas orientadas a lo que se cree universalmente válido, sin la cual toda propuesta política no podría sostenerse, o en todo caso, pudiera sostenerse de manera *nihilista*:

Las limitaciones históricas de una respuesta concreta escapan necesariamente a aquel que emite la respuesta. El condicionamiento histórico que impide que una respuesta tenga valor universal se comporta como si fuera una barrera invisible, porque si un hombre adquiriese la conciencia de que su tesis está determinada no por su libre percepción de la verdad, sino por su situación histórica, no podría ya identificarse con su respuesta ni creer firmemente en ella. Nosotros, por tanto, sabremos siempre con certeza que ninguna respuesta que se nos presente será una verdad pura, aunque no podamos conocer nunca porqué ocurre esto exactamente. La razón radicaría seguramente en la problemática validez de los prejuicios, ocultos a nuestra vista, que anidan en el subconsciente de nuestro tiempo. No obstante, incluso si lo que acabamos de decir fuese correcto, la filosofía política tendría aún que plantearse los problemas básicos universales, que no dejan de presionar sobre la mente de cualquier ser pensante desde el mismo momento en que toma conciencia de que existen, y tratar de solucionarlos, aunque en esa labor el filósofo tuviera que acompañar a su esfuerzo filosófico una reflexión coherente sobre la situación histórica con el fin de emanciparse, en el mayor grado posible, de los prejuicios de su momento. Esta reflexión histórica estaría al servicio del esfuerzo filosófico propiamente dicho y nunca se identificaría con él (Strauss, 1970: 93-94).

En este pasaje, Strauss señala claramente lo que quizá sea el punto fundamental de la disputa entre su perspectiva y la que él denomina “historicismo” (en la cual engloba

también la *filosofía de la historia*). Frente a la posición que sostiene que la política (y también la filosofía política por constituir una forma de intervención en el propio contexto) se caracteriza por el intento de encontrar respuestas universalmente válidas, el historicismo sostiene que toda propuesta política, o toda obra de filosofía política, a pesar de esos intentos universalistas, pueden redesccribirse como intervenciones incitadas y motivadas por la propia situación y que, además, pertenecen ineluctablemente a esa situación particular. El condicionamiento histórico opera como una “barrera invisible” que escapa a aquél que emite la respuesta.

Frente a este dilema, se propone tres respuestas posibles a partir de una diferenciación de planos que el historicismo parecerían confundirse. En primer lugar, el punto de vista “redescriptivo” del historicismo es en sí mismo válido. Pero dicha validez pertenece al punto de vista de la disciplina histórica, un punto de vista de “segundo orden” a la política o a la filosofía política (si a esta se la toma, como se ha dicho, como una intervención política en el propio contexto), cuyo criterio específico se basa en la búsqueda de “exactitud” o de “corrección” de una determinada proposición histórica, y no en la investigación de problemas universalmente válidos como en la filosofía.<sup>32</sup> Es decir, la perspectiva de la filosofía política consistiría en la pregunta por la “verdad” y no podría ser redescrita por el punto de vista histórico debido a que este no es estrictamente filosófico.

No obstante (y en segundo lugar), a través de Strauss sabemos que el desafío historicista es mucho más serio ya que su argumento medular se basa, en última instancia en un plano filosófico más que histórico:

El historicismo, por tanto, no encuentra un apoyo adecuado en el testimonio histórico. Su base radica en un análisis filosófico del pensamiento, el conocimiento, la verdad, la filosofía, lo político, los ideales, etc., una análisis filosófico que debe conducir a la conclusión de que tanto el pensamiento como el conocimiento, la verdad, la filosofía, lo político, los ideales, etcétera, son esencial y radicalmente “históricos” (Strauss, 1970: 91).

---

<sup>32</sup> Esta tesis referida a la división de criterios entre filosofía e historia ha sido sostenida por Lucien Jaume. Para una referencia y tratamiento de dicha tesis, ver (Fernández Sebastián: 2004).

Si Strauss tiene razón en que el debate fundamental se plantea en un terreno estrictamente filosófico, y si se aceptara el peso del argumento “historicista” consistente en que toda proposición pertenece ineluctablemente a su situación particular, la consecuencia sería, desde el punto de vista de esta investigación, el *nihilismo*. Si el punto de vista “histórico” colonizara la perspectiva filosófica política (o, en sí misma, política) es cierto que la alternativa sería la de una postura “política”, pero la de una postura política “nihilista” (una postura abiertamente válida para un nosotros, para una mismidad, para nuestro momento, sin ningún tipo de “orientación al entendimiento”); la cual, por definición, no sería lo que inherentemente caracterizaría a la política en términos de *crítica*.

Pero si se tratara de recuperar algo de lo dicho en cada una de las anteriores alternativas y, a su vez, se desestimara la posición de Strauss consistente en una salida “ahistórica” y en la afirmación sustantiva de ciertos problemas trascendentes, eternos (la justicia y el bien particularmente), restaría una tercer respuesta que, de acuerdo a las intuiciones de este autor, apuntaría a la “irreductibilidad” de posturas con *pretensiones de validez* que siempre “ascendían” a toda redescipción histórica (o de “lo político”). La apelación a la historicidad, a “lo político”, a la dicotomización del campo político, etc., no serían la característica inherente de la política (la política definida en términos de *crítica*) o, en todo caso, no bastarían para definir completamente la política o la filosofía política. Pese a que la posición de Strauss se ha resuelto por la busca de ideas ahistóricas, en tanto su pensamiento estuvo parcialmente ubicado en un periodo de *crisis* de los fundamentos de la *filosofía de la historia*, existieron en él ciertas intuiciones sobre el motivo último de la filosofía política que han sido posteriormente soslayadas. Por ejemplo, el autor afirma:

Filosofar es: la búsqueda de la verdad conscientes de la absoluta caducidad de *todo* lo humano, pero al mismo tiempo como si toda la eternidad estuviera a nuestra disposición, con perfecta calma, sin prisa alguna –siempre urgidos, pero jamás apurados-, con ánimo de emprender la bella aventura y constantemente dispuestos a empezar desde el principio (Leo Strauss citado por Meier, 2006: 25).

Antes que consistir en la defensa intransigente de fundamentos, la naturaleza de la filosofía residiría en la “libertad de preguntar y conocer” frente a lo convencional y lo que parece obvio (Meier, 2006: 37). Esta sería la característica específica de la filosofía y lo que, en última instancia, la posicionaría en un enfrentamiento existencial contra el lazo teológico-político:

La vida filosófica, que tiene su *raison d'être* en el hecho de estar fundada en el cuestionar sin reserva y en no quedarse satisfecha ante respuesta alguna que deba su legitimación a una autoridad, no se encuentra en una situación precaria sólo con la aparición de las religiones reveladas. Como forma de vida distinta, que descansa en una elección consciente y es sostenida contra todas las resistencias, la filosofía es una respuesta al interrogante sobre lo correcto, que siempre se enfrenta a respuestas autoritarias a la pregunta acerca de lo que es correcto y justo para los hombres (Ibíd.: 41).

A partir de estas intuiciones, se daría lugar a una forma de resguardar el gesto de la *crítica* manteniendo la noción de “contingencia”; un intento que parecería expresarse en el siguiente pasaje:

La cuestión es, entonces, la imposibilidad de eludir este problema. O mejor, pensar cómo la forma política moderna se funda en la eliminación del problema de la buena vida en común, es decir, de aquello que le da un origen a la decisión de vivir en comunidad. Pero si los intentos recurrentes de volver a la antigüedad están condenados al fracaso, lo importante es señalar que existe una cuestión que asedia y que no es posible eliminar. Este asedio no implica la determinación de una forma de vida y, desde allí, fundar racionalmente una decisión. Por lo contrario, en tanto problema que asedia se vuelve algo ineludible pero imposible de capturar a la vez (Biset, 2010: 205).

