

*Sobre el concepto de Historia*¹

Sandro Chignola
Università di Padova

Resumen: El artículo plantea tres problemas teóricos que ponen en cuestión el proyecto histórico-conceptual de Koselleck: 1. Se asume la aparición de la diferencia entre antiguo y moderno como auténtico umbral de revolución del léxico político, lo que obliga a anticipar un proceso que Koselleck sitúa a mediados del siglo XVIII. 2. Somete a revisión la creencia de que un cambio conceptual está inserto en un cambio de estructuras sociales de referencia. 3. Se interroga sobre las características del dispositivo conceptual de la modernidad y sobre lo que significa hacer historia de los conceptos en relación con el mismo.

Palabras clave: modernidad; historia; historia de los conceptos; retórica.

Abstract: The article raises three theoretical problems that put in question the historical - conceptual project of Koselleck: 1. The appearance of the difference between ancient and modern is assumed as an authentic threshold of the revolution of the political lexicon, which forces to anticipate a process that Koselleck places in the middle of the XVIIIth century. 2. It submits to review the belief of which a conceptual change forms part of a change of social reference structures. 3. He asks himself about the characteristics of the conceptual device of the modernity and what it means to make history of concepts in relation with such a device.

Key words: modernity; history; history of concepts; rhetoric.

¹ Traducción de Beatriz del Río.

I

En un importante ensayo, Reinhart Koselleck atribuye a una transformación interna de la palabra *Geschichte*, producida «en parte de manera invisible y casual, en parte mediante pasos improvisados y repentinos y, al final, conscientemente promovida», el origen de la filosofía de la historia. Posteriormente, el propio autor volvería varias veces sobre la cuestión subrayando la relevancia de este asunto para su propio proyecto teórico general. En torno a 1770, en las proximidades del *Schwelienzeit* que Koselleck adopta como umbral de la revolución moderna del léxico político, el viejo término «historia» aparece ya desplazado y en su lugar se impone el de *Geschichte*, empleado de manera absoluta y, por tanto, no referido a los simples sucesos y su narración, sino a la forma expositiva general que refiere los unos a la otra, reconduciéndolos a una idea de desarrollo que expresa razonadamente su inteligibilidad total.

Las acciones y los sucesos que las historias antiguas entregan a la memoria de los hombres como relatos o ejemplos («*plena exemplorum est historia*» es la fórmula ciceroniana)², y que por ello venían apareciendo como únicas, declinadas en plural y recíprocamente inconexas, se fueron uniendo las unas a las otras como efecto de la reflexión capaz de tomar el significado universal que en ésta se esconde.

Geschichte, la historia *tout court*, es el proceso unitario en el cual la suma completa de los sucesos puede y debe ser reconducida para poder devolver un sentido a la acción histórica de los hombres. Ésta hace que sea inaplicable y vacía la antigua fórmula ciceroniana mediante la cual la historia, en cuanto indefinidamente repetible en cada uno de los hombres, es «maestra de la vida»³ y futuriza el pasado descifrándolo a la luz de una racionalidad general. El significado de esta última trasciende de los hechos individuales del acontecer

² *De Divinatione*, I, 50.

³ CICERÓN: *De Oratore*, II, 9, 36: «*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*». KOSELLECK, R.: «*Historia magistra vitae*. Sulla dissoluzione del topos nell'orizzonte di mobilità della scienza moderna», en *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Génova, Marietti, 1986, pp. 38 y 46.

y puede ser tomado solamente en términos reflexivos, partiendo, por tanto, de la propia historia y de aquellas que vinieron identificadas como sus estructuras inmanentes de movimiento.

La reconstrucción del paso de la pluralidad de historias a la aparición de la moderna ciencia de la historia me parece una aplicación emblemática de las premisas metodológicas que orientan la investigación de Koselleck:

1. La admisión de la transformación de una palabra como índice de la historia de un concepto.

2. La interposición de una distancia entre la historia de un concepto y la historia de las ideas, entendida esta última como historia de las multiformes modificaciones históricas de un núcleo significativo que permanece invariable e identificado al lema que hace las veces de vector semántico.

3. La tematización de una zona de transición (*Sattelzeit*; *Schwellenzeit*) situada entre finales del XVIII y la primera mitad del XIX respecto a la cual situar esa «disolución del mundo antiguo» que actúa de premisa en el constituirse del «mundo moderno», y que, en este caso, articula la temporalización filosófico-histórica del concepto de historia.

4. Un análisis que asume la transformación conceptual como efecto de ajustes, dislocaciones, superposiciones y supresiones de usos lingüísticos y de valores de significaciones replegadas en las capas semánticas del concepto y progresivamente sacadas a la luz a lo largo del arco total de su historia.

Aplicada al término «historia», ya sea como análisis de los cambios semánticos implícitos en los distintos usos del término, ya sea como explicación, obtenida reflexivamente, del conjunto de razonamientos que hacen finalizar la persistencia del *topos* ciceroniano, la metodología de la «historia de los conceptos» (*Begriffsgeschichte*) se convierte en Koselleck en una reconstrucción del conjunto de transformaciones que conducen al uso lingüístico actual y como prueba de la línea de división que interrumpe dos concepciones distintas de la política y de la acción histórica: la de los clásicos, mantenida, como parece creer Koselleck, por la idea de la repetición, y la de los modernos, basada en la temporalización de los sistemas conceptuales y en la exposición del actuar, individual y colectivo, acerca de un futuro

insondable de por sí y que, a pesar de ello, se anticipa en los esquemas de predicción de la teoría⁴.

Mediante esto, la reconstrucción de la historia del concepto consigue recuperar la división impuesta en el «umbral» de separación entre «mundo antiguo» y «mundo moderno». La historia del concepto «historia» permite postular, a partir de la continuidad de las transformaciones de los deslizamientos, y de los ajustes internos al valor de significación del concepto, la plena representabilidad del paso que se da entre «antiguo» y «moderno». Koselleck lo interpreta en términos procesales y a partir de la teoría de la «conmutación» (*Umwandlungsprozess zur Moderne*), que le permite establecer el modo por el cual son aceptados para el uso contemporáneo los términos y conceptos «politizados», «ideologizados», «democratizados» y «temporalizados» en la transición que reestructura significado y potencialidad de nominación en la era de las revoluciones⁵.

