

ARTÍCULOS

Antisemitismo,
antijudaísmo y xenofobia
en la Antigüedad y la
Alta Edad Media
por Rodrigo Laham
Cohen

Pensar la democracia
más allá de las elecciones
por Giuseppe Duso

El conciliarismo del
siglo XV:
corporaciones, excepción
y representación
por Sebastián Providente

Construcción y
enmascaramiento en la
representación de
masacres históricas
por Nicolás Kwiatkowski

Las *Siete Partidas*: un
itinerario histórico-político
de su existencia
por Daniel Panateri

RESEÑA

*Historia conceptual y
filosofía de la ciencia
sociales.*

Comentario crítico
por Francesco Callegaro



Centro de Investigaciones

en Historia Conceptual

Forschungszentrum für

Begriffsgeschichte

Research Center on

Conceptual History

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector Carlos Ruta

ESCUELA DE HUMANIDADES

Decano Carlos Greco

CONCEPTOS HISTÓRICOS

ISSN 2451-7925

Editor responsable Centro de Investigaciones en Historia Conceptual

Redacción Sarmiento 1853, 4º C, CABA, Argentina

Contacto conceptoshistoricos@gmail.com

Domicilio legal Martín de Irigoyen 3100, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño Ángel Vega

Edición digital María Laura Alori

Corrección Wanda Zoberman

DIRECTOR

Claudio Ingerflom (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Sandro Chignola (Universita degli Studi di Padova, Italia)

Giuseppe Duso (Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici, Italia)

Bruno Karsenti (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Eliás Palti (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Carlos Ruta (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

SECRETARIADO DE REDACCIÓN

Diego de Zavalía Dujovne (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Pablo Facundo Escalante (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

COMITÉ DE REDACCIÓN

Agustín Casagrande (Universidad Nacional de La Plata - CONICET, Argentina)

Agustín Cosovschi (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

Marina Farinetti (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Nicolás Kwiatkowski (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

María Agustina Saracino (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Damián Rosanovich (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

Adrián Velázquez (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

Silvina Vidal (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Alejandro Agüero (Universidad Nacional de Córdoba - CONICET, Argentina)

Darío Barrera (Universidad Nacional de Rosario - CONICET, Argentina)

José Emilio Burucúa (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Gonzalo Bustamante Kuschel (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Horst Dreier (Universität Würzburg, Alemania)

Gabriel Entin (Universidad Nacional de Quilmes - CONICET, Argentina)

Alexandre Escudier (Fondation Nationale des Sciences Politiques, Francia)

Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco, España)

Noemí Goldman (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Andrei Iurganov (Universidad Estatal en Ciencias Humanas, Rusia)

Oleg Kharkhordin (Universidad Europea de San Peterburgo, Rusia)

Nikolai Koposov (Georgia Institute of Technology, Estados Unidos)

Elena Marasinoiva (Academia de Ciencias de Rusia)

James Melton (Emory University, Estados Unidos)

Mario Molano Vega (Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia)

María Inés Mudrovic (Universidad Nacional del Comahue - CONICET, Argentina)

Faustino Oncina Coves (Universitat de Valencia, España)

Jean-Frédéric Schaub (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Pierangelo Schiera (Fondazione Roberto Ruffilli, Forlì, Italia)

Falko Schmieder (Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin, Alemania)

Luca Scuccimarra (Sapienza Università di Roma, Italia)

José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid, España)

IMAGEN DE TAPA

Entre 1496 y 1504, el pintor Reginaldus Piramus Monopolitanus de Apulia decoró los diez folios que sirven de portada a cada uno de los diez libros de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles en el códex griego 4, hoy en la Biblioteca Nacional de Austria.¹ Nuestra imagen se encuentra en el folio inicial de toda la obra, es decir, en el correspondiente al primer libro de la *Ética*, y contiene una gran composición alegórica en el centro de la página —el alma racional, con alas en su cabeza, extiende su manto y abraza a las personificaciones de las cuatro virtudes cardinales—; por debajo, vemos la representación de una historia ejemplar, mencionada en el texto de Aristóteles —en este caso, varios episodios de la historia de Solón y Cresos relatada por Heródoto—.² En la parte superior, hay una escena excepcional: Reginaldus ha representado la teoría platónica de las ideas, criticada precisamente por Aristóteles en el primer libro de la *Nicomachea*.³ Lo ha hecho del siguiente modo: en un cielo azul marino, atravesado por la eclíptica donde se adivina la forma del sol, ha colocado las siluetas de oro de un hombre y de varios animales (lagartija, caballo, topo, escorpión, caracol, ratón, erizo, león, faisán, pez, lombriz, serpiente, asno, perro, toro, ciervo, etc.), es decir, sus ideas, de las que se desprenden unos rayos, también de oro, que terminan en los entes sensibles a los que ellas dan lugar en el mundo. Son particularmente pintorescas las *methexis* de la langosta, de la mosca y de las hormigas. Los rayos simulan pasar por detrás del arco de triunfo que enmarca la alegoría del alma y las virtudes; es necesario suponer, incluso, que algunos de los seres que ellos producen en la tierra han quedado ocultos por la arquitectura. Al parecer, fue el propietario del manuscrito y comitente de su decoración, Andrea Matteo de Acquaviva, duque de Atri, quien concibió la puesta en escena de la teoría de las ideas. Nos animamos a decir que se trata de la figuración de una teoría filosófica pura, de la que pensamos han de existir muy pocos equivalentes en la pintura occidental.

José Emilio Burucúa

1 Hermann Julius. *Miniaturhandschriften aus der Bibliothek des Herzogs Andrea Matteo III. Acquaviva*. Wien, 1898, especialmente pp. 1-4, 17-21. Otto Maza. *Der Aristoteles des Herzogs von Atri. Die Nikomachische Ethik in einer Prachthandschrift der Renaissance. Codex phil.gr. 4 aus dem Besitz der Österreichern Nationalbibliothek in Wien*. Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1988, especialmente pp. 26-41.

2 Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096^a 11–1097^a 14; Heródoto. *Historias*, I, 30-33.

3 Aristóteles. *Ética...*, I, 10, 1100^a 10-31.



ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΕΠΙΤΟΜΗ
 ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΣ ΒΙΒΛΙΟΝ Α'

ἅσα τέχνη καὶ πάντα μέθοδος ὁμοίαν ἀρτίτην καὶ προαιρεσιώ-
 ματασ τίνος ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπὸ φηναίω τὰ μαζόν· οὐ γάρ
 τινι ἐφίεται· διαφορὰ δὲ τῆ φαινεται τῶν τελευτῶν· τῶ μὲν γὰρ τῶν
 ἐνέργειαι· τῶ δὲ περὶ τῶν ἐργῶν· ἀνὸ δὲ τῶν τελευτῶν καὶ τῶν
 πράξεις· ἐν τούτοις βελτίω πέφυκα τῶν ἐνέργειῶν· τῶ ἐργῶν· πολλοὶ γὰρ
 πέφυκα οὐσῶν καὶ ἀγνῶν καὶ ἐπίσημων· πολλὰ γένεσι τῶν τελευτῶν
 ζῆτικῆ μὲν ὑγιῶν· γαυπομηκῆ δὲ πλοῦτον· στρατηγικῆ δὲ γίκε· οἰκονο-
 μικῆ δὲ· κλοῦλος· ὅσαι δὲ εἰσὶ τῶν ποιούτων ὑπομῶν τῶν βίωταιν· κα-
 τὰ τὴν ὑπό τῶν ἰσοτικῶν λιγένο· κρινετικῆ· καὶ ὅσαι ἀγαθῶν τῶν ἰσοτικῶν ὁρ-
 γάνων εἰσίν· αὐτῶν δὲ· καὶ ἅσα πολιτικῆ πράξις ὑπό τῶν στρατηγικῆ· τῶν



EDITORIAL 9

ARTÍCULOS

Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia 12

Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media

Rodrigo Laham Cohen

Pensar la democracia más allá de las elecciones 40

Giuseppe Duso

El conciliarismo del siglo XV 78

Corporaciones, excepción y representación

Sebastián Provvidente

Acerca de la verdad 134

Construcción, descubrimiento y enmascaramiento en la representación de masacres históricas

Nicolás Kwiatkowski

Las *Siete Partidas*: entropía, control y variación 154

Un itinerario histórico-político de su existencia

Daniel Panateri

RESEÑAS 190

Histoire conceptuelle et philosophie des sciences sociales

Francesco Callegaro

Editorial

Conceptos Históricos -publicación cuya línea editorial está explicitada en la pestaña “Pro Domo Sua”- abre su segundo número con una investigación de Rodrigo Laham Cohen sobre el concepto “antisemitismo”, surgido en la modernidad tardía y su diferencia con los términos antijudaísmo y judeo/xenofobia, una distinción que lejos de ser solo temporal encuentra su sentido en la red de significaciones en la cual se inserta el concepto. La crisis de la “representación” política apela desde hace varios años a un análisis del concepto mismo. Giuseppe Duso reflexiona sobre las posibilidades de ir más allá de la representación democrática tradicional, hacia un sistema que refleje auténticamente la heterogeneidad de nuestras sociedades. Sebastián Providente aborda la relación entre la teología política y los conceptos seculares de la modernidad a través de la significación del término *repraesentatio* en el pensamiento conciliar. Hemos escuchado hasta la saciedad que la historia es un ejercicio literario, con la consiguiente relativización del saber y, por lo tanto, de la “verdad”. Contra este pensamiento débil, recordando que la ambición de la disciplina es establecer la verdad de lo ocurrido, Nicolás Kwiatkowski investiga el trabajo del historiador frente a las masacres, y la relación entre sus resultados y la justicia, la culpa, el perdón, el castigo justo... o sea sobre nuestro compromiso con la verdad. Una de las mayores dificultades para los historiadores reside en la comprensión de la recurrencia de factores de una estructura, de un significante, de un texto... Daniel Panateri persigue aquí esa dimensión itinerante en la reescritura de las *Partidas* del rey Alfonso, que pone en juego la conjugación de tiempos históricamente distantes en el proceso de configuración jurídico-política española. Francesco Callegaro presenta un comentario crítico del libro de Bruno Karsenty, *D'une philosophie à l'autre*. Se trata de un libro fundamental, que cambia radicalmente nuestra comprensión de las relaciones entre la filosofía y las ciencias sociales y humanas, poniendo en evidencia, entre otras cosas, el cambio que el nacimiento de estas últimas provocó en la filosofía.

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
ARTÍCULOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

ARTÍCULO

Laham Cohen, Rodrigo (2016). “Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media”, *Conceptos Históricos* 2 (2), pp. 12-39.

RESUMEN

En el artículo se presentan los alcances y las limitaciones del concepto *antisemitismo*. Se analiza la forma en la que se lo ha usado para explicar diversos períodos históricos, poniendo la lupa en la Antigüedad y el Medioevo e incluyendo y problematizando, también, las categorías de *antijudaísmo* y *judeofobia*. Por último se estudian casos de hostilidad hacia los judíos, siempre en aquellos períodos de la historia, con el fin de aprehender la especificidad de cada discurso y contexto. En la conclusión se sugieren posibles usos, acordes a los diversos contextos, para los conceptos de antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia.

Palabras clave: *antisemitismo, antijudaísmo, xenofobia, Antigüedad, Medioevo.*

ABSTRACT

The present study is concerned with the scope and limitations of the term Anti-Semitism. I analyze how *Anti-Semitism* was employed to explain different historical periods, mainly Antiquity and the Middle Ages. I also present the notions of *Anti-Judaism* and *Judeophobia*. Finally I analyze the hostility against the Jews during those historical periods in order to understand the specificity of each discourse and context. In the conclusions I suggest possible uses of the terms Anti-Semitism, Anti-Judaism and Xenophobia, according to each context.

Keywords: *Anti-Semitism, Anti-Judaism, Xenophobia, Antiquity, Middle Ages.*

Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia

Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media

Rodrigo Laham Cohen

Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina



Introducción

Cuando uno toma la clásica obra de Leon Poliakov, *Historia del antisemitismo*,¹ percibe –desde el índice del primer volumen– la ubicuidad del fenómeno. El concepto, en efecto, se reitera una y otra vez: “El antisemitismo en la antigüedad pagana”; “El antisemitismo durante los primeros siglos del cristianismo”; “El antisemitismo en estado puro: Francia”, etcétera.

Poliakov, ciertamente, fue un gran historiador. No fue el único, tampoco, en utilizar el concepto *antisemitismo* de modo acrítico y atemporal. Hasta el día de hoy, en efecto, es posible encontrar –incluso en publicaciones de primer nivel– el uso del término para referir a arcos temporales anteriores al siglo XIX. Un buen ejemplo de ello aparece en *Roots of Theological Anti-Semitism*, donde Anders Gerdmar, tal como lo indica el título de la obra, adjetiva el concepto y lo aplica a un segmento de tiempo que comienza en el siglo XVIII. Afirma, a su vez, que puede ser utilizado en etapas previas. Gerdmar, por supuesto, emplea el concepto en cuestión, luego de someterlo a debate y desacreditar el uso del término *antijudaísmo*. Su posición, al igual que la de muchos investigadores, es pragmática:

¹ Ver Leon Poliakov. *Historia del antisemitismo*. Buenos Aires, Milá, [1955] 1988.

The term “anti-Semitism” is ambiguous and used with a variety of meanings, making it difficult to employ without qualification, although it is hardly possible to replace. Most authors retain the term but add various attributes. The least ambiguous use of anti-Semitism is that of a distinct political movement beginning in Germany in the late nineteenth century.²

Aquello que Gerdmar percibe como el menos ambiguo de los significados del concepto es, como intentaremos demostrar en el curso de este breve trabajo, el uso que consideramos más cercano a nuestra perspectiva. La adjetivación del concepto, como bien señala el autor en la cita —y como él mismo hace a partir del adjetivo *teológico*— es muy frecuente y, entendemos, problemática. Uno de los usos más frecuentes de tal adjetivación se da cuando se remite al *antisemitismo pagano*. Veremos, en las próximas páginas, la complejidad que este empleo acarrea.

La utilización del concepto antisemitismo para todos los períodos históricos posee, a su vez, un implícito: los judíos, *siempre*, fueron odiados y perseguidos. Sufrieron, *siempre*, por su condición de judíos, más allá de cualquier variable social, política o económica. Este esencialismo ha sido académicamente potenciado a partir del movimiento conocido como la *Wissenschaft des Judentums*, la profesionalización de la historia judía desde el siglo XIX.³ Ciertamente, la historia lacrimosa —contra la que Salo Baron había escrito ya en 1928⁴— se asentaba sobre elementos

2 Anders Gerdmar. *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews from Herder and Semler to Kittel and Bultman*. Leiden, Brill, 2009, p. 5.

