

Relativismo e historia de los conceptos políticos

ANTONIO RIVERA GARCÍA

Resumen: En este artículo abordamos el relativismo jurídico y político de Max Weber, Gustav Radbruch, Hans Kelsen y Carl Schmitt; criticamos la conexión establecida por Kelsen entre relativismo filosófico y democracia, así como el «absolutismo formal» de la *Reine Rechtslehre*; y, por último, analizamos la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck como la mejor herencia del relativismo alemán de comienzos del siglo XX.

Abstract: This paper deals with the juridical and political relativism of Max Weber, Gustav Radbruch, Hans Kelsen and Carl Schmitt. We discuss the connexion hold by Kelsen between philosophical relativism and democratic, and disagree with the «formal absolutism» of the *Reine Rechtslehre*. Finally, we analyse Reinhart Koselleck's *Begriffsgeschichte* as the best heritage of the German relativism of the early twentieth century.

¿Es posible la objetividad en la política? ¿Es un mito la objetividad de las ciencias humanas? Esta reflexión adquiere un lugar central a principios del siglo XX. Tras los ensayos metodológicos y la obra sociológica de Max Weber, parecía que las ciencias del espíritu, y entre ellas la política, debían renunciar a dos condiciones que hasta entonces habían sido consideradas imprescindibles para hablar de una ciencia objetiva.

Se debía renunciar, en primer lugar, a una ciencia sin convicciones particulares, sin ningún *a priori*, sin creencias o valores, sin un momento inicial de decisión o de poder, ya que sin la subjetiva, y no generalizable, inicial toma de posición del investigador no podemos extraer nuestro objeto de esa realidad que, en principio, resulta para nosotros indiferente, inabarcable e infinita. Por tanto, realidad, objetividad y valor estaban intrínsecamente unidos. Y, en segundo lugar, las ciencias del espíritu debían renunciar a un realismo omniabarcante. Pues como no hay ciencia sin punto de vista, sin perspectiva, toda teoría política había de ser forzosamente unilateral. Asimismo, la perspectiva aludida no sólo era espacial, sino también temporal, puesto que cualquier juicio o enunciado científico ya sólo podía realizarse desde el tiempo del hombre contemporáneo.

Parece de este modo que era apropiado hablar del *mito* de la imparcialidad y del realismo integral. Pero, ¿esta doble renuncia significaba que la misma objetividad constituía un mito? Sabemos que la respuesta de Weber fue negativa: a pesar de la inicial y acientífica toma de posición del investigador, el alemán siempre se opuso a la intromisión de sus propios ideales en el análisis científico. Sin embargo, más tarde vendrán algunos filósofos, con Foucault a la cabeza, para quienes ya

no resultará posible separar el problema del saber y el del poder, para quienes la ciencia política no podrá dejar de estar contaminada por su objeto, el poder.

De cualquier modo, la imposibilidad de alcanzar una objetividad total y un realismo omniabarcante no debería llevarnos al *escepticismo* de un Pilatos, sino al *activismo* que se halla detrás de estas palabras que Goethe escribió a un amigo tras la lectura de una *Historia comparada de los sistemas filosóficos*: «en la diversidad de los hombres se fundan los diversos modos de pensar, y por eso una convicción general y uniforme es imposible. Cuando se sabe en qué lado se está se ha hecho bastante; sólo así se está tranquilo y se es justo para con los demás»¹.

En este artículo pretendemos exponer, en primer lugar, cómo algunos hombres de principios del siglo XX, en particular el sociólogo Max Weber y los juristas Gustav Radbruch, Hans Kelsen y Carl Schmitt, planteaban el problema del relativismo o del carácter histórico y contingente de los conceptos jurídicos, sociales y políticos. En segundo lugar, veremos en la historización de estos conceptos, llevada a cabo por Reinhart Koselleck, la consumación de aquel relativismo.

1. Max Weber y la unilateralidad de los conceptos sociales y políticos

Como es sabido, las reflexiones metodológicas weberianas parten de la escisión que Rickert estableciera, utilizando el criterio de la *referencia a valores*, entre las ciencias naturales centradas en los fenómenos naturales o físicos y las ciencias sociales, culturales o históricas centradas en las acciones humanas, las cuales se despliegan en situaciones pragmáticas de habla que reclaman *comprensión* (*Verstehen*). Las relaciones sociales son *comprensibles* porque son estudiadas en su dimensión *cualitativa, individual o singular*. Ello implica fundamentalmente atender al significado de las acciones desde un punto de vista interno o de los significados subjetivos adquiridos para los hombres. Max Weber demostró que un acto comunicativo racional (con arreglo a fines o a valores) e irracional (afectivo o tradicional) resulta comprensible en relación con su objeto perseguido. O en palabras del propio Weber, se trata de «un comportamiento especificado por el sentido (subjetivo) poseído»². La comprensión o los motivos de la acción se obtienen interpretando el sentido que los agentes sociales atribuyen a su propio comportamiento. De ahí que, para el sociólogo alemán, la metodología comprensiva, en tanto establece diferenciaciones provistas de sentido entre las acciones, opere en términos normativo-analíticos y tome como tipo ideal la acción racional con arreglo a fines, esto es, los comportamientos humanos entendidos como un medio para algún fin³. Pero esta opción sólo se puede comprender como la clave política o la premisa subjetiva de sus investigaciones científicas, pues también se podrían medir y calificar las acciones humanas desde otros tipos ideales⁴. Por otra parte, los procesos que carecen de ese *sentido subjetivo*, como pueden ser las series estadísticas de

1 Cit. en G. Radbruch, *Filosofía del Derecho*, Granada, Comares, 1999, p. 16.

2 M. Weber, *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 177.

3 Cf. *Ibidem*, p. 178.

4 «El propio Max Weber se dejó guiar en sus investigaciones histórico-sociológicas por una idea que fue determinante para sus construcciones conceptuales y para la estructuración de sus teorías: por la idea de racionalización de todos los ámbitos de la vida social [...]. Incluso la preferencia metodológica que ante todo por razones lógicas Weber otorga al tipo de acción que es la racional con arreglo a fines, sólo tiene perspectivas de posibilitar, allende los fines normativo-analíticos a que sirve, hipótesis llenas de contenido empírico, si en efecto se impone esa tendencia a una racionalización general». (J. Habermas, *Notas para una discusión* (1964): *Neutralidad valorativa y objetividad*, en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 74).

nacimientos y muertes, los procesos de selección de los tipos antropológicos, los hechos meramente psíquicos o los estados climáticos, ni son acciones ni pueden ser comprendidos. Tan sólo se trata de las *condiciones y consecuencias* que guían la acción provista de sentido⁵.

La comprensión de las acciones exige tomar como base o punto de referencia último al individuo aislado, el cual, para Weber, constituye el «límite y el único portador de comportamiento provisto de sentido»⁶. No obstante, las *acciones comprensibles*, por ser externas, están referidas, de acuerdo con su sentido subjetivo, a la acción de los otros. Por tanto, implican siempre un *actuar en comunidad* (*Gemeinschaft*);⁷ pero, además, pueden suponer un *actuar en sociedad* (*Gesellschaft*) en la medida que sus expectativas se orienten, de forma racional y con relación a fines, sobre la base de códigos sociales u ordenamientos jurídicos.

Pues bien, las ciencias culturales, históricas o sociales, las que analizan relaciones sociales comprensibles, se caracterizan porque en ellas convergen las esferas del *ser* y del *deber ser*. Uno de los principales escollos de estas disciplinas científicas estriba en la frecuente confusión entre su pretensión objetiva de dar respuesta a la pregunta del *ser*, y el plano valorativo o ético que responde a la pregunta del *deber ser*. Para Weber resulta indiscutible que el estudio objetivo de la realidad nunca nos podrá proporcionar ideales obligatorios o normas idóneas para guiar la acción práctica. Por esta razón, la metodología weberiana se enfrenta a toda teoría científica que, como la marxista, se proponga dar un sentido definitivo al mundo y unos valores universales e inmutables. Por el contrario, estos valores constituyen el presupuesto necesario para la indagación de las ciencias históricas o culturales. El investigador weberiano se ha de esforzar, no obstante, por discriminar entre el plano objetivo y el plano ético; o en otras palabras, debe separar entre el campo objetivo de la ciencia y el campo subjetivo de la política.