Mi propósito es verificar si este método permite de veras extraer la especificidad del mundo antiguo-clásico con respecto al moderno. O si no sucede, más bien, como vino a apuntar hace algunos años Sandro Biral⁶, que, en aras de la coherencia historiográfica de la representación del proceso que determina las fases de constitución de la contemporaneidad como paso de uno al otro, no termine siendo sacrificada justamente esa diferencia insuperable entre dos modos

⁴ Para las líneas programáticas del proyecto de KOSELLECK, R.: «Storia dei concetti e storia sociale», en *Futuro passato...*, *op. cit.*, pp. 91-109. Cfr. SCUCCIMARRA, L.: «La Begriffsgeschichte e le sue radici intellettuali», *Storica*, 10 (1998), pp. 7-99. Recientemente, dicho proyecto ha dado lugar en Koselleck al uso de metáforas geológicas, orientando la semántica histórica hacia un análisis estratigráfico de los usos lingüísticos y de las diferentes densidades temporales reflejadas en el léxico político. Cfr. KOSELLECK, R.: *Zeitschichten*, Francfort del Main, Suhrkamp, 2002.

⁵ He discutido en otro lugar la potencialidad y los límites del proyecto teórico de Koselleck. Cfr. CHIGNOLA, S.: «Storia concettuale e filosofia politica. Per una prima approssimazione», *Filosofia Politica*, IV/1 (1990), pp. 5-35; «Storia dei concetti e storiografia del discorso politico», *Filosofia Politica*, XI/1 (1997), pp. 99-122; «Historia de los conceptos e historiografía del discurso político», *Res Publica*, I/1 (1998), pp. 1-33, y sobre todo, últimamente, «History of Political Thought and the History of Political Concepts. Koselleck's Proposal and Italian Research», en *History of Political Thought*, vol. XXIII, núm. 3, 2002, pp. 517-541.

⁶ BIRAL, A.: *Koselleck e la concezione della storia* (1987), ahora en *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milán, Angeli, 1999, pp. 251-257. He discutido las posturas de Biral con relación a Koselleck en mi trabajo «Tra storia delle dottrine e filosofia politica. Di alcune modalità della ricezione italiana della Begriffsgeschichte», *Il Pensiero politico*, 2 (2000), pp. 242-264.

de comprender la acción y la política, política que está en el origen de la distinción entre antiguo y moderno, y sobre la cual la modernidad define su propia autoconsistencia de época.

En definitiva, mi intervención planteará tres problemas, y los tres ponen en discusión de nuevo el proyecto histórico-conceptual de Koselleck:

1. Asumir la aparición de la diferencia entre antiguo y moderno como auténtico umbral de revolución del léxico político. Esto obligaría a antedatar de forma drástica el paso que Koselleck sitúa a mediados del siglo XVIII.

2. Comprobar si el cambio conceptual puede efectivamente estar comprendido en un cambio de las estructuras sociales de referencia (de nuevo Koselleck), o si, por el contrario, esta premisa no corre el peligro de proyectar anacrónicamente hacia atrás un concepto de «sociedad», el de la moderna ciencia social, para el cual no existe un concepto correlativo en el pensamiento clásico.

3. Replantarse a partir de la moderna ciencia política, para la que es posible formarse un *concepto* del actuar y ponerlo bajo regulación jurídica, qué es lo que identifica el dispositivo conceptual de la modernidad y qué es lo que significa hacer historia de los conceptos en relación con el mismo.

La tesis que adelanto es que los conceptos de la política y del derecho que nosotros utilizamos son los modernos. Y, como consecuencia de ello, escribir su historia significa que quizás *solamente sea posible hacer la historia con el dispositivo conceptual de la modernidad*.

II

Los dioses del Olimpo no reivindicaban la paternidad de la creación del mundo. Todo lo que es natural para los griegos participa de una especie de inmortalidad. Por cuanto están siempre presentes, las cosas de la naturaleza —y, por tanto, también los hombres, entendidos como una parte de ella y no como individuos únicos, sino como pertenecientes a la especie humana— no tienen necesidad de ser preservadas del olvido. Es aquello a lo que debe su existencia el hombre (*tà genòmena ex antròpon*) lo que debe ser salvado de

la acción corrosiva del tiempo, aquello acerca de lo cual debe ser conservada la memoria⁷.

Dos son las palabras que los griegos adoptan para describir la vida. La mortalidad del hombre se señala en el *bios* que otorga a cada uno el recorrido, identificable y singular, que va desde el nacimiento hasta la muerte. Se distingue de la forma de permanencia característica de las otras cosas, que es, por el curso rectilíneo con el cual aquél atraviesa, corta, los recorridos de la existencia biológica, es decir, de la *zoé*.

Los hombres son los mortales, las únicas cosas mortales existentes, ya que los animales solamente existen como representantes de una especie y no como individuos. El *bios* de los hombres quiebra el ritmo circular de la *zoé* y la materia de la historia está hecha de estas interrupciones, de estas fracturas. Coincide con aquello que no es ordinario, con lo *stra-ordinario*, lo memorable⁸.

La historia de los griegos está marcada por la contingencia de la acción. Nace, como forma de investigación, bajo el signo de la política. Y no sólo porque la historiografía se impone como género literario al mismo tiempo que la isonomía⁹. «Objeto» de la historia son acciones, discursos, hechos realizados por sujetos muy distintos —*erga* (Herodoto); *pragma* (Tucídides); *praxis* (Polibio)— que son preservados del olvido e «inmortalizados», mantenidos y transmitidos en el recuerdo, sin que entre ellos se planee una conexión o una serie. El pensamiento histórico griego no conoce la idea de la transformación como proceso¹⁰. Y se sitúa como reconocimiento de la

⁷ HERODOTO: *Proem*.