3 En torno la *Wissenschaft des Judentums* y a la historiografía judía en general, ver Yosef Yerushalmi. *Zakhor Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, University of Washington Press, 1982; Ismar Schorsch. “The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism”, *Leo Baer Institute Yearbook*, Vol. 28, 1983, pp. 413-437; Robert Kraft y George Nickelsburg (eds.). *Early Judaism and his Moderns Interpreters*. Philadelphia, Fortress Press, 1986; Michael Meyer. “The Emergence of Jewish Historiography: Motives and Motifs”, *History and Theory*, Vol. 27, Nº 4, 1988, pp. 160-175; Ismar Schorsch. *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*. Hannover, Brandeis University Press, 1994; David Myers y William Rowe (eds.). *From Ghetto to Emancipation: Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*. Scranton, University of Scranton Press, 1997; David Myers y David Ruderman (eds.). *The Jewish Past Revisited*. New Haven, Yale University Press, 1998; Shmuel Feiner. *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. Portland, Littman Library of Jewish Civilization, 2002; Michael Meyer. “Two Persistent Tensions within Wissenschaft des Judentums”, *Modern Judaism*, Vol. 24, Nº 2, 2004, pp. 105-119; Andreas Gotzmann y Christian Wiese. *Modern Judaism and Historical Consciousness*. Leiden, Brill, 2007; Alain Boyer y Maurice Hayoun. *La historiografía judía*. México, Fondo de Cultura Económica, [2001] 2008; Görg Hasselhoff. *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums*. Berlin, De Gruyter, 2010.

4 Ver Salo Baron. “Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?”, *Menorah*, Vol. 14, 1928, pp. 515-526. El cierre del artículo es contundente: “Surely it is time to break with the lachrymose theory of pre-Revolutionary woe, and to adopt a view more in accord with historic truth”. Ver, sobre Baron, el análisis de David Engel: “Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobarionism, and the Study of Modern European Jewish History”, *Jewish History*, Vol. 20, Nº 3-4, 2006, pp. 243-264). Téngase en cuenta, como bien resaltó Myers, que Baron

previos, tanto judíos como cristianos; discursivos y extradiscursivos. Negar que ciertos colectivos judíos fueron perseguidos en determinadas coordenadas espacio-temporales es tan ingenuo como creer que *siempre y en todo lugar* los judíos fueron atacados. Dejar de lado situaciones de coexistencia, intercambio e, incluso, adopción del judaísmo por parte de otros grupos es otra práctica historiográfica criticable. La Shoá, en una reacción lógica, reforzó –no ya en el ámbito académico que, en líneas generales, supo abandonarla a tiempo, pero sí en gran parte de la población– la sensación de que los judíos eran, esencialmente, un pueblo perseguido. El antisemitismo, entonces, *siempre* estuvo y, peor, *siempre* estará. “¡Qué terrible! Ustedes nunca tuvieron paz”, me dijo mi concuñada hace unos días, en mesa familiar interreligiosa, en relación a la situación en Israel/Palestina. “¿Quiénes –pregunté–, los petisos, los argentinos, los peronistas, los historiadores, los ateos, los judíos o los israelíes?”

Más allá de la humorada, la vertiente lacrimosa no es operativa para explicar la historia de los múltiples colectivos judíos a lo largo del tiempo y del espacio. No lo es, simple y básicamente, porque agrupa individuos diferentes espacial y temporalmente. Podría cuestionarse –se ha hecho, y con mucha polémica– que la propia existencia de un campo llamado historia de los judíos es absurda, dado que unifica lo múltiple. Aquí no iremos tan lejos en el planteo. Pensaremos a los judíos como aquellos individuos que, en distintos momentos, se reconocieron a sí mismos –y fueron reconocidos por otros grupos– como judíos.⁵

Vale la pena, para cerrar esta introducción, citar un ejemplo de cómo, incluso en el ámbito académico, la historia lacrimosa y el uso indiscriminado del concepto antisemitismo pueden ir de la mano. Francesco Lucrezi, en 1994, escribió un artículo cuyo nombre ya anuncia

“rescató” la Edad Media de la historia lacrimosa pero depositó las lágrimas en la modernidad, dada la asimilación, principal problema desde su óptica. David Myers. “Introduction”, en David Myers y William Rowe (eds.): *From Ghetto...*, pp. VII-XI.

5 Algunas críticas a la forma de entender la historia judía como un todo uniforme sin tener en cuenta cada contexto ya se registraban tempranamente. Dos ejemplos de mediados del siglo XX: Ellis Rivkin. “The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History”, *Jewish Quarterly Review*, Vol. 48, 1957, pp. 183-203; Irving Agus. “Preconceptions and Stereotypes in Jewish Historiography”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 51, 1961, pp. 242-253. Shlomo Sand, en una serie de textos que generaron –y generan– una gran polémica –sobre todo porque el objetivo de Sand es el sionismo– fue más allá y puso en duda la existencia de un colectivo judío con características similares –excepto por los aspectos religiosos– en períodos previos a la constitución del Estado nación (ver *The Invention of the Jewish People*. New York, Verso, [2008] 2009). Como anticipamos, si bien algunos de los postulados de Sand son parcialmente verdaderos (diferencias entre colectivos distantes, mezcla de poblaciones, adaptación de los grupos judíos a cada contexto, etc.), una mirada centrada en la identidad a partir de parámetros culturales valida el estudio de los judíos como segmentos que, aunque no idénticos entre sí, se consideraron a sí mismos pertenecientes a un mismo grupo. No podremos solucionar, en una nota al pie, el debate en torno a cómo caracterizar a los judíos.

su posición: “CTh. 16.9.2: Diritto romano-cristiano e antisemitismo”.⁶ Efectivamente, el trabajo comienza criticando a Giovanni de Bonfils por no utilizar, en su libro sobre los esclavos cristianos en manos de los judíos en el siglo IV d. C., la palabra antisemitismo.⁷ Luego de afirmar que no es incorrecto aplicar un concepto moderno a un fenómeno antiguo –debatible pero no descabellado– intenta explicar la forma en la que, en su lógica, el antisemitismo impregnó la legislación romana tardía. El trabajo, en cuanto al análisis de la ley, es adecuado. Pero el autor falla cuando traza continuidades. Afirma, sin dudar:

Il figlio di Costantino, indubbiamente, si segnala quale promotore di una profonda svolta nella normativa imperiale; ma il suo divieto ha una storia ben piú lunga del suo regno: esso attraverserá l'impero bizantino, segnerà con le sue contraddizioni le codificazioni di Teodosio e di Giustiniano, riempirá di sé il Medio Evo e il Rinascimento, la Spagna di Recaredo e quella di Giovanni 11 di Castiglia. Fino a riapparire, diverso e uguale, nel Regio Decreto-Legge del 17 novembre 1938, che, all'articolo 12, proibí agli ebrei italiani di avere al proprio servizio domestici di “razza ariana”: mondi, in quanto tali, della colpa di Caifa, gravante invece, ancora e sempre, sui loro datori di lavoro.⁸

No hace falta aclarar que trazar un derrotero directo –signado por el antisemitismo– entre Constancio II y Mussolini carece de todo sustento. Considerar que un mismo tipo de hostilidad llamada antisemitismo afectó a egipcios, romanos, bizantinos, franceses, polacos; cristianos y musulmanes; hombres antiguos, medievales, modernos y contemporáneos, carece, también, de consistencia.

Veamos, ahora sí, las herramientas de las que disponemos, para pensar las tensiones –cuando las hubo– entre grupos judíos y no judíos, en los orbes antiguo y medieval.

El concepto y la historia de una palabra

Hay conceptos que nacen atados a procesos particulares; conceptos que, además, se van connotando de sentidos específicos con el correr de los años. Tomarlos y aplicarlos a situaciones para los cuales no fueron creados es problemático y, muchas veces, innecesario. No obstante, no se puede negar que, en muchas ocasiones, es más fácil apelar a ellos que

6 Ver Francesco Lucrezi. “CTh. 16.9.2: Diritto romano-cristiano e antisemitismo”, *Labeo. Rassegna di diritto romano*, Vol. 40, 1994, pp. 220-234.

7 El autor refería al libro *Gli schiavi dagli ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto*. Bari, Cacucci Editore, 1992.

8 Francesco Lucrezi. “CTh. 16.9.2...”, pp. 233-234.

crear nuevos, hecho que lleva a muchos investigadores a perpetuar el uso de conceptos cargados de sentidos ajenos a los períodos y situaciones que aspiran a explicar.

La palabra antisemitismo tiene fecha de nacimiento: fue acuñada por Wilhelm Marr, y salió a la luz públicamente en *Der Weg zum Siege des Germanenthums über das Judenthum*, texto del año 1879, publicado en Berlín.⁹ Si bien Moritz Steinschneider había usado la palabra en cartas privadas en el marco de un intercambio con Ernst Renan,¹⁰ fue Marr quien hizo que el término ganara estado público. Más aún, para Marr, a diferencia de Steinschneider, el concepto remitía de forma ineluctable a los judíos, dejando por fuera del alcance del término al resto del grupo que, en aquella época, se consideraba semita. Antisemitismo, por su parte, se encontraba indefectiblemente asociado a una mirada racial de los judíos. *Der Weg...*, por su parte, no se limitaba a presentar ideas; aspiraba a constituir un movimiento político destinado a hostilizar y segregar a los judíos.¹¹

Entonces, *antisemitismo* nace con una idea y un programa. Es un concepto basado en las ideas raciales de su época –será potenciado y, aún más, biologizado durante el nazismo– y construido con un fin político claro. Aunque no se indagaba con seriedad períodos previos, se presentaba como una continuidad irrefrenable de odio. Los judíos –más allá de todo contexto– portaban en sí mismos características intrínsecas que generaban, una y otra vez a lo largo de la historia, odio por parte de quienes convivían con ellos.

Este esencialismo puede insertarse en otro debate –posterior– en el que no profundizaremos aquí por falta de espacio: la disputa entre los sustancialistas y los funcionalistas.¹² ¿El rechazo a los judíos dependía de características propias del judaísmo y los judíos? ¿O había sido generado, en un tiempo y espacio particulares, con un objetivo particular? El sustancialismo –que ha sido motorizado, también, por judíos– es insostenible, ya que solo puede mantenerse en pie si se considera que los judíos y el judaísmo –así como las sociedades donde interactuaron– nunca

9 Ver Wilhelm Marr. *Der Weg zum Siege des Germanenthums über das Judenthum*. Berlin, Hentze, 1879.

10 Ver Richard Levy (ed.). *Antisemitism: A Historical Encyclopedia*. Santa Barbara, ABC Clio, 2005, p. 24.

11 Sobre Marr, ver Richard Levy (ed.). *Antisemitism...*, pp. 445-446. Más específico: Moshe Zimmerman. *Wilhelm Marr: The Patriarch of Anti-Semitism*. Oxford/New York, Oxford University Press, 1986.

12 Ver Christhard Hoffmann. *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. Und 20. Jahrhundert*. Leiden, Brill, 1988. Bien observado y analizado por Peter Schäfer en *Judeophobia: Attitudes towards the Jews in the Ancient World*. Cambridge, Harvard University Press, 1998.

cambiaron; perspectiva fácilmente rebatible desde la disciplina histórica. El funcionalismo, por su parte, presenta un fenómeno demasiado dirigido y voluntarista. Ambas, además, parten de una premisa que ya hemos intentado desarticular: los judíos *siempre* fueron atacados.

Ahora bien, como vimos en la introducción, el término *antisemitismo* logró un gran éxito al punto de ingresar al mundo académico y liberarse de su programa original. Hoy día todos usamos el concepto –en general para referir a un fenómeno posterior al siglo XIX– y rechazamos, a su vez, la idea de raza. Insistimos: incluso en trabajos científicos se aplica a períodos previos muy distantes en el tiempo con una nota al pie que problematiza la cuestión y aclara que se usará laxamente.

Dado que nuestras áreas específicas de estudio son el mundo Antiguo y el Medieval –el Alto Medioevo, en realidad– presentaremos aquí los usos que recibió el concepto *antisemitismo* por parte de una serie de historiadores reconocidos. Veremos, también, dos términos más que, desde nuestro punto de vista, ayudan a clarificar los alcances y las limitaciones de los análisis sobre la interacción entre judíos y no judíos en los períodos señalados.

Antisemitismo, antijudaísmo y judeofobia aplicados a la Antigüedad y al Medioevo

Si bien el vocablo *antijudaísmo* puede ser rastreado desde muchísimo antes que *antisemitismo*, su uso académico no se encuentra tan lejos en el tiempo. Su empleo permitió, a la vez, limitar el alcance de la idea de *antisemitismo* y complejizar las posibles explicaciones a la hostilidad manifestada por determinados grupos en determinadas circunstancias históricas. Al día de la fecha, en efecto, la mayor parte de los investigadores separa los ámbitos de aplicación de ambos términos claramente: *antijudaísmo* se reserva al ataque al judaísmo –y a sus adherentes– en tanto sistema religioso, mientras que *antisemitismo* se aplica a la hostilidad hacia los judíos en base a postulados racistas, biológicos o étnicos.¹³ Esta división, en líneas generales, es operativa aunque debe ser utilizada con flexibilidad, dado que, en muchas situaciones históricas, ambos tipos de rechazo coexistieron, se yuxtapusieron o, incluso, se potenciaron. No obstante ello, un primer problema asoma para la Antigüedad Clásica. En efecto, diversos escritores griegos y romanos no atacaron a los judíos

13 Otro gran debate en el que no ingresaremos aquí: los alcances y las limitaciones del concepto de etnia.

exclusivamente por sus creencias religiosas sino, más bien, a partir de una mirada que enfatizaba características que hoy llamaríamos étnicas o, en términos de ciertos autores latinos, relacionadas a las ideas de *natio* y *gens*. ¿Cómo llamar a ese fenómeno? La mayor parte de los autores optó, como anticipamos, por la idea de *antisemitismo pagano*. Peter Schäfer, brillante académico dedicado al estudio de los judíos en la Antigüedad y el Medioevo, fue contundente:

If this is the case, one should argue for a more specific vocabulary, reserving the more common and neutral terms “hostility”, “hatred”, and “anti-Judaism” for expressions of hostility which the Jews share with other ethnic groups, and the term “anti-Semitism”, despite or precisely because of its anachronism, for this unique “hatred” which finally led to the “Endlösung”. But this is where the historical problem begins, because one then has to determine what defines the uniqueness of hostility against Jews as distinguished from other forms of hostility, and where in history “simple” anti-Judaism turns into actual and “unique” anti-Semitism. Unless one wants to attribute to the “Endlösung” a very dubious uniqueness — namely, that it had no roots in history except for the racist theories of the nineteenth century — one has indeed to look into previous periods to answer that question. And this is precisely the reason why we cannot avoid it and why we cannot be content with the easy assessment that the ancient Greco-Roman world, which certainly did not have any concept of race as we understand it, is too distant from our modern world to assign to it any notion of hostility against Jews comparable to what we now call, after the Shoa, anti-Semitism.¹⁴

No obstante sus palabras, el propio Schäfer no se encontraba demasiado cómodo con la idea de antisemitismo y optó por titular su libro *Judeophobia*,¹⁵ aunque —como pone de manifiesto la cita— tampoco llegó activamente por su uso, y aceptó el empleo de *antisemitismo* para la Antigüedad. Ciertamente judeofobia es un concepto, *a priori*, atractivo. Su problema, no obstante, está en la carga de la idea de fobia, cuyos significados descansan demasiado en la psicología y tienden a caer, nuevamente, en la existencia de características intrínsecas de los judíos, que detonan, una y otra vez, reacciones psíquicas similares. Por otra parte, en la extensa cita que hemos visto, puede observarse cómo, para Schäfer, existe una especificidad en la hostilidad contra los judíos que no puede ser reducida a definiciones genéricas. En breve veremos, en oposición, que las tensiones que se vislumbran en algunos escritores del período clásico pueden ser analizadas, precisamente, del mismo modo que los ataques que recibían otros grupos no griegos o no romanos. No

14 Peter Schäfer. *Judeophobia...*, pp. 197-198.

15 Schäfer no fue el primero en utilizar el concepto, como él mismo admite (ver *Judeophobia...*, p. 7). El término, según este autor, había sido empleado en inglés por Zvi Yavetz en 1993, y su equivalente en francés, por Hálévy, en 1903.

debemos olvidar, tampoco, que al lado de las tensiones encontramos también situaciones de interacción e, incluso, de atracción que generaban ciertas prácticas judías en la población gentil. Pero las fuentes, sabido es, tienden a enfatizar las situaciones problemáticas y a pasar por alto la coexistencia pacífica y cotidiana entre miembros de diversos grupos o religiones.