De forma resumida, la tesis de Weber expone que la política configura una esfera de conocimiento caracterizada por la lucha entre diversas cosmovisiones, ninguna de las cuales posee una legitimidad científica previa que le permita imponerse sobre las demás⁸. La misma ciencia no se halla libre de este componente mítico, pues el mundo carece de sentido antes de que nosotros lo elaboremos en una cosmovisión (*Weltanschauung*). Ello significa que, para Max Weber, resulta imposible sustraerse a algún punto de vista desde el cual iniciar la investigación de las acciones humanas. Forzosamente, estas ciencias han de tener un carácter *unilateral* porque ni existe un lugar neutral e imparcial desde el cual iniciar las indagaciones, ni hay en las cosas algo que diga qué parte de ellas merece la atención del científico. Por todo ello, un conocimiento causal sin presupuestos sería «un caos de juicios de existencia acerca de innumerables percepciones particulares», aparte de que cada percepción aislada «muestra infinitos elementos que jamás pueden ser expresados de manera exhaustiva en juicios de percepción»⁹. En la base de este pensamiento se

5 Cf. M. Weber, o. c., p. 179.

6 Ibidem, p. 187.

7 «Hablamos de *actuar en comunidad* allí donde la acción humana se refiere de manera subjetivamente *provista de sentido* a la conducta de otros hombres». (Ibidem, p. 189). Un poco más adelante resume este actuar como «1) un comportamiento *históricamente* observado, o bien 2) un comportamiento construido *teóricamente*, como objetivamente posible o probable, realizado por *individuos* en relación con comportamientos reales, o representados como potenciales, de otros individuos». (Ibidem, p. 191).

8 «La imposibilidad de hacer una defensa *científica* de las posturas prácticas (excepto en aquellos casos en que se trata de determinar los medios mejores para alcanzar un fin dado de antemano) brota de motivos mucho más hondos. Esa defensa ya es absurda en principio porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. El viejo Mill [...] dice en una ocasión [...] que en cuanto se sale de la pura empiria se cae en el politeísmo». (*El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1995¹⁵, pp. 215-216).

halla la existencia de una realidad tanto intensiva como extensivamente infinita: la infinitud descriptiva, *intensiva* o simultánea implica la imposibilidad de alcanzar una descripción exhaustiva de cualquier fenómeno por ínfimo que sea; la infinitud *extensiva*, causal o sucesiva supone la concurrencia en todo fenómeno individual de un número infinito de causas. Como esta realidad *indiferente e infinita* no nos proporciona criterios para extraer los hechos más esenciales, será preciso acudir a unas premisas o principios de carácter subjetivo, es decir, a supuestos valorativos o transcendentales, que nos ayuden a discriminar el objeto científico. Por consiguiente, los fenómenos con significación cultural son obtenidos al relacionar un determinado hecho con ideas de valor (referencia a valores), y no a partir de un sistema de leyes insensible a la tonalidad *cualitativa* de los fenómenos humanos.

Tales premisas subjetivas constituyen los elementos, indudablemente de carácter *heterogéneo* con respecto a las relaciones lógico-formales, que nos permiten seleccionar lo más significativo de entre una multitud infinita, caótica e indiferente de fenómenos. El origen de todo discurso racional sobre el hombre exige esta inicial y subjetiva *toma de posición* del investigador. Inevitablemente, dicho presupuesto, consustancial a toda aproximación científica objetiva, impide la existencia de una ciencia universal o global del mundo. Por eso, Weber criticaba la perspectiva *naturalista*, común al derecho natural, al racionalismo del siglo XVIII, a la biología moderna o a la concepción materialista de la historia, que piensa en una realidad deducida a partir de leyes universales.

Durante mucho tiempo se pretendió negar la unilateralidad de las ciencias humanas, y se aspiró a levantar una ciencia objetiva desde su misma base, a imagen de la ciencia natural clásica. A ello contribuyó, en primer lugar, el derecho natural y el racionalismo del siglo XVIII, los cuales partían de una cosmovisión caracterizada por su «fe optimista en la posibilidad de racionalización de lo real»⁹. En parecido error incurrió la concepción materialista de la historia por intentar obtener un denominador común, los motivos económicos, capaz de explicar toda la realidad cultural humana¹¹. Mas, en realidad, esta interpretación economicista de la historia suponía también un análisis unilateral de la realidad, ya que llevaba a cabo una selección del infinito material proporcionado por la historia. Según Weber, todo lo apartado por el marxista como un simple accidente puede ser estudiado desde un punto de vista adecuado a su significación específica; para el cual, las condiciones económicas serán, a su vez, accidentales. En suma, el rechazo weberiano del marxismo y de otras teorías científicas omniabarcantes se debía a que confunden ciencia y cosmovisión y, por tanto, se niegan a reconocer que la ciencia se halla ligada a puntos de vista particulares y subjetivos.

Asimismo, Weber se mostraba contrario al *método teórico abstracto*, común en este caso a la filosofía idealista alemana, a la escuela histórica del derecho o a la escuela alemana de economía política, porque partía de leyes que, a diferencia del *naturalismo* anterior, no son fruto de observaciones históricas o empíricas, sino de una intuición inmediata¹². En cualquier caso, más allá de la contraposición entre el trabajo teórico del método abstracto y el trabajo histórico de la investigación

9 La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, o. c., p. 67.

10 *Ibidem*, p. 74. Se aspiraba a «un conocimiento monista, puramente objetivo (libre de todo valor) y racional en su integridad (independiente de toda contingencia individual), de la totalidad de la realidad, que cobrara la forma de un sistema conceptual provisto de validez metafísica y formulación matemática». (*Ibidem*, p. 75).

11 Cf. *Ibidem*, pp. 58 y ss.

12 Cf. *Ibidem*, pp. 76-78.

empírica, ambos métodos coinciden en negar el *relativismo* inherente a todo estudio científico de la praxis.

El sociólogo alemán, a pesar de reconocer la unilateralidad de las ciencias culturales, seguía defendiendo la neutralidad valorativa (*Wertfreiheit*). A su juicio, el peligro de la intromisión de los propios ideales en el análisis científico se debía atajar, en primer lugar, aclarando cuáles son los valores utilizados para otorgar un sentido a la realidad, y, en segundo lugar, distinguiendo dónde se expresa el investigador con pretensiones de validez objetiva y dónde el sujeto que realiza política social¹³. Ahora bien, el investigador de una disciplina social nunca debería olvidar la necesidad de contar con supuestos transcendentales, ontológicos o axiomas de valor, por cuanto, además de ser fundamentales para seleccionar el objeto de la investigación, no se puede analizar el valor o *ideal práctico* que guía la acción humana si no se confronta con otros¹⁴. En resumen, para Max Weber, las ciencias humanas, aunque debían renunciar a lograr un *realismo omniabarcante*, no eran arbitrarias. Más bien debían convertirse en una hermenéutica objetiva encargada de *comprender* mediante imputaciones causales los procesos culturales subjetivos¹⁵.

Koselleck ha asumido la lección weberiana sobre el punto de vista, esto es, ha admitido la unilateralidad de los instrumentos de las ciencias humanas o sociales. Particularmente agudas son sus reflexiones sobre el punto de vista en las disciplinas historiográficas¹⁶. En este contexto, critica el tópico de que la historia, o cualquier otra ciencia cuyo objeto sea *comprender* la acción de los hombres, debe reflejar la verdad, ser imparcial y prescindir de toda perspectiva. Síntoma de este imposible realismo es la metáfora del espejo, o del relato científico como *speculum vitae humanae*, según la cual la imagen reflejada por el investigador debe ser completamente objetiva. Las metáforas del espejo, del reflejo y de la verdad desnuda aluden siempre al testimonio ocular, a una historia hecha por los contemporáneos, por los testigos, o basada, al menos, en los textos orales de los supervivientes. Para este ingenuo realismo, un historiador —comenta Koselleck— debería convertirse con respecto a su obra en un extranjero o apátrida, y mantenerse, por tanto, en la más estricta neutralidad política.