⁸ ARENDT, H.: «Il concetto di storia: nell'antichità e oggi», en DAL LAGO, A. (ed.): *Tra passato e futuro*, Milán, Garzanti, 2001³, pp. 71 y ss.

⁹ HERODOTO, III, 80, 6. Cfr. MEIER, Ch.: *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 369 y ss.; CHATELET, F.: *La naissance de l'histoire*, París, Minuit, 1962. Herodoto, «padre de la historia» (CICERÓN: *De legibus*, I, 5), es también el primer autor griego en utilizar el término «democracia».

¹⁰ Correlativamente a la modalidad de articulación de la vida política, la historia de los griegos es escrita como una narración de acciones que son siempre multifactoriales y plurisubjetivas, que no permiten aislar el sentido unitario necesario para desarrollar un unívoco y singular concepto de historia. Véanse las voces «Geschichte», en BRUNNER, O.; CONZE, W., y KOSELLECK, R. (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 2, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977, especialmente § II.2 (Ch. Meier); pero también KOSELLECK, R.: «Geschichte, Geschichten und formalen Zeitstrukturen», en KOSELLECK, R., y STEMPERL, W. D. (eds.): *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, vol. 5, *Poetik und Hermeneutik*,

excedencia del actuar de los hombres respecto a los esquemas de repetición de la naturaleza.

El acontecer que la historia narra es un acontecer «político», en el sentido de que éste, perfectamente congruente con la contingencia y la individualidad de la acción, se cumple en medio de los ciudadanos, en el espacio delimitado por su presencia¹¹, y se estructura a partir de una antropología que asume al hombre como iniciador de sucesos y de historias.

En su declaración de intenciones, Tucídides expone exactamente en este sentido, creo yo, las razones del propio *istorein*. Sus «fatigosas investigaciones» se dirigen a la verdad de la acción, más de lo que lo habían hecho aquellos predecesores suyos, porque ellos «desretorizan» las situaciones exponiéndolas a la pura contingencia del acontecer. Para Tucídides no es fundamental el efecto a que la narración puede inducir¹², sino más bien la exposición de los hechos, para que fuese posible saber «lo que del pasado es cierto» en vista de un futuro «que podrá en el momento que sea repetirse, dada la ley natural de los hombres, bajo un aspecto idéntico o similar»¹³.

La estructura de la repetición a la que Tucídides se refiere está vinculada al sistema de límites y posibilidades a los cuales el hombre está ligado por naturaleza. Lo que vuelve no es lo idéntico, lo homólogo, lo que un esquema teórico extraído del análisis de los casos ya sucedidos en la historia pueda permitir aferrar y dominar, sino más bien el presente en el cual, como siempre de nuevo, porque ésta es la ley a la que los mortales están sometidos, debe cumplirse la acción.

La «visión» de lo histórico, su *istorein*, no se materializa en una imagen que permita anticipar el futuro y neutralizar así la contingencia del acontecer. Esta visión no es un rígido «*pre-vedere*», el esquema formal en el que la novedad del acontecer pudiera ser preventivamente exorcizada y puesta bajo control, como sucede en el moderno futuro pasado de la filosofía de la historia, sino que es un «*vedere-per*» actuar, una recolección de ejemplos sobre cómo la dinámica de la

Múnich, Fink, 1973, pp. 211-222; MEIER, Ch.: *La nascita della categoria del politico...*, *op. cit.*, p. 365.

¹¹ HERODOTO, III, 142, 2. Meandrio comienza ante Samo su discurso sólo tras haber convocado la asamblea de todos los ciudadanos.

¹² TUCÍDIDES, I, 21, 1.

¹³ *Id.*, I, 22, 3-4.

acción se haya situado entre pasado y futuro y haya recolocado siempre el presente de esta última entre alguna cosa ya acontecida y alguna cosa que aún debe acontecer.

Lo que lo histórico testimonia es el retorno en cada presente del presente de la acción y del riesgo que comporta. De esto da testimonio el pasado y de la necesidad de esta recurrencia se vislumbra el futuro. *Histor* es un término afín al *arbiter* del latín. El historiador actúa como el experto de las cosas de los hombres que, gracias a su «testimonio», a la historia, puede ayudar a dirimir las dudas de una situación¹⁴. Su narración se dirige al pasado, pero a partir de la necesidad de una decisión que tomar acerca del presente. De un presente que permanece a su vez abierto, en cuanto que está expuesto a la imprevisibilidad del futuro, por la cascada de efectos y variaciones que la acción introduce como trama de un acontecer que sólo de esta manera se hace específicamente *histórico*.

Lo que en el nexo política-historia se presenta como decisivo, por tanto, es justamente la forma de una relación en la cual el acontecer afirma la propia recurrencia, no como neutralización de la contingencia, sino como su afirmación radical.

Para Aristóteles, el poeta es superior al historiador porque, mientras que este último describe exclusivamente hechos sucedidos (*ta genòmena*), el primero narra acerca de hechos que pueden suceder (*oia an génoito*). La poesía es más filosófica y más elevada que la historia (*filosofòteron kai spoudaièroteron*)¹⁵ porque mientras que la parataxis de las historias no puede sino estar referida al particular (*kat' ékaston*), a la no relatada multiplicidad de acontecimientos que siempre vienen relatados como singulares y sin conexión entre ellos¹⁶, la manera mediante la cual la poesía representa la acción está necesariamente referida a lo universal (*kathòlou*)¹⁷.

La historia es menos filosófica que la poesía porque lo que actúa en ella como principio ordenador es la mera contigüidad espacial de hechos y acontecimientos que tienen lugar uno junto a otro en el tiempo y a los cuales sólo les confieren unidad las formas del tiempo. Permanencia, sucesión y simultaneidad permiten decir lo

¹⁴ BENVENISTE, E.: *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. 2, *Potere, diritto e religione*, Turín, Einaudi, 1976, pp. 415 y ss. Su «arbiter», pp. 373 y ss.

¹⁵ ARISTÓTELES: *Poet.*, 9, 1451b.

¹⁶ *Id.*, *Rhet.*, III, 9, 1409a.