Volviendo al término *antijudaísmo*, diversos autores sostienen que no es claro. Si bien es cierto que puede parecer algo genérico, desde nuestro punto de vista se encuentra atado a una idea clara: la tensión que produjo, en el cristianismo, la ruptura con el judaísmo y la continuidad de este en la escena histórica. En palabras de John Gager, investigador ineluctable en el estudio del antisemitismo/antijudaísmo:

I shall retain anti-Semitism as the term to designate hostile statements about Jews and Judaism on the part of Gentiles. Such statements show certain basic similarities to what we call anti-Semitism today. They are expressed by complete outsiders, betray very little knowledge of Jews or Judaism, and tend to be sweeping generalizations. Early Christian judgments against Judaism are, by and large, of a different order. For these I shall adopt the term anti-Judaism. Unlike pagan anti-Semitism, Christian anti-Judaism is primarily a matter of religious and theological disagreement. This is not to deny that Christian statements about Judaism sometimes manifest strong negative feelings, at times even hatred. Nonetheless, the undeniable family ties between Christianity and Judaism shaped Christian attitudes toward Judaism in a way that was never true for pagans.¹⁶

Dejemos de lado, por un instante, el hecho de que para Gager la hostilidad hacia los judíos en la Antigüedad Clásica puede ser catalogada como antisemitismo, y centrémonos en su visión del antijudaísmo. Precisamente en el lazo que unió a ambas religiones radica la especificidad del antijudaísmo. Antijudaísmo que, en tal sentido, es inevitablemente cristiano. Se podría objetar que otras religiones –el islam, por ejemplo– pudieron desarrollar el mismo tipo de hostilidad –en el mundo clásico no podemos hablar de religiones orgánicas sino, más bien, de religiosidad–.¹⁷ No obstante, insistimos, el grado de hostilidad religiosa desarrollado en

16 John Gager. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 8.

17 Religión implica un conjunto orgánico de creencias, cerrado en sí mismo. En el mundo griego y en el romano, los sujetos adscribían a ciertas prácticas que podían adosarse unas a otras sin excluirse. En tal línea, en el politeísmo clásico rige la idea de adhesión a prácticas, mientras que en los monoteísmos se impone la noción de conversión. Sigue siendo válida la clásica obra de Albert Nock. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Lanham, University Press of America, [1933] 1988. Bien analizado y expandido en John North. "The Development of Religious pluralism", en Judith Lieu *et al.* (eds.): *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. New York, Routledge, 1992, pp. 174-193.

medios cristianos fue muy superior, dada la alta dependencia del cristianismo de un sustento teológico de origen judío. Bien remarca Gager que existe un espacio para un tipo de odio que excede lo religioso; no obstante, el componente teológico ocupaba un lugar central.

La importancia del factor teológico en la hostilidad cristiana es tal que dividió a la crítica entre quienes veían en la continua y repetitiva tópica *adversus Iudaeos* el eco de un conflicto real entre judíos y cristianos¹⁸ y entre quienes afirmaban que el discurso cristiano era intrínsecamente antijudío, más allá de las condiciones reales de producción de cada discurso. Dos fueron las exponentes más claras de esta segunda vertiente: Rosemary Ruether y Miriam Taylor. Vale la pena, para evitar la paráfrasis, rescatar las palabras de la primera: “For Christianity, anti-Judaism was not merely a defense against attack, but an intrinsic need in Christian self-affirmation. Anti-Judaism is a part of Christian exegesis”.¹⁹ Taylor fue más allá, considerando a Ruether, incluso, demasiado atada al contexto social:

This book aims to demonstrate that the Jews in the writings of the fathers are neither the men of straw envisaged by Hamack, nor Simon's formidable rivals, but symbolic figures who play an essential role in the communication and development of the church's own distinctive conception of God's plans for His chosen people, and in the formation of the church's cultural identity.²⁰

La autora, no obstante, llegaba, desde nuestro punto de vista –y del de varios especialistas en el área– demasiado lejos. Ciertamente, en muchos textos, los judíos operan como meras figuras simbólicas –aisladas de su contexto social– destinadas a explicar el plan divino acorde a la teología cristiana. Puede haber, en tal sentido, antijudaísmo sin judíos. De allí a considerar que la totalidad de las fuentes producidas durante gran parte del milenio respondía a tales cuestiones, hay un largo trecho. En efecto, consideramos que es esencial analizar cada caso en particular: en ciertas obras encontraremos un antijudaísmo claramente hermenéutico, dissociado del contexto social; en otras es posible observar, de modo casi transparente, la tensión generada al calor de la competencia entre ambos monoteísmos por controlar la feligresía. Por último, en diversos casos se

18 El exponente más claro de esta vertiente, cuyo trabajo aún es citado y respetado –más allá de haber sido superado en muchos aspectos– es Marcel Simon y su célebre *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. Paris, Éditions E. De Boccard, [1948] 1964.

19 Rosemary Ruether. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York, Seabury Press, 1974, p. 159. Aún más contundente y provocativa es la siguiente afirmación: *Is it possible to say "Jesus is Messiah" without, implicitly or explicitly saying at the same time "and the Jews be damned?"* (p. 246).

20 Miriam Taylor. *Anti-Judaism and Early Christian Identity*. Leiden, Brill, 1995, p. 4.

detecta tanto el peso de lo teológico como la filtración, en el discurso, de conflictos socioreligiosos verificables.²¹

Pero más allá de cómo jerarquicemos estas variables, el nacimiento del cristianismo a partir del judaísmo²² generó aquello que Gavin Langmuir denominó *birth trauma*. En sus palabras:

Christianity, by contrast, grew out of Judaism amidst a conflict with non-Christian Jew, and that birth trauma was enshrined in Christian revelation and central to Christian theology. The Christian acceptance of Jewish scripture and the Christian claim to be true Israel meant that for Christians, Jews were a central element of God's providential plan. Moreover the continued existence of Judaism after Jesus was the physical embodiment of doubt about the validity of Christianity. Unlike pagan anti-Judaism, Christian anti-Judaism was a central and essential element of the Christian system of beliefs. The elaboration of anti-Judaic doctrine and polemics and the effort to prove that Christianity was foreshadowed in the Old Testament would be a major theological enterprise for centuries.²³

El antijudaísmo nacido bajo el cristianismo, entonces, no era solo especialmente fuerte sino, si seguimos la lógica de lo hasta aquí expuesto, inevitable. Langmuir, no obstante, menciona la existencia de otros antijudaísmos, por ejemplo el pagano. Tal como hemos anticipado –y en línea con Gager– creemos más apropiado reservar el término *antijudaísmo* para el cristianismo dado que, repetimos, su propia constitución conlleva una inevitable hostilidad discursiva ante el judaísmo.

Debemos, no obstante, ser cautelosos. Que la teología cristiana porte una dosis ineluctable de antijudaísmo no implica que este deba derivar en acciones concretas contra los judíos ni que alcance para explicar fenómenos como la Inquisición o la Shoá. Este fue el camino recorrido,

21 Un buen resumen de ambas posiciones en Andrews Jacobs. "The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity", en Adam Becker y Annette Yoshiko Reed (eds.): *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis, Fortress Press, 2007, pp. 95-118. Otro buen resumen fue el presentado, aunque en los años noventa, por Guy Stroumsa, quien, a su vez, intentó insertar la variable diacrónica para el paso de un antijudaísmo basado en razones teológicas a otros centrado en conflictos reales (ver "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", en Ora Limor y Guy Stroumsa (eds.): *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*. Tübingen, Paul Siebeck, 1996, pp. 1-26).

22 Debemos ser cautelosos con esta afirmación. Si bien el cristianismo nace desde el judaísmo del II Templo –conglomerado variopinto y complejo–, el judaísmo rabínico, también, se origina en el mismo momento. En tal sentido, como bien remarcaba Alan Segal, judaísmo rabínico y cristianismo son religiones hermanas. Más lejos aún fue Israel Yuval, quien consideró que el *Talmud* operó como una respuesta al cristianismo, al ser esta religión temporalmente previa al judaísmo rabínico. Naturalmente, no es este el espacio para discutir la cuestión. Ver Alan Segal. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*. Cambridge, Harvard University Press, 1986; Israel Yuval. *Two Nations in Your Womb: Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley, University of California Press, [2000] 2006.

23 Gavin Langmuir. "Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism", *Viator*, Vol. 2, 1971, pp. 383-390, aquí p. 384.

más allá del ejemplo que dimos en la introducción, por Jules Isaac. En sus conocidas obras,²⁴ Isaac, que había perdido a su hija y a su mujer en el Holocausto, consideró que determinadas enseñanzas cristianas –el deicidio por ejemplo– habían influido en la constitución del antisemitismo y, así, eran responsables del genocidio perpetrado por los nazis. Propugnaba, entonces, reformular las enseñanzas cristianas con el fin de evitar la generación de hostilidad. Claramente, la posición de Isaac era simplista: atribuir al cristianismo la Shoá es, para cualquier historiador cercano al tema, una reducción que no tiene en cuenta no solo los aproximadamente 2000 años de historia que median entre ambos fenómenos, sino también –y principalmente– los factores sociales, políticos y económicos que proporcionaron el caldo de cultivo para la barbarie nazi. Fue rescatable, sin embargo, detectar que el desarrollo inicial del cristianismo poseía un impacto especial en la constitución del antijudaísmo –antisemitismo, en palabras de Isaac–.

Tal vez quien más se interesó en analizar el desarrollo del antisemitismo fue el ya citado Langmuir, cuya obra es un clásico que no puede ser dejado de lado –para acordar o para discutir– al momento de pensar la hostilidad hacia los judíos en cualquier período histórico.²⁵ Su sistema aspiraba a clasificar la evolución del odio hacia los judíos a partir de determinadas secuencias temporales. En primer lugar, consideraba que antes del primer milenio, como vimos, existían antijudaísmos de distintos tipos: cristiano, pagano, etc. Este antijudaísmo habría derivado –en un período posterior a la Primera Cruzada– en antisemitismo, cuando se hubo constituido un estereotipo estable sobre los judíos, basado en acusaciones falsas. Tal tesis fue desarrollada sistemáticamente en un *paper* seminal de 1976 –revisado en 1990 y aún citado frecuentemente²⁶ que ubicaba dentro del odio a los judíos, tres expresiones diversas: hostilidad real (ataques al judaísmo en base a realidades observables), xenofobia (generalización de conductas individuales a todo el colectivo judío) y afirmaciones quiméricas (hostilidad en base a prácticas nunca observadas, pero adjudicadas al grupo). Solo esta última vertiente,

24 Ver Jules Isaac. *Jésus et Israël*. Paris, Fasquelle, 1948; *Genèse de l'antisémitisme; essai historique*. Paris, Calmann-Lévy, 1956; *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes?* Paris, Fasquelle, 1960; *L'Enseignement du mépris: vérité historique et mythes théologiques*. Paris, Fasquelle, 1962.

25 Ver un resumen de su obra sobre el tema en *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley, University of California Press, 1990. Otro autor que intentó comprender las claves del antisemitismo en un período previo fue Jan Sevenster (ver *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*. Leiden, Brill, 1975).

26 Ver Gavin Langmuir "Toward a Definition of Antisemitism", en: *Toward...*, pp. 311-352. Se trata de la versión revisada de "Prolegomena to any Present Analysis of Hostility Against Jews", *Social Science Information*, Vol. 15, N^{os} 4-5, 1976, pp. 689-727.

vislumbrada hacia los siglos XII y XIII, autorizaba la utilización del concepto de antisemitismo. Si bien el intento fue valioso, creemos –en línea con Schäfer²⁷ que los tipos presentados no responden mecánicamente a las temporalidades que les asigna y, en muchos casos, coexisten. No es nuestra intención, aquí, discutir con Langmuir. Baste su ejemplo para reflejar las múltiples aproximaciones que se realizaron para analizar la hostilidad hacia los judíos en la Antigüedad y el Medioevo. Si el lector se encuentra algo desconcertado por los variados usos que reciben y recibieron el término antijudaísmo y el concepto antisemitismo en el estudio de los períodos antiguo y medieval, hemos logrado un primer cometido. Veamos, antes de establecer nuestra posición en las conclusiones, algunos ejemplos que contribuirán a dar cuerpo a las líneas aquí presentadas.