Según el autor de *Futuro Pasado*, la tesis de una historia unilateral, y, por ende, ligada a premisas y puntos de vista particulares, constituye un descubrimiento moderno. Si bien hasta los ensayos metodológicos de Weber no encontraremos esta idea perfectamente expuesta, ya podemos localizar en el Renacimiento algunas brillantes reflexiones sobre el problema del punto de vista (Comenius, Zedler). No obstante, al entender de Koselleck, Chladenius (1710-1759) fue el primero en señalar que no se puede escribir la historia sin introducir una perspectiva cargada y creadora de sentido, ya

13 En el caso concreto de la ciencia política —señala Weber en su famosa conferencia *Wissenschaft als Beruf*, «las tomas de posición política y el análisis científico de los fenómenos y de los partidos políticos son dos cosas bien distintas». «Lo único —añade— que se le puede exigir es que tenga la probidad intelectual necesaria para comprender que existen dos tipos de problemas perfectamente heterogéneos: de una parte la constatación de los hechos, la determinación de contenidos lógicos o matemáticos o de la estructura interna de fenómenos culturales; de la otra, la respuesta a la pregunta por el valor de la cultura y de sus contenidos concretos y, dentro de ella, de cuál debe ser el comportamiento del hombre en la comunidad cultural y en las asociaciones políticas». (*El Político y el científico*, o. c., pp. 211-213).

14 «En la crítica científica de las propuestas legislativas y de otros proyectos prácticos, la elucidación de los motivos del legislador y de los ideales del publicista [...] sólo se puede realizar si se confrontan los criterios valorativos que están en su base con otros y, ante todo, con los propios». (*La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*, o. c., pp. 48-49).

15 Cf. J. L. Villacañas, *Historia de los conceptos y responsabilidad política*, en *Res publica*, nº 1 (1998), pp. 144 ss.

16 Cf. R. Koselleck, *Compromiso con la situación y temporalidad*, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* [FP], Paidós, Barcelona, 1993.

que todo historiador debe escoger y seleccionar, valerse de metáforas y usar conceptos generales. Por lo demás, Chladenius puso de relieve que el punto de vista, lejos de ser un defecto, constituye el presupuesto de todo conocimiento histórico.

Ni Chladenius, ni Weber, ni Koselleck han considerado incompatibles verdad y perspectiva espacio-temporal. A diferencia del paradójico historicismo que partía de la existencia de un imaginario lugar ahistórico, neutral e imparcial desde el cual iniciar sus investigaciones, estos pensadores nunca han confundido el problema del punto de vista o de la perspectiva con la parcialidad que deforma los acontecimientos deliberadamente y de mala fe. Pues bien, si no hay historia sin perspectiva, resulta indudable que el estudio del pasado y de la *historia del tiempo presente*¹⁷ podrá cambiar constantemente, y que en cada época y en cada país se podrán reinterpretar los mismos hechos históricos. Koselleck ha encontrado en la siguiente cita de Goethe la más precisa expresión de este hecho: «Sobre que la historia del mundo tenga que escribirse de nuevo de tiempo en tiempo no puede haber ninguna duda en nuestros días. Pero tal necesidad no surge porque se haya redescubierto mucho de lo sucedido, sino porque se dan nuevas opiniones, porque el que disfruta de una época que progresa es conducido a un punto de vista desde el que puede abarcar y enjuiciar lo pasado de una forma nueva»¹⁸.

2. El relativismo jurídico y el problema de la democracia

En su obra *Rechtsphilosophie*, cuya primera edición data de 1914, Gustav Radbruch se presenta, junto a Georg Jellinek, Max Weber y Hans Kelsen, como uno de los grandes representantes del relativismo o dualismo metódico. Este método, en contraste con la tradición iusnaturalista, parte de la separación radical entre moral y derecho, justicia y política. Por supuesto, todos los autores citados se declaran herederos de la filosofía kantiana cuando señalan la imposibilidad de que el *deber ser*, la justicia o el valor sea derivado del *ser* o de la realidad. Valor y ser «aparecen uno junto a otro como círculos independientes y cerrados»¹⁹. Radbruch, en concreto, rechaza el positivismo, el historicismo y el evolucionismo por deducir el deber ser de lo que es, de lo que ha sido y de lo que llegará a ser²⁰. Dado su carácter indemostrable y axiomático, el precepto moral tan sólo podrá ser objeto de creencia, y no de conocimiento racional. No obstante, ya antes de la II Guerra Mundial, Radbruch manifestaba que había cierta verdad en la pretensión de derivar la norma jurídica justa de la *naturalidad de las cosas*. En realidad, el jurista pretendía con esta *determinabilidad material del derecho* descargar un poco «la tensión del escueto dualismo entre el ser y el deber ser, entre la realidad y el valor»²¹.

Gustav Radbruch apenas se apartaba de Weber cuando señalaba que, en el dominio del deber ser, la ciencia jurídica ha de limitarse a descubrir «los medios necesarios para la realización del fin debido»; a aclarar el juicio de valor jurídico «hasta sus últimos supuestos dentro de una concepción del mundo y de la vida»; y, finalmente, a «exponer de modo exhaustivo todos los sistemas de valores jurídicos en sus contrastes y parentescos, y bosquejar dentro de los límites de una tópica de todas

17 Cf. *Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico-conceptuales*, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001.

18 J. W. Goethe, *Materialen zur Geschichte der Farbenlehre*, cit. en *FP*, pp. 190-191.

19 G. Radbruch, o. c., p. 8.

20 Ibidem, p. 7.

21 Ibidem, *Introducción a la Filosofía del derecho*, FCE, México, 1974, pp. 29-30. Cf. *Die Natur der Sache als juristische Denkform*, en *Festschrift für Rudolf Laun*, Hamburgo, 1948, pp. 157 ss.

las concepciones posibles del mundo y la vida, una tónica de todas las concepciones posibles del derecho»²². Por tanto, el método del relativismo prohibía al científico la posibilidad de salirse de los límites de una determinada *Weltanschauung* para juzgarla como falsa o verdadera.

Asimismo, los relativistas de principios del siglo XX nunca confundieron el relativismo teórico y filosófico con el escepticismo moral y político. Ciertamente renunciaron a la fundamentación científica de las actitudes supremas, a la cognoscibilidad de los valores, pero no a la creencia o toma de posición política. Para Radbruch, el relativismo no estaba emparentado con el Pilatos del Evangelio, en quien «la razón práctica enmudece también con la teórica», sino con el Nathan de Lessing, para quien «el silencio de la razón teórica es precisamente la más fuerte llamada a la razón práctica»²³.

2.1. El relativismo kelseniano en filosofía y en política

Hans Kelsen no se conforma, como Radbruch, con distinguir entre el relativismo teórico y el escepticismo político. En su opinión, el relativismo filosófico se halla en la raíz del pluralismo democrático, mientras que el absolutismo filosófico, esto es, la teoría que afirma la posibilidad de conocer la verdad moral o el bien absoluto, fundamenta un absolutismo político. Sin embargo, no siempre es cierta esta peculiar conexión kelseniana entre filosofía y política, pues, en muchas ocasiones, el relativismo filosófico también ha servido de base a teorías políticas de índole absolutista.

Según Kelsen, el absolutismo filosófico parece coincidir con el sistema iusnaturalista, para el cual existe una realidad o autoridad, ya sea Dios, la naturaleza o cualquier otra instancia, que es absoluta e independiente del individuo. Desde este enfoque, el sujeto de conocimiento sólo tiene «por función reflejar, como si fuera un espejo, los objetos que existen ya por sí mismos». Por lo demás, como el valor es inmanente a la realidad creada o emanada del bien absoluto, se tiende «a identificar la verdad (es decir, la conformidad con la realidad) con la justicia (es decir, la conformidad con un valor absoluto)»²⁴.

En cambio, el relativismo filosófico parte de la epistemología kantiana, según la cual «la realidad sólo existe dentro de los límites del conocimiento humano»²⁵. Libertad e igualdad son dos principios imprescindibles para que el sujeto pueda conocer la realidad. Pero la libertad del individuo no es absoluta, sino que está limitada por unas leyes capaces de transformar el caos de las percepciones sensoriales «en un cosmos con un significado propio». Si la libertad del individuo fuera absoluta, y no relativa, sería muy difícil evitar los peligros del solipsismo y del pluralismo más paradójico. El solipsismo implica la «suposición de que el ego como sujeto de conocimiento es la única realidad existente, la imposibilidad de reconocer simultáneamente la existencia de otros egos, la negación egoísta del tú». El problema del pluralismo paradójico se deriva de la circunstancia de que si ego se convierte en el centro de su propio mundo, resulta forzoso reconocer «tantos mundos como sujetos de conocimiento». En opinión de Kelsen, el relativismo filosófico evita estos dos peligros acotando la libertad absoluta con el principio de la igualdad, esto es, «suponiendo que los individuos, como sujetos de conocimiento, son iguales. Este presupuesto implica también que los distintos procesos de

22 *Filosofía del derecho*, cit., pp. 11-12.

