

Villacañas Berlanga, José Luis. "Respuesta a Duso", *Conceptos Históricos* 4 (5), pp. 220-231.



Respuesta a Duso

José Luis Villacañas Berlanga

Universidad Complutense de Madrid, España

jvillac@filos.ucm.es



1. Llevar mi ensayo a su contexto

Duso me hace el honor de exponer lo esencial de su pensamiento en un apretado resumen, con la finalidad de medir nuestros encuentros y nuestros desencuentros. Quizá esa sea la operación adecuada cuando el punto de partida lo ofrece un ensayo mío que es completamente parcial y limitado, en el que abordo cuestiones particulares que no tienen una relación clara ni explícita con el núcleo más duro de mi pensamiento. El objetivo de mi ensayo era argumentar que la teoría no determina la irreversibilidad de una época, la moderna. La irreversibilidad de una época está en sus producciones materiales. Que estas no sean observables con claridad y evidencia en su estructura temporal no quiere decir que no tengamos síntomas que nos permitan esa valoración. Hoy se eleva a signo de irreversibilidad la huella geológica que el ser humano está dejando en la estratigrafía geológica de la Tierra. Esa irreversibilidad de la huella humana respecto del largo tiempo de la historia natural se conoce como Antropoceno. Tal huella la deja el dispositivo científico-técnico actual, en este caso, los restos de isótopos radioactivos producidos por las explosiones nucleares. Sin embargo, por mucho que el fenómeno medible de la irreversibilidad en la historia humana sea esa huella geológica, esta no hace sino sintomatizar otras irreversibilidades que están por debajo, en el fondo de su producción técnica, aunque no presenten evidencias de su estatus. Hablo de la irreversibilidad de la técnica y del capitalismo y, posiblemente también del Estado. Así que mi tesis en ese ensayo que Duso comenta era, ante todo, metafilosófica. La teoría no marca el cambio de época ni presenta las evidencias sobre las que ese cambio de época se sustancia. Podría haber técnica sin teoría y producir igualmente efectos irreversibles. La teoría,

en tanto que es bastante reversible, recurrente, tradicional y metaepocal, no genera un umbral de época. Por eso hay una promiscuidad de épocas teóricamente definidas, como por ejemplo la posmodernidad, cuando no hay una sola evidencia, a excepción de los propios enunciados de la teoría, de que tal época exista. Así que mi ensayo era una enmienda a todas las propuestas teóricas de la posmodernidad y, de camino, un esfuerzo por distanciarse de Heidegger y su historia de la metafísica (y todas las consecuencias posteriores) cuestionando que este dispositivo conceptual nos dé herramientas para librarnos de la historia. Por supuesto, todas las estructuras de irreversibilidad nos muestran la esterilidad del gesto de pretender librarnos de la historia en sus efectos materiales.

Las épocas no están determinadas por la teoría, sino por los procesos sociales capaces de articular efectos materiales masivos de naturaleza irreversible. Por supuesto, esto solo se alcanza a pensar cuando Blumenberg y Weber se muestran colaborativos. Ni solo Blumenberg ni solo Weber. Como estos son motivos importantes de mi trabajo, en la conferencia de Buenos Aires ensayé una convergencia que, de articularse bien, tendría que haberme llevado a la cuestión de un concepto político de nuevo cuño, y de nueva época, que es Antropoceno, que es la demostración de la irreversibilidad de la técnica y la ciencia moderna, del capitalismo y de la autoafirmación humana. Pero el resultado que sugiere mi análisis es una consideración de la modernidad como época que se mueve en un nivel diferente de lo que podemos llamar la modernidad política, que es el asunto central del trabajo de Duso. También se podría decir respecto de la modernidad estética, por supuesto, o de las otras esferas de acción en las que se ha desplegado la autoafirmación moderna. Mi problema, entonces, sería la manera de articular una teoría general de la modernidad con una teoría de la modernidad política, lo que impone el complemento problemático de pensar el futuro de la política en el seno de una modernidad larga. Sin embargo, puesto que mis relaciones con el grupo de Padova son muy profundas y operan desde hace mucho tiempo, y he tenido la oportunidad de mostrar mis simpatías por su trabajo y de confesar poderosas convergencias, no puedo rehuir el debate con Duso.