Xenofobia y antijudaísmo en las fuentes antiguas y medievales: algunos ejemplos

Los autores del período clásico dedicaron escasísimas páginas a los judíos y al judaísmo. Ninguna obra completamente destinada al tema llegó hasta nuestros días, incluso cuando los pasajes contra los judíos fueron deliberadamente preservados por la literatura cristiana posterior.²⁸ Cuando refirieron a los judíos, lo hicieron, generalmente, observándolos como un pueblo con costumbres específicas, del mismo modo que veían

27 Ver Peter Schäfer. *Judeophobia...*, pp. 192-211.

28 Se podría pensar en Apión –a quien Josefo dedicó toda una obra en su contra, el *Contra Apionem*– como un individuo que podría haber dedicado una obra entera al judaísmo. Debemos tener en cuenta, no obstante, dos aspectos. En primer lugar, que, efectivamente, no tenemos certezas de que haya centrado sus esfuerzos en el judaísmo. En segundo término, es pertinente recordar que Apión vivió en Alejandría y encabezó una delegación destinada a convencer al emperador romano de quitar derechos y privilegios a los judíos de la ciudad (embajada equivalente a la encabezada por Filón, del lado judío, e inmortalizada en el *Legatio ad Gaium*). En tal sentido, debemos entender la hostilidad de Apión como un efecto de una situación extremadamente tensa entre judíos y gentiles en Alejandría, una de las ciudades antiguas no solo más populosas, sino también con mayor porcentaje relativo de judíos. Sobre el tema, ver en general: Martin Goodman. "Josephus' Treatise *Against Apion*", en Mark Edwards *et al.* (eds.): *Apologetics in the Roman Empire*. Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 45-58; Erich Gruen. *Diaspora Jews: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, Harvard University Press, 2002, pp. 54-83; John Collins. "Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria", en: *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden, Brill, 2005, pp. 181-201; Louis Feldman. "Josephus (ce 37-c. 100)", en William Horbury *et al.* (eds.): *The Cambridge History of Judaism*, T. III. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 901-921; Michael Tilly. "Formen und Funktionen der Polemik in Josephus", en Oda Wischmeyer y Lorenzo Schornaieni (eds.): *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte*. Berlin, De Gruyter, 2011.

a egipcios, celtas, sirios o íberos. En este sentido, Gideon Bohak concluyó que los ataques en la literatura clásica al judaísmo están en la misma línea que las agresiones discursivas hacia otros grupos. Luego de descartar el uso del término antisemitismo para la antigüedad por las razones que hemos enumerado ya, agregaba:

To these overwhelming arguments (which unfortunately fail to convince many scholars) another may now be added, namely, that giving a special name to a phenomenon implies its uniqueness within its own context, but there is nothing in "pagan" writers' attitudes to Jews which was qualitatively different from their attitudes to at least one other nation. For the nineteenth and twentieth centuries, anti-Semitism's qualitative difference from other ethnic (and racial) biases is readily demonstrable; for the first century, it is not.²⁹

Cierto es que determinadas costumbres de los judíos llamaban la atención a algunos autores. Así, luego de referir a sus prácticas –algunas verificables, otras inventadas– Tácito³⁰ (ca. 55-120 d. C.) afirmó: “Cualquiera sea su origen, estos ritos son mantenidos a causa de su antigüedad. Las otras costumbres de los judíos son básicas y abominables y deben su persistencia a su depravación”.³¹ Pero es el mismo Tácito el que afirma, sobre la provincia de Egipto: “... difícil de alcanzar, fértil en cereal pero dividida e inestable a causa de cultos extraños y excesos irresponsables; sujetos ignorantes de la ley y faltos de conocimiento sobre el gobierno civil”.³² Sin embargo, no se suele afirmar que Tácito escribiera bajo influencia del “antiegiptianismo”. No existe un término

29 Gideon Bohak. “The Ibis and the Jewish Question: Ancient ‘Anti-Semitism’ in Historical Context”, en Menachem Mor et al. (eds.): *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*. Jerusalem, Yad ben-Zvi Press, 2003, p. 42. Manifestando su rechazo al uso del término antisemitismo para el período clásico, ver también Shaye Cohen. “Anti-semitism in Antiquity: the Problem of Definition”, en David Berger (ed.): *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism*. Philadelphia, Jewish Publication Society, 1986, pp. 43-47. En una postura opuesta, enfatizando la presencia de un rechazo de características específicas, ver David Rokeah. “Tacitus and Ancient Antisemitism”, *Revue des études juives*, Vol. 154, N°s 3-4, 1995, pp. 281-294. En relación a Tácito, los judíos y los dacios, Yavetz considera, en línea con Rokeah, que el trato era diferente a causa del proselitismo judío y la diáspora. Zvi Yavetz. “Latin Authors on Jews and Dacians”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 47, 1998, pp. 77-107. No es este el espacio para debatir acerca del proselitismo judío en el Mundo Antiguo. Un buen resumen de los debates surgidos en torno a este en la década del 90, en James Carleton Paget. “Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?”, *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 62, 1996, pp. 65-103.

30 Tácito no solo fue historiador; fue, también, senador, cónsul y gobernador. Si bien escribió diversas obras, las más importantes fueron las aquí citadas *Historias* y los *Anales*. Para un panorama rápido sobre Tácito, ver a Victoria Pagán. *A Companion to Tacitus*. Malden/Oxford, Wiley-Blackwell, 2012. Para bibliografía sobre Tácito y los judíos, ver la nota previa.

31 Tácito. *Historiae*, V, 1. Todas las traducciones son nuestras.

32 Tácito. *Historiae*, I, 11.

que la señale –orientalismo es posterior y refiere a otro fenómeno–³³ ni demasiado énfasis en las sentencias agresivas de historiadores griegos y latinos sobre los egipcios. ¿Por qué, entonces, afirmar que existía un *antisemitismo pagano*? Si usamos xenofobia u hostilidad para las miradas de escritores como Tácito en relación con pueblos y costumbres no romanas, ¿por qué no usar los mismos vocablos para la tensión que generaban los judíos y sus prácticas en el mundo clásico?

Para dar un último ejemplo, hemos visto –en nota al pie–³⁴ la tensión que existía entre grupos judíos y gentiles de Alejandría en el período de Josefo y Filón. Las hostilidades, que se tradujeron en ciertas líneas discursivas que la tradición manuscrita ha preservado, no justifican la existencia de un odio específico. Tal aspecto fue cardinalmente explicado por de John Collins:

The Jews in Alexandria were no more different from their neighbors than the Jews of Asia Minor, and no more different from the Alexandrians of the Roman era than from their Ptolemaic forebears. Ultimately, the causes of conflict must be sought in specific social and historical circumstances, as we have seen in the case of Alexandria under Roman rule. To speak of anti-semitism as if it were some kind of ahistorical virus is only the obverse of the genuinely anti-semitic tendency to find the cause of conflict in the Jewish, or semitic, character. It is also to fail to appreciate the contingent character of history.³⁵

Ahora bien, en el caso de los autores cristianos, basta con hojear cualquier obra patrística del primer milenio –nos ceñirnos a los períodos Tardoantiguo y Alto Medieval que estamos tratando aquí– para detectar un prolífico y casi monocorde discurso antijudío. A diferencia de los autores latinos o griegos, es virtualmente imposible encontrar autores cristianos que presenten visiones neutrales de los judíos de su tiempo. Como anticipamos, el antijudaísmo del período podía responder a dos variantes que, a su vez, podían yuxtaponerse: una contextual/social y la otra discursiva/teológica. La primera perspectiva es fácilmente graficada por Juan Crisóstomo (347-407 d. C.), quien es conocido, precisamente, por atacar a los judíos de su tiempo, pero sobre todo a los cristianos que adoptaban costumbres judías.³⁶ En sus textos se queja de cristianos que

33 No es necesario aclarar a qué nos referimos con el término orientalismo. Reenviamos indefectiblemente a Edward Said. *Orientalism*. London, Routledge, 1978.

34 Reenviamos a la nota N° 28.

35 John Collins. "Anti-Semitism in Antiquity?...", p. 201.

36 Juan Crisóstomo llegó a ser patriarca de Constantinopla. Las *Homilias contra judíos*, no obstante, fueron pronunciadas cuando era sacerdote en Antioquía entre los años 386-387. Valiosos trabajos sobre Crisóstomo y los judíos: Wayne Meeks y Robert Wilken. *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*. Missoula, Society of Biblical

realizaban juramentos en las sinagogas, festejaban con los judíos Rosh Hashaná (Año Nuevo), etc. El componente teológico, no obstante, no le era ajeno:

En una palabra, si admirás el modo de vida judío, ¿qué tenés en común con nosotros? Si los ritos judíos son santos y venerables, nuestro modo de vida debe ser falso. Pero si el nuestro es verdadero, como en efecto es, el de ellos es fraudulento. No estoy hablando de las escrituras –nada más lejos– porque ellas conducen a Cristo. Estoy hablando de su presente impiedad y locura.³⁷

La lógica del antioqueno era clara: se es judío o se es cristiano. Es una relación de suma cero. Los monoteísmos, como bien afirmó hace ya mucho tiempo Nock, no aspiran a sumar adherencias; necesitan convertir.³⁸ En el caso del cristianismo y el judaísmo, la lógica es aún más violenta: si Jesús era el Mesías, los judíos estaban equivocados; si es al revés, los errados eran los cristianos.

La disputa por quién controlaba la religión de la población general, insistimos, podía trasvasarse a caracterizaciones específicas sobre el grupo. Conocida es también la virulencia de Venancio Fortunato³⁹ (536-610 d. C.), cuando refería a la situación de los judíos de Clermont:

El pueblo de los arvernos estaba desgarrado por los problemas que generaba habitar en una ciudad donde no había una misma fe. El olor amargo de los judíos se volvía hacia los cristianos. Eran como una tropa de infieles engreída con los

Literature, 1978; Jaclyn Maxwell. *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Isabella Sandwell. *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*. New York, Cambridge University Press, 2007; Christine Shepardson. *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*. Berkeley, University of California Press, 2014.

37 Juan Crisóstomo. *Homilías contra judíos*, I, 6.

38 Ver Albert Nock. *Conversion...* Reenviamos a la nota N° 17.

39 Venancio Fortunato llegó a ser obispo de Poitiers. A lo largo de su vida, que transcurrió en la Galia merovingia, se dedicó a escribir diversas obras, entre ellas poemas e himnos litúrgicos. Un buen resumen de su vida en: Michael Roberts. *The Humblest Sparrow: The Poetry of Venantius Fortunatus*. Michigan, The University of Michigan Press, 2009. Sobre las afirmaciones de Venancio respecto de los judíos, ver Brian Brennan. "The Conversion of the Jews of Clermont, AD 576", *Journal of Theological Studies*, Vol. 36, 1985, pp. 321-337; Walter Goffart. "The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours", en: *Rome's Fall and After*. London, Hambledon Press, 1989, pp. 293-317; Marc Reydellet. "La conversion des juifs de Clermont en 576", en: *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*. T. 1: Antiquité Tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles). Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992, pp. 371-379; Emily Rose. "Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont", en Ian Wood y Kathleen Mitchell (eds.): *The World of Gregory of Tours*. Leiden, Brill, 2002, pp. 307-320; John Moorhead. "Some conflicts between Christians and Jews in the Sixth Century", *Studi Medievali*, Vol. 52, N° 2, 2011, pp. 665-680; Rodrigo Laham Cohen. "Revisitando la conversión de los judíos de Clermont en 576 d. C.", en Gisela Coronado-Schwindt et al. (eds.): *Palimpsestos: escrituras y reescrituras de las culturas antigua y medieval*. Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2013, pp. 155-166.

ánimos ensoberbecidos por la ausente piel, que, orgullosa, se negaba a portar el yugo del Señor y molestaba las ceremonias de los fieles.⁴⁰

Si bien se ha interpretado la referencia al olor –ciertamente, extraña para el período– como una referencia espiritual,⁴¹ era casi inevitable que parte del auditorio asociara esta característica al grupo judío como un todo, más allá de toda consideración religiosa. Insistimos: en el antijudaísmo nacido a partir del cristianismo, las consideraciones religiosas son las más importantes, pero no las únicas. El caso de la *Lex Visigothorum*, aunque también excepcional,⁴² muestra cómo los ataques de orden y origen teológico podían asociarse, de modo inseparable, a colectivos. Así, *L.V.* 12.2.10, de época de Recesvinto (rey entre 653 y 672 d. C.) sostenía: “Es correcto, entonces, que los judíos –hayan sido bautizados o no– tengan prohibido testificar”.⁴³ El oxímoron *judíos bautizados* pone de manifiesto la tensión entre el marcador identitario religioso y el marcador étnico. A su vez, nos alerta sobre los peligros de negar caracterizaciones grupales que excedan lo religioso en los mundos antiguo y altomedieval.

Pero estas precauciones no deben obturar la idea de que en el cristianismo –del primer milenio, si queremos evitar polémicas actuales– el discurso era, mecánicamente, antijudío, y que, en virtud de ello, el antijudaísmo es un fenómeno cristiano. Gregorio Magno⁴⁴ (ca. 540-604 d. C.)

40 Venancio Fortunato. *Carmina*, V, V, 17-21. Se trata de un poema dedicado al obispo Avito, quien habría convertido forzosamente a los judíos de Clermont en el 576 d. C. El suceso fue narrado también –aunque con diferencias– por Gregorio de Tours.

41 Para Marc Reydellet, la temática del olor se vinculaba a referencias bíblicas (Gen. 27, 27; Ex. 5, 21; Cor. 2, 15), de modo que el poeta estaría afirmando la pérdida del carácter espiritual del pueblo judío, así como había sucedido con Esaú en beneficio de Jacob. Marc Reydellet. “La conversion des juifs...”, pp. 375-376.

42 Excepcionalidad en el sentido de que fue el único espacio de Europa Occidental a lo largo del primer milenio en el que existió una legislación sistemática y continua orientada a convertir forzosamente a los judíos y, luego, a controlar el comportamiento de los conversos. Para una aproximación a este tema, ver: Luis García Moreno. *Los judíos de la España Antigua*. Madrid, RIALP, 1993; Raúl González Salinero. “Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain”, en Alberto Ferreiro (ed.): *The Visigoths. Studies in Culture and Society*. Leiden, Brill, 1999, pp. 123-150; Catherine Cordero Navarro. “El problema judío como visión del ‘otro’ en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *España Medieval*, Vol. 40, 2000, pp. 9-40; Raúl González Salinero. *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*. Roma, Escuela Española de Roma, 2000; Henriette Benveniste. “On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited”, *Historiein*, Vol. 6, 2006, pp. 72-87; Scott Bradbury. “The Jews of Spain: C. 235–638”, en Solomon Katz (ed.): *The Cambridge History of Judaism*. T. IV. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 508-518; Liubov Chernina. “Quod fidei plenitudine fines semper Spaniae florerunt...Egica and the Jews”, *Sefarad*, Vol. 69, 2009, pp. 7-24.

43 *L.V.* 12, 2, 10 (Recesvinto). El canon 64 del IV Concilio de Toledo expresa la misma idea. El igual trato a judíos no convertidos y a cristianos que habían sido previamente judíos se verifica en otras normas, tanto laicas como religiosas.