Es la irreductibilidad del gesto de la búsqueda de un ordenamiento más inclusivo, igualitario, libre, etc., es decir, la imposibilidad de evadir el empleo de ciertas

*pretensiones de validez*, lo que se conecta con las nociones de “democracia por venir” y “responsabilidad infinita hacia el otro” en el marco de la deconstrucción derridiana.

## **B- Derrida: la deconstrucción como “fundamento místico de la autoridad” y como mesianismo sin mesianismo.**

Tal como se la ha definido, la *conciencia de finitud*, que en esta sección ha tomado el nombre de una *ontología de lo político*, puede equipararse con la deconstrucción derridiana. La remisión de “la política” y de todo fundamentos trascendente a una instancia perteneciente a “lo político”, es un gesto en el que puede incluirse la deconstrucción. Si bien la dimensión política de la deconstrucción puede rastrearse hasta las primeras obras de Derrida (Biset, 2009), aquí se realizará una revisión del pensamiento derridiano posterior al denominado “giro ético” que experimentó su obra a mediados de la década del ’80. En particular, este examen presta mayor atención a *Políticas de la amistad* [1994] pos constituir un abordaje explícito y relativamente abarcativo de la obra schmittiana.

La posición derridiana en términos de la problemática de esta investigación, se trae aproximadamente en paralelo a la propuesta de la escuela italiana de conceptos abordada en la primera sección. Ambas constituyen un intento de sostener la *crítica* de manera deconstructiva y genealógica sin deslizarse en una posición *nihilista*.

Al menos en la etapa examinada de la obra derridiana, la referencia a la *conciencia de finitud* está definida de dos modos diferentes: por un lado, el perfil estrictamente “finito”, contingente, de la deconstrucción, en tanto ésta da cuenta de la naturaleza infundada de toda fundación o del carácter “místico” de la autoridad.<sup>33</sup> Por otro lado, la faceta mesiánica, “infinita”, de la deconstrucción en tanto apertura radical a la alteridad. Es decir, el perfil infinito de la finitud. Obedeciendo a estos perfiles, el presente apartado dedicado a la propuesta de Derrida se organiza en dos partes, de acuerdo a dos modos diferentes de analizar las implicancias críticas de la deconstrucción.

---

<sup>33</sup> Sobre la noción de “fundamento místico de la autoridad”, ver Derrida (2010).

*i- La deconstrucción como una política no-nihilista y como una política de la redescipción.*

En *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes* (la principal referencia analítica de esta sección), Heinrich Meier afirma “quizá el aporte más importante de los últimos tiempos al objeto de nuestro diálogo sea *Politiques de l’amitié, de Jacques Derrida* (p. 221). En los tres capítulos dedicados a Schmitt, el objetivo de Derrida es el de deconstruir el concepto de lo político marcando, de diferentes maneras, su impureza y la imposibilidad de marcar nítidamente sus fronteras. A través de la exposición de las diferentes purezas que asume el concepto de lo político, con el fin de explicitar las contaminaciones de esas purezas presentes en la misma obra schmittiana, pueden confirmarse, desde el marco analítico de esta investigación, los diferentes perfiles expuestos más arriba a la hora de analizar la obra de Schmitt. Entre los diferentes ensayos derridianos, pueden identificarse los siguientes.

En primer lugar, Derrida relaciona la posición schmittiana con las “hipérboles” de Aristóteles y Nietzsche, respectivamente: “¡Oh, amigos míos, no hay ningún amigo!”, o “¡Oh, enemigos, no hay ningún enemigo!”. Mediante la rehabilitación de las categorías clásicas de lo político tal como existían en el “jus publicum europeum”, Schmitt propondría en mantenimiento del antagonismo, del enemigo, como medio de conservar la amistad y la vida. En un mundo despolitizado, totalmente pacificado, se habrían perdido los amigos en la medida de que abría una amistad universal. A la inversa, en este mundo sin enemistad, la hostilidad se abría extendido absolutamente. Paradójicamente, en una época en que la guerra, en su formato clásico, ha devenido más excepcional, la posibilidad de la muerte se ha acrecentado (Derrida, 1998: 150).

Como lo señala el propio Schmitt, esta postura es coherente con la definición de lo político como un fenómeno entre estados, eminentemente público. El señalamiento de que el criterio amigo-enemigo pertenece a la noción de “hostilidad” y no de “enemistad”, a la expresión “polémios” y no a “ekhthros”, a un antagonismo público que no tiene que ver con sentimientos de odio, amor, etc., implica una concepción de lo político separada de la noción de “stasis” (guerra civil), que es tomada como una

enfermedad, como algo que no es natural y que debe ser superada. Es esta misma noción, según Derrida, lo que contamina la concepción de lo político de Schmitt cuando este señala, entre otras cosas, que lo político supone lo estatal o que el criterio amigo-enemigo se aplica a diferentes antagonismo internos a un estado. Más allá de las soluciones que Schmitt da a esta oscilación, aquí se debe tener en cuenta que el razonamiento schmittiano aquí descrito, obedece a un criterio de validez que está en línea con la *economía de la violencia*, en tanto la figura estatal no elimina la violencia o la injusticia, pero si la monopoliza para aminorarla.

En segundo lugar, la *crítica de la ideología* (qué, como se dijo, abrevia de un marco conceptual de *filosofía de la historia*), se hace presente en Schmitt de diferentes maneras. En primera instancia, Derrida señala que la concepción schmittiana se apoya en una noción de unidad como comunidad de nacimiento, de “autoctonía”, de “eugenia”, el cual fundamenta la institución de otra comunidad, a saber, la ley (Ibíd.: 121). Como se ha dicho al principio de esta sección, aquí Schmitt recurre a una noción de “pueblo” o “nación” que opera como un sujeto histórico privilegiado. En su tarea de marcar la contaminación de esa noción de comunidad natural y esencial, Derrida adopta, aproximadamente, una postura teológica-política en contra del propio Schmitt, en el sentido de que el lazo natural, podría decirse “representativo” en la medida que “repite” en la institución de la comunidad, una esencia, es más bien un “lazo simbólico”, “místico, extraño por esencia a la racionalidad” (Ibíd.). Podría decirse “retórico” o, mejor aún, un lazo “performativo”. Se afirma que este es un argumento teológico-político, porque se enfatiza en que el momento de institución de lo social implica una fuerte instancia de innovación simbólica, de creación de ficciones que no obedecen necesariamente a un acto de “representación” sino de creación ficcional desde la nada. En cierto sentido, la crítica derridiana se basa en una teología política que el propio Schmitt adopta, si bien este no enfatiza en el carácter simbólico de lo político, sino en el momento de decisión contingente. En todo caso, lo que debe tenerse en cuenta aquí, es la pretensión de validez que, por momentos, adopta el discurso schmittiano, consistente en recurrir a un sujeto histórico final como el “pueblo”, o la “nación”, para fundamentar su *crítica*.