Como ya he dicho, entiendo este debate como el intento de ajustar la teoría de la modernidad general que expongo en el ensayo, y que es el objeto de mi libro *Imperio, Reforma y Modernidad*, con las tesis específicas de la modernidad política que constituyen el núcleo del trabajo de Duso y de Padova. No creo tener grandes dificultades para hacerlo manteniendo los mismos principios inspiradores que hasta ahora han permitido que mantengamos un diálogo fructífero. Primero porque, con Weber, necesitamos medir no solo los tiempos de las diferentes esferas

de acción social, entre las que la política es central, sino también porque una teoría general de la modernidad no se compromete con una específica genealogía, sino solo con la forma de construir procesos históricos y entender su genuina temporalidad. En este sentido, soy muy sensible a aspectos de la teoría de Koselleck a los que no siempre responden los análisis de Duso. Hablo sin duda del aspecto trascendental de la experiencia del tiempo, que sobredetermina todos los conceptos políticos. Pero, segundo, porque este ajuste de una teoría general de la modernidad con una teoría particular de la modernidad política no ha sido planteado por Blumenberg en su debate con Schmitt, por lo que si logramos desarrollarlo estaremos en condiciones de mejorar esta constelación del pensamiento contemporáneo. Pero la ganancia fundamental de la discusión, y por lo que estoy muy agradecido a Duso, consiste en que, por este debate, que busca generar mediaciones y concreciones de la tesis de la autoafirmación en las diferentes esferas de acción social, y de forma más concreta en la política, nos puede permitir entender mejor la tesis misma general de la autoafirmación. Pues nos obliga a pensar que no hay una autoafirmación general de lo humano, sino una refracción de autoafirmaciones en la persecución de un bien. El problema es que no todos esos bienes permiten conquistas irreversibles. El destino de la esfera estética lo muestra de forma nítida. No estamos seguro de cuál será el estatus de la democracia, si reversible o no. Tampoco, desde luego, el bien de la esfera religiosa se ha manifestado irreversible. Esto es, el ser humano se autoafirma reconociendo que el bien es plural pero frágil. En este sentido, que la modernidad sea la época irreversible de la autoafirmación no quiere decir que, desde el principio, la autoafirmación haya sido elaborada de forma plenamente consciente de su fragilidad.

En realidad, la autoafirmación fue sobre todo elaborada a través de la ciencia y la técnica, una esfera de acción paradigmática que se proyectó sobre otras esferas de acción, como el arte o la política, por no hablar de la economía, proyección que se hizo de forma realista o metafórica. Este principio de autoafirmación puede hacer de la modernidad una época irreversible, pero por el motivo aducido, puede ser todavía una época inacabada porque no ha desplegado del todo su sentido. Esto es: la autoafirmación podría ser la actitud irreversible aunque no produjera bienes irreversibles, o aunque lo único irreversible que produjera fuesen males. En todo caso, una modernidad madura podría significar una autoafirmación consciente de sus propias condiciones de posibilidad y de sus diferentes efectos irreversibles. Lo cual podría significar, de camino, un programa. La filosofía trascendental de Kant, que habría intentado realizarlo mostrando la naturaleza reversible de la conciencia moral, no lo ha logrado, como he mostrado en mi libro sobre *Las dificultades de la*

Ilustración. En mi opinión, tal cosa –una autoafirmación autoconsciente de sus condiciones de posibilidad, que es lo mismo que de sus límites– no puede hacerse sin el gran avance de Freud en el proyecto ilustrado de lograr una conciencia de sí. Como veremos al final de esta discusión, este motivo intelectual, que constituye un trabajo permanente de mi reflexión –ver mi librito: *Freud lee el Quijote*–, permite lanzar puentes inesperados con las propuestas de Duso. Es obvio que estos puentes me complacen muy especialmente, porque nos permiten avanzar juntos en lo que a los dos nos interesa, según creo: el republicanismo.