44 Gregorio I fue, antes de ser nombrado obispo de Roma, *praefectus urbi* de la ciudad, monje

es un caso paradigmático para comprender el peso de la teología cristiana en el antijudaísmo de la patrística. El obispo de Roma⁴⁵ entre los años 590 y 604 pasó a la historia, en efecto, como un defensor de los judíos. Sus 26 cartas referidas al tema –en el marco de aproximadamente 870 epístolas recuperadas– muestran una perspectiva moderada y equilibrada frente al colectivo mosaico. Si una sinagoga era tomada, Gregorio exigía la restitución; si un judío era convertido forzosamente, repudiaba el acto y exigía que se incentivaran las conversiones solo con la prédica. Por supuesto que Gregorio quería convertir a los judíos: todos los monoteísmos se perciben –ayer y hoy– como portadores de una verdad incuestionable y aspiran a convertir a los otros grupos. Cuando los judíos intentaban expandirse, Gregorio se mostraba abiertamente hostil. No obstante ello, para los siglos VI y VII, su postura resalta por la moderación. Si solo contáramos con las epístolas, dudaríamos en relacionar a este personaje histórico con el antijudaísmo.

Pero Gregorio, afortunadamente, dejó más que cartas. Escribió, también, homilias, tratados teológicos, una regla pastoral y un compendio de exempla. En las obras teológicas –principalmente en los *Moralia in Iob*, *In Canticum canticorum* y en ambos cuerpos homiléticos– el antijudaísmo emerge. Una y otra vez, sin causa ni necesidad aparente, Gregorio ataca a los judíos. Esta realidad no ha pasado desapercibida para los historiadores.⁴⁶ Descartada la bipolaridad del obispo, podemos observar que

y apocriario en Constantinopla. La importancia de su persona y de su obra han generado infinidad de textos en torno a su valía histórica. Entre los libros más relevantes destinados a su estudio, ver Frederick Dudden. *Gregory the Great: His Place in History and in Thought*. New York, Russell & Russell, 1905; Claude Dagens. *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*. Paris, Études Augustiniennes, 1977; Jacques Fontaine et al. (eds.): *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*. Paris, Editions du CNRS, 1986; Carol Straw. *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*. Berkeley, University of California Press, 1988; VV. AA. *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma, 9-12 maggio, 1990*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991; John Cavadini (ed.). *Gregory the Great: A Symposium*. Notre Dame, University Of Notre Dame Press, 1995; Robert Markus. *Gregory the Great and his World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Sofia Boesch Gajano. *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*. Roma, Viella, 2004; AA. VV. *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2004; Giuseppe Cremascoli y Antonella Degl'Innocenti. *Enciclopedia gregoriana*. Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2008; Neil Brownen y Mathew Dal Santo (eds.). *A Companion to Gregory the Great*. Leiden, Brill, 2013.

45 Preferimos *obispo de Roma* por las connotaciones que adquirirá el título de Papa a partir del segundo milenio. En efecto, en el período gregoriano, si bien el obispo de Roma ocupa un lugar importante en la cristiandad, no tiene aún el ascendente que tendrán los papas del segundo milenio. El poder de Gregorio, en tal sentido, puede ser visto como equivalente –o incluso inferior– al de los líderes religiosos de Constantinopla, Antioquía o Alejandría. Sobre la problemática del poder de la sede romana en el período gregoriano, recomendamos a Claudio Azzara. *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*. Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull'alto medioevo, 1997.

46 Contundentemente ilustrado por Parkes en la década del treinta: *But even so it is a curious*

a mayor profundidad teológica de sus textos, más referencias a los judíos. Es decir, el Gregorio político es moderado y relativamente neutral; el Gregorio teólogo es antijudío. No es contradictorio; es, en todo caso, esperable. Desde la política –recordemos que un obispo en el umbral de la Alta Edad Media era mucho más que un religioso– los judíos no representaban un problema central frente a otras cuestiones más acuciantes. En virtud de ello y ante la amenaza longobarda, la tensión con el emperador de Oriente y el cisma tricapitolino, Gregorio, para no sumar problemas, intentó minimizar las tensiones que involucraran a grupos judíos. Cuando escribe homilías o tratados y se topa con las figuras judías en los textos bíblicos, usa esos modelos como los habían usado sus antecesores: sinónimos de duda, error, incredulidad, maldad, etc. No haberlo hecho hubiese significado, en tal sentido, una desviación.

Un cuadro en el que constan todas las referencias gregorianas al judaísmo nos permitirá graficar la cuestión:

Cuadro N° 1. Referencias gregorianas al judaísmo

Obra	Total de referencias a judíos	Proporción relativa de referencias al judaísmo en relación al total del corpus (%)	Ratio entre tamaño relativo del texto* y proporción de menciones al judaísmo relativas
<i>In Canticum Canticorum</i>	5	1,66	2,19
<i>Homiliae in Hiezehihelem</i>	61	20,20	1,87
<i>Moralia in Iob</i>	168	55,63	1,14
<i>Homiliae in Evangelia</i>	28	9,27	1,12
<i>Registrum</i>	34	11,26	0,52
<i>Regula pastoralis</i>	4	1,32	0,32
<i>Dialogi</i>	2	0,66	0,12
TOTAL	302	100	

* Hemos obtenido el tamaño de cada obra a partir del *Thesaurus Sancti Gregorii Magni* (Turnhout, Brepols, 1986). Simplemente hemos establecido el porcentaje relativo de *formae* que contiene cada obra en relación al total de *formae* presentes en el corpus. Hemos excluido del análisis el comentario al primer libro de Reyes, hoy no considerado gregoriano.

picture to think of Gregory turning from the dictation of one of his more flowery denunciations of their [se refiere a los judíos] diabolical perversity and detestable characteristics to deal with his correspondence, and writing to a bishop who has only been carrying these denunciations into logical action, to remind him that it is by love and charity alone that we can hope to win them, and that even when they do not wish to be converted they must be treated with justice and allowed the undisturbed use of the rights which the Law allows them (James Parkes. *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism*. New York, Meridian Books, [1934] 1961, p. 221).

Nótese que en las obras prácticas (en gris claro) –destinadas a resolver problemas concretos o a dar exempla sin contenido teológico–, los judíos apenas tienen visibilidad, esto porque, insistimos, no era un tema central para el romano. En las teológicas (en gris oscuro) aparecen mucho más. Más profundidad teológica en la obra, más antijudaísmo. Explicar la teología cristiana era, durante el primer milenio –ahora ya no es políticamente correcto hacerlo abiertamente–, explicar el error de los judíos; al menos de los judíos en tiempos de Jesús. ¿Dependía el antijudaísmo gregoriano de una situación social concreta? Nuestra respuesta es negativa. No es válido ser contrafactual, pero nos tomamos la licencia de afirmar que si Gregorio hubiese vivido en un entorno sin habitantes judíos, hubiese destinado las mismas líneas a los judíos en sus tratados teológicos.⁴⁷

Un ejemplo que puede servir como contraste es la literatura contra los cristianos producida en medios judíos. En los primeros mil años –más allá de las deficiencias documentales–⁴⁸ los colectivos mosaicos produjeron una cuantía sensiblemente menor de texto contra los cristianos que el material antijudío producido por cristianos, en igual período. Aunque por economía de espacio no entraremos en esta discusión aquí,⁴⁹ baste decir que la ausencia de un imperativo teológico relacionado con el

47 Para una visión completa de esta investigación, reenviamos a los artículos que hemos publicado en los últimos años. Entre ellos: Rodrigo Laham Cohen. "Theological Anti-Judaism in Gregory the Great", *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefaradies*, Vol. 75, Nº 2, 2015, pp. 225-252; Rodrigo Laham Cohen. "Vas uacuum et signatum. La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana", *Revue des Études Juives*, Vol. 174, Nº 3-4, 2015, pp. 295-324; Rodrigo Laham Cohen et al. "El impacto del género literario y del rol social del emisor en el discurso antijudío (siglos IV a VII): Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno", *Florentia Iliberritana*, Vol. 24, 2013, pp. 153-175; Rodrigo Laham Cohen. "Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII", *Henoah. Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity*, Vol. 35, Nº 2, 2013, pp. 214-246; Rodrigo Laham Cohen. "En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno", *Polis. Revista de ideas y formas políticas de Antigüedad Clásica*, Vol. 23, 2011, pp. 115-151.

48 No sobrevivieron textos producidos por judíos en Europa Occidental entre los siglos II y IX d. C., excepto la epigrafía. En Oriente, en cambio, la producción fue altísima e involucra lo que hoy conocemos como literatura rabínica, cuyas obras más visibles son los *talmudim* de Jerusalén y Babilonia.

49 Nuevamente, la bibliografía sobre el tema es ingente y se ha multiplicado, sobre todo, en los últimos dos decenios. Algunos puntos altos de esta, en Daniel Boyarin. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford, Stanford University Press, 1999; Galit Hasan Rokem. *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, 2003; Peter Schäfer. *Jesus in the Talmud*. Princeton, Princeton University Press, 2007; Mathias Morgenstern. "Jewish Matrimonial Law in the Jerusalem Talmud, Tractate Ketubbot: Between Greco-Roman Influence and the Rejection of the Christian Virginity Discourse", *Henoah*, Vol. 35, Nº 2, 2013, pp. 181-203; Thierry Murcia. *Jesus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*. Brepols, Turnhout, 2014. Dado que es nuestro nuevo tema de investigación, hemos presentado algunas conclusiones preliminares en Rodrigo Laham Cohen. "La construcción de la no santidad. Jesús en *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b", *Temas Medievales*, Vol. 21, 2014, pp. 181-220.

cristianismo llevó a los judíos a escribir solo cuando las contingencias los impulsaron en tal dirección. Los cristianos, en cambio, debían, inevitablemente, hablar del rol de los judíos en el plan divino para explicarse a sí mismos.

A modo de conclusión

Luego de visitar teorías, debates y ejemplos, es justo que fijemos nuestra propia posición, aunque implique, en algún punto, un salto al vacío dado el peso de los autores citados. *Antisemitismo* está demasiado cargado de sentidos racistas y biologicistas como para aplicarlo a los períodos antiguo y medieval. La carga del concepto es tal que resulta inadecuado y problemático emplearlo de modo laxo. Aunque no sea infalible, vale la pena referir Hannah Arendt cuando atribuye al antisemitismo características enteramente contemporáneas:

This shift in evaluating the alien character of the Jewish people, which became common among non-Jews only much later in the Age of Enlightenment, is clearly the condition sine qua non for the birth of anti-Semitism, and it is of some importance to note that it occurred in Jewish self-interpretation first and at about the time when European Christendom split up into those ethnic groups which then came politically into their own in the system of modern nation-states.⁵⁰

No es apropiado, entonces, hablar de *antisemitismo* en la Antigüedad. En relación con los autores cristianos, es adecuado, entendemos, el uso de antijudaísmo, tanto sea que consideremos que su motor principal fue el conflicto real entre ambos sistemas religiosos, o que lo veamos, principalmente, como una necesidad intrínseca del cristianismo para explicarse a sí mismo y tornar comprensible su teología.

En relación a los autores clásicos, consideramos que debe prescindirse también del uso del término *antijudaísmo*, porque ello implicaría creer que el vínculo con el judaísmo ocupaba un lugar importante en el sistema de valores de pensadores como Cicerón o Tácito. Optamos, entonces, por referencias genéricas como *hostilidad* o *xenofobia*, dado que, como advertimos, son escasísimas las menciones al judaísmo y a los judíos en las obras de autores griegos y latinos.

A partir de tales consideraciones conceptuales creemos que se logra contribuir con la ruptura de ciertos paradigmas que afectan negativamente el estudio del judaísmo: 1) la idea de continuidad de un único e

50 Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego/New York/London, Harvest book, 1976, p. XII.

inmutable judaísmo con características esenciales; 2) la existencia de un odio persistente, ubicuo y semejante hacia los judíos en todos los períodos históricos; 3) la existencia de un escenario de persecución y matanza sin interrupción. Entonces, los judíos *no siempre* fueron perseguidos y, cuando lo fueron, *no siempre* fueron por las mismas razones. *No siempre* hubo antisemitismo.

Bibliografía

- Agus, Irving.** “Preconceptions and Stereotypes in Jewish Historiography”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 51, 1961, pp. 242-253.
- Arendt, Hannah.** *The Origins of Totalitarianism*. San Diego/New York/London, Harvest book, 1976.
- Azzara, Claudio.** *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*. Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull'alto medioevo, 1997.
- Baron, Salo.** “Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?”, *Menorah*, Vol. 14, 1928, pp. 515-526.
- Benveniste, Henriette.** “On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited”, *Historiein*, Vol. 6, 2006, pp. 72-87.
- Boesch Gajano, Sofia.** *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*. Roma, Viella, 2004.
- Bohak, Guideon.** “The Ibis and the Jewish Question: Ancient ‘Anti-Semitism’ in Historical Context”, en Menachem Mor *et al.* (eds.): *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*. Jerusalem, Yad ben-Zvi Press, 2003.
- Boyarin, Daniel.** *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford, Stanford University Press, 1999.
- Boyer, Alain y Maurice Hayoun.** *La historiografía judía*. México, Fondo de Cultura Económica, [2001] 2008.
- Bradbury, Scott.** “The Jews of Spain: C. 235-638”, en Solomon Katz (ed.): *The Cambridge History of Judaism*. T. IV. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 508-518.
- Brennan, Brian.** “The Conversion of the Jews of Clermont, AD 576”, *Journal of Theological Studies*, Vol. 36, 1985, pp. 321-337.
- Brownen, Neil y Mathew Dal Santo** (eds.). *A Companion to Gregory the Great*. Leiden, Brill, 2013.
- Carleton Paget, James.** “Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?”, *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 62, 1996, pp. 65-103.
- Cavadini, John** (ed.). *Gregory the Great: A Symposium*. Notre Dame, University Of Notre Dame Press, 1995.
- Chernina, Liubov.** “Quod fidei plenitudine fines semper Spaniae flo-ruerunt...Egica and the Jews”, *Sefarad*, Vol. 69, 2009, pp. 7-24.
- Cohen, Shaye.** “Anti-semitism in Antiquity: the Problem of Definition”, en David Berger (ed.): *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism*. Philadelphia, Jewish publication Society, 1986, pp. 43-47.
- Collins, John.** “Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria”, en: *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden, Brill, 2005.

Cordero Navarro, Catherine. “El problema judío como visión del ‘otro’ en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *España Medieval*, Vol. 40, 2000, pp. 9-40.

Cremascoli, Giuseppe y Antonella Degl’Innocenti. *Enciclopedia gregoriana*. Firenze, SISMEL–Edizioni del Galluzzo, 2008.

Dagens, Claude. *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*. Paris, Études Augustiniennes, 1977.

De Bonfils, Giovanni. *Gli schiavi dagli ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto*. Bari, Cacucci Editore, 1992.

Dudden, Frederick. *Gregory the Great: His Place in History and in Thought*. New York, Russell & Russell, 1905.

Engel, David. “Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobarionism, and the Study of Modern European Jewish History”, *Jewish History*, Vol. 20, N^{os} 3-4, 2006, pp. 243-264.

Feiner, Shmuel. *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. Portland, Littman Library of Jewish Civilization, 2002.

Feldman, Louis. “Josephus (ce 37-c. 100)”, en William Horbury *et al.* (eds.): *The Cambridge History of Judaism*. T. III. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 901-921.