Otro de los modos en que Schmitt se inscribe en la *crítica de la ideología*, consiste en el señalamiento derridiano de que la obra de aquél se inscribe en una tradición hegeliano-marxista. Según Derrida, a pesar de que el Estado pretenda ser el “telos” de la definición de lo político schmittiana, es decir, que su referente último sea la “gran política”, la política entre estados, dicha concepción está contaminada por la referencia a otro tipo de conflictos, identificables bajo lo que el propio Schmitt denomina, “partisano”. De hecho, según Derrida, la teoría schmittiana tendría una fuerte referencia histórica en las guerrillas española, rusa y prusiana de la primera década del siglo XIX, organizadas frente al ejército “ocupante” y “expansionista” napoleónico, el cual se enmascara bajo una “ideología humanitaria” (Ibíd.: 167). Más precisamente, fue la experiencia prusiana, ya afectada parcialmente por el siglo de las luces, más que la de los pueblos “analfabetos” y “sencillos” de España y Rusia, la que estuvo en el origen de esta tradición teórica, tematizada en primera instancia por Fichte, Kleist y Clausewitz (Ibíd.: 168-170). Pese a que Hegel realiza una “reconciliación conservadora entre el Estado y la Revolución”, la nueva “forma teórica” se cataliza fuertemente en su obra, de la cual Marx y Engels serían “herederos inmediatos” (Ibíd.). En fin, la noción de “resistencia” frente a la ideología imperialista, constituiría otro de los criterios de validez de la *crítica* de Schmitt, y explicaría las afinidades entre los puntos de vista conservadores y marxistas.

En tercer lugar, Derrida alude al carácter impuro del discurso “teórico”, “ontológico” que también asume el concepto de lo político, en tanto que se combina con la sentencia schmittina de que todo concepto o palabra política tiene un carácter situado y viviente (Ibíd.: 135-137). De modo similar, tal contaminación podría verse en la vocación siempre presente en Schmitt, de intervenir políticamente en los debates políticos del momento. Es aquel discurso formalizante de lo político, lo que aquí se ha denominado *ontología existencial*.

Como puede notarse, la descripción de Derrida de los discursos sobre lo político en Schmitt, confirma lo que se ha intentado demostrar al inicio de esta sección, a saber, que la obra schmittiana (adicionalmente a su recaída en el *nihilismo* en términos de *existencialismo político*), transita por el camino fundacionalista (*economía de la violencia y crítica de la ideología*), y el redescriptivo (*ontología existencial*). Frente a

ello, la deconstrucción debería ir más allá del “horizonte irrebasable” del humanismo (Biset, #: 6), presente en la lógica fundacional y en su contracara, el *nihilismo*, así también como en la salida redescrptiva. Para visualizar de qué maneras la deconstrucción responde al desafío, es necesario explicitar otra faceta del *nihilismo* distinta a la tratada hasta el momento. A través de esta investigación, preferentemente en esta sección dedicada a la política, se ha tratado principalmente la faceta “activa” del *nihilismo*, esto es, el deslizamiento totalitario, persecutorio, en que dicha *conciencia de finitud* puede incurrir a nivel político. Pero existe otra faceta, más bien de signo liberal, asociada a una cierta actitud “egoísta” y de defensa de los intereses particulares de un individuo o clase. Concretamente, esta segunda acepción puede desdoblarse en dos: por un lado, una postura despoltizante de cierre sobre la propia identidad y, por otro lado, una posición que, siendo igualmente egoísta, defiende “desvergonzada” y explícitamente su punto de vista aun siendo consciente de ello (el lado “cínico” del *nihilismo* liberal).<sup>34</sup>

Si se deja por un momento de lado en camino de la *reinscripción* de la *ontología de lo político*, y se atiende a los caminos nihilista y redescrptivo, puede verse como la

---

<sup>34</sup> La deriva redescrptiva de la deconstrucción, puede confirmarse en aquellas posiciones que sostienen que tal propuesta no tiene implicancias ético-políticas debiéndose restringirse a una ámbito descriptivo y distanciado. A pesar de las diferentes filiaciones de sus perspectivas filosóficas, tanto Rorty como Habermas coinciden en dicha posición. Según Rorty, Derrida es sólo un “ironista privado” cuya propuesta produce satisfacción privada a sus lectores y aporta a su autorealización personal (Rorty, 2005). Guardando ciertas afinidades con esta postura, Habermas encuentra en Derrida similares dificultades que en la obra foucaultiana: el enjuiciamiento intransigente y totalizador de la razón en términos de la deconstrucción del logocentrismo, priva a esta estrategia de todo asidero crítico, incurriendo en una “autocontradicción performativa” (Habermas, 1989). Si la deconstrucción, como indicación de aquello excluido en toda presencia aparentemente incontaminada, no guarda ciertas *pretensiones de validez* que evadan el destino de la dominación, tampoco puede habilitar una evaluación que traiga aparejada una prospectiva ético-política. En el mejor de los casos, solo puede sostenerse en un ámbito descriptivo y neutral: “La deconstrucción tiene poco que aportar a esta terea ético-política constructiva. No produce conceptualizaciones programáticas ‘para todos los fines prácticos’, sino recordatorios constantes de la infundamentabilidad de nuestros esquemas básicos” (McCarthy, 1992: 124).

Este tipo de interpretaciones de la deconstrucción, ha estado frecuentemente conectada con la otra alternativa antes descrita, el deslizamiento político de la deconstrucción en el *nihilismo*. En el siguiente pasaje, se menciona las implicancias “cónicas” de la deconstrucción, adicionalmente a su circunscripción descriptiva. En este sentido, ahora la deconstrucción sí tendría una consecuencia política, pero esta sería la del “escepticismo” (el cual podría englobarse dentro del *nihilismo*): “Las consecuencias de esta estrategia –subversión global sin apuntar a remedios o alternativas, combinada con una dosis de utilización irónica– son en gran medida escépticas, a pesar de todas las promesas de lo contrario. Y hacer de escéptico en asuntos ético-políticos es, por supuesto, adoptar una posición ético-política. La justificación de esto en el caso de Derrida parece ser el mismo tipo de diagnóstico pesimista del mundo moderno que podemos encontrar en Heidegger. Si la razón moderna no es, en último término, nada más que subjetivación y objetivación al servicio de la dominación, entonces algún tipo de *Abbau*, o deconstrucción, parece más adecuado que cualquier forma de *Umbau*, o reconstrucción [...] Estoy tratando de argumentar que Derrida se ha privado a si mismo de los medios que necesita para entrar en este debate” (Ibíd.).

deconstrucción, equiparada con la *ontología de lo político*, es concebida de otra manera por Derrida. En primer lugar, préstese atención a porqué la deconstrucción no necesariamente implicaría una *redescripción* apartada, neutral, teórica:

Esta despolitización no sería ya necesariamente la indiferencia neutra o negativa a todas las formas del lazo social, de la comunidad, de la amistad. Por otra parte, a través de esta despolitización, que concerniría sólo al concepto fundamental y dominante de lo político, a través de esta deconstrucción *genealógica* de lo político (y, en ello, de lo democrático), se intentaría pensar, interpretar, poner en acción, otra política, otra democracia. Más precisamente, se estaría buscando lo que se busca hoy. Se pretendería decirlo, tematizarlo, formalizarlo a través de una deconstrucción en curso, el curso del mundo, bajo esos viejos nombres. Decir, tematizar, formalizar, no son gestos neutros o apolíticos, sobrevenidos desde arriba y *a posteriori*. Estos gestos son tomas de partido en un proceso. Al llamar a esta *experiencia* (pues es una experiencia que se atraviesa y se aventura antes de ser un enunciado filosófico, teórico o metodológico) “deconstrucción *genealógica*” no se designará ya aquí, como se hizo con frecuencia, una operación que procedería solo mediante análisis, retrospectión y reconstrucción genealógicas. Se trataría también de una deconstrucción *del* esquema genealógico, de una deconstrucción paradójica, de una deconstrucción a la vez genealógica y a-genealógica *de lo* genealógico (Derrida, 1998: 127).