¿Freud, un teórico del republicanismo? Sí, desde luego. Y por tanto, como supo bien Kelsen, un crítico de Hobbes y de la idea de soberanía. Freud, como teórico de una antropología inevitablemente republicana, antinietzscheana, plantea la cuestión de una modernidad política que se muestre autocrítica respecto de los planteamientos hobbesianos, tan dura y acertadamente criticados por Duso. Por último, otro aviso. Koselleck, en este mapa conceptual, es importante y a la vez menos importante. Importante, porque él mismo forma parte de este contexto teórico. No se entiende a Koselleck sin Weber y sin Blumenberg, y por lo demás, como él mismo dijo en *Sentido y sinsentido de la historia*, el conjunto de ensayos que prologué en Escolar y Mayo, Freud era un elemento central en cualquier comprensión profunda de la *histórica*. Sin embargo, es menos importante porque él no elaboró este cuadro intelectual con la profundidad que suele complacer a los filósofos. Y luego una consecuencia: todos estos autores han visto a Nietzsche como la culminación de cierta forma de entender la modernidad y han pujado por superarlo y distanciarse de él para así conceder una nueva oportunidad al proceso moderno. Al abordarlos, abrimos el camino para mostrar que Heidegger no es la única superación posible de Nietzsche, quien por lo demás es el gran heredero de Hobbes y de su *Leviatán*, finalmente un esbozo del superhombre. Pero basta de anuncios. Pasemos a la discusión.

2. El papel peculiar de Hobbes

Duso ha visto bien: la deriva populista es interna a la filosofía moderna y al proceso teórico que inicia Hobbes tiene su culminación en la razón populista de Laclau. No hay otro filósofo que haya influido de forma más intensa a Laclau que Hobbes, sea consciente o inconsciente esta influencia. En realidad, una serie ininterrumpida de pensadores realistas vincula a Maquiavelo con Laclau, y esa serie pasa por Hobbes. Nuestra común reserva al populismo no es sino la última manifestación de nuestra hostilidad teórica a Hobbes. Entre el *Leviatán* y el referente vacío del

líder populista hay un afinidad electiva, como la hay con la masa primaria de Freud. Con todo, eso no prejuzga una posición respecto a lo que yo considero la irreversibilidad del Estado, sin la que la irreversibilidad del capitalismo no se entiende. El constructivismo de Laclau, el intento de dejar en pie solo una retórica total, procede del presupuesto, común con Hobbes, de una disolución de todos los vínculos sociales, que la filosofía clásica deseaba presentar como “naturales” y que hoy sabemos que, aunque no lo son, no resultan menos eficaces y formadores. La forma de un nominalismo que no reconoce verdad ni referencia objetiva forma parte también de los supuestos de Hobbes, así como la expropiación de toda actividad política de los ciudadanos en favor del soberano que mantiene unido al pueblo, muy parecido al jefe de horda de *Tótem y tabú*. Podemos decir que el mismo gesto que Hobbes consumió acerca de la deconstrucción del pensamiento aristotélico lo impulsa Laclau como deconstrucción de la diferenciación institucional, que culmina la erosión de todas las estructuras del mundo de la vida social llevada a cabo por parte de las fuerzas redobladas de la desertización cultural impulsada por el neoliberalismo económico. No comentaré que el verdadero momento hobbesiano, con sus efectos masivos expropiadores de lo político, no se produjo tanto con la monarquía absoluta patrimonial que parecía impulsar, sino con la emergencia del Estado nación, que de forma tan intensa impulsó la homogeneización y la representación sustancial, con la ruina completa de los mundos de la vida históricos y sus pluralidades inherentes. Piénsese en la formación católica de la nación española a costa de la destrucción de los mundos de la vida judíos y moriscos. En este sentido, Duso atina al mostrar la paradoja de una mentalidad crítica que atribuye al populismo los males intrínsecos de la representación (cuya matriz es ya hobbesiana), pero al mismo tiempo no dispone de una teoría alternativa a la soberanía y a la representación de Hobbes y su forma Leviatán, aunque sea conformada según la idea nacional o la democracia liberal. Esta paradoja permite evaluar positivamente el momento populista, que nos lleva a una época políticamente caliente, consciente y activa, que cuestiona las formas cosificadas de la representación. He reclamado que ese momento no debe llevar de modo inmediato a un régimen populista, porque ese régimen no es capaz de ofrecer una alternativa a la forma Leviatán.