¹⁷ *Id.*, *Poet.*, 9, 1451b.

que ha sido hecho, pero no lo que *habría debido* ser hecho, es decir, el modo por el cual la acción habría debido ser desarrollada para poder ser inteligible como totalidad organizada.

El poeta es capaz de reactivar el posible sepultamiento de los acontecimientos humanos —aquellos sobre los cuales la historia narra de manera distinta—, porque la poesía es capaz de tomar el nexo necesitante de la acción¹⁸. Es capaz de despertar en la conciencia lo que pasa «generalmente» inadvertido al mismo sujeto agente: el núcleo generador de su obrar y el cómo su acción se desarrolla en dependencia de un principio que no está establecido, en el sentido de «regla», como externo al obrar, sino como *interno* a la propia acción.

Lo que es común en la historia y la poesía es el hecho de que ambas reproducen la acción. Sin embargo, mientras que la primera la cuenta sobre el aspecto singular de los eventos y confía el sentido de la misma en su desarrollo según el orden del tiempo, solamente la poesía es capaz de reactualizar el instante en el que la acción, expuesta al abismo de las posibilidades, se determina dirigiendo el destino humano hacia la perdición, o bien hacia la grandeza. La poesía tiene que ver, no con la dispersión y la fragmentación de las *historias*, sino con lo universal de la condición humana en cuanto que ésta es *bios*, línea de escape singular en el ciclo del tiempo, en el que se decide la vida singular, y riesgo de la acción, realización de aquélla como vida buena o vida fallida.

Si desde la historia se espera extraer una lección, esta lección no se confirma, como parece creer Koselleck, a partir de la reiterabilidad de experiencias pasadas y como esquema de regulación exterior del comportamiento individual y colectivo. La lección de la historia, al menos para los clásicos, es fructífera sólo en cuanto que confirma la irreductibilidad de la praxis a partir de las directrices conductoras con las cuales la teoría cree poder anticiparla, describirla y dominarla

De la historia, de los acontecimientos humanos, se pueden ofrecer solamente narraciones plurales, *historias*. De éstas no pueden ser extraídas amonestaciones morales, pero su ejemplaridad, recapitulación siempre puntual del curso singular de un *bios*, puede comprenderse sólo de parte de quien, capaz por méritos propios de com-

¹⁸ Sobre este punto, muy acertadamente, CHIEREGHIN, F.: *Tempo e storia. Aristóteles, Hegel, Heidegger*, Padua, Il Poligrafo, 2000, pp. 35-40.

portarse, es capaz de valorar la totalidad a la que se llega como recorrido —como testimonio, *historia*— de una vida.

III

El problema del uso retórico de la historia se encuadra en el amplísimo espectro de prerrogativas con que la elocuencia es asumida en Cicerón, centrándose no tanto en los aspectos técnicos, sino en el tipo de hombre del que se sirve la misma como medio expresivo y como medio de influencia política. La capacidad del orador de ganarse la simpatía de quienes escuchan («*conciliandos eorum esse animos qui audirent*») resulta básica en la exposición del discurso: la cantidad y disposición de los argumentos, el estilo y la pronunciación de las frases, y la demostración de las tesis defendidas constituyen los pasos necesarios, si bien subordinados a la mencionada finalidad básica. El orador debe ser un hombre experto en los hombres, y, por tanto, «políticamente» hábil; independientemente y antes de ser técnicamente adiestrado en el arte de la retórica: «*sic esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum*»¹⁹.

Lo que la retórica racionaliza en términos de preceptística teórica es lo que los hombres elocuentes hacen desde siempre de manera natural, gracias a su cultura y a su actitud en los encuentros públicos. El hecho de defender un discurso no es una práctica que pueda ser pautada de forma rígida. Y el discurso se organiza teniendo en cuenta el efecto general que desee obtener y no sus partes singulares, cuya composición la teoría retórica griega (Aristóteles, Teofrasto) tiende a reglamentar rígidamente²⁰.

La fórmula que entiende la historia como *magistra vitae* tiene sentido sólo si se encuadra en este contexto general, que Koselleck no parece valorar, en mi opinión, con la atención debida. Sólo la voz del orador puede dotar de inmortalidad a la historia²¹ recuperando de ella argumentos y precedentes útiles para sostener sus razones, en el caso de la oratoria forense, o bien, directamente, escribiendo

¹⁹ CICERÓN: *De Oratore*, I, 32, 146.

²⁰ *Ibid.*, II, 19, 77. Los argumentos deben estar «fundidos» y se hacen circular a lo largo de todo el discurso «*sicut sanguinis in corporibus*» (II, 77, 310).

²¹ *Ibid.*, II, 9, 36.

sobre ella y confiriendo una apariencia artística a la mera narración de hechos.

Cicerón subraya la diferencia entre Roma y Grecia en relación con el hecho de escribir la historia. Los griegos, *eloquentissimi homines*, la transforman en un buen discurso, mientras que la analística romana se limita a la simple transcripción de los acontecimientos. El orador que escriba sobre historia debe ser buenísimo si desea escribir como escribieron los griegos, pero si debe hacerlo como históricamente se hacía en Roma basta con que respete la verdad de los hechos: «*satis est non esse mendacem*», escribe Cicerón²².

La inmortalidad con la que el orador dota a los *exempla* de la historia no viene de la abstracción que contengan los modelos de la acción concebidos para ser imitados, sino de la grandeza de los mismos, que el orador, en cuanto que hombre bueno y *aptus* (término para el cual los griegos no tienen uno correlativo, señala Cicerón, y que denota, dada la inexistencia de su antónimo en griego, la *dis-misura*, el puro verbalismo que subsiste entre los mismos)²³, es capaz de ennoblecer, y quienes lo escuchen pueden admirar, dado que la inmortalidad está transcrita a partir de una práctica en las cosas del mundo que aproxima dichos ejemplos por encima de y más allá de la distancia temporal que materialmente los separa. Se trata de una inmortalidad fluida en sus contenidos, en cuanto que constantemente renovada y no dogmatizable.