La *ontología de lo político* (entendida esta aproximadamente como el señalamiento de que todo fundamento está inevitablemente anclado a una situación particular, a un nosotros, a un “amigos” en oposición a un “enemigo”), formaría parte de una “experiencia” presente, “aquí y ahora”, anterior a su pujamiento o reclusión en un ámbito neutral y apartado. La marcación de la finitud, contingencia y politicidad de todo fundamento transhistórico, estaría posibilitada por una fuerza de convencimiento y toma de partido emergidas en nuestra época, de una ámbito experimental anterior a la bifurcación entre teoría y práctica; que, no obstante, implicaría otra forma de politización:

Se sería amigo o enemigo, amigo y enemigo antes de toda neutralidad posible, y sin embargo eso no impediría que la neutralidad fuese posible. ¿Cómo es eso? ¿Cómo sería posible eso? Esta pregunta nos importa especialmente porque cierto pensamiento de lo neutro (que no es ciertamente la neutralidad política pero que no puede permanecer extraña a su gramática en cualquier caso) está ligado en este siglo, en particular en la obra de Blanchot, a una experiencia y a un pensamiento de la amistad... (Ibíd.: 149).

La *redescripción* ya sería una intervención, el pensamiento ya sería un acontecimiento (Bisot, #: 16). En línea con las interpretaciones de Spivak y Rogocinsky sobre “la política de la deconstrucción”, en el sentido de que ella supone una intervención que se sitúa en un ámbito en el que se desdibujan práctica y teoría (Ibíd.: 4), aquí se intenta sostener que la *redescripción* deconstructiva es ya una postura política específica.

Tampoco la deconstrucción implicaría una despolitización atomista ni una actitud cínica de enmascaramiento ideológico, ambas acordes con el liberalismo. Si dentro de la *crítica* tal como fue definida en términos modernos, puede incluirse el fundamento de estado-nación como sujeto histórico privilegiado y esencial, la deconstrucción del fundamento schmittiano no necesariamente caería en la despolitización o en la “ficción deshonesta” que este autor ve en la sistemática liberal. Al respecto, Derrida afirma:

...lo que busco sería pues una deconstrucción *lenta y diferenciada* tanto de esa lógica como del concepto dominante, clásico, de soberanía del Estado-nación (el que sirve de referencia a Schmitt) sin desembocar en una des-politización, sino en otra politización, en una re-politización que no caiga en los mismos carriles de la “ficción deshonesta”, sin desembocar pues en una des-politización sino en otra politización, en una re-politización y, por lo tanto, en otro concepto de lo político. Que esto resulte más que evidente y por eso trabajamos, trabajamos en ello y nos dejamos trabajar por eso (Derrida, 2010b: 103).

En este sentido, el autor también escribe:

Al decir que el mantenimiento de este nombre griego, la democracia, es asunto de contexto, de retórica o de estrategia, de polémica incluso, al reafirmar que ese nombre durará el tiempo que haga falta pero no más, al decir que las cosas se aceleran singularmente por los tiempos que corren, no se cede necesariamente al oportunismo o al cinismo del antidemócrata que esconde su juego. Todo lo contrario: se conserva su derecho indefinido a la cuestión, a la crítica, a la deconstrucción (derechos garantizados, en principio, por toda democracia: no hay deconstrucción sin democracia, no hay democracia sin deconstrucción). Se conserva ese derecho para marcar estratégicamente algo que no es ya asunto de estrategia: el límite entre lo condicional (los bordes del contexto y del concepto que encierran la práctica efectiva de la democracia y la alimentan en el suelo y la sangre) y lo incondicional que, desde el punto de partida, habrá inscrito una fuerza autodeconstructiva en el motivo mismo de la democracia, la posibilidad y el deber para la democracia delimitar-se ella misma. La democracia es el *autos* de la auto-delimitación deconstructiva. De-limitación no sólo en nombre de una idea regulativa y de una perfectibilidad indefinida, sino cada vez en la urgencia singular de una *aquí y ahora* (Derrida, 1998: 128).

Las últimas líneas de esta párrafo tiene que ver ya con el segundo perfil de la deconstrucción, asociado con el carácter mesiánico de la democracia, concebida como “democracia por venir” y con la posición de que su retraso constante permitiría la perfectibilidad política:

*ii- La deconstrucción como “democracia por venir”.*

El sostenimiento de una *ontología de lo político* (equiparada con el gesto de la deconstrucción), implicaría la experiencia de una apertura o acogida absoluta hacia la alteridad. La deconstrucción, equivalente a la justicia, sería “el motivo mismo de la democracia” en tanto razonabilidad infinita con la otredad excluida. La justicia sería, de esta manera, el elemento irreductible de la democracia y no la habilitación de este gesto de cuestionamiento en fundamentos puros y esenciales. Es decir, solo la justicia definida como derecho, sería deconstruible, no así la justicia como tal, equivalente a la deconstrucción (Derrida, 2010a: 35). Es por ello que la deconstrucción todavía se

inscribe en la tradición *crítica* y no implicaría una posición *nihilista*. Ella intentaría recuperar (radicalizándola), el gesto crítico de la tradición kantiana sin reinscribirla en fundamentos trascendentales (Biset, #: 15-16). A través de la experiencia “del día de hoy”, se haría necesaria desacoplar la experiencia de la razón como “racionalismo incondicionado”, de los fundamentos esenciales que tradicionalmente la han habilitado:

Preguntemonos pues si no es posible *hoy*, a la luz del día de hoy, pensar y poner a prueba esta disociación que parece imposible e impensable, irreductible al *logos* o, al menos, al *legein* interpretado como reunión o recogimiento[...] ¿Acaso no se puede y no se *debe* distinguir, precisamente allí donde eso parece imposible, entre, *por un lado*, la compulsión o la auto-posición de soberanía (que es asimismo, nada menos, la de la *ipseidad* misma, del mismo del sí *mismo* [...], ipseidad que conlleva, como lo confirmaría también la etimología, la posición de poder androcentrada del amo de la casa, el dominio soberano del señor, del padre o del marido, la potencia de lo *mismo*, del *ipse* como si mismo) y, *por otro lado*, esa postulación de la incondicionalidad que se encuentra tanto en la exigencia crítica como en la exigencia (perdónenme la palabra) deconstructiva *de* la razón? ¿En nombre de la razón? Ya que la deconstrucción, si algo semejante existiese, seguiría siendo, en mi opinión, ante todo un irracionalismo incondicional que no renuncia nunca, precisamente en nombre de las Luces por venir, en el espacio por abrir de una democracia por venir, a suspender de una forma argumentada, discutida, racional, todas las condiciones, las hipótesis, las convenciones y las presuposiciones; a criticar incondicionalmente todas las condicionalidades, incluidas las que fundan todavía la idea de crítica, a saber, la del *krinein*, de la *krisis*, de la decisión y del juicio binario o dialéctico (Derrida, 2005: 170).

Como en el pasaje derridiano citado más arriba, aquí la preocupación del autor vuelve posible la “ipseidad” o la “mismidad” del Estado-nación como fundamento cerrado, incontaminado, respecto del cual se hace necesario disociar el gesto deconstructivo. En lo referente, en particular, a la teoría schmittiana, la deconstrucción implicaría mantener la fidelidad del momento de excepción como instancia de irrupción sobre una ficción u orden dado, sin resolver esta irrupción en un cierre identitario de un “amigos”. Esto se realizaría en nombre de una amistad o “democracia por venir” en la medida que su

actualización implicaría traicionar el motivo mismo de la democracia de incurrir en el cierre schmittiano. Quizá, la actitud política que ilustra la política derrideana es la de la desobediencia o resistencia civil, en la medida que su crítica al orden existente (derecho), no está basada en otras certezas que habiliten la fundación de una nueva ley, ni tampoco implica un abandono nihilista del anhelo de justicia (Navarrete Alonso, 2009: 208).<sup>35</sup>

### C- Conclusión.

A lo largo de este capítulo, se ha intentado enfrentar el desafío planteado a través de la incursión en ciertos caminos que evitarían los “desaciertos” de la obra schmittina. En la primera parte, se ha realizado una lectura propia, “sui generis” de la propuesta straussiana. En la segunda parte, se ha incursionado en una propuesta en cierto sentido heterogénea al tono de discusión predominante en los restantes autores (una discusión preferentemente perteneciente al ámbito alemán de la época), a saber, la deconstrucción derridiana. Las inexactitudes resultantes de traer a colación un pensador no perteneciente al mismo ámbito categorial, se ven compensadas por la necesidad siempre presente de apertura y traducción de tales espacios de interrogación. Es por esto que se ha considerado pertinente traer a colación la lectura de Derrida sobre Schmitt.