Así que el problema teórico de la política para mí siempre ha sido usar el momento populista para impulsar el régimen republicano. La cuestión es semejante a la freudiana de cómo pasar de una masa primaria a una masa secundaria. Creo que nuestro fondo de acuerdo perenne con Duso tiene que ver con la posibilidad de salvar la tradición republicana, que a lo largo de la modernidad superó el aristocratismo clásico

de los antiguos en una teoría crecientemente democrática. Pero eso no nos puede llevar a ignorar que en el fondo hay un acuerdo básico entre populismo y republicanism: invocar la realidad del pueblo como sujeto verdaderamente activo que se refracta en demandas inconexas. La diferencia entre republicanism y populismo es acerca de la naturaleza del vínculo que conecta esas demandas. Sobre este concepto, Duso insiste en su trayectoria, que ha impulsado con toda coherencia, en que las diferencias entre republicanism y el Leviatán versarían sobre la manera en que se estructura la representación mediante la forma de gobierno o la forma del poder. Sobre eso también estamos de acuerdo, porque no hay republicanism democrático y moderno que no articule una forma de gobierno federal.

Reconocido esto, debo decir que, para mí, Hobbes es un fenómeno central de la modernidad, porque su teoría de la representación encuentra la forma clásica del Estado nación. Por supuesto, para Duso ese es el acontecimiento más perturbador de la tradición política moderna. Ahora, la cuestión del ajuste de teorías presenta este problema que, me parece, afecta a Duso: ¿Cómo es posible que la modernidad sea la época de la autoafirmación irreversible, y a la vez la modernidad política sea la paulatina expropiación de la autoafirmación mediante la representación soberana? Esta pregunta solo puede abordarse con dos respuestas. O bien la autoafirmación es siempre fragmentaria, y reclama compensaciones en un campo cuando se bloquea en el otro, o bien la autoafirmación también se produce a través del esquema de la representación nacional. Me siento inclinado a una respuesta mixta. La forma de representación nacional, a pesar de su carácter expropiatorio, produce algún tipo de autoafirmación en los ciudadanos y, además, genera compensaciones en otras formas de autoafirmación. Ese es el motivo de su éxito histórico. En efecto, la forma nación no hubiera tenido efectos de configuración del Leviatán sin una política de masas condicionada por el capitalismo de la economía nacional, sin las compensaciones de la autoafirmación económica y posteriormente estética y afectivas.

3. Cristianismo y gobierno pastoral

Por supuesto que, de acuerdo con Blumenberg, allí donde exista el cristianismo se podrá identificar un núcleo que reduce la autoafirmación. Como ha visto bien Foucault, sin embargo, el cristianismo ha tenido una incidencia poderosa en una paulatina transformación del gobierno de tal modo que se pusiera al servicio de la negación del principio del autoafirmación. Sin duda, por eso el paradigma de gobierno entró en