La oratoria está cercana a la filosofía y, sin embargo, distante de las «ciencias» como la geometría, porque oratoria y filosofía tienen que ver con un campo del saber que, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias exactas, no precisa de estudios especiales, y en las cuales las preguntas que surgen son tratadas por lo que en ellas se presenta como «verosimil» («*quod in quoque veri simile est*») y no necesariamente cierto.

Un orador, incluso uno no culto pero con práctica en las cosas y elocuente, está en condiciones de dar clases a los filósofos, sin hacerse despreciar por ellos, apunta Cicerón, «basándose únicamente en la experiencia ordinaria», es decir, en aquella capacidad de convencer que nace de la división del mundo que todos los hombres, en tanto que hombres, tienen en común entre ellos²⁴.

²² *Ibid.*, II, 12, 51.

²³ *Ibid.*, II, 4, 17-18.

²⁴ *Ibid.*, III, 21, 79.

IV

Lo que Maquiavelo asume como motor de la propia recepción del tema de la ejemplaridad de la historia es la valoración de los aspectos coyunturales del presente en un devenir afirmado en términos de una recurrencia que tiende a sugerir, según las posiciones del aristotelismo radical, la eternidad del mundo. Por tanto, la adquisición de una calidad específicamente histórica del tiempo, interna a un devenir dominado por los factores biológicos del nacer y el morir, y asumida como ajena a la plenitud de los tiempos de la historia sagrada. La historia no debe ser leída por el deleite que es posible conseguir al «escuchar» antiguos sucesos, sino para poder ofrecer ejemplos que puedan ser aplicados a una praxis que viene comprimida y dominada. La *lectio* de la historia está en Maquiavelo integralmente desretorizada y aplicada a la conquista de la «*perfetta attualità*» de un presente de la política. En este último, la acción recorta clásicamente la propia temporalidad específica de la constelación de rítmicas indisponibles que gobierna el ciclo de los acontecimientos humanos. Si leer la historia tiene sentido es porque nada cambia, en cuanto a lo esencial, entre pasado y presente. Éste no puede ser pensado, escribe Maquiavelo, «como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, fuesen cambiados de movimiento, de orden y de fuerza, con respecto a lo que eran antiguamente»²⁵.

«Rentabilizar» («*fare capitale*») ²⁶ las historias y las memorias antiguas es el modo mediante el cual efectuar la acumulación de experiencia apta para hacer posible el presente de la acción: los hombres han nacido, vivido y perecido «siempre con un mismo orden», y esto posibilita tanto la previsión del futuro para «aplicar aquellos remedios que han sido usados por los clásicos» como la innovación necesaria para ésta, «por la similitud de los hechos accidentales»²⁷, cuando no se demuestre que sea posible la imitación del pasado.

En Maquiavelo, la utilidad de la historia, su ejemplaridad, se afirma sobre el doble registro por el cual la historia es pensada,

²⁵ MAQUIAVELO: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, *Proemio*. El mismo argumento aparece en *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati* (1503) y siempre, entre los *Discorsi*, en I, 11 y 39; III, 43.

²⁶ MAQUIAVELO: *Discorsi*, I, 10.

²⁷ *Ibid.*, I, 39.

por un lado, bajo la forma general de la recurrencia (el constante «cambiar» de los tiempos según una *revolutio* formada de expansión, culmen y degeneración), y, por otro, como punto de incidencia singular entre virtud y fortuna. Ésta muestra el mundo como espacio abierto a la acción, como efecto de la conquista por medio de la que dicha acción lo sustrae al azar y detiene su natural tendencia a la caída. La historia es constantemente retocada por la trayectoria de la decisión que impacta en el presente, y que dota a éste de la cualidad que lo diferencia de los eventos cíclicos de la vida natural.

La imitación de los grandes hombres no se configura entonces como un exorcismo de la acción, sino como *prudente* iniciación a aquella forma particular de la vicisitud que es la historia. «Que no se sorprenda nadie si en mi exposición sobre los principados totalmente nuevos, y también sobre los príncipes y sobre el estado, añado ejemplos destacados», escribe Maquiavelo, «porque, caminando los hombres por los senderos batidos por otros y obrando ellos por imitación (aunque frecuentemente no es posible ceñirse a las vías seguidas por otros, ni alcanzar la virtud de aquellos a quienes tratas de emular), debe el hombre prudente comenzar siempre por seguir los caminos batidos por los grandes hombres, e imitar a los más excelentes, para, de ese modo, aunque su virtud no llegue a aquel nivel, al menos se le asemeje, y obrar así como los arqueros prudentes, que cuando creen que el blanco está demasiado alejado, y conociendo bien el alcance de su arco, ponen el punto de mira bastante más alto que el blanco, no para alcanzar con su flecha esa gran altura, sino para poder, con ayuda de tan alta mira, alcanzar su verdadero objetivo»²⁸.

La lección que ofrece la historia con sus ejemplos tiene que ver con la ocasión. Sobre el modo con el cual la «acción» logra, o bien no logra, informar a la «materia» provista de fortuna, según sus modalidades y tiempos. Sobre la perfecta contingencia de una encrucijada, destinada, por tanto, sólo en caso de que sea oportunamente aprovechada —lo que es posible solamente marchando «por los caminos marcados por otros» y solamente conduciéndose según modelos especialmente logrados y «grandes» en el operar político—, para determinar como virtuoso el comportamiento de quien desencadena y conduce el proceso histórico del obrar colectivo y a producir como

²⁸ *Id.*, *Il Principe*, VI.

ocasión la que, de lo contrario, se quedaría como una mera línea de fuga del tiempo²⁹.