Fontaine, Jacques et al. (eds.). *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*. Paris, Éditions du CNRS, 1986.

Gager, John. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1985.

García Moreno, Luis. *Los judíos de la España Antigua*. Madrid, RIALP, 1993.

Gerdmar, Anders. *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews from Herder and Semler to Kittel and Bultman*. Leiden, Brill, 2009.

Goffart, Walter. *Rome’s Fall and After*. London, Hambledon Press, 1989.
González Salinero, Raúl. “Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain”, en Alberto Ferreiro (ed.): *The Visigoths. Studies in Culture and Society*. Leiden, Brill, 1999, pp. 123-150.

— *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*. Roma, Escuela Española de Roma, 2000.

Goodman, Martin. “Josephus’ Treatise *Against Apion*”, en Mark Edwards *et al.* (eds.): *Apologetics in the Roman Empire*. Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 45-58.

Gotzmann, Andreas y Christian Wiese. *Modern Judaism and Historical Consciousness*. Leiden, Brill, 2007.

- Gruen, Erich.** *Diaspora Jews: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Hasselhoff, Görgo.** *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums*. Berlin, De Gruyter, 2010.
- Hoffmann, Christhard.** *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. Und 20. Jahrhundert*. Leiden, Brill, 1988.
- Isaac, Jules.** *Jésus et Israël*. Paris, Fasquelle, 1948.
- *Genèse de l'antisémitisme; essai historique*. Paris, Calmann-Lévy, 1956.
- *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes?* Paris, Fasquelle, 1960.
- *L'Enseignement du mépris: vérité historique et mythes théologiques*. Paris, Fasquelle, 1962.
- Jacobs, Andrews.** "The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity", en Adam Becker y Annette Yoshiko Reed (eds.): *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis, Fortress Press, 2007, pp. 95-118.
- Kraft, Robert y George Nickelsburg** (eds.). *Early Judaism and his Moderns Interpreters*. Philadelphia, Fortress Press, 1986.
- Laham Cohen, Rodrigo.** "En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno", *Polis. Revista de ideas y formas políticas de Antigüedad Clásica*, Vol. 23, 2011, pp. 115-151.
- *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno*, tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2013.
- "Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII", *Henoch. Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity*, Vol. 35, Nº 2, 2013, pp. 214-246.
- "Revisitando la conversión de los judíos de Clermont en 576 d. C.", en Gisela Coronado-Schwindt et al. (eds.): *Palimpsestos: escrituras y re-escrituras de las culturas antigua y medieval*. Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2013, pp. 155-166.
- "La construcción de la no santidad. Jesús en *b Sanedrín 103a y b Berajot 17b*", *Temas Medievales*, Vol. 21, 2014, pp. 181-220.
- "Theological Anti-Judaism in Gregory the Great", *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefaradés*, Vol. 75, Nº 2, 2015, pp. 225-252.
- "Vas uacuum et signatum. La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana", *Revue des Études Juives*, Vol. 174, Nºs 3-4, 2015, pp. 295-324.
- Laham Cohen, Rodrigo et al.** "El impacto del género literario y del rol social del emisor en el discurso antijudío (siglos IV a VII): Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno", *Florentia Iliberritana*, Vol. 24, 2013, pp. 153-175.

- Langmuir, Gavin.** "Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism", *Viator*, Vol. 2, 1971, pp. 383-390.
- *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley, University of California Press, 1990.
- Levy, Richard** (ed.). *Antisemitism: A Historical Encyclopedia*. Santa Barbara, ABC Clio, 2005.
- Lucrezi, Francesco.** "CTh. 16.9.2: Diritto romano-cristiano e antisemitismo", *Labeo. Rassegna di diritto romano*, Vol. 40, 1994, pp. 220-234.
- Markus, Robert.** *Gregory the Great and his World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Marr, Whilhelm.** *Der Weg zum Siege des Germanenthums über das Judenthum*. Berlin, Hentze, 1879.
- Maxwell, Jaclyn.** *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Meeks, Wayne y Robert Wilken.** *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*. Missoula, Society of Biblical Literature, 1978.
- Meyer, Michael.** "The Emergence of Jewish Historiography: Motives and Motifs", *History and Theory*, Vol. 27, N° 4, 1988, pp. 160-175.
- "Two Persistent Tensions within Wissenschaft des Judentums", *Modern Judaism*, Vol. 24, N° 2, 2004, pp. 105-119.
- Moorhead, John.** "Some conflicts between Christians and Jews in the Sixth Century", *Studi Medievali*, Vol. 52, N° 2, 2011, pp. 665-680.
- Morgenstern, Mathias.** "Jewish Matrimonial Law in the Jerusalem Talmud, Tractate Ketubbot: Between Greco-Roman Influence and the Rejection of the Christian Virginity Discourse", *Henoch*, Vol. 35, N° 2, 2013, pp. 181-203.
- Murcia, Thierry.** *Jesus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*. Brepols, Turnhout, 2014.
- Myers, David y David Ruderman** (eds.). *The Jewish Past Revisited*. New Haven, Yale University Press, 1998.
- Myers, David y William Rowe** (eds.). *From Ghetto to Emancipation: Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*. Scranton, University of Scranton Press, 1997.
- Nock, Albert.** *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Lanham, University Press of America, [1933] 1988.
- North, John.** "The Development of Religious pluralism", en Judith Lieu et al. (eds.): *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. New York, Routledge, 1992, pp. 174-193.
- Pagán, Victoria.** *A Companion to Tacitus*. Malden/Oxford,

Wiley-Blackwell, 2012.

Parke, James. *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism.* New York, Meridian Books, [1934] 1961.

Poliakov, Leon. *Historia del antisemitismo.* Buenos Aires, Milá, [1955] 1988.

Reydellet, Marc. “La conversion des juifs de Clermont en 576”, en: *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine.* T. 1: Antiquité Tardive et christianisme ancien (IIIe–VIe siècles). Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992, pp. 371-379.

Rivkin, Ellis. “The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History”, *Jewish Quarterly Review*, Vol. 48, 1957, pp. 183-203.

Roberts, Michael. *The Humblest Sparrow: The Poetry of Venantius Fortunatus.* Michigan, The University of Michigan Press, 2009.

Rokeah, David. “Tacitus and Ancient Antisemitism”, *Revue des études juives*, Vol. 154, N^{os} 3-4, 1995, pp. 281-294.

Rokem, Galit Hasan. *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity.* Berkeley, University of California Press, 2003.

Rose, Emily. “Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont”, en Ian Wood y Kathleen Mitchell (eds.): *The World of Gregory of Tours.* Leiden, Brill, 2002, pp. 307-320.

Ruether, Rosemary. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism.* New York, Seabury Press, 1974.

Said, Edward. *Orientalism.* London, Routledge, 1978.

Sand, Shlomo. *The Invention of the Jewish People.* New York, Verso, [2008] 2009.

Sandwell, Isabella. *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch.* New York, Cambridge University Press, 2007.

Schäfer, Peter. *Judeophobia: Attitudes towards the Jews in the Ancient World.* Cambridge, Harvard University Press, 1998.

— *Jesus in the Talmud.* Princeton, Princeton University Press, 2007.

Shepardson, Christine. *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy.* Berkeley, University of California Press, 2014.

Schorsch, Ismar. “The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism”, *Leo Baer Institute Yearbook*, Vol. 28, 1983, pp. 413-437.

— *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism.* Hannover, Brandeis University Press, 1994.

Segal, Alan. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World.* Cambridge, Harvard University Press, 1986.

Sevenster, Jan. *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World.* Leiden, Brill, 1975.

Simon, Marcel. *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. Paris, Éditions E. De Boccard, [1948] 1964.

Straw, Carol. *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*. Berkeley, University of California Press, 1988.

Stroumsa, Guy. "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?"; en Ora Limor y Guy Stroumsa (eds.): *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*. Tübingen, Paul Siebeck, 1996, pp. 1-26.

Tácito. *Historiae*.

Taylor, Miriam. *Anti-Judaism and Early Christian Identity*. Leiden, Brill, 1995.

Thesaurus Sancti Gregorii Magni. Turnhout, Brepols, 1986.

Tilly, Michael. "Formen und Funktionem der Polemik in Josephus", en Oda Wischmeyer y Lorenzo Schornaienchi (eds.): *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte*. Berlin, De Gruyter, 2011.

Venancio Fortunato. *Carmina*.

VV. AA. *Gregorio Magno e il suo tempo. XLIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome*. Roma, 9-12 maggio, 1990. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991.

— *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2004.

Yavetz, Zvi. "Latin Authors on Jews and Dacians", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 47, 1998, pp. 77-107.

Yerushalmi, Yosef. *Zakhor Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, University of Washington Press, 1982.

Yuval, Israel. *Two Nations in Your Womb: Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley, University of California Press, [2000] 2006.

Zimmerman, Moshe. *Wilhelm Marr: The Patriarch of Anti-Semitism*. Oxford/New York, Oxford University Press, 1986.

ARTÍCULO

Duso, Giuseppe (2016). “Pensar la democracia más allá de las elecciones”, *Conceptos Históricos* 2 (2), pp. 40-76.

RESUMEN

El presente texto pretende avanzar sobre las reflexiones vertidas por Hasso Hofmann en su célebre libro sobre la representación, volviendo a abordar este concepto desde su dimensión política. El propósito de ello no es otro que el de enfocarse en las aporías intrínsecas de dicho concepto, para luego poder interrogarse sobre las formas en las que podría pensarse la política mediante una modalidad radicalmente diversa de la racionalidad formal que caracteriza la forma política moderna y que se ha cristalizado en la díada soberanía-representación. En tal sentido, este trabajo no se plantea simplemente como un ejercicio teórico-hipotético, sino más bien como una tarea necesaria para pensar la realidad en la que vivimos, una realidad que los conceptos normativos y legitimantes de la carta constitucional nos impiden entender.

Palabras clave: *representación, soberanía, democracia, gobierno, teología política.*

ABSTRACT

By addressing again the concept of representation from its political dimension, this text aims to move forward upon the reflections made by Hasso Hofmann in his celebrated book on that subject. The purpose of that is no other than to focus on the intrinsic aporiae of representation, in order to be able to examine then the ways in which politics could be thought, through a modality that differs radically from that of the formal rationality that characterizes the modern political forms, crystallized in the dyad sovereignty-representation. In that sense, this essay doesn't outline itself simply as a theoretical and hypothetical exercise, but as a necessary job in order to think the reality in which we live, a reality that the normative and legitimizing concepts of the constitutional chart prevent us from its understanding.

Keywords: *Representation, Sovereignty, Democracy, Government, Political Theology.*

Recibido el 10/1/2016; aceptado para su publicación el 19/4/2016.

Pensar la democracia más allá de las elecciones¹

Giuseppe Duso

Università di Padova, Italia



La tarea de repensar la representación

En este texto no se pretende suministrar un cuadro completo del tema de la representación, de las líneas y de las tradiciones que históricamente han marcado su significado, de su centralidad para el pensamiento de la política y de las transformaciones que su rol ha venido a asumir en la realidad compleja de nuestra democracia representativa. A este propósito, es necesario recordar que la contribución más relevante está constituida por el volumen sobre la representación de Hasso Hofmann, ahora finalmente traducido también al italiano² y destinado a imponerse en el debate científico, que hasta ahora había tenido con frecuencia otras referencias rituales. El objetivo es, en cambio, el de cumplir un paso ulterior en relación a un trabajo de investigación sobre la representación política, cuyo contenido queda presupuesto y en parte es retomado aquí. En aquel volumen, la tentativa fue mostrar cómo el concepto moderno de *representación política* presenta una lógica que impide resolver la acción representativa en el reflejo de voluntades preexistentes. La representación moderna, en efecto, no

1 Traducción de Gerardo Losada, Silvína Paula Vidal y María Agostina Saracino.

Este trabajo amplía la contribución presentada en la Summer School, organizada los días 9 a 14 de febrero de 2009 en la Università di Palermo y dedicada al tema "Rappresentanza-rappresentazione", publicada en italiano en *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, N° 41, 2012, pp. 9-47. Será igualmente publicado como *post scriptum* en Giuseppe Duso. *La representación política*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2015.

2 Me refiero a Hasso Hofmann. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*. Milano, Giuffrè, [1974] 2007.

cumple la función de referir a un nivel más alto la voluntad particular de alguno, grupo o partido, o a una presunta voluntad de los electores –los cuales, siendo individuos diversos e innumerables, son, en cuanto tales, irrepresentables– sino, más bien, de *dar forma* a la voluntad del sujeto colectivo, que solo mediante la acción representativa llega a asumir un contenido determinado.

La lógica del concepto moderno de representación emerge con evidencia si se reconoce su génesis en aquella *nueva ciencia política* la cual, entre la mitad del siglo XVII y el período de la Revolución Francesa, se presenta bajo las vestiduras del *Derecho natural*. Una contribución clarificadora al respecto está constituida, como es conocido, por la tematización schmittiana, que identifica como estructura del concepto un movimiento en el cual *se hace presente aquello que está, por su naturaleza, ausente*, por consiguiente, aquello que no es identificable en una realidad empírica, pero que, en cambio, conlleva una dimensión ideal. Es esta la estructura que se entrelaza –según los modos sobre los cuales a continuación volveremos a reflexionar– con la temática de la *teología política*.

El lúcido análisis schmittiano nos ayuda a comprender la lógica del concepto de representación, pero también sus aporías. Sin embargo, estas aporías no llevan a Schmitt a la superación del concepto, que resulta estrechamente ligado al de soberanía, y su acto de radicalización queda incumplido, como lo ha mostrado Voegelin, quien considera al jurista alemán como prisionero de la ciencia política moderna y de aquella lógica del concepto por la cual el actuar representativo es atribuible solamente a quien ejerce el poder, con la consiguiente pérdida del sentido trascendental de la representación, que debería, en cuanto tal, implicar la praxis de todos.³ El análisis schmittiano no nos lleva, entonces, a la superación del concepto moderno de representación ni a una concepción distinta de la praxis política. Por eso, el libro sobre la representación concluye afirmando la necesidad de pensar de otra manera la política.

Los trabajos de investigación posteriores produjeron resultados que necesariamente han afectado la temática en cuestión. Esos trabajos se movieron, en parte, en la dirección del análisis de la configuración que la forma política moderna ha asumido en la constitución democrática. En esta, el rol estructurante que tiene la representación para la constitución y, a la vez, para la legitimación del poder, ha aparecido con toda evidencia. Pero, al mismo tiempo, se ha puesto de relieve también el efecto de *despolitización* que de ella se deriva para los ciudadanos y la dificultad

3 Ver el capítulo VI de Giuseppe Duso. *La representación política...*

estructural de pensar su participación en las decisiones políticas.⁴ Esto ha permitido identificar algunas aporías de la forma política democrática y ha llevado a ampliar el horizonte de los análisis, para entender modalidades de pensar la política distintas de aquellas que han sido determinadas por la génesis de los conceptos políticos modernos: pensemos en la temática de la *constitución mixta* y en la riqueza constitucional de la *Política* de Althusius.⁵ Esas investigaciones, por cierto, no han tenido el sentido de encontrar modelos en tradiciones de pensamientos y realidades históricas lejanas de nosotros, sino, más bien, el de entender la no universalidad de los conceptos que se pueden definir como “modernos” y, a su vez, la utilidad del recorrido de otros modos de pensar la política para poder enfrentarnos con nuestra realidad, más allá de las anteojeras constituidas por los conceptos considerados como obvios.