23 *Ibidem*, pp. 14-15.

24 H. Kelsen, *Absolutismo y relativismo en Filosofía y en política*, en *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona, 1982 (Planeta, Barcelona, 1993, pp. 114-115).

25 *Ibidem*, p. 114.

conocimiento racional en la mente de los individuos sean iguales, a diferencia de sus reacciones emotivas. Y también posibilita presuponer que los objetos de conocimiento, como resultado de estos procesos individuales, estén conformes entre sí»²⁶.

Muy cerca de esta exposición de Kelsen, se hallan las reflexiones de Hannah Arendt sobre la *Crítica del juicio* de Kant y, en particular, sobre el *sensus communis* o sobre «la idea de un sentido que es común a todos», esto es, sobre un «juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio [...] a la razón total humana, y, así, evita la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio»²⁷. Como es sabido, la política, entendida como una esfera de comunicación social entre los ciudadanos, sólo es posible gracias a este sentido representativo o a este modo de pensar extensivo que nos permite colocarnos en el lugar de cualquier otro y comprenderlo. Por lo demás, Hannah Arendt coincide con el relativismo kelseniano en separar radicalmente la teoría de la praxis, el conocimiento de la opinión política, pues, a su juicio, las *opiniones comunes* logradas en la esfera pública no pueden ser consideradas el resultado de una argumentación racional verdadera o de una generalización de los diversos puntos de vista prácticos²⁸.

Teniendo todo ello en cuenta, Hans Kelsen subraya, en primer lugar, la profunda afinidad que existe entre el absolutismo filosófico y las teorías políticas autocráticas o absolutistas. Desde este enfoque, la relación entre lo absoluto y el sujeto de conocimiento, en virtud de la cual el hombre se limita a descubrir la verdad absoluta y de ninguna manera participa en su elaboración, resulta prácticamente idéntica a la relación establecida entre el gobierno autocrático y sus súbditos. Pues también el poder absoluto se caracteriza por no recibir ninguna influencia de los gobernados, los cuales «están obligados a obedecer las leyes sin participar en su creación». El Estado constituye así, como se observa en la obra de Hobbes y de todos los grandes teóricos del realismo político, una entidad absoluta que funciona con independencia de sus súbditos²⁹. Kelsen, en segundo lugar, subraya el acuerdo del relativismo filosófico y de la democracia (relativismo político) en atribuir una importancia decisiva a los principios fundamentales de la libertad y de la igualdad. Así, el individuo es «políticamente libre en la medida en que participa en la creación del orden social al cual está sometido, del mismo modo que el sujeto de conocimiento —según la epistemología relativista— goza de autonomía en el proceso de conocimiento. Otra analogía consistiría en decir que la igualdad política de los individuos corresponde a la igualdad de los sujetos de conocimiento, que la epistemología relativista se ve obligada a asumir para evitar el solipsismo y el pluralismo»³⁰. La democracia, concluye Kelsen, va unida al relativismo filosófico porque el principio democrático más importante, el de la mayoría, carece de sentido cuando se afirma la existencia *a priori* de una legislación moral justa y la posibilidad de conocerla³¹.

26 Ibidem, p. 116.

27 I. Kant, *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 198. Cf. H. Arendt, *Conférences sur la philosophie politique de Kant*, en *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Éditions du Seuil, Paris, 1991; J. Allard, *Dworkin et Kant. Réflexions sur le jugement*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2001.

28 Cf. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 254-255. La distinción entre *interés* y *opinión común* (*idea pública*), aun careciendo de base cognitiva, se asemeja a la división establecida por R. Dworkin entre *interés volitivo* e *interés crítico* (*Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993), o a la habermasiana distinción entre *interés no generalizable* e *interés generalizable*.

29 H. Kelsen, o. c., pp. 117-118.

30 Ibidem, p. 120.

31 Ibidem, p. 123.

2.2. El absolutismo «formal» de Kelsen

En contra de los anteriores argumentos del jurista austriaco, intentaré demostrar seguidamente que su *teoría pura del derecho* constituye una nueva especie de iusnaturalismo, y, por tanto, un nuevo absolutismo filosófico. Además, mantendré la tesis de que el relativismo filosófico legitima cualquier teoría política, tanto las absolutistas como las democráticas.

Hermann Heller fue uno de los primeros publicistas en señalar que la *teoría pura del derecho* contiene simplemente un derecho natural sin sustancia³². Y ello es así no sólo porque Hans Kelsen aspire a un *ordre naturel* impersonal y a «la unidad política mundial con una organización jurídica centralizada»³³, sino porque establece, en afinidad con algunos iusnaturalistas clásicos, un sistema axiomático dotado de la precisión o exactitud de la ciencia matemática³⁴.

Recordemos brevemente la estructura del sistema kelseniano. En la base encontramos la distinción entre *normas* y *proposiciones* jurídicas: mientras las primeras, emanadas de los órganos legislativos, suministran a la ciencia jurídica su objeto de estudio; las proposiciones constituyen la misma ciencia del derecho. Esta ciencia no se preocupa por la legitimidad de los órganos legislativos y de sus normas, o, en todo caso, se interesa por una legitimidad procedimental o técnica, ya que sólo atiende a la corrección del proceso lógico por el cual unas normas se derivan de otras³⁵. Las proposiciones jurídicas adquieren el rango de juicios hipotéticos o de expresiones del *deber ser*. Dentro del sistema kelseniano, el *deber ser* de la proposición se deriva de una norma obligatoria, y ésta a su vez de otra, hasta llegar a una última y más elevada: la *norma fundamental* (*Grundnorm*), que, como toda premisa de un sistema lógico deductivo, constituye un supuesto. Por esta causa, la validez de la Constitución o norma fundamental no es racional. Aquí radica la clave del relativismo axiológico de Kelsen: la ciencia jurídica no se interesa por la cualidad material de la *Grundnorm*, sino por el procedimiento que establece para legislar. Mas, en cualquier caso, se trata, si abstraemos la decisiva discusión sobre los contenidos, de un sistema deductivo muy parecido al iusnaturalista.

En principio, todo parece indicar que el iusnaturalista y absolutista Hobbes se halla muy lejos del relativista y demócrata Kelsen. Sin embargo, la neutralización moral de la política defendida por el inglés se parece bastante al relativismo axiológico del austriaco. El mismo Kelsen reconoce que Hobbes «no se engaña acerca del carácter subjetivo de nuestros juicios sobre lo bueno y lo civil»³⁶. También ambos autores coinciden, como han puesto de relieve innumerables investigadores (Raymond Polin, Alexandre Passerin d'Entrèves, Victor Goldschmidt o Frank Lessay), en considerar al derecho como un orden esencialmente coercitivo. Recordemos que, a juicio de Kelsen, la distinción

32 «Kelsen es iusnaturalista, pero sólo formalmente, esto es, el maestro de Viena no funda la validez de la norma jurídica en un acto individual de voluntad enmarcado dentro de las normas jurídicas fundamentales, sino que pretende deducirla de abstracciones lógicas carentes de contenido». (H. Heller, *La soberanía*, FCE, México, 1995, p. 139).

33 H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 1960, pp. 223-224.

34 «La afinidad de la ciencia del derecho con la matemática ha sido repetidamente afirmada desde Leibniz hasta Wolff y Kant [...]. Pero también en nuestro tiempo la idea se manifiesta de forma particular entre los filósofos, por ejemplo en Wundt y en Cohen; Kelsen, discípulo de Cohen, considera al derecho como una geometría de la totalidad de los fenómenos jurídicos». (H. Triepel, *Derecho público y política*, Civitas, Madrid, 1974, pp. 66-67).

35 «Sin duda existe también un principio denominado de legalidad o de legitimidad, en virtud del cual las normas jurídicas sólo son válidas si han sido creadas conforme a la Constitución y no han sido ulteriormente abrogadas según un procedimiento conforme a la Constitución». (H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, cit., p. 143).