La interpretación que aquí se ha realizado de la perspectiva de Strauss, puede ser equiparada con la noción de “diferencia ontológica”, y con aquellas perspectivas que sostienen una “doble inscripción de la política”, tal como pueden encontrarse en ciertos abordajes posfundacionalsitas. Afirmar que la búsqueda de *pretensiones de validez* universales o la pregunta por la justicia constituye un gesto ineliminable de la política

---

<sup>35</sup> Esta dimensión propositiva de la deconstrucción como democracia, no implica un proyecto o programa político habilitado por un fundamento o reflexión sobre lo político. Es este rasgo de la deconstrucción de no poder marcar una direccionalidad ético-política nítida lo que generalmente se entiende como una “aporía”. No obstante, “si en Derrida no hay un contenido determinado que conforme un programa político, esto no significa que no haya una tarea inmediata. Que los deberes a los que nos llama la democracia por venir sean instancias aporéticas que no prescriben cómo seguir, responde a una justicia y respeto absolutos por toda alteridad, aquí y ahora” [...] Por lo tanto, la deconstrucción, como puesta en práctica de una política por venir, responde a una demanda actual, histórica, que nos convoca a responder al llamado de todos los otros que buscan visibilizarse y tener vos” (Chun, 2014: 149).

que siempre asedia a toda apelación fáctica, óptica, es coherente con el corrimiento incesante de una horizonte ontológico que siempre excede todo investimento óptico. En el juego de subversiones entre lo óptico y lo ontológico podría incorporarse la perspectiva straussiana, expurgada de toda metafísica esencialista, de la filosofía política como la pregunta incesante por el bien y la justicia. Y, es precisamente esto lo que quizá quede reflejado en la doble dimensión política de la deconstrucción: por un lado, la deconstrucción como señalamiento de que todo proyecto universal y todo fundamento ontológico está posibilitado por un investimento óptico a partir de exclusiones; por otro lado, la deconstrucción como justicia y responsabilidad infinita hacia el otro, es decir, como el motivo mismo de la *crítica* y la pregunta irreductible que siempre acedia y excede todo investimento óptico. Si bien la primera dimensión constituye un contraargumento a la búsqueda de esta tesis, también se ha sostenido (a partir de ciertos pasajes de Derrida), que tal afirmación, tomada como una *redescrición*, podría tener implicancias políticas propias más allá de las de una mera posición apartada, distanciada o “neutral”. La deconstrucción como señalamiento del carácter “finito”, político y contingente de todo orden presumiblemente cerrado, podría constituir una política y otra forma de responsabilidad no reducible a los caminos tradicionales.

## -Conclusiones.

Más allá de la *reinscripción*, que bajo la lógica de este trabajo constituye una salida insuficiente (por no implicar una alternativa “política” o “histórica” propositiva), se deben realizar algunas reflexiones finales acerca de los otros dos movimientos a evitar: la *reinscripción* y el *nihilismo*. El camino de la *reinscripción* se visualiza en las propuestas analizadas en la recurrencia de dos tipos de fundamentos, la *economía de la violencia* y la *crítica de la ideología*. Esto ha podido observarse en los casos de Brunner y Schmitt y, aún dentro de las “propuestas superadoras”, en Koselleck. Se recuerda que el planteamiento de este pensador, aún conteniendo una compleja perspectiva que evitaría los problemas en los que había incurrido Brunner, recurre a tres formas antropológicas, entendidas aquí como tres maneras de *reinscribir* la *conciencia de finitud*. Entre ellas, la *antropología hobbesiana* (en tanto las “experiencias límite” constituirían el estrato vivencial más profundo ante el cual se habilitaría la institucionalización política), puede ser asimilada a la *economía de la violencia*. Incluso, si se tiene en cuenta *Crítica y crisis*, una obra que no ha sido incluida en el análisis de la propuesta koselleckiana pero que sí ha estado presente como referencia recurrente a lo largo del trabajo, puede encontrarse como el autor adopta, también, una *crítica de la ideología*. En definitiva, tanto la *economía de la violencia* como la *crítica de la ideología* constituyen, virtualmente en esta investigación, el movimiento de la *reinscripción*.

Por un lado, la *economía de la violencia*, en tanto apelación a un orden definitivamente pacificado, silenciado y estable, constituiría un fundamento tradicional y ampliamente diseminado en la modernidad, el cual resulta indispensable para comprender, también, la tradición de pensamiento liberal. Una y otra vez Brunner y Schmitt recurren a ese fundamento a pesar de su frontal oposición al proyecto de la diferenciación de las esferas de valor. Por otro lado, la “sistemática liberal” y la “filosofía de la cultura” serían el movimiento hegemónico de la modernidad occidental frente al cual no sólo se “representan” aquellas formas de vida reprimidas, sino que se “performan” inventándose ante la presencia invasora de ese otro que amenaza. Es la presencia de ese

actor imperialista lo que amenaza y a la vez permite la comunidad como fundamento esencial. Así, las críticas de de Brunner y Schmitt a la filosofía de la cultura, por proponer sociedades universalmente justas cuando “en realidad” operan de manera constitutivamente inequitativa y desordenada, (*crítica de la ideología*), vuelven a un modo de pensamiento típico de los conceptos modernos de *Historia y crítica*, en particular, la *filosofía de la historia* de matriz romántica. La apelación a la “*volkgemeinschaft*” se mueve en la misma matriz de aquellas *críticas* que recuperan la nación, la clase, la comunidad, etc.

Todo esto se ve confirmado si se tiene en cuenta que la conciencia de aceleración del tiempo está en la base de la *economía de la violencia* y la *crítica de la ideología*. En coincidencia con lo sostenido por la escuela de Padua, aquí se ha afirmado que la estructuración del léxico político moderno tiene sus “comienzos” a partir de lo que comúnmente se denomina “primera modernidad” (alrededor de los siglos XV y XVI), y no, como sostiene la *begriffgeschichte*, en el siglo XVIII. El desacoplamiento entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” que explica el umbral moderno, no sólo da cuenta de la *filosofía de la historia* en el sentido de la elaboración de proyectos bajo la idea de progreso ante un futuro abierto, sino también la necesidad de la decisión política ante un mundo cada vez más incierto. Y es esto, quizá, lo que transmite el programa de investigación de la escuela de Padua al retrotraer dicha discontinuidad al “*trennung*” moderno. La urgencia de la decisión política ante un sentimiento de caída y abyección, expresada principalmente en el absolutismo moderno, forma parte del mismo temor ante el cual se generan los proyectos orientados al futuro de las escatologías secularizadas.