V

En Montaigne se quiebra el nexo entre sabiduría práctica y actividad política³⁰. La sabiduría se esconde en la protegida interioridad de quien, siendo parte del restringido grupo de las «*ames réglées et fortes d'elles-mêmes*», es capaz de observar el caos de la historia con el desencanto irónico del espectador. La historia se hace libro, materia y ocasión de relato, campo de un ejercicio de meditación respecto a lo que viene congelado en forma de una exterioridad no participable³¹. El hombre prudente se desprende de esto porque reconoce en ello la variación continua de la locura humana, la persecución desordenada de opiniones y puntos de vista incapaces de condensar nada que no sea el principio escéptico característico de la imposibilidad de alcanzar una forma cualquiera de verdad. El sabio se disocia de la historia; lleva a cabo una *privatizzazione* de la prudencia que precede a la descomposición definitiva del marco en el que tradicionalmente se piensa sobre la ciudadanía y la política.

El sabio, a fuerza del ejercicio del propio desencanto y de una virtud que lo cualifica con respecto al vulgo, dispone de esa distancia que permite leer la historia como señal de la vanidad de los hombres y de sus prejuicios. Pero reconoce, al mismo tiempo, el peligro intrínseco de un saber que puede estar forzado a ser un apoyo de la polémica política. Que la ejemplaridad de la historia no pueda con-

²⁹ *Ibid.*, VI: «... y examinando sus acciones y su vida, se ve que aquéllos obtuvieron de la fortuna solamente la ocasión, la cual les proporcionó la materia sobre la que plasmaron la forma que mejor les pareció, y sin ocasión, la virtud de su ánimo se habría extinguido, y sin tal virtud, la ocasión se habría presentado en vano».

³⁰ Con relación a esto, observaciones fundamentales en BIRAL, A.: *Montaigne e Charron. Etica e politica nell'epoca delle guerre di religione* (1980), ahora en *Storia e critica della filosofia politica moderna*, op. cit., pp. 65-82, especialmente pp. 72-73. Sobre la «disociación» del sujeto en los *Essais* de MONTAIGNE, notoriamente, BATTISTA, A. M.: *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Milán, Giuffrè, 1966 (ediciones corregidas en 1979 y 1989); id., *Morale «privata» ed utilitarismo politico nella Francia del Seicento* (1974), ahora en BATTISTA, A. M.: *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, en A. M. LAZZARINO DEL GROSSO (ed.), Génova, Name, 1998, pp. 189-219.

³¹ Cfr. STAROBINSKI, J.: *Montaigne en mouvement*, París, Gallimard, 1982.

tener la discordia civil, que ésta no pueda apoyar la difusión de la sabiduría como norma social, lo demuestra el uso distorsionado que de ésta se va haciendo sobre la escena en la que se consuma la guerra civil, elevada progresivamente a paradigma de la condición humana.

Dice Erasmo que leer sobre historia, para mentes que no hayan sido preventivamente inmunizadas («*animus nulla praemunitus antidoto*»), significa llenarse de admiración acerca de todo lo peor que los hombres se han mostrado capaces de hacer. De los grandes personajes de la historia —generalmente reducidos a los grandes dirigentes, *pestilentissimi*, porque son modelos de comportamiento caracterizados por la ambición y la impiedad— las mentes simples extraen solamente las partes más deterioradas, por las cuales se sienten naturalmente atraídos. Este fenómeno ocurre sobre todo con los príncipes, cuya formación proviene en general de libros de historiadores clásicos.

«*Exemplum pessimum*», dice el ejemplo histórico³². Éste representa el modo en el que se transmiten modelos de comportamiento dedicados íntegramente al éxito mundano y que devuelven un horizonte de la acción en el que ésta, en el mejor de los casos, se manifiesta como entregada exclusivamente a la persecución de lo útil y de dicha ambición que representa la pasión más peligrosa; en el peor de los casos, volcada a exhibir solamente la apariencia de la verdad, su lado más superficial e ilusorio.

La gente, el *crassum vulgum*, tiende a razonar al revés, escribe Erasmo. Asume de las cosas el aspecto más tangible e inmediato. No sabe que la verdad de las cosas tiende a esconderse («*rerum veritatis semper altissime latet*»)³³. Por ello, cae constantemente en error, se deja ilusionar por falsas imágenes del bien y del mal, y percibe del mundo sólo los aspectos ilusorios, exteriores. No conoce la otra cara del éxito. Su corazón secreto está formado por cruda violencia. Del poder y sus insignias toma solamente lo fastuoso, lo que la historia aplaude de la vida de los grandes.

La historia, justamente por los aspectos retóricos que hacen de ella no una ciencia, sino un repertorio de ocasiones de fascinación para el pueblo, es potencialmente lo más peligroso que puede haber. Porque sólo el sabio sabe ver en ella la verdad y reconocer en las figuras que la historia aplaude, no la parte singular y «pública», sino

³² ERASMO: *Adagia, Aut regem aut fatuum nasci oportere*, IV, pp. 315-322.

³³ *Id.*, *Adagia, Sileni Alcibiadis*, VI, 245-246.

el grumo de pasiones que las mantiene unidas y que cada una de ellas comparte con el resto de los hombres. La naturaleza humana que la historia revela es la propia de una fiera.

El ojo del sabio, liberado del hechizo de las palabras y de la seducción de la retórica, es capaz de poner del revés el prodigio de Circe: los prisioneros de ésta tenían cuerpo de bestia y conciencia de hombre; los contemporáneos de Erasmo, atrapados en el remolino de guerras civiles y de religiones que sacan a la luz lo que son de verdad, esconden bajo el aspecto humano la fiera que hay en ellos («*sub humana specie plus quam beluam tegunt*») ³⁴.

VI

«*Les passions sont les seuls orateurs qui persuadent toujours*», afirma una de las *Máximas* de La Rochefoucauld ³⁵. El orden retórico en el que la historia se mantenía ya ha agotado la función que le es propia. La sabiduría práctica capaz de usar la historia como un repertorio de *exempla* de la praxis, de acciones grandes, bellas y buenas, elegidas por sí mismas y no por finalidades exteriores, y en las cuales asoma lo específico de lo humano, su inmortalización mediante *praxis* y *léxis*, a la manera clásica, es destruida por la revolución moderna del sujeto.