36 *La doctrina del derecho natural*, en *¿Qué es justicia?*, cit., p. 76. Prueba de ello son estas palabras del *Leviatán* de T. Hobbes: «bueno y malo son términos que sirven para significar nuestros apetitos y aversiones, los cuales varían según los diferentes temperamentos, costumbres y doctrinas de los hombres». (Alianza, Madrid, XV, 1989, p. 133).

entre la moral y el derecho no radica en el contenido (los mismos actos pueden ser objeto de regulación moral y jurídica), ni en la voluntariedad (la moral no puede desentenderse de los aspectos externos de la conducta, ni el derecho de los internos o voluntarios), ni en la intención (la legislación ética, como la jurídica, no está libre de motivaciones interesadas o egoístas), ni en la coacción (tanto las leyes morales como jurídicas no pueden existir sin la aprobación de un órgano jurisdiccional). Por el contrario, y aquí la conexión con Hobbes resulta indiscutible, el derecho se distingue de la moral y de otros órdenes normativos porque es el único ordenamiento que emplea la fuerza física, la coerción, para regular la conducta del hombre³⁷. Kelsen y Hobbes llegan de este modo a la conclusión de que solamente el criterio realista de la eficacia, esto es, el criterio de la obediencia *de facto* garantizada por el monopolio jurídico de la violencia o de la fuerza, puede transformar en derecho a un orden normativo. Teniendo en cuenta esta identificación de derecho y fuerza, así como la del orden normativo ideal (*Grundnorm*) con la organización real (voluntad estatal dotada de *Herrschergewalt*), Hermann Heller afirma con razón que la norma fundamental de Kelsen se transforma finalmente en su concepto opuesto: en la fuerza real de una voluntad estatal que no está sometida a normas³⁸. Por todo ello, la teoría pura del relativista Kelsen acaba legitimando un absolutismo jurídico-político no muy diferente del hobbesiano.

La misma teoría política de Carl Schmitt, con quien mantuvo Kelsen un apasionante debate jurídico antes de la caída de la República de Weimar, sirve para desechar la correlación kelseniana entre relativismo y democracia. La crítica schmittiana al iusnaturalismo, a la moralización de la política o a la conexión entre justicia y política, lejos de desembocar en una defensa del parlamentarismo y del pluralismo político, se halla en la raíz de su defensa del Estado total. No olvidemos tampoco que el pluralismo filosófico de Schmitt, lo cual nos aproxima al último apartado de este artículo que estará dedicado a Reinhart Koselleck, es histórico, en el sentido de que cada época entiende de un modo distinto los conceptos de la *vida espiritual*. Para Schmitt, los conceptos de cualquier esfera humana (política, jurídica, moral, económica, etc.) son pluralistas, y no normativos, porque se entienden únicamente a partir de su existencia concreta en un determinado período. Asimismo, cada una de estas etapas históricas se ha caracterizado, por lo menos en la Europa de los últimos cuatro siglos, por tener un específico centro de gravedad (la teología, la metafísica, la moral y la economía), a la luz del cual se han de interpretar todos los conceptos de esa época³⁹. Pero más allá de sus profundas dife-

37 «El derecho — escribe Kelsen — aparece como una organización de la fuerza. El derecho fija en qué condiciones y de qué manera un individuo puede hacer uso de la fuerza con respecto a otro». (*Teoría pura del derecho*, cit., p. 74). Según F. LESSAY, «en identifiant les systèmes de droit à des ordres de contrainte [...], et en soulignant que «l'élément de la contrainte, c'est-à-dire la circonstance que l'acte institué par l'ordre comme conséquence d'une situation considérée comme socialement nuisible doit être réalisé même contre le gré de l'individu qu'elle doit atteindre et, en cas de résistance, par l'emploi de la force physique» (*Reine Rechtslehre*), constitue le *criterium* décisif de l'ordre juridique. Hans Kelsen se révèle proche de Hobbes». (*Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, París, 1988, p. 180).

38 Para H. Heller, «el pensamiento kelseniano se ve constantemente obligado a atribuir a la llamada norma fundamental las cualidades de una voluntad real, al extremo de que, finalmente, el concepto de norma fundamental se transforma, precisamente, en su concepto opuesto». (*La soberanía*, cit., p. 189). Y en su obra póstuma, el mismo autor subraya que la *Grundnorm* kelseniana, la cual «lleva en sí *potencialmente* todas las posibles variaciones de su contenido normativo, nos remite al arbitrio del legislador real, libre de todo vínculo jurídico-moral, y llega, de esta suerte también, en último término, a la identificación de derecho y fuerza, y a la afirmación de que todo Estado es Estado de Derecho». (*Teoría del Estado*, FCE, México, 1985¹¹, p. 239).

39 «Si a lo largo de los últimos cuatro siglos ha estado desplazándose sin cesar el centro de gravedad de la vida espiritual, con él han tenido que ir modificándose también incesantemente la totalidad de los conceptos y de las palabras, y es necesario tomar conciencia de la polivalencia de cada palabra y cada concepto». (C. Schmitt, *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*, en *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, p. 112).

rencias conceptuales e ideológicas, tanto el relativismo de Kelsen como el de Schmitt desembocan en una especie de absolutismo político *formal*, pues dejan de lado el problema del contenido, y centran todo su interés en la eficacia de la *Lex* (Kelsen) o de la *Ordnung* (Schmitt).

3. Relativismo e historia de los conceptos

En uno de sus últimos ensayos Karl Löwith nos ha explicado que, cuando se invoca la historia como última instancia, cuando se comprenden todos los conceptos de forma histórica, se acaba con la diferencia entre lo verdadero y lo falso, y con la aspiración filosófica, presente desde los presocráticos hasta Hegel, de alcanzar la verdad absoluta. Todavía para Hegel y sus posteriores discípulos, tanto de la derecha como de la izquierda, era posible construir una filosofía de la historia racional y llena de espíritu, esto es, una filosofía capaz de distinguir entre lo necesario y lo casual. En cambio, según el Löwith más próximo al relativismo weberiano, el azar no puede excluirse de una historia que, en sí misma, es amoral y justifica todo lo que queramos. De hecho —escribe Löwith citando a Valéry, «no enseña nada, porque lo contiene todo»⁴⁰. Pues bien, en este nuevo escenario de retirada del filósofo a la historia, y en el que la filosofía se ha convertido «en una hermenéutica universal cuyo centro es la lengua que debe mediar entre el ser humano y el lenguaje de las cosas»⁴¹, se inserta el complejo discurso de Koselleck sobre la historia de los conceptos.

El primer capítulo de su más importante ensayo metodológico, *Futuro pasado*, comienza con la descripción de un conocido cuadro de Albrecht Altdorfer, *La batalla de Alejandro*, ese cuadro que tanto gustaba a Napoleón, quizá por mostrar, como sucede con los planos utilizados en las academias militares, la visión aérea de un combate. La pintura representa la decisiva batalla de Issos que supuso la victoria de los griegos sobre los persas. En principio nos encontramos ante un simple cuadro histórico; bastante riguroso, por lo demás, ya que el pintor consultó al historiador Curtius Rufus, de quien proceden las cifras escritas en las banderas de los ejércitos, sobre el número de los participantes, de los caídos y prisioneros. Ahora bien, todo el cuadro apunta hacia el futuro, hacia el año 1529, fecha del asedio de Viena por los turcos y de la elaboración del cuadro, pues la batalla está enmarcada en un paisaje propio del Tirol, y los griegos y persas pintados se parecen demasiado a los lansquenets alemanes y a los turcos que asediaban Viena en aquel año. Koselleck escribe que el suceso histórico representado por Altdorfer «era en cierto modo contemporáneo suyo»⁴², por cuanto en un suceso del pasado se integraba lo que había de suceder en el *futuro presente* del pintor.

En este cuadro, y en otros similares, donde pasado y futuro aparecen «englobados en un mismo horizonte», la historia se convierte en algo realmente confuso. El objetivo del historiador de los conceptos debe consistir, sin embargo, en separar los diversos estratos del tiempo. Obligación muy distinta a la del pintor Altdorfer o a la de todo gran artista, quien no sólo debe subvertir, a imagen del mago o del alquimista, las clasificaciones a las cuales estamos acostumbrados, sino también suturar las rupturas temporales y las contradicciones presentes en los múltiples relatos humanos⁴³.

40 Cf. K. Löwith, *Verdad e historicidad* (1970), en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998, pp. 389 ss.

41 *Ibidem*, p. 392.

42 *FP*, p. 22.

43 Según H. Blumenberg, la música religiosa de Bach cumplió, para sus contemporáneos, la función de devolver la coherencia y la verdad a un relato que la crítica teológica había hecho tambalear. Cf. *La pasión según saint Matthieu*, L'Arche, París, 1996.