En el otro extremo, pese a la exposición de la noción de *nihilismo* en las partes iniciales de los primeros capítulos de cada sección, la única adopción que de esta postura se percibe es en la obra schmittiana en el interregno aproximado entre 1932-1936. Es decir, el *nihilismo* expresado en el apoyo de Schmitt al nazismo. En contraste, el deslizamiento en el *nihilismo* no puede concluirse en el caso de Brunner. A través de la lógica propuesta, los restantes abordajes reseñados (“propuestas superadoras”), se definen en sí mismos por su oposición al *nihilismo*, tal como aquí se lo ha definido. Recuérdese que aquí se ha procedido con una definición particular de *nihilismo*, a saber,

como equiparable al “subjetivismo” o “relativismo” en el ámbito de discusión histórica, y como “*nihilismo* activo” o “persecución política” en el registro político. Es decir, se lo ha concebido como un camino extremo frente a la *comprensión histórica* y la *crítica*. No obstante, existen algunas aproximaciones contemporáneas que sostienen que el *nihilismo* es el mismo estado intermedio e irresoluble entre aquellos caminos opuestos (*comprensión histórica/crítica* y *nihilismo* en estricto sentido) o, que el mismo problema planteado en esta investigación, estaría incitado por un mundo ya *nihilista*, en el cual el interrogante más bien consistiría en “cómo habitar en el nihilismo” (Nancy, 2008; Biset, 2010).

Más allá de estas indicaciones, que han pretendido ser más bien un repaso de la estructuración de la investigación, es momento de finalizar con una serie de reflexiones, principalmente acerca de la justificación sobre la equiparación de perspectivas tan disimiles. Como podrá observarse, esta problemática refiere, centralmente, a la relación entre la deconstrucción derridiana con la generalidad de las restantes perspectivas y, también, pero en menor medida, a la equivalencia entre la lectura straussiana respecto a otras:

**a-** Debido a que la *conciencia de finitud* es aquella postura que aúna las diferentes propuestas abordadas en esta investigación, la definición que de ella se ha realizado es general, abarcativa, pero no por ello inexistente. Refiere a un estrato de experiencia de *crisis* de la *filosofía de la historia*, de la *crítica* tradicional, del objetivismo, etc., la cual, a su vez, habría estado presente en el mismo umbral de la modernidad. Las palabras que pueden resumir la *conciencia de finitud* son, al menos, temporalidad, contingencia, facticidad, politicidad, las cuales abarcan distintos puntos de vista, todos referidos a la arbitrariedad, violencia, fuerza que en última instancia caracterizan todo concepto de *comprensión histórica* o de política que pretenda ser universal, objetivo, trascendente. Es el señalamiento o indicación del anclaje existencialmente concreto, o la exclusión, presentes en todo léxico que pretende ser cerrado y transparente: la denuncia brunneriana referida al anclaje existencial de los conceptos con los que abordamos el pasado que, como obedeciendo a una serie de ajustes sucesivos, se profundizan en

Koselleck y la escuela italiana de conceptos. Es el señalamiento del carácter antagónico de lo político que subyace a la definición de la política como la búsqueda de la verdad y transparencia, es la “fuerza” de la ley en su faceta arbitraria o el “fundamento místico” del derecho en Derrida, etc.

Nuevamente: esta tipo de definición es amplia, pero no por ello inválida. Es sólo a partir de ella que se han podido equiparar distintos autores provenientes de tradiciones disímiles (la cual, entre otros, se remonta a Husserl y Heidegger) y la deconstrucción derridiana. En la *crítica* a la ontología tradicional heideggeriana y la deconstrucción de la metafísica de la presencia, podrían encontrarse tales afinidades mínimas. De hecho, la noción de deconstrucción podría interpretarse como alienada con las nociones de *Abbau* de Husserl y *destruktion* de Heidegger, todas definidas como el “desmantelamiento” de la metafísica y no su “demolición” o “aniquilamiento” (Gasché, 1997: 109 y ss.). En determinadas ocasiones, Derrida mismo habría señalado que la acuñación del término “deconstrucción” seguía el gesto heideggeriano en la medida que no buscaba dicha demolición de la metafísica, sino, más bien, “inmanente” (Ibíd., 118; Madrid, 2008: 106, 114).

Adicionalmente, en la medida que la deconstrucción no es, tan sólo, el señalamiento de la “finitud” de todo orden que pretender ser cerrado y finalmente reconciliado (la indicación del fundamento místico de la autoridad), sino, también, la apelación a una justicia venidera (responsabilidad infinita hacia el otro), podrían mancarse afinidades con la noción de *diferencia ontológica* de cuño heideggeriano. Por un lado, el movimiento de reducción de la ontología tradicional a la historicidad y al registro óptico, es equivalente con la indicación del fundamento místico de la autoridad. Por otro lado, la subversión de todo investimento óptico en manos de un horizonte ontológico a alcanzar, sería equivalente a la búsqueda infinita de la justicia o la democracia por venir.

La cuestión de la “inmanencia” mencionada, que alude a la intensión, tanto de Heidegger como de Derrida, de eludir una *crítica* a la metafísica en términos de una transgresión pura de situarse “más allá” del límite, abre el camino a la visualización de las diferencias entre ambas corrientes. En parte, debido a que la advertencia de abandonar los conceptos políticos tradicionales en la tradición hermenéutica, alude a la imposibilidad de evitar un plano de inmanencia heredado, en el que ya se encuentra el

cuestionamiento a la ontología tradicional. En cambio, la deconstrucción aludiría a una tradición, más bien, ético-política, en la cual la advertencia de las implicancias inmanentes de la *crítica*, referiría no tanto a una imposibilidad, sino a la posibilidad de optar por un camino intermedio que evite el marco lógico de la metafísica tradicional (por ejemplo, “fundacionalismo” y “antifundacionalismo”).

**b-** Adicionalmente, cuando se sostiene que la deconstrucción, en tanto señalamiento de la exclusión y arbitrariedad de todo orden presuntamente cerrado y esencial, constituye la “responsabilidad infinita” hacia el otro y el motivo mismo de la *crítica*, ¿no se está aludiendo a la “irreductibilidad” de la pregunta por la justicia respecto de todo orden fáctico, tal como se la ha visto en la deriva straussiana? La preocupación por un horizonte ontológico que rebaza todo investimento óptico, ¿no constituye en asedio recurrente de la deconstrucción como justicia? Lo mismo ocurre cuando se compara esta posición con la afirmación de la escuela italiana de conceptos respecto a que la ciencia política moderna se caracteriza por el olvido de la filosofía y la pregunta por la justicia. De hecho, cada una de estas escuelas se posiciona como una “deconstrucción genealógica”.

**c-** Debido a que una “conclusión” debe implicar, también, una “apertura”, una sugerencia a aquello que se desprende como proyección de lo cerrado, aquí se propone reseñar brevemente la propuesta de un pensador que podría haber sido incluido en el plexo de escuelas y corrientes analizadas, a saber, Hans Blumenberg. La noción de “descentramiento” tal como es expuesta por Blumenberg, puede ser equiparada con las categorías de *conciencia de finitud* o *crisis* como son empleadas en este trabajo. En lo referido al umbral moderno, lo importante es recalcar que, para Blumenberg, el descentramiento, es decir, la *crisis*, constituye el mismo movimiento que la *crítica*. En otras palabras, la *crisis* constituiría, al mismo tiempo, la *crítica*. No habría porque escindir la *conciencia de finitud* o la *crisis* de la *comprensión histórica* o la *crítica*, tal como se ha realizado en el presente trabajo, debido a que fue el descentramiento del hombre producido en la modernidad, lo que permitió abandonar paulatinamente el “viejo” mundo y, al mismo tiempo, destituirlo de su posición privilegiada y central. Es decir, la *conciencia de finitud* tendría así un carácter ambiguo y la respuesta al interrogante aquí planteado, consistiría en encontrar la *crítica* en la misma *crisis*.