Las reflexiones sobre las aporías de la forma democrática y, a su vez, sobre la imposibilidad de utilizar sus conceptos y sus procedimientos para comprender procesos en curso, como aquellos que dan lugar a la Unión Europea⁶ y que transforman la misma realidad estatal, también han estimulado una tentativa de profundización en la dirección de cómo, positivamente, se puede pensar a la vez unidad y pluralidad, más allá de la atadura al concepto de unidad que caracteriza la forma política moderna. En estas tentativas, emergen una serie de categorías, *in primis* la de *gobierno* y *pluralidad*, que parecen útiles para pensar la política en una dirección que se puede definir como *federalista*, con la advertencia de que el término *federalismo* va más allá del significado que frecuentemente lo caracteriza, y pretende indicar una manera de pensar la política radicalmente diversa de aquella que ha determinado el arco que va de la soberanía a la constitución democrática.⁷

4 Ver Giuseppe Duso (ed.). *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*. Roma, Carocci, 2004; Giuseppe Duso y Jean-François Kervégan (eds.). *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*. Monza, Polimetrica, 2007. Disponible en <http://www.cirpge.it/publicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016. Parte de los ensayos están contenidos también en *Filosofía política*, N° 3, 2006, cuyo dossier estuvo dedicado a la democracia.

5 Ver *Filosofía política*, N° 1, 2005, cuyo dossier estuvo dedicado a la constitución mixta; ver también los caps. 3 y 4 de Giuseppe Duso. *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Monza, Polimetrica, 2007. Una síntesis del pensamiento político de Althusius puede encontrarse en Giuseppe Duso. “Il governo e l'ordine delle consociazioni: la *Politica* di Althusius”, en Giuseppe Duso (ed.): *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Roma, Carocci, 1999, pp. 77-94. Disponible en <http://www.cirpge.it/publicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.

6 Ver, por ejemplo, Giuseppe Duso. “L'Europa e la fine della sovranità”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, N° 31, 2002, pp. 109-139.

7 Entiéndase bien: no se trata de una dimensión normativa o de deber ser, sino, más bien, de un interés por el actuar, del individuo y de la comunidad, que comporta la tentativa de encontrar, precisamente sobre la base de las aporías surgidas, puntos de orientación que no garantizan la acción, sino que precisamente sirven para orientarla. Ver Giuseppe Duso, “Dalla

Junto con estos estudios sobre la dimensión constitucional, continuó la reflexión teórica sobre la modalidad del trabajo de investigación histórico-conceptual. No obstante, revelarse este último como un instrumento indispensable para la comprensión de los conceptos modernos y para su interrogación filosófica, surgió además otra exigencia de la filosofía política a la cual pertenece, como lo enseñan los griegos, una intención práctica: se trata de aquella dimensión más riesgosa a través de la cual se intenta comprender la realidad en la cual se vive y, al mismo tiempo, tener puntos de referencia para orientar la praxis.⁸

A la luz de este camino recorrido, parece útil volver a pensar el tema de la representación en su dimensión política. Si es verdad, como surgió en este recorrido de investigación, que el concepto moderno de representación revela una estructura teórica —que es el verdadero corazón de la *teología política*—, sin la cual aquel no es ni siquiera formulable, pero que la traiciona y no permite pensarla, entonces, se presenta el problema de cómo superar esta aporía. *Es decir, cómo pensar esa estructura originaria —para la cual ha resultado emblemático el pensamiento de Platón— yendo más allá del concepto moderno de representación, o sea pensando la política mediante una modalidad radicalmente diversa de esa racionalidad formal que caracteriza la forma política moderna.* Este es el marco problemático de la presente reflexión.

El concepto moderno de representación política

Ante todo, parece útil insistir en el significado determinado y en la función que viene a desarrollar la representación en el modo moderno de entender la política para alejar las confusiones, que con frecuencia se dan a propósito y que tienen su fundamento en la tendencia a entenderla como cumplida en el *reflejo* fiel de alguna cosa que sería preexistente a ella. Desde este punto de vista, se tiende a considerar que las voluntades de los electores, y de sus grupos, en relación con diversos intereses y pertenencias territoriales deben ser representadas. Esa imaginación no se mide con la lógica del concepto, como emerge con evidencia en el momento en que este constituye el pilar central de las constituciones, a partir de la Constitución francesa de 1791.

storia concettuale alla filosofia politica”, *Filosofia politica*, N° 1, 2007, pp. 65-82.

⁸ Ver Giuseppe Duso. “La democrazia e il problema del governo”, *Filosofia politica*, N° 3, 2006, pp. 367-390 y “Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?”, en Mario Bertolissi Giuseppe y Duso Antonino Scalone (eds): *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*. Monza, Polimetrica, 2008, pp. 183-210. Disponible en <http://www.cirtpge.it/publicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.

Este momento de nacimiento está caracterizado por el intento de operar una neta ruptura con respecto al modo precedente de entender la política, en la cual se puede hablar de representación con relación a órdenes o partes determinadas a las cuales son atribuibles diversos privilegios, *libertates*, exigencias y necesidades, frente a quien tiene las riendas del gobierno. Con las transformaciones en el modo de pensar, que suceden entre 1789 y 1791, y con las exigencias propias del proyecto constitucional que debe dar cuerpo a una sociedad política racionalmente entendida, en la cual el poder sea legítimo y querido por todos, ya no es pensable que sean representadas voluntades particulares diversas. La *tarea* de quienes son representantes no ya de un *estamento* particular, de un orden, sino de la unidad del Estado, en el cual los ciudadanos no se diferencian desde un punto de vista político, no será ya la de *reflejar voluntades* parciales, sino, en cambio, la de *poner en forma*, es decir *dar un contenido determinado* a la voluntad general, que es propia de la totalidad del cuerpo político. De este modo, se cae la figura del *mandato* que había caracterizado hasta entonces la representación en el mundo europeo: este resulta transfigurado en la forma del *mandato libre*, en el cual se pierde aquella relación con voluntades determinadas y preexistentes a la representación que caracterizaba el uso precedente del término “representación”.

Desde el momento en que la voluntad política es la de la nación entera, del pueblo entero, el acto que instituye a los representantes no consiste ya en una *transmisión de voluntad política*, sino, más bien, en la *constitución del poder político legítimo*, a través de la confianza expresa con respecto a aquellos actores políticos que darán vida a la acción y a la voluntad del cuerpo político. Solo ahora, y no antes del nacimiento de los representantes, se puede hablar de una determinada voluntad política. La función que instituye a los representantes se cumple a través de las elecciones, que asumen un papel estratégico, claramente expresado por la afirmación recurrente en el período revolucionario: “no hay representación sin elección”.⁹ En sentido propio, entonces, las elecciones no consisten en una *transmisión de voluntad política*, sino en una forma de

9 Ver *Filosofía política*, Nº 1, 1987, cuyo dossier estuvo dedicado a la representación; ver también Alessandro Biral. “Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791”, en Alessandro Biral: *Storia e critica della filosofia politica moderna*. Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 57-75 y Pasquale Pasquino. “Sieyès, Constant e il ‘governo dei moderni’”. Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica”, *Filosofía política*, Nº 1, 1987, pp. 77-98. Ver ahora la publicación de las lecciones de Alessandro Biral sobre la Revolución Francesa: *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese*. 2 vols. Padova, Il Prato, 2009. El mismo título dado a estos volúmenes es significativo para el marco en que se mueve la presente reflexión, en tanto indica cómo el advenimiento de la soberanía del pueblo y su entrelazamiento con la representación política comportan la tentativa de negación del gobierno.

autorización, es decir, de constitución de la autoridad y de legitimación de quienes pondrán en acción esta autoridad: los *actores* políticos.

Este concepto de representación política se encarga de convertir en un hecho el fundamento de la *legitimación del poder*, el cual no puede consistir en la coacción de algunos con respecto a otros, sino en un derecho de coacción que solo el cuerpo entero colectivo detenta con relación a todos los súbditos, puesto que, en cuanto totalidad, está constituido por todos aquellos que deberán obedecer. La fórmula continuamente repetida a partir de las teorías que preceden a la Revolución y que llega hasta nosotros proclama que “el pueblo es libre si obedece las leyes que se ha dado”. Esa expresión, aparentemente convincente, se torna problemática porque se descubre en el término “pueblo” una dualidad de significados según indique el sujeto colectivo que expresa la voluntad soberana a través de ese mandato que es la ley o, bien, el conjunto de los ciudadanos particulares que deberán obedecer. No estamos ante una identidad, porque los que obedecen no son los que hacen la ley. Sin embargo, el núcleo central de la legitimación del poder consiste propiamente en la identidad de quien manda y quien obedece. En realidad, no se trata de identidad sino de *identificación*, y el concepto que se encarga de esa operación es, justamente, el de representación a través del procedimiento de las elecciones.

La génesis del concepto y de su lógica se encuentra –paradójicamente para el sentido común, que une el actuar representativo con la democracia y reconoce, en cambio, en Hobbes, la afirmación del poder absoluto del soberano– propiamente en el pensamiento hobbesiano y su tentativa de dar lugar a una ciencia política basada en una racionalidad formal que deba valer para todos y que se libere de aquel gobierno del hombre sobre el hombre que testimonia la experiencia de las cosas políticas.¹⁰ Se determina, así, una construcción teórica cuyo rigor pretende basarse en la coherencia sin contradicciones que une las premisas con las consecuencias. En este contexto, el concepto moderno de representación no solo nace, sino que resulta central para la *ciencia política*: desarrolla un rol estratégico, todavía más relevante que el de soberanía, en cuanto tiene un rol indispensable y determinante en la producción y la formulación de este último.¹¹ En efecto, si es verdad que una sociedad es pensable

10 Sobre el nacimiento y el desarrollo del concepto, ver el capítulo II de Giuseppe Duso. *La representación política...*

11 Para entender la lógica del concepto moderno de representación y la función que en él cumple la unidad, es significativo notar que Gierke, quien en lugar de eso, trata de mostrar la continuidad entre el pensamiento precedente, el de Althusius, y las modernas doctrinas del Estado sobre la base de una concepción plural de la realidad política, ve que después de Hobbes casi desaparece la concepción representativa –evidente en Althusius– precisamente

solo si se constituye un único poder y un único juez de las acciones que deben considerarse lícitas, es también cierto que, en el riguroso proceso científico que se expone en el *Leviatán*, la constitución del *commonwealth*, mediante el pacto en el capítulo XVII, es posible y pensable solo en cuanto en el capítulo precedente se ha explicado cuál es el modo el único modo de pensar y de dar lugar a una persona artificial, la que precisamente será la *persona civil*. El soberano, por ser el único juez, expresa más bien una voluntad *absoluta*, es decir, liberada de toda referencia ya sea a elementos considerados trascendentes, o a los manifestados por la experiencia, y no juzgable por cualquier otro sujeto, pero esto ocurre por el motivo de que él *incorpora* la persona civil, es decir, *representa* al sujeto colectivo.

En el capítulo XVI del *Leviatán* emergen los dos momentos constitutivos del concepto moderno de representación, que responde a la pregunta sobre cómo puede, de modo unitario, querer y actuar el cuerpo colectivo que será constituido: la voluntad y la acción del soberano son *representativamente* la voluntad y la acción del entero cuerpo político. Pero se presenta también el segundo momento que está por encima de este, en la medida en que explica cómo es posible pensar una persona artificial, que es la persona civil, constituida por muchas personas naturales. Esta es posible si todos se convierten en *autores de las acciones que el actor cumplirá*. De tal manera, la autoridad –el soberano– se produce por un proceso de *autorización* que lo constituye en *representante*, y entonces, en el único medio de expresión de la voluntad y de la acción del sujeto colectivo. Solo en este doble movimiento de la representación –que constituye desde abajo la autoridad y que desde arriba decide la ley–, es pensable el pueblo, una persona artificial constituida por muchos individuos. Por esto, se puede decir que la *representación constituye el secreto de la soberanía*. Sin representación no hay soberanía, y sin soberanía no hay sociedad política. Cuando se olvida esta matriz lógica de la soberanía moderna, se corre el riesgo de caer en una trampa, porque uno intenta liberarse del concepto de soberanía y de sus contradicciones a través de una concepción que entiende el poder como fundado desde abajo. Pero de este modo, no se hace sino repetir el momento genético de la soberanía y terminamos quedando prisioneros de sus mallas.

No se puede dejar de lado una última observación, para que la teoría sea comprensible. Lo que hasta aquí se ha dicho tiene su lógica rigurosa, pero –en consonancia con el carácter de aquella *ciencia condicional* que

a causa de la imposición de una instancia absolutista que tiene su base en la concepción hobbesiana de la soberanía (ver Otto von Guericke. *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*. Torino, Einaudi, [1880] 1974, p. 172).

Hobbes pretende construir— solo a partir del presupuesto del cual se ha partido: aquel que se obtuvo mediante la abstracción con respecto a la experiencia constituida por el *estado de naturaleza*. Se trata del rol fundador atribuido al concepto de individuo en relación con la sociedad. El concepto de individuo, que de este modo se sitúa como estratégico para el pensamiento de la política, no resulta de la realidad tal cual emerge en la experiencia, sino que es el producto de una abstracción “científica”, en la medida en que deben ponerse aparte las determinaciones y los vínculos, las relaciones en las cuales los hombres particulares viven concretamente y son reales. Todo el desarrollo —que aparece como riguroso— de la construcción se basa en este supuesto. Por eso, si el concepto de representación constituye el secreto de la soberanía y, por consiguiente, del modo de pensar la política que se definió en los siglos del *ius publicum europaeum*, asume un relieve decisivo la conocida afirmación de Hobbes según la cual hay un único modo de pensar como una gran multitud de individuos: que uno —hombre o asamblea— sea el representante.¹² *El concepto moderno de representación está enteramente anclado en la imaginación política que se basa en estos dos polos: la unidad del sujeto colectivo y la multitud indefinida de los individuos*. La lógica de la construcción hobbesiana aparece sólida y mucho más determinante para los desarrollos de la política moderna de lo que usualmente se está dispuesto a aceptar; las tentativas de superarla, que con frecuencia se presentan basadas precisamente en la relevancia política del individuo, parecen, por eso, destinadas al fracaso. Esa lógica aparece como determinante y difícilmente superable, pero solo a condición de que se permanezca dentro del supuesto arriba indicado: es decir, que se piense la entidad política en relación con los dos polos constituidos por el sujeto individual y el sujeto colectivo —en las constituciones: Estado y ciudadanos—. Por consiguiente, es necesario ir más allá de esta imaginación si se quiere superar el nexo de soberanía-representación que tiene su génesis en el derecho natural.