Los hombres son fieras los unos para los otros porque se perciben como *iguales* y como dominados todos de igual manera por una *misma* pasión. Un deseo de fuerza que no puede ser apaciguado con ninguna posesión y que, por tanto, se infuturiza indefinidamente, formando el paradigma para una antropología que finalmente puede aceptarse en términos de ciencia. El hombre ya no puede ser considerado un animal político. Es así por estar confiado a la constante fluctuación de una vida hecha de acciones e interacciones. Para que pueda ser pensada la igualdad que el hombre moderno asume como presupuesto necesario de su propia imaginación social, este hombre debe ser concebido en la abstracción de la desocialización más drástica: como un lobo, por tanto, al que el hambre, y la falta de límites para ella, impone, respecto a los otros, un destino de pura depredación. Tal es la conclusión que extrae Thomas Hobbes.

³⁴ *Ibid.*, VI, 294-296.

³⁵ DE LA ROCHEFOUCAULD, F.: *Réflexions Morales*, 8.

Finalmente, es posible hacer una *ciencia* de la política, porque la regulación de las relaciones entre hombres imaginados como lobos, como radicalmente *enemigos* los unos de los otros³⁶ —siguiendo una prospectiva que evidentemente invierte la suposición de *philia* de Aristóteles, para el que la política conduce a la felicidad y a una vida razonable—, no puede ser confiada a la sabiduría, que parece haber desaparecido definitivamente entre ellos.

Así pues, se hace necesario imaginar un sistema de composición de fuerzas. Una geometría de las pasiones dentro de la cual individuos aparentemente libres, todos en posesión de un mismo derecho de propiedad de las cosas e iguales, ya que así se perciben ellos, puedan organizar la forma de una coexistencia de lo contrario imposible entre ellos. Un esquema que a su vez se base no en la persuasividad de la retórica (o no solamente, dado que la eficacia de la retóricas es reconocida por Hobbes por lo que se refiere a su rol en el desencadenamiento y alimentación de la guerra civil, o bien sea por lo que se refiere a la fuerza del discurso en la producción de efectos de persuasión y de verdad)³⁷, sino en la misma trama de pasiones aceptada gracias a la moderna antropología: es el miedo a una muerte violenta, el *metus*, el que «convence», como en la máxima de Rochefoucauld, a los hombres para abordar la forma de convivencia entre ellos. Es el esquema de la moderna forma jurídica. El esquema del contrato social.

El dispositivo global de los conceptos políticos modernos se mueve, a partir de Hobbes, desde una *descientificación* progresiva de

³⁶ HOBBS, T.: *Leviathan*, I, *Of Man*, cap. 13: «From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our Ends. And therefore if any two men desire the same thing, which nevertbenless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way of their End, (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only) endeavour to destroy, or subdue one an other».

³⁷ Cfr. HOBBS, T.: «Whole Art of Rhetoric», en *English Works...*, op. cit., vol. VI. Sobre la importancia del *Behemot* y del modelo historiográfico adoptado en éste con una confirmación «tucidedea» de la verdad filosófico-política, MACGILLIVRAY, R.: «Thomas Hobbes History of the English Civil War. A Study of Behemot», *Journal of the History of Ideas*, XXXI (1970). Sobre la teoría del discurso y del lenguaje en Hobbes, BILETZKI, A.: *Talking Wolves. Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*, Dodrecht-Boston-Londres, Kluwer, 1997. Para el análisis de las estrategias retóricas en Hobbes y sobre su transformación ulterior, JOHNSTON, D.: *Rhetoric of Leviathan*, Princeton, Princeton University Press, 1986; SKINNER, Q.: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

la ética y de las leyes del obrar, lo cual se produce como resultado necesario de la revolución de la igualdad. Dentro de dicho dispositivo, el dominio de sí mismo que tiene el sabio se sustituye por la regularización de las acciones impuesta por los esquemas formales del derecho. El estatuto de la ética clásica —incardinado en la flexibilidad del obrar frenético— se modifica con el replanteamiento del problema ético a partir de las leyes de movimiento de la mecánica. Regularizar y hacer previsible el comportamiento de los hombres, garantizar la *seguridad* de los ciudadanos privados y no su *felicidad*, son las tareas que asume para sí la nueva *ciencia política*³⁸.

Las teorías del contrato social, o sea, el sistema de conceptos y lógicas en el que se basa el discurso-teoría de la soberanía, fundamentan la constelación de conceptos de la política³⁹. El problema de lo justo tiende con ello a desaparecer por efecto del polemógeno potencial que le es reconocido en las guerras religiosas. Dicho problema se sustituye por el de la legalidad. El cuerpo colectivo que deriva de la composición de las libertades individuales no podrá tolerar, dentro de sí mismo, diferencias o privilegiar perspectivas parciales. De ahí que la expresión política de la voluntad del cuerpo colectivo deba ser única. Desde el punto de vista de la historia constitucional, éste es exactamente el presupuesto teórico que une absolutismo y revolución bajo el imperativo de disgregación del entramado estatal y corporativo del Antiguo Régimen. La unicidad de la voluntad soberana no podrá producirse en términos representativos, y se legitimará por medio de procedimientos argumentativos racionales, desde el momento en el que el presupuesto de la igualdad ha hecho desvanecerse la legitimidad de lógicas de gobierno naturales en las que se organizan las corrientes divergentes de las distintas partes del cuerpo político y de sus intereses parciales.

«Individuo», «igualdad», «sujeto», «libertad», «voluntad», «legitimidad», «soberanía», «derechos» y «representación» —entre otros— son los conceptos fundamentales de la modernidad y corresponden a la transformación que experimenta la política en la medida en que ésta comienza a ser pensada bajo la descientificación de la

³⁸ Cfr. DUSO, G.: *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

³⁹ Éste es el sentido de la importante investigación colectiva recogida en DUSO G. (ed.): *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987 (después en Milán, Angeli, 1999³; trad. esp. en Valencia, Res Publica, 2003).