3.1. El método de la *Begriffsgeschichte*

La principal contribución aportada por la historia conceptual y que nos va a permitir perfeccionar los instrumentos metodológicos weberianos consiste en la *temporalización* (*Verzeitlichung*) de los conceptos. La *Begriffsgeschichte* no se puede entender sin el concepto de *Sattelzeit*, esto es, sin la idea de un tiempo gozne que hace referencia a la introducción de novedades, a la sustitución de un antiguo saber por otro. Sin novedad, sin cambio, no habría historia conceptual. Por esta razón, los problemas y conceptos de los griegos no son los del hombre medieval; o los problemas y conceptos de los romanos no coinciden con los del individuo renacentista, a pesar de que lean con provecho, entre otros, a Tito Livio y a Tácito, y de que el derecho privado romano siga siendo la base de nuestro actual Código Civil; o los problemas y conceptos estamentales del Antiguo Régimen no se parecen a los planteados en la sociedad de clases surgida tras la Revolución francesa. Ciertamente, se puede hablar de una *Histórica* y de una metafísica del derecho y de las costumbres, pero no debemos olvidar que los conceptos políticos, económicos, jurídicos, etc. se desarrollan al lado de la historia de la sociedad, y que, además de modificarse con ella, pueden influir en su transformación. De este modo, si en el siglo XVII constituía una novedad la aparición de un poder político soberano y en el siguiente la soberanía nacional, en nuestro siglo la novedad radicaría en el cuestionamiento de esta soberanía por entidades supranacionales como la Unión Europea. Con ello no pretendo afirmar que el publicista moderno ya no necesita conocer la filosofía política de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Kant o Hegel. Todo lo contrario, nuestros conceptos, si nos referimos a los políticos, no se pueden entender sin estos pensadores del pasado, pues, o bien los conceptos todavía conservan parte del significado dado en épocas anteriores, o bien se han formado en oposición al sentido otorgado por alguno de estos autores. Pero, desde luego, ya no podemos leer a Aristóteles o a Hobbes como si fueran nuestros contemporáneos.

Por este motivo, Koselleck no sólo critica la aplicación al pasado de expresiones de la vida constitucional presente, como, por ejemplo, la extensión del concepto de Estado a las monarquías medievales, sino también la metodología anglosajona de la *Historia de las Ideas*, la cual tiende a presentar las ideas como *constantes* articuladas en diversas figuras históricas, cuyo núcleo o transcendental histórico permanece inalterable⁴⁴. La instancia metodológica mínima exige emplear los conceptos sociales y políticos del pasado colocándolos en el *medium* de la delimitación semántica típica de la época considerada, y atribuir al uso lingüístico pasado el sentido que tenía para las partes involucradas en el conflicto⁴⁵. No obstante, Koselleck rechaza la idea de Otto Brunner, su compañero en la redacción del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*, para quien el lenguaje de las fuentes basta para explicar las mismas fuentes. Por el contrario, la reflexión histórica, como ya advirtiera Weber, siempre se realiza desde un determinado punto de vista: el del presente del investigador⁴⁶.

Partiendo de la distinción de Gadamer entre palabra y concepto⁴⁷, el autor de *Futuro Pasado* escribe que el concepto (*Begriff*) moderno, a pesar de estar unido a una palabra, se caracteriza por su pretensión de *universalidad* y por ser polisémico, esto es, por su *multiplicidad de significados* o

44 Cf. *FP*, pp. 112-113.

45 Cf. *FP*, p. 111.

46 Cf. *Compromiso con la situación y temporalidad*, en *FP*, pp. 173-201.

47 Especial relevancia adquiere en este contexto el artículo de G. Gadamer, *La Historia del concepto como filosofía* (1970), en *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 81-93.

de contenidos semánticos⁴⁸. Lo más importante radica en que esta pluralidad de significados únicamente se puede obtener a partir del uso del concepto en la *historia* de la sociedad. Por esta razón, sólo su articulación *diacrónica*, y, en consecuencia, el conocimiento de sus transformaciones durante un largo período, nos ayudará a comprender sus significados. «Toda la historia —escribe Koselleck a este respecto— de los conceptos va desde una verificación de los significados pasados a una definición de estos significados para nosotros, es decir, el análisis sincrónico del pasado viene integrado diacrónicamente»⁴⁹. De ahí que el historiador de los conceptos políticos esté obligado a comparar el significado actual de un determinado concepto con los significados adquiridos en el pasado.

El estudio de las transformaciones de los conceptos sociales y políticos nos permite apreciar en todos ellos tres estratos⁵⁰ o niveles de temporalidad: duración, cambio y novedad. La *duración* se encuentra en aquellos conceptos *tradicionales* cuyos significados verbales permanecen en parte y tienen un correlato empírico en nuestra actual situación. Tal es el caso de la teoría aristotélica de las formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. El *cambio* en un concepto se produce cuando una misma palabra (*Geschichte* o *Klasse*) recibe nuevos significados. Y, por último, la *novedad* suele hacer referencia a los neologismos (comunismo, fascismo, totalitarismo, globalización) que intentan registrar nuevos acontecimientos sociopolíticos o provocarlos⁵¹.

Aun estando muy vinculada a la historia social, la *Begriffsgeschichte* posee su propio método y, por tanto, prescinde metodológicamente de los contenidos extralingüísticos o asemasiológicos que constituyen el tema específico de la historia social. En lugar de analizar los hechos históricos, sociales o políticos, se centra en la literatura que pretende explicarlos o legitimarlos. Este método se caracteriza por el análisis *semasiológico*, relativo a los semas de las palabras y a sus mutaciones; por el análisis *onomasiológico*, relativo a la pluralidad de denominaciones usadas para describir el mismo fenómeno;⁵² por la comparación de conceptos afines (derecho legal de resistencia y desobediencia civil) o antitéticos (Estado federal y Estado unitario); y por el examen de las relaciones jerárquicas entre los conceptos más generales y los específicos (contrato y *pactum dominationis*).

A pesar de que el *tempo* de los conceptos no coincide exactamente con el de las estructuras sociales, la *Begriffsgeschichte* comparte con la historia social las mismas premisas teóricas y temporales. La historia conceptual —escribe Koselleck— trabaja «bajo la premisa teórica de tener que armonizar y comparar la permanencia y el cambio. En la medida en que hace esto en el medio del lenguaje (en el de las fuentes y en el científico), refleja premisas teóricas que también tienen que cumplirse en una historia social que se refiera a los *hechos históricos*»⁵³.

48 «Cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto social y político. Los conceptos sociales y políticos contienen una concreta pretensión de generalidad y son siempre polisémicos —y contienen ambas cosas no sólo como simples palabras para la ciencia de la historia». (FP, p. 116).

49 FP, p. 113. Koselleck nos proporciona un buen ejemplo de historia conceptual cuando explica que el término alemán *Bürger*, ciudadano, sólo adquiere un significado preciso si examinamos sus metamorfosis conceptuales desde el *Stad-Bürger* de 1700, cuyo significado era el de habitante de la ciudad, hasta el *Staats-Bürger* de 1800 que significaba ciudadano del Estado; y desde este último hasta el *Bürger* de 1900 que sólo se entiende por su oposición al proletariado (*Proletariat*). Cf. FP, p. 114.

50 *Estrato* es una metáfora geológica «que únicamente tiene sentido a partir del siglo XVIII, una vez que la vieja *historia naturalis* fue temporalizada y, de este modo, historicada». (*Estratos del tiempo* (1995), en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, cit., p. 35).

51 Cf. FP, p. 115.

52 El fenómeno de la *secularización* ha recibido diversos nombres como *mundanización* o *temporalización*. Lo mismo sucede con la estructura federativa del *Reich*, la cual ha sido llamada *Bund*, *Union*, *Liga*, *Allianz*, etc. Cf. FP, pp. 119-121.

53 FP, p. 123.

La tensión entre el concepto y la realidad, examinada por la historia conceptual desde una metodología lingüística, puede resultar, a la postre, muy útil para la historia social. Hemos de subrayar que no siempre coinciden el cambio de significado de un concepto y el cambio del hecho al cual se refiere. Unas veces tenemos un nuevo concepto para hechos inexistentes: así sucedió con el concepto de soberanía formulado por Bodino durante la época de las guerras civiles religiosas; con la teoría republicana de Maquiavelo expuesta en una época de decadencia de las repúblicas medievales; o con la teoría marxista sobre la dictadura del proletariado. En otras ocasiones, sin embargo, tenemos hechos sin conceptuar. Por ejemplo, en la España del siglo XVIII faltaban unos conceptos políticos coherentes con las medidas absolutistas tomadas por los ministros del rey, en especial con las reincorporaciones a la Corona del patrimonio enajenado en siglos anteriores. Asimismo durante un cierto tiempo el fenómeno del totalitarismo no encontró una explicación adecuada a su originalidad. En cualquier caso, este hiato entre las situaciones sociales y los usos lingüísticos que pretenden expresarlas rompe —nos explica Koselleck— el ingenuo círculo vicioso que va de la palabra a la cosa o de la cosa a la palabra⁵⁴.