una crisis radical, momento histórico que Duso ha identificado pero que no ha teorizado. Por ese cansancio del principio de gobierno ejercido al modo pastoral, por sus contradicciones internas, fue posible que se abriera paso el esquema del poder y del Leviatán. Al final, esto hizo convergente ese esquema del poder con el capitalismo, pues permitía la autoafirmación en un contexto ajeno al gobierno, el de la conquista económica. Por eso uno de los detalles decisivos de la modernidad es que la ineficacia del cristianismo como propuesta de huida del mundo, tal y como lo vio Overbeck, ya es irreversible. El cristianismo ha perdido toda potencia a la hora de desvincularnos del interés por el mundo, y este es el gran descubrimiento de Weber, que hizo el experimento de pensar que el más radical cristianismo, el calvinismo puritano, ataba más radicalmente al mundo y a la acción intramundana que ninguna otra mentalidad. Este es el sentido profundo del proceso de secularización en la comprensión weberiana, que es algo más que un conjunto de metáforas, porque encierra un proceso social de racionalización y de mundanización, que imposibilita el gobierno pastoral, que al final era la única forma que sobrevivía de gobierno. La autoafirmación es un destino, y la teoría antihumanista, desde Heidegger, puede organizar un grupo de *virtuosi* teóricos, una corporación gnóstica, pero en modo alguno un movimiento social. La tesis de Blumenberg es que la autoafirmación moderna es tan irreversible como el soporte técnico en el que se realiza, como el poder del Estado que lo ordena y como el capitalismo que posibilita. Desde el punto de vista weberiano, podemos decir que ese soporte científico-técnico hace irreversible el capitalismo en su sentido específicamente moderno, y que esto no sería posible sin el Estado. Si Hobbes es la clave de la forma Estado, entonces su teoría es irreversible. Sin embargo, parece claro que Hobbes no es el teórico de la forma Estado en su totalidad. La teoría de la forma Estado no es, entre otras cosas, capaz de hacerse cargo de las otras irreversibilidades, ni de la ciencia, ni de la técnica ni del capitalismo. En suma, la teoría de Hobbes no es la teoría del Estado moderno. Es la teoría de la forma soberana como ideología. Pero la pregunta es si la forma del gobierno atravesado por la dimensión pastoral podía mantenerse con esas mismas irreversibilidades.

Este largo razonamiento, un poco repetitivo, tiene como finalidad mostrar que los procesos políticos, más allá de los esquemas teóricos básicos de la definición técnica de la soberanía, no son por sí mismos irreversibles. Eso es lo que los hace sensibles a problemas normativos. Esos procesos no están en una clara relación con la autoafirmación, que todavía debe medir sus formas compensatorias. Hobbes no es ni siquiera un proceso político. Es un concepto. En la medida en que puede vincularse a alguno proceso real, como la monarquía absoluta de Luis

xiv y la construcción nacional posterior de Francia, los procesos políticos están sometidos a formas compensatorias de autoafirmación que son reversibles, como cualquiera apreciará si observa la historia de la representación, de la democracia y de la politización de las masas. La política, en este sentido, se mueve en la superficie, con una temporalidad que es completamente diferente de la propia de la ciencia, de la técnica y del poder.

Por el contrario, y en mi opinión particular, y a pesar de sus contradicciones, también es irreversible el Estado, sin el que no puede vivir ni siquiera el neoliberalismo, la aparentemente menos estatista de las formas capitalistas, la que más ha logrado parasitar al Estado y usurparlo, pero que tampoco puede prescindir de él. Limitando la función reguladora del Estado reclamando vía libre a su pulsión especulativa, el capitalismo financiero intenta identificar un lugar propio y al margen del Estado, que son las monedas encriptadas. Pero el capitalismo financiero (que más que ningún otro capitalismo requiere de la ciencia y la técnica) es, por eso, tanto más la base del neoliberalismo cuanto su piedra en el zapato. Sin capitalismo financiero no hay neoliberalismo, pero con él se amenaza de forma radical el Estado que él mismo necesita. La formación de compromiso son las monedas encriptadas, la clave de la vida social y económica, el sueño de una moneda ajena al Estado. Al final, su dimensión específicamente especulativa logra extremarse hasta imponer el mayor azar y la imprevisibilidad ciega del mercado anónimo, que contrasta con todas las nociones de riesgo controlado, prevención, cautela y racionalidad que, paradójicamente, organiza el *homo economicus*, sediento a la vez de cálculo y de riesgo, de seguridad y de incertidumbre, de estabilidad y de crisis. Por supuesto que esta irreversibilidad compleja (de autoafirmación, capitalismo, ciencia técnica, racionalización, forma estatal) genera un terreno de juego que limita el sentido de la reversibilidad política. Presenta fenómenos como la burocracia, infraestructuras, seguridad, estado policial, militarismo, que son electivamente afines a formas concentradas de representación y de poder. No está decidido ni es irreversible que todos ellos tengan la forma nación y tampoco que tengan la forma democrática. Pero en la medida en que la tensión se dé entre autoafirmación y representación, la política siempre será el terreno de una cierta reversibilidad, y su destino no estará sellado. La teoría hobbesiana es un síntoma de hasta qué punto Hobbes quería ofrecer igualmente un campo de irreversibilidad política, por imitación de la irreversibilidad científica conquistada con Kepler, no solo capaz de impedir las revoluciones, sino capaz de aplicar el esquema de la poderosa retórica de la ciencia a la política, limitando las voces públicas con el mismo rigor con que la conversación científica excluía las opiniones y