ética y según las categorías de la forma jurídica moderna. Lo político coincide finalmente con lo jurídico, y el léxico político moderno con un dispositivo lógico en el que cada uno de los conceptos remite a los otros, y ninguno de ellos remite a una realidad externa en la que fundarse. No son valores, ni realidades históricas objetivas, ni causas finales, en las que pueda ser exigido el deber de sustanciar los procedimientos constitutivos por medio de los cuales los conceptos políticos modernos producen su efecto de ordenación de la realidad. Una realidad constitutivamente caracterizada por la separación entre público y privado, por la escisión entre legalidad y justicia, por la cesura entre política y moral.

VII

Disponemos ahora, creo, de todos los elementos para volver al estudio de Koselleck del que hemos partido, y para extraer algunas conclusiones. Para Koselleck, la historia puede ser considerada «maestra» durante casi dos milenios —hasta la *Schwelienzeit* de la segunda mitad del siglo XVIII—, durante un largo periodo de estabilidad del campo de experiencia reflejado en la continuidad de las estructuras sociales. Solamente cuando, con la aceleración impuesta por las transformaciones políticas y sociales de la era de las revoluciones, se abre la horquilla entre «espacio de experiencia» (*Erfahrungsraum*) y «horizonte de expectativa» (*Erwartungshorizont*), el surgimiento de la idea de la futuribilidad del pasado rompe la continuidad entre las formas del tiempo y dirige la historia hacia un inalcanzable cumplimiento.

Sería, por tanto, la drástica «temporalización» de la historia la que desautorizaría el conjunto de condiciones en las que el *topos* ciceroniano habría encontrado, durante un período tan largo, un significado referido necesariamente a la convicción de la inmutabilidad de la naturaleza humana y a la percepción del acontecer de las cosas como en un tiempo siempre igual a sí mismo, en tanto que es repetible indefinidamente⁴⁰.

Esta postura puede ser tomada como posible sólo por la generalización y la universalización, aplicada incluso retrospectivamente

⁴⁰ Cfr. KOSELLECK, R.: «*Historia magistra vitae...*», *op. cit.*, p. 32.

y, por tanto, en contra de las propias afirmaciones de la *Begriffsgeschichte*, de un concepto moderno, el de sociedad, impensable totalmente para los clásicos si es referido al sistema de relaciones exteriores en el que los hombres deberían encontrar los parámetros para la regulación de sus acciones.

A pesar de la existencia de la *palabra*, no hay, al menos hasta Hobbes, un *concepto* de sociedad: el obrar de los hombres no depende del modo en el que éste se recomponga políticamente y el marco de acción está dominado enteramente por la idea de la virtud. Es esta última la que dota de legitimidad y posibilidad de persistencia al *topos* ciceroniano. Los *exempla* de los cuales la historia da testimonio se refieren a virtudes y vicios, tienen que ver con la ética, y se muestran a la sabiduría práctica del lector como ocasiones de meditar sobre cómo estos ejemplos pueden guiar la *propia* vida, precisamente por los aspectos de irrepetibilidad que la contradistinguen⁴¹.

Más allá del problema teórico que se presenta con respecto a la diferencia entre «palabra» y «concepto», que obviamente no puedo tratar en estas páginas, lo que me urge señalar es el malentendido que le permite a Koselleck basar en la constancia y la aparente inmovilidad de las estructuras sociales la vigencia de un *topos*. Ese carácter constante e inamovible se entiende, sin embargo, sobre el registro de la ética y se piensa a partir de la naturaleza retórica del mismo *topos*. Por tanto, en el marco de las ciencias prácticas de derivación aristotélica, y no en el de la moderna ciencia de la historia en el que aquél habría ido progresivamente desapareciendo. En definitiva, el malentendido al que me refiero es el que impide abordar de verdad los motivos de su disolución.

Koselleck explica el ocaso del *topos* por un lento y oscuro proceso de ajustes internos en el significado y el valor semántico de la palabra *Geschichte*⁴². Tan lentos e «invisibles», como él mismo afirma, como para poder ser reabsorbidos en una historia de larguísimo período, en la que se pierde de vista, a mi entender, el punto de fractura

⁴¹ Es significativa la referencia al *topos* ciceroniano, esta vez con relación a la virtud, en BRUNNER, O.: «El pensiero storico occidentale», en *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milán, Vita e Pensiero, 1970, pp. 51-73, especialmente p. 58. Sobre este tema, BIRAL, A.: *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari, Laterza, 1997. Acerca de la importancia crucial del presente, no de los esquemas de la repetición, por la elaboración clásica de la «conciencia de sí mismo», HADOT, P.: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995, pp. 294-295.

⁴² KOSELLECK, R.: «*Historia magistra vitae...*», *op. cit.*, p. 38.

en el que se produce la revolución lógica que impone un nuevo concepto de sociedad, el redespazamiento que con respecto a dicho concepto se produce entre teoría y praxis, el desprendimiento de la ética de su significado político y su conversión en una mera forma de regulación del comportamiento «privado» de los sujetos.

En términos más generales: reconstruir la historia de los conceptos como la historia de la modificación de su valor de uso con relación a las transformaciones del contexto histórico, manteniendo el análisis bajo un plano subordinado a la historia social, como Koselleck parece querer hacer en ésta, como en muchas otras ocasiones, significa mantener como premisa indispensable para la reconstrucción el sistema de referencias desunido por la modernidad y aplicarlo a la restauración de una continuidad entre lo antiguo y lo moderno, que termina olvidando, a mi modo de ver, la especificidad de lo uno y de lo otro, así como su recíproca intraducibilidad.

El umbral de la época entre lo antiguo y lo moderno se define por la reconfiguración de la política a partir del dispositivo conceptual que produce la individuación de los sujetos como efecto de la lógica de la soberanía. A partir de ahí, los términos de las obligaciones se redefinen en el marco formal del derecho. El precio de la libertad de los modernos es su sometimiento incondicional a la razón soberana que vela incansable sobre el sistema de condiciones fruto de la incorporación de los mismos.

Era un precio inimaginable para los antiguos, para quienes la virtud es el premio de la acción, y el riesgo del presente en el que se pone en juego el control de sí mismo no se puede neutralizar por medio de reglas formales que domestiquen el problema mediante la producción, en términos seriales, de subjetividad.