Por otra parte, toda *semántica histórica*, toda historia de los conceptos, depende en última instancia de una *semántica transcendental*, de una dimensión metahistórica que determina la comprensión del tiempo del cual, y desde el cual, se habla. La semántica transcendental versa sobre las condiciones de posibilidad y de conocimiento de todas las historias (*Geschichten*), sean conceptuales o sociales. *Experiencia* y *expectativa* son las dos categorías *formales* más generales, las dos categorías universales, *a priori* o metafísicas que condicionan nuestro conocimiento. Pero, junto a este par de conceptos, existen, a juicio de Koselleck, otras categorías formales no tan generales e indiscutibles que, englobadas bajo el nombre de *Histórica* (*Historik*), pertenecen a una antropología transcendental de corte pesimista o realista. En concreto, se refiere a cinco categorías filosóficas: la categoría del *poder matar* y respetar la vida ajena⁵⁵, del *amigo* y *enemigo*⁵⁶, la oposición (*Gegensatz*) entre *interior* y *exterior*⁵⁷, la categoría de la *generatividad* (*Natalität*) o de la diferencia entre las diversas genera-

54 Cf. *FP*, pp. 118-119. En cierta forma, la *Begriffsgeschichte* es una parte metodológicamente autónoma de la investigación histórico-social. Cf. *FP*, pp. 121-122.

55 «Sin la capacidad —escribe Koselleck— de poder matar a sus semejantes, sin la capacidad de poder abreviar violentamente el lapso posible de vida de cada uno de los otros, no existirían las historias que todos conocemos». (*Histórica y hermenéutica*, en R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 75).

56 En concreto, Koselleck utiliza el concepto schmittiano de enemistad como negación óptica de un ser distinto. Cf. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, p. 63. En la línea del discurso schmittiano, Koselleck escribe: «amigo o enemigo contienen determinaciones temporales del futuro, en las que el ser para la muerte [*Sein zum Tode*] puede quedar superado en todo instante por el ser para matar [*Sein zum Totschlagen*]». (*Histórica y hermenéutica*, o. c., p. 76).

57 Esta separación entre una esfera interna relativa a la conciencia o a las convicciones y otra externa relativa a la acción social y política, está profundamente arraigada en la tradición occidental. Para Tomás de Aquino ya resultaba evidente que los hombres deben limitarse a juzgar las acciones externas, dado que sólo Dios puede censurar el interior de las almas. No obstante, la institución visible de la Iglesia católica pudo, durante siglos, mantener unidas la esfera interior y la exterior. Todo cambia con la Reforma de Lutero y la estricta separación entre el Estado y la comunidad cristiana, o entre la Iglesia visible, integrada también por los hipócritas o por quienes se limitan a aparentar un comportamiento virtuoso, y la Iglesia invisible compuesta por los santos de todas las épocas. Lutero sabía que, para los verdaderos cristianos, para quienes no existe contradicción entre la acción y la convicción, las normas jurídicas no tienen ninguna utilidad. Mas añadía que, como la mayoría de la humanidad nunca será cristiana, la ley externa estatal y eclesiástica sigue siendo necesaria. En la misma línea se expresará más tarde el filósofo Hobbes cuando escriba que el interior reino del Espíritu Santo nunca podrá hacerse realidad en este mundo porque el hombre es «una maligna bestia salvaje». Cf. *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965, nota 52, pp. 50-53.

ciones⁵⁸, y la del *amo* y *esclavo* (dominador y dominado)⁵⁹. Según Koselleck, estos pares antitéticos «son idóneos para ilustrar *las estructuras de finitud* que, por excluirse mutuamente, evocan tensiones temporales necesarias entre las unidades de acción y dentro de éstas. Las historias acontecen sólo porque las posibilidades inscritas en ellas superan con creces las que después se pueden cumplir. Este excedente de posibilidades debe ser consumido para poder realizar algo *en el tiempo*»⁶⁰.

Todas estas categorías universales y metahistóricas no pueden convertirse en objeto de la historia conceptual porque permanecen inalterables ante los embates del tiempo. Por el contrario, son ellas mismas las que permiten la semántica histórica. La acción humana resta incomprensible sin este *dato antropológico* previo, sin saber cómo los hombres logran articular sus experiencias y expectativas, o sin conocer las estructuras de finitud que determinan las elecciones humanas⁶¹. Por este motivo, la semántica metahistórica se transforma, al final, en una antropología transcendental.

3.2. La disponibilidad limitada de la historia

La dualidad weberiana entre la ciencia y la política, entre el ideal teórico y el ideal práctico, entre la teoría y la praxis, aparece aún más acentuada en el concepto histórico de Koselleck, en el cual converge la doble pretensión de *índice*, o de medio para medir la realidad, y de *factor* o acto discursivo con fuerza suficiente para transformar las instituciones sociales. Los conceptos tienen, en primer lugar, una consistencia teórica por su dimensión histórica, es decir, porque hacen referencia al pasado o al presente y tratan de registrar las luchas y cambios socio-políticos. En este sentido aspiran a la *comprensión* del hecho histórico y tienden a la objetividad. En segundo lugar, los conceptos hacen referencia al futuro y tienen una dimensión práctica, pues son también *factores* que pretenden cambiar la historia y las expectativas sobre ella. En este caso, aspiran a la transformación del presente y tienden a la subjetividad o a la toma de partido. Como la lucha semántica por los términos apropiados acaba formando parte y determinando la lucha política, la historia conceptual resulta ser, en el fondo, una semántica *histórica* que se desdobra en una semántica *pragmática*, la cual se centra en el significado de los *usos* discursivos dentro un específico contexto temporal. Ahora bien, dado que resulta prioritaria la dimensión de índice sobre la de factor, siempre se suele pasar de la diagnosis a la prognosis⁶². Con ello se evita el peligro de incurrir en *petitio principii*, esto es, de inventar y falsificar los hechos de acuerdo con los principios o la teoría que se pretende imponer.

La asimetría de los vectores índice-factor hace posible la contemporaneidad de lo no contemporáneo. Así, en ocasiones, se usa un concepto sin respaldo social y, por consiguiente, el *Begriff*, como sucedía con el concepto de *absolutismo* en la España de los siglos XVII y XVIII donde todavía eran muy poderosos los cuerpos intermedios, constituye un factor con fuerza, pero sin verdad histórica. Koselleck rompe de esta manera con la alternativa entre diacronía y sincronía, ya que, cuando los conceptos son factores y no índices, se hacen presentes estratos de contenido no contemporáneos.

58 Cf. *Histórica y hermenéutica*, o. c., p. 81. Koselleck alude con el concepto de *Natalität* a esa sucesión inevitable de nuevas generaciones que juega un papel central en la filosofía de Hannah Arendt.

59 En esta ocasión se refiere a los «vínculos de dependencia que ayudan a crear relaciones de dominación en el campo de lo político, pero igualmente conflictos políticos». Se trata, desde un punto de vista formal, «de relaciones de arriba abajo» (Ibidem, p. 84).

60 Ibidem, p. 85.

61 *FP*, p. 336.

62 Cf. *La prognosis histórica en el escrito de Lorenz von Stein sobre la Constitución prusiana*, en *FP*, pp. 87 y ss.

La dimensión de *factor* del concepto es plenamente moderna. Pues sólo en el *Neuzeit* el hombre se ha sentido capaz de *hacer historia*. En cambio, la máxima del barón Eichendorff citada por Koselleck, «uno hace la historia, otro la escribe»⁶³, evoca una pre-moderna división del trabajo entre el hombre de acción y el historiador encargado de poner por escrito lo que ha realizado el primero. Durante dos mil años se tuvo la convicción de que el historiador, el hombre de letras, solamente podía narrar las historias, y de ninguna manera influir sobre los cambios sociales. Koselleck estima que, a partir de 1780 aproximadamente, coincidiendo con los albores de la Revolución francesa, se comenzó a pensar que el literato, el filósofo, el historiador, el hombre de letras en definitiva, podía *hacer* la historia, además de narrarla. La experiencia moderna va a proporcionar la creencia de que el hombre no sólo está capacitado para programar los acontecimientos históricos, sino también para actuar según este programa o guía.