prejuicios de la mayoría. En esa pretensión naturalmente ha fracasado, y ahí muestra Hobbes lo que no puede conseguir. El mero esquema del poder del Estado no puede definir a su vez el proceso histórico en el que se ajusta con los demás procesos sociales y las otras temporalidades.

4. Historia de los conceptos y latencia

En este sentido, mi propuesta no implica la imposibilidad de arribar a elementos del gobierno ajenos al modelo de *Leviatán*, tan pronto se active la politización en una época caliente. Estos fenómenos forman parte del orden de reversibilidad. Pero no habrá posibilidad de mantener continuidades con las viejas formas de gobierno, quemadas por las formas históricas del poder pastoral. Mi objeción aquí es que el *Leviatán* no define un proceso histórico, sino un esquema, y que no incorpora nada del tiempo específicamente moderno y de sus sincronías con los procesos temporales de otras esferas de acción. Esto significa que las formas de gobierno que puedan canalizar una autoafirmación específicamente moderna en la esfera de la política, sin formas compensatorias en otras esferas, deberán imponerse *ex novo* reinterpretando ámbitos que han sobrevivido en soportes reales y materiales, como por ejemplo la ciudad y las asociaciones de ciudades. Esto implica asumir que tenemos a la mano todavía ámbitos del mundo de la vida de los que obtener formas de gobierno que no han quedado atravesadas por el gobierno pastoral, dado que se liberaron en parte de él por lo general a partir de las revoluciones urbanas de los siglos XI y XII, aunque luego e integraran en la intensificación de ese gobierno pastoral en la Reforma. Justo porque nada en política es irreversible.

Pero por eso también podemos decir que la forma de gobierno republicano y federal no puede ser calificada siempre exclusivamente de premoderna. Hay formas de vínculo político republicano y asentado en el gobierno que también son modernas y que se acreditan en la actualización de las formas republicanas que han sabido saltar de las formas antiguas y clásicas a las modernas. No son muchas, dada la afinidad electiva entre el modelo del *Leviatán* y el Estado patrimonial triunfante, pero existen. Duso sabe de Althusius y del calvinismo suizo, y desde luego también del gobierno de los Estados americanos tanto en su fase de colonias como en su fase de país independiente. Y, por supuesto, está la forma de gobierno de las ciudades, allí donde estas han mantenido derechos políticos. Pero lo más importante es que estamos en un terreno que no define una zona central de la autoafirmación moderna, pues dependió de las transformaciones y éxitos del cristianismo reformado,

revertido con la secularización. Y por eso la democracia no es irreversible y la política es una forma muy frágil de temporalidad muy lábil. Esta condición la somete a cierta posibilidad creativa y la hace dependiente de una acción que no puede prescindir de la voluntad.