Adicionalmente, esto es sugerente si se tiene en cuenta la alternativa de la “política de la *redescripción*” vista en el apartado sobre Derrida. Aquí se había observado, siguiendo algunos pasajes de este autor, que la *redescripción*, tal como se había venido sosteniendo a lo largo del trabajo, no necesariamente implicaría una actitud descriptiva y distanciada, sino la *crítica* de la misma *crisis*, la política del mismo señalamiento de la finitud de todo orden. Volviendo a Blumenberg, en referencia a la obra de Copérnico como una de los principales factores del descentramiento, se dice:

El impacto de la obra de Copérnico sobre la autoconciencia moderna es ambiguo, mejor dicho, doble, “por cuanto se hizo posible tanto la humillación de la pérdida de la posición central, como un triunfo de la razón que penetra más allá de la apariencia superficial” (Wetz, 1996: 71).

Más adelante, adelante, se dice:

El cosmos que circunda con sus miles de millones de soles y galaxias ese punto que es la tierra, ha dejado de ser teoría y se ha convertido en hallazgo real. Paralelo a la pérdida de la posición privilegiada y central del hombre y de la tierra corre, también, el convencimiento de que en el universo no hay ningún acontecimiento que tenga preferencia sobre los demás. La concepción de la naturaleza como un orden jerárquico metafísico pierde su credibilidad (Ibíd.: 72).

Esto ocurre porque todavía la ciencia moderna se encuentra en línea con la función del “mito”, en tanto ambos constituyen dos maneras de enfrentar o, más bien, dar la espalda al absolutismo de la realidad, de Dios o la naturaleza. En ambos, “se transforma la angustia cósmica en confianza cósmica” y se produce una “humanización del universo” (Ibíd.: 85, 89). Pese a que en la ciencia moderna se produce un total descentramiento del hombre (a diferencia del mito que implica, por el contrario, su centramiento), en ambos se produce una apertura hacia el conocimiento (Ibíd. 89).

Incluso, la función del mito, tal como es explicada por Blumenberg, conduce aquí a una ulterior reflexión. El mito, en tanto transmisión de rasgos antropocéntricos a una realidad opaca para dar sentido a la propia existencia, abre la pregunta de si la prolepsis, el anacronismo, el presentismo, etc., y, a partir de ellos, la postulación de continuidades “ahistóricas”, no constituyen postulados necesarios en la apertura del conocimiento. Por ejemplo, ¿es posible realizar una *comprensión histórica* (historia de las ideas, historia del arte, etc.) sin postular tales continuidades que ordenan los materiales? De este modo, parecería ser que la apelación a la “especificidad” y “singularidad” histórica no serían suficientes para la *comprensión histórica* y, que esta, obtiene su razón de ser en la proyección de tales continuidades.

## Bibliografía

- Arditi, B. (2008) “On the Political: Schmitt contra Schmitt”, en *Telos*. Núm. 142, pp. 7-28.
- Aron, R. (1946) *Introducción a la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Aron, R. (1962) *Dimensiones de la conciencia histórica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Barros, S. (2006) “Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista”, en *CONfines*. Vol. 2/3, pp. 65-73.
- Bevir, M. (2003) “¿Hay problemas perennes en teoría política?”, en *Res pública*, No. 11-12, pp. 7-26.
- Biset, E. (2009) “Dimensiones políticas de la deconstrucción. Un análisis político de la discusión de Jacques Derrida con la fenomenología y el estructuralismo”, en *Tópicos*. Núm. 18.
- Biset, E. (2010) “Contingencia, forma y justicia. Notas sobre un problema del pensamiento político contemporáneo”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*. Vol. 7, núm. 13, pp. 185-216.
- Biset, E. (2012) *Violencia, política y justicia. Una lectura de Jacques Derrida*. Villa María: EDUVIM.
- Biset, E. (2013). “Derrida y lo político”. En *Confines*. Núm. 30, pp. 23-37.
- Biset, E. (#) “Política de la filosofía en Jaques Derrida”.
- Blumenberg, H. (2008) *La legitimidad de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Brunner, O. (1976) *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*. Buenos Aires: Alfa.
- Brunner, O. (1991) *Estructura interna de occidente*. Madrid: Alianza.
- Chignola, S. (1998) “Historia de los conceptos e historiografía del discurso político”, en *Res pública*. No. 1, pp. 7-33.

- Chignola, S. (2003) “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. *Sobre el problema del léxico político moderno*, en *Res pública*. Núm. 11-12, pp. 27-67.
- Chignola, S. (#) “Differenza e ripetizione. Otto Brunner, Reinhart Koselleck, la storia concettuale”. Artículo inédito.
- Chignola, S. (2007) “Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* de Reinhardt Koselleck”, en *Isegoría*, Núm. 37, pp. 11-33.
- Chun, S. (2014) “La decisión imposible en Schmitt y Derrida”, en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*. Vol. 17, núm. 1, pp. 135-150.
- de Certeau, M. (2006) *La escritura de la historia*. México: UIA-ITESCO.
- Derrida, J. (1998) *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2010a) *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (2010b) *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. Buenos Aires: Manantial.
- Duso, G. (1990) “Pensar la política”, en Rivero, M. (comp.) *Pensar la política*. México. Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), pp. 137-156.
- Duso, G. (1998) “Historia conceptual como filosofía política”, en *Res pública*. Núm. 1, pp. 35-71.
- Duso, G; Piccinini, M; Chignola, S. y Rametta, G. (2007) “La crisis de la ciencia política y la filosofía: Voegelin, Strauss y Arendt”, en Dusso, G. (coord.) *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México: Siglo XXI.
- Escudier, A. (2010) “Temporalización y modernidad política: intento de sistematización a partir de R. Koselleck”, en Oncina, F. (ed.) *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*. Barcelona: Herder.

- Espósito, R. (2008) “Nihilismo y comunidad”, en Espósito, R, Galli, C. y Vitiello, V., *Nihilismo y política*. Buenos Aires. Manantial.
- Fernández Sebastián, J. (2004) “Textos, conceptos y discursos políticos en perspectiva histórica, en *Ayer*. Núm. 53, pp. 131-151.
- Fernández Torres, L. (2009) “Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, en *Revista Anthropos*. Núm. 223, pp. 92-105.
- Ferrarsi, F. (2008) “Max Weber y el nihilismo cumplido”, en Espósito, R, Galli, C. y Vitiello, V., *Nihilismo y política*. Buenos Aires. Manantial.
- Foucault, M. (1983) “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *El discurso del poder*. México D.F.: Folios Ediciones.
- Foucault, M. (1996) *¿Qué es la Ilustración?*. Córdoba: Alción Editora.
- Foucault, M. (2002) *Defender la sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010) *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freund, J. (2007) “Las líneas clave del pensamiento político de Carl Schmitt”, en Corbetta, J. C. y Piana, R. S. (comps.), *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gadamer, H. (1994) *Verdad y método*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- Gadamer, H. (1997) “Histórica y lenguaje: una respuesta”, en Koselleck, R. y Gadamer, H.G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- García, R. (1998) “Historia de los conceptos y filosofía política en Carl Schmitt”, en *Res pública*. Núm. 1, pp. 73-86.
- Gasché, R. (1997) *The tain of the mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press.