La historia debía experimentar una metamorfosis conceptual para ser concebida como algo disponible o factible. Antes del siglo XVIII, se consideraba que la historia no era obra del hombre, sino que, o bien era dispuesta por la providencia divina para la humanidad, como podemos comprobar leyendo a los autores pertenecientes a la razón de Estado católica; o bien era algo azaroso y fruto de la fortuna; o bien estaba dispuesta por la naturaleza. Mas a partir de aquel siglo, para conocer la historia, ya no resultará preciso recurrir a otras instancias exteriores al hombre. Así, Schelling, en 1798, por fin podrá escribir que el hombre tiene una historia no «porque colabore en su producción», como sucedía antes, sino «porque la produce directamente él mismo».

Según Koselleck, sólo en el siglo XVIII se impone el concepto de una historia de la humanidad como un todo singular. Hasta entonces había historias en plural, esto es, historias de varios géneros que podían servir de ejemplo para la enseñanza de la moral, la teología, el derecho o la filosofía. Mas con la filosofía ilustrada fue posible el triunfo de la nueva historia, entendida a partir de ahora como un concepto general que abarca todas las experiencias y expectativas. Si antes de la década de 1780 —comenta Koselleck con un gráfico ejemplo— alguien hubiera dicho que estudia historia, su interlocutor le habría respondido: «¿Cuál? ¿Historia de Francia, de la doctrina teológica, historia de la teoría de los colores?» Pero desde el momento en que la *Geschichte*, la historia misma, asume la forma de un concepto-guía singular, los hombres ya pueden concebirla como un factor o como un objeto disponible. En suma, el paso de las historias particulares a la historia en general o en singular sugiere, dentro del plano de la evolución verbal, un nuevo espacio y horizonte de experiencia que recorrerán hasta el final los idealistas y, por supuesto, el materialismo histórico marxista.

Tras la Revolución francesa, los hombres son conscientes de que pueden prever la historia, programarla, producirla, hacerla o moldearla según sus deseos. Su significado narrativo, su condición de índice y de compendio de experiencias, pierde importancia, y, en cambio, la historia se convierte en pura expectativa, en un concepto de acción orientado hacia el futuro. La filosofía de la historia de Kant constituyó el primer hito de este modo de entender la historia. Como es sabido, el filósofo de Königsberg se había preguntado cómo los hombres dotados de razón podían llevar a cabo el proyecto de progreso ilimitado. O en otras palabras, ¿cómo era posible una *historia a priori*? Kant respondió que ello únicamente sucedía cuando el mismo hombre realiza los hechos que predice, es decir, cuando los acontecimientos son provocados por la misma persona que los profetiza. El idealismo alemán llevará hasta sus últimas consecuencias la posibilidad abierta por esta respuesta⁶⁴. En contraste con la época anterior, regida por la máxima de la *historia magistra vitae*, y caracterizada

63 *FP*, p. 252.

64 Cf. J. L. Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., Editorial Síntesis, Madrid, 2001.

por la presencia de un hombre que tenía el modesto papel de colaborador de Dios, de la fortuna o de la naturaleza, los idealistas alemanes afirmarán la absoluta disponibilidad de la historia y, en consecuencia, sostendrán que *todo* en la historia debe ser considerado obra del hombre. Para ellos, no cabía imaginar una verdadera separación entre el plano de la previsión o de los deseos y el de la acción.

El uso de las categorías metahistóricas de *experiencia* (pasado) y *expectativa* (futuro) ha permitido a Koselleck pensar el *tiempo histórico* de la modernidad⁶⁵. A su juicio, la modificación y desplazamiento de la relación entre tales categorías siempre implica un cambio en la noción del tiempo desde el cual se usan los conceptos: «La tensión entre experiencia y expectativa es lo que provoca de manera cada vez diferente nuevas soluciones empujando de ese modo y desde sí misma al tiempo histórico»⁶⁶. En el fondo, dichas categorías aluden, mas en un plano transcendental, a la dimensión de índice y factor, de diagnosis y prognosis, que conlleva todo concepto. Así, durante el Renacimiento y el Antiguo Régimen, durante la época de la *historia magistra vitae*, había un mayor equilibrio entre las experiencias y las expectativas que en el *Neuzeit*. En la modernidad, en la época del progreso, todo el pensamiento pasa a ser determinado por el *principio esperanza*. Por eso, durante este período las expectativas se alejan cada vez más de las experiencias: «el abismo entre pasado y futuro no sólo se va haciendo mayor, sino que se ha de salvar continuamente la diferencia entre experiencia y expectativa y, por cierto, de un modo cada vez más rápido (acelerado) para poder vivir y actuar»⁶⁷.

En este contexto temporal, los idealistas, con Hegel a la cabeza, elaboraron una verdadera *teodicea histórica* porque convirtieron al hombre, cuyos justos deseos y proyectos parecían ser realidades alcanzables, en un dios terrenal. Se produjo entonces, como señalaba Engels y nos recuerda Koselleck, el «salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad». Evidentemente, el marxismo también depende de esta visión, de este idealismo humanista radical, de este hombre hecho a sí mismo. En líneas generales, el siglo XIX se caracterizará por concebir la historia como una organización temporalizada de la ética, en el sentido de que la construcción del futuro aparece como una tarea o deber moral. Mas esta filosofía de la historia va a ser fuente de graves patologías, pues cuando las previsiones o las predicciones son demasiado optimistas, cuando el hombre por venir adopta los rasgos de un ser demasiado perfecto, tales teorías acaban legitimando comportamientos bastante inhumanos, o ajenos a la naturaleza *torcida* del hombre.

Frente a este idealismo fundado en una antropología excesivamente optimista, Koselleck sostiene que, por ser limitada la *disponibilidad de la historia*, siempre existe una divergencia entre previsión, programación y acción. En realidad, la disponibilidad de la historia resulta proporcional a su limitación: la capacidad de predecir o *hacer historia* será mayor cuanto más se atenga uno a las dimensiones estructurales de la historia, y no a los fenómenos particulares o individuales. Idea, por lo demás, perfectamente sintetizada por la fórmula de Lorenz von Stein: «*Es posible predecir (prever) el porvenir, con tal de que no se quiera profetizar lo particular*»⁶⁸. En cualquier caso, los hombres siempre deben responder de su historia y del *abismo* entre las intenciones y los resultados, entre el querer y el poder. La historia conceptual pretende así que el reconocimiento de la doble función de los conceptos, la de índice y factor, conduzca a una acción social responsable. «Deberíamos guardarnos —escribe a este respecto Koselleck— de desechar totalmente la expresión moderna de la fac-

65 Cf. *FP*, p. 337.

66 *FP*, p. 342.

67 *FP*, p. 351.

68 *FP*, pp. 87 y 94.

tibilidad de la historia. Los hombres son responsables de sus historias en las que se han enredado, tanto si son culpables de las consecuencias de sus acciones como si no lo son. Los hombres deben responder de la inconmensurabilidad entre intención y resultado, siendo esto lo que le confiere un sentido enigmáticamente verdadero a la expresión hacer la historia»⁶⁹. Por todo ello, no sólo debe exigirse una acción responsable al político, sino también al filósofo, al historiador, al literato o a todos los que narran la historia del tiempo presente.

El libro de Koselleck, que se abre, como decíamos más arriba, con el cuadro de Altdorfer, también podría cerrarse con otra pintura, en este caso con *La caída de Ícaro* de Pieter Brueghel, con aquel cuadro que Löwith opuso al utilizado por Ernst Bloch, *Embarque para Citerea* de Antoine Watteau, en su obra *El principio esperanza*⁷⁰. A la absoluta y desmesurada expectativa moderna de alcanzar Citerea, la utópica isla de los bienaventurados, Löwith y Koselleck, como ya habían hecho los poetas, oponen el fracaso y los peligros de la utopía, tan bien representados en el insignificante Ícaro de Brueghel, o en los versos de Baudelaire: «*Dans ton île, ô Vénus! je n'ai trouvé debout/ Qu'un gibet symbolique où pendait mon image...*»

69 *FP*, pp. 265-266.

70 Cf. K. Löwith, o. c., p. 399.