Sin embargo, este razonamiento me indispone con las aspiraciones de Duso y su grupo que reivindica el pensamiento teórico griego. No estoy interesado en un movimiento a lo Leo Strauss. Por mucho que las formas de rehabilitar estructuras de gobierno compatibles con la autoafirmación moderna impliquen reactivar latencias depositadas en la conciencia histórica, no creo que estas latencias puedan saltar épocas históricas que se basan en principios ordenadores completamente diferentes de aquellos de la modernidad, de legitimidad completamente diferente. Como vemos, aquí el concepto de Blumenberg de legitimidad de una época histórica complementa el descarnado abordaje de los tipos de legitimidad weberianos. El pensamiento teórico, una vez más, no es el principal objeto de la filosofía política tal y como yo la entiendo. Este se interesa más bien por el hallazgo de prácticas electivamente afines con otros aspectos del mundo histórico coherente. No veo que se pueda realizar esta operación con el pensamiento de la época griega. Por eso no me interesa tanto Otto Brunner, que jamás ha deseado medir filosóficamente las diferencias entre la época medieval y la moderna. Por supuesto que aprecio la grandeza de su aportación. Pero para mí la finalidad no es identificar el pensamiento premoderno, sino mucho más entender los procesos históricos y ver por qué el Estado patrimonial y su sucesor, el Estado nación, no han sido capaces de mantener una irreversibilidad democrática ni fijar una forma coherente de la evolución moderna de la política compatible con la autoafirmación moderna. Por supuesto, con ello apuntamos a las tensiones entre Estado, proceso de democratización y capitalismo. En este sentido, basta apreciar hasta qué punto una teoría premoderna de la Casa ha determinado la forma regia del patrimonialismo moderno, que es la base de toda construcción real del poder moderno basado en la representación. Esto muestra que en esta esfera de acción la temporalidad es peculiar. Si no se ven la continuidad y peculiaridad de los procesos históricos reales, se tiende a contraponer los modelos teóricos con una fuerza que los dota de una significatividad excesiva. Este virtuosismo lógico no me acaba de interesar. Con Weber, los elementos teóricos sirven para captar la singularidad de los procesos reales de la política mostrando las continuidades y las metamorfosis de los procesos materiales, y con Foucault, los procesos de resistencia que producen. Para eso se requieren conceptos históricos, pero también perspectivas metahistóricas capaces de identificar los principios de las épocas y sus reducidas posibilidades de traducción conceptual. Aquí,

una noción de la época antigua es completamente necesaria para medir las posibilidades de transferencia de sentido de los conceptos platónicos, por ejemplo. Esa operación mostró sus límites en el Renacimiento.

Por supuesto que, desde cierto punto de vista teórico, todo texto filosófico puede ser creativamente interpretado y encierra latencias de sentido que pueden ser proyectadas a cualquier futuro. Pero esto no es demasiado productivo para promover procesos históricos de los requeridos para la tarea de reintroducir elementos de gobierno en los ámbitos de poder soberano. La limitada validez de este esquema se vio con la teoría de Benjamin de la imagen dialéctica, pues ella también deseaba proyectar elementos desgajados de una época sobre otra dotada de un principio constitutivo completamente diferente. Aquí, como siempre, solo elementos que puedan conformar una constelación con otros aspectos del presente pueden tornarse operativos en él. La filosofía como estudio de los conceptos políticos en contextos abstractos no puede dejar de completarse con la historia de los conceptos políticos como determinación epocal de los mismos y, así, acreditarse con su determinación temporal. Esta no es base suficiente para rehabilitar a Platón. El destino especial de Hobbes reside en que supo dotar a determinados conceptos abstractos de esa misma eficacia esquemática, en ponerlos en relaciones afines con el patrimonialismo, y no en que supiera encerrar en sus abstracciones el destino de los procesos históricos de la vida política moderna. Por eso ni siquiera podemos considerarlo irreversible en su integridad ni reversible como una teoría más. Símbolo del poder soberano del Estado, su artefacto es una carcasa vacía que todavía no tiene ultimado su destino. Pero este no podrá rellenarse con otras carcasas ideales más antiguas aunque vengan caracterizadas como formas de gobierno. La vida del *Leviatán*, que acompañe a la vida de la ciencia y la técnica, por una parte, y al capitalismo por otra, solo será llenada en la medida en que nunca se atravesie completamente las formas de la política moderna. Activar estas formas que el *Leviatán* no logró hacer olvidar ni reducir es la tarea propia de una historia de los conceptos políticos modernos, capaz de sostener otras formas de gobierno. Creo, con Duso, que esto implica mantener la memoria del republicanismo y las formas de la federación a través de la modernidad.