- Gilardi, P. (2013) “El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. Núm. 46, julio-diciembre, pp. 121-140.
- Gómez Ramos, A. (2010) “Introducción. Koselleck y la *Begriffsgeschichte*. Cuando el lenguaje se corta con la historia”, en Koselleck, R., *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1975) *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Buenos Aires: Taurus.
- Hartog, F. (2007) *Regímenes de historicidad*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Heidegger, M. (2008) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Homes, S. (1999) *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jay, M. (1974) *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.
- Kaminsky, H. y van Horn Melton, J. (1992) “Translators’s Introduction”, en Brunner, O., *Land and Lordship. Structures of Governance in Medieval Austria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kennedy, E. (2007) “Schmitt y la Escuela de Frankfurt. La crítica alemana al liberalismo del siglo XX”, en Corbetta, J. C. y Piana, R. S. (comps.), *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo.
- Koselleck, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (1997) - “Historia y hermenéutica”, en Koselleck, R. y Gadamer, H.G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2001) *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.

- Koselleck, R. (2010) *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (2012) *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. y Gadamer, H. (1997) [1987] *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Laclau, E. (1993) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (1996) *Emancipación y diferencia*. Argentina: Ariel.
- Laclau, E. (1998) “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología” en Buenfil, Rosa (coord.), *Debates políticos contemporáneos en los márgenes de la modernidad*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Laclau, E. (2005) “Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía”, en Mouffe, Ch. (comp.) *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004) *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, K. (1998) *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona: Herder.
- Löwith, K. (2007a) *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Löwith, K. (2007b) *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.
- Madrid, R. (2008) “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro ‘por venir’ en Levinas”, en *Sapientia*. Vol. LXII, fasc. 223.
- Lyotard, J.F. (1989) *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Marchart, O. (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Marramao, G. (2000) “The exile of the nomos: for a critical profile of Carl Schmitt”, en *Cardozo Law Review*. Núm. 5 y 6, vol. 21, pp. 1567-1587.

- McCarthy, Th. (1992) *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Metz, J. B. (2002) *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta.
- Meier, H. (2006) *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Buenos Aires: Katz.
- Meier, H. (2008) *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz.
- Molinuevo, J. L. (2009) voz: "Nihilismo y técnica", en Reyes, R. (dir.) *Diccionario crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*. Universidad Complutense de Madrid: Plaza y Valdéz Editores.
- Mouffe, Ch. (2003) *La paradójica democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, Ch. (2009) *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, J. L. (2008) "Tres fragmentos sobre nihilismo y política", en Esposito, R, Galli, C. y Vitiello, V., *Nihilismo y política*. Buenos Aires. Manantial.
- Navarrete Alonso, R. (2009) "A propósito de la deconstrucción de la teología política. Carl Schmitt, Jaques Derrida y *El concepto de lo político*", en *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*. Núm, 4, pp. 201-210.
- Olsen, N. (2011) *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York: Berghahn Books. Disponible en internet, en: [http://books.google.com.mx/books?id=I7o7KB3Hn8EC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.mx/books?id=I7o7KB3Hn8EC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (Accedido en mayo de 2015).
- Palti, E. (2001) "Introducción", en Koselleck, R., *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Palti, E. (2005) *Verdades y Saberes del Marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Palti, E. (2007) "Reinhart Koselleck, su concepto de concepto y su historia, Inédito". Esta versión ha sido publicada al inglés bajo el título: "Reinhart Koselleck: His Concept

- of the Concept and Neo-Kantianism”, en *Contributions to the History of Concepts*. Vol. 6, núm. 2, (2011).
- Palti, E. (2010). “La revolución teórica de Skinner, y sus límites”. En *Revista Internacional de Filosofía Política*. Núm. 34, pp. 251-265.
- Pereyra, G. (2009) *Política y soledad. Intimidación, nombre propio y acto ético*. Tesis de doctorado en FLACSO-México. Disponible en la web, en: [http://www.flacso.edu.mx/biblioiberoamericana/TEXT/DOCCS\\_VI\\_promocion\\_2006-2009/Pereyra\\_GD.pdf](http://www.flacso.edu.mx/biblioiberoamericana/TEXT/DOCCS_VI_promocion_2006-2009/Pereyra_GD.pdf)
- Pocock, J. (2002) *Historia e Ilustración. Doce estudios*. Madrid: Marcial Pons.
- Pöggeler, O. (1993) *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Rorty, R. (1996) *Objetivismo, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós.
- Rossi, P. (1973) “Introducción”, en Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Saint-Sernin, B. (2001) voz “Nihilismo”, en Canto-Sperber, M. (dir.) *Diccionario de Ética y Filosofía Moral*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Serrano Gómez, E. (1996) “Las figuras del ‘otro’ en la dimensión política. La dimensión moral del conflicto político”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*. Núm. 8, pp. 41-58.
- Schmitt, C. (1985) *El concepto de lo “político”*. México: Folios Ediciones.
- Schmitt, C. (1996) *Sobre el Parlamentarismo*. Madrid: Editorial Técnos.
- Schmitt, C. (2001) *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2004) [1922] “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, Orestes Aguilar, H. (comp.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Q. (1969) “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en *History and Theory*. Vol. 8, núm. 1, pp. 3-53.

- Strauss, L. (1954) “On a Forgotten Kind of Writing”, en *Chicago Review*. Vol. 8, núm. 1, pp. 64-75.
- Strauss, L. y Gadamer, H. (1961) *Correspondence concerning Wahrheit und Methode*.
- Strauss, L. (1964) *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press
- Strauss, L. (1970) *¿Qué es la filosofía política?* Madrid: Guadarrama.
- Strauss, L. (1996) *Persecución y arte de escribir, y otros ensayos de filosofía política*. Valencia: Novatores.
- Strauss, L. (2006) *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz.
- Strauss, L. (2007) *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Strauss, L. (2008) “El nihilismo alemán”, en Espósito, R., Galli, C. y Vitiello, V. (comps.) *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Manantial.
- Teschke, B. (2011) “Decisiones e indecisiones. Recepciones políticas e intelectuales de Carl Schmitt”, en *The New Left Review*. Vol. 67, pp. 57-88.
- Troncoso, V. A. (1993) “Otto Brunner, en español, y los estudios clásicos (I)”, en *Gerión*. Núm. 11, pp. 11-36.
- van Horn Melton, J. (1996) “Otto Brunner and the Ideological Origins of *Begriffsgeschichte*”, en Lehmann, H. y Richter, M. (eds.) *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*. Washington, D.C.: German Historical Institute.
- Villacañas Berlanga, J. L. (1998a) “Historia de los conceptos y responsabilidad política: un ensayo de contextualización”, en *Res publica*. Núm. 1, pp. 141-174.
- Villacañas Berlanga, J. L. (1998b) “De cegueras y ansiedades”, en *Res publica*. Núm. 1, pp. 141-174.
- Voegelin, E. (1999) “The Authoritarian State. An Essay on the problem of Austrian State”, Hein, R. (trans.) y Weiss, G. (ed.) *The Collected Works of Eric Voegelin*. University of Missouri Press.

- Voegelin, E. (2003) “The theory of governance”, en *Miscellaneous Papers, 1921-1938*, en Petropulos, W. y Weiss, G. (eds.) *The Collected Works of Eric Voegelin*. University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2001) [1931] “*Die Verfassungslehre* von Carl Schmitt.” Review essay of *Verfassungslehre* by Carl Schmitt, en Cooper, B, y Cockerill, J. (edits. And trans.) en “Selected Book Reviews”, *The Collected works of Eric Voegelin*, Vol. 13.
- Weber, S. (1992) “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”, en *Diacritics*. Vol. 22. Núm. ¾, otoño-invierno, pp. 5-18.
- Wetz, F. J. (1996) “Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas”. Valencia: Novatores.
- White, H. (2002) “Foreword to Reinhardt Koselleck”, en *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press.
- Wolin, R. (1990) “Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State”, in *Theory and Society*. Vol. 19, núm. 4, pp. 389-416.
- Žižek, S. (2003) “El espectro de la ideología”, en Žižek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.