La frustrada dimensión política del ciudadano

Si es cierto que la lógica del concepto de representación se presenta como sólida una vez que se aceptan sus supuestos, es igualmente verdadero que ella da lugar a una aporía radical. Esta puede ser reconocida en la construcción teórica hobbesiana, en la cual el rol atribuido a los individuos iguales se propone suprimir la situación de esclavitud que

12 Ver Thomas Hobbes. *Leviathan*. Edición crítica a cargo de Noel Malcolm. Vol. 2. Oxford, Clarendon Press, [1651] 2012, capítulo XVI.

los hombres tienen en un horizonte en el cual se acepta el hecho de que alguien gobierna y los demás son gobernados.¹³ A través del proceso de autorización y del pacto, son ellos los que propiamente se convierten en los sujetos constituyentes de la comunidad política. Sin embargo, esta función que tienen de fundar el cuerpo político da como resultado la constitución del soberano-representante y la absoluta sumisión a su voluntad por parte de los individuos convertidos en súbditos. La aporía no se resuelve reconociendo que *solo de este modo* es pensable la libertad de los individuos y que su obediencia al mando del soberano es coherente con la voluntad que ellos mismos han expresado. Sin embargo, siempre queda en pie que los ciudadanos son subalternos al mando del soberano que se hace ley. Ellos no determinan el contenido de ese mando y, por consiguiente, de hecho se encuentran subordinados a una voluntad que no es la suya. El reconocimiento de que las acciones del soberano no le pertenecen a él sino a quienes, autorizándolo, se han declarado autores, según la dialéctica de la representación, lejos de mostrarse como una conclusión racional y pacífica, pone de manifiesto en realidad la aporía. Los individuos que están ubicados en la base de la construcción teórica son, más bien, sujetos de la política en cuanto son *autores*, pero justamente por eso se encuentran, en realidad, privados de la acción, que solo los *actores* políticos cumplirán. En esta dialéctica es imposible dar un significado fuerte y estratégico a la categoría de la *responsabilidad*.

La figura del frontispicio del *Leviatán* es emblemática de esta aporía. Los súbditos no se encuentran ya *frente* al que ejercita el poder, como ocurría en las doctrinas precedentes del gobierno, donde ellos tenían la posibilidad de acción *política propiamente en cuanto gobernados*, razón por la cual estaba presente la dimensión política del *consenso*, de la *colaboración* y, en algunos casos, estaba prevista también la resistencia activa y armada con respecto a quien gobernaba. En el frontispicio, en cambio, están *en el cuerpo* del soberano, *son el cuerpo del soberano*, y su voluntad política, como miembros de este cuerpo, no puede ser concebida como distinta de la expresada por el soberano, y esto precisamente a causa de la lógica de la representación que resulta indispensable para concebir a la persona civil. De ahí resulta que el individuo no tiene una dimensión política y que el sujeto colectivo se expresa solo mediante la voz del representante. En la dialéctica del sujeto individual y del sujeto colectivo,

13 Sobre la operación engañosa que Hobbes cumple, a la altura de la novena ley de naturaleza, es decir, en el ámbito de las leyes racionales que deben guiar a los hombres en la vida social, cuando, refiriéndose a Aristóteles, reduce la relación de gobierno a la relación entre amo y esclavo y, entonces, a la forma despótica de gobierno, antes que a la forma política, ver Giuseppe Duso. "La democrazia e il problema del governo", *Filosofia politica*, Nº 3, 2006, pp. 367-390, especialmente las pp. 376-381.

el sujeto individual, precisamente porque está como fundamento de la política, no tiene una dimensión política, y el sujeto colectivo no existe nunca en la realidad empírica: su voluntad coincide con la de la persona del representante.

Si se pretende hacer una reflexión sobre la democracia representativa no se puede, ciertamente, pensar en comprenderla sobre la sola base del esquema de la autorización. Uno de los elementos de mutación más relevante es la no coincidencia –que caracteriza, en cambio, el concepto de Hobbes– de la voluntad del sujeto colectivo con la voluntad empírica del representante. La voluntad del sujeto colectivo asume un carácter ideal, y a esta se deben referir los representantes, como se refieren los que no se reconocen en la voluntad que resulta empíricamente representada. Este movimiento sobre el cual se basa la dialéctica democrática muestra la naturaleza compleja de la representación que requiere, por un lado, la relación con la idea de representar y, por otro, el reconocimiento –previo– de parte de todos los individuos de la mediación representativa para la expresión de la voluntad común.¹⁴ Sin embargo, reconocer en Hobbes la génesis del concepto moderno de representación permite, tal vez, rastrear, no obstante la complejidad de la sociedad contemporánea, una raíz de las aporías que se manifiestan en las constituciones modernas. En efecto, también en las democracias contemporáneas parece representarse un efecto de despolitización, y esto más grave cuando el concepto de representación, que toma forma a partir de las elecciones, es el que expresa el derecho político de los ciudadanos e intenta aparecer como un instrumento para la realización de la libertad política. Es un concepto que, junto con el de la soberanía del pueblo, tiene la función de hacer efectiva la cercanía del ciudadano al poder o, de manera todavía más radical, de mostrar la pertenencia a este último del poder al cual, sin embargo, está subordinado.¹⁵

También en la democracia se pueden encontrar los dos movimientos que caracterizan el concepto y que están indisolublemente vinculados entre sí. El primero consiste en la constitución del cuerpo representativo, a través del procedimiento electoral, en el cual el ciudadano es imaginado como fundador de la autoridad y como aquel que participa, aunque más no sea mediatamente, en la elaboración de la ley. Pero, también aquí, lo que ocurre no es la transmisión de voluntad política, sino, más bien, la selección de personas que están autorizadas a expresar la voluntad del pueblo: por consiguiente, de un acto de autorización. El segundo

14 Ver Giuseppe Duso. *La representación política...*, capítulo I, apartado 4.

15 También en democracia, si bien es posible cambiar a quien hace la ley, no se consiente en desobedecerla en base a un juicio sobre su condición de justa o no.

movimiento, el descendente, consiste en la determinación del contenido del mando de parte de los representantes. No solo el ciudadano que obedece no tiene la posibilidad de intervenir concretamente en las determinaciones del contenido del mando, sino que este, por su naturaleza, es el mando atribuible al cuerpo político entero, a la totalidad del pueblo, y en esto consiste a la vez su legitimidad y su irresistibilidad.¹⁶ La consecuencia que de ahí se deriva indica que la resistencia no es posible y, todavía más, que no es posible *una posición política del ciudadano frente al mando*. Es el conjunto de estos dos movimientos lo que produce la pérdida de la dimensión política del ciudadano. Con mayor razón si se piensa que en la expresión del voto, el ciudadano no está vinculado con la realidad concreta que lo caracteriza: con su saber, sus necesidades, sus competencias, sus relaciones, sino que expresa una preferencia por una persona, que más o menos se le propone o impone. En la elección debe cumplir un acto de fe, de confianza, basándose en su propia opinión, quedando así a merced de quien logra influir y determinar su opinión.¹⁷

Si se observa el debate sobre la representación, podría parecer que lo que se dijo aquí expresa solo uno de los dos aspectos que caracterizan las elecciones tal cual se dan en las constituciones modernas, es decir, como lo afirmó con fuerza Burke, el de la *independencia* del representante. Pero junto con este parece existir otro aspecto: el que debería vincular al representante con el representado, y que debería justamente hacer que este último perciba que *se siente representado también* en su voluntad particular y sus ideas, las cuales, indirectamente, llegarían a la Asamblea Legislativa y contribuirían a la formación de la voluntad común. A estos dos aspectos se refiere Hanna Pitkin, investigadora muy citada en la temática representativa, cuando habla de la controversia irresuelta entre mandato e independencia. El segundo aspecto es frecuentemente descrito en la forma de un reflejo o indicado como representación “sociológica”. Más arriba hemos dicho que lo peculiar del concepto moderno de representación no es tanto ser reflejo de parte de la sociedad o de los cuerpos particulares, sino la representación de la unidad política. Sin embargo, es a partir de las diversas opiniones y de los diversos intereses expresados por los representantes cómo se forma la voluntad común. Por consiguiente, se sostiene que el ciudadano puede contribuir a determinar la voluntad común a través de los representantes que elige. De esa manera se determinaría un efecto de

16 Ver Giuseppe Duso. “Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna”, en Giuseppe Duso (ed.): *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*. Roma, Carocci, 2004, pp. 107-138.

17 Sobre la absolutización de la opinión en el procedimiento electoral, ver Bruno Karsenti. “Elezioni e giudizio di tutti”, *Filosofia politica*, N° 3, 2006, pp. 415-430.

vecindad y de coparticipación con el representante elegido.¹⁸ Dentro de la democracia representativa, sin embargo, ese aspecto no asume el sentido de “reflejo” –no hay ningún mandato determinado, tal cual era pensado en un sistema feudal o de estatus–. Más bien, este tiene que ver con el interés que el representante tiene de mostrar *vecindad* con el mayor número posible de ciudadanos para ser elegido y, ulteriormente, para ser reelecto. Razón por la cual su comportamiento busca agradar, ser aprobado por aquellos por los cuales quiere ser votado. La acción representativa está siempre sometida al juicio de los electores, los que pueden reconfirmar o cambiar sus representantes. Ese aspecto de la vecindad, entonces, tiene la finalidad de crear aquella actitud que habitualmente es definida como “consenso”.¹⁹

Como se entiende claramente, esa presunta relación de voluntad entre elector y elegido no ocurre de manera inmediata, sino a través de la figura del partido, lo cual implica, por otra parte, una complicación con relación a la forma clásica del Estado y de la representación moderna.²⁰ En efecto, son los partidos los que constituyen las organizaciones que sirven para encaminar la voluntad de los electores hacia opciones determinadas. Pero si esta es la función que, según la Constitución, los partidos tienen en relación con aquellos representantes que deberían decidir en el Parlamento la voluntad de la nación “sin vínculo de mandato”, la realidad concreta que la organización burocrática de los partidos de masas ha ido determinando es muy distinta de lo que prevé la carta constitucional. Esta transformación, a consecuencia de la cual se puede hablar de *Estado de los partidos*, es anterior, y ya Weber, en los primeros decenios de 1900, mostró cómo la presencia de los grandes partidos de masas, con los procesos de burocratización que los caracterizan, han modificado fuertemente la forma del Estado y el funcionamiento de sus órganos. No es posible detenerse aquí sobre la complejidad del cuadro

18 Ver Hanna Pitkin. *The Concept of Representation*. Berkeley, University of California Press, 1967, pp. 144-167. También Rosanvallon indica la duplicidad del concepto de representación, que implica diferencia, pero también identificación, de modo tal que el electorado requiere reconocerse en quien elige. Sobre este tema, Rosanvallon ha profundizado y aclarado el análisis: ver ahora en particular la noción de “proximidad”, que crea un cambio en reacción a un fundamento de tipo sociológico de la representación y abre la reflexión ya sea sobre el tema de la presencia de los políticos, con las inevitables derivas mediáticas, ya sea sobre las formas de interacción que modifican de hecho el sentido de la representación y desplazan su eje problemático (Pierre Rosanvallon. *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*. Paris, Seuil, 2008, especialmente la p. 267 y ss. Ver sobre esto, el punto 7 del mencionado texto).

19 Para entender cómo ese “consenso” reintroduce el arbitrio de la opinión y cómo de esta depende la dialéctica política, ver Bruno Karsenti. “Elezioni e giudizio di tutti...”.

20 En esta fase del razonamiento, el objeto de la reflexión es la representación, tal como se da en la dimensión formal y constitucional. Otras son las consideraciones por hacer si se miran las dinámicas presentes en la realidad política (sobre esto, ver más adelante).

con el que nos enfrentamos, pero se puede al menos recordar cómo algunos efectos de tal transformación afectan la práctica representativa.

Una consideración que tiende a afirmar un vínculo entre elector y elegido es la que, aun reconociendo que con el voto se elige a una persona y no se transmite una voluntad determinada, encuentra, sin embargo, una modalidad de mediación entre la voluntad del elector y la del elegido en el hecho de que los candidatos pertenecen a los partidos, o son señalados por ellos, que se presentan a las elecciones con programas que indican lo que se proponen realizar. Entonces, el hiato entre representante y representado, producto del proceso de autorización, parecería ser corregido y tal vez superado. A propósito, se pueden indicar algunos puntos sobre los cuales sería útil reflexionar. Ante todo se podría preguntar qué valor tienen los programas electorales con relación a lo que después harán efectivamente los partidos que conquisten la mayoría. Tal vez no sea difícil establecer que en los temas de la campaña electoral el fin predominante está constituido por la intención de ampliar el consenso que será expresado por el voto de los ciudadanos, y esto pone de manifiesto cuál es el interés primario que tienen estructuralmente los partidos en este escenario político, aun cuando declaren que representan los intereses particulares presentes en la sociedad. Es decir, cuál es el interés de su propia existencia política y organizativa y del aumento de la propia fuerza en la dirección del condicionamiento del poder legítimo —en términos weberianos se podría decir: de su *Macht* en dirección del ejercicio de la *Herrschaft* o del poder legítimo—. Además, es imposible no notar que, a causa de su tendencia estructural totalitaria,²¹ los programas de los partidos tienden a ser cada vez más parecidos, ya que cada partido tiende a mostrarse como el más capaz de responder a los intereses globales de la sociedad. La profundización de estas consideraciones podría mostrar como ilusorio aquel vínculo que garantizarían los partidos entre representantes y representados y llevarían a no reconocer en los partidos la posibilidad de una verdadera participación de los ciudadanos en la vida política.

Pero aquí solo podemos limitarnos a indicar la modificación que la presencia de los partidos opera en la lógica del concepto moderno de representación hasta aquí delineado. Si es el partido con su programa el

21 Es cierto que los partidos nacen de una exigencia que implica la diversidad de las direcciones posibles y, en consecuencia, de una exigencia que tiene como base el pluralismo, pero también es verdad que ningún partido pone límites a su expansión: al contrario, tiende a la máxima extensión del consenso desde el momento en que se considera el sujeto que puede realizar de la mejor manera el bien de todos (sobre esta vocación totalitaria de los partidos ya se había expresado Simone Weil. "Note sur la suppression générale des partis politiques", en: *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris, Gallimard, [1943] 1957).

que constituye la garantía del modo en que este último se comportará, al punto que, a los ojos de la opinión pública, aparece como escandalosa la conducta de quien no se atiene a la disciplina de partido y vota según su propio juicio sobre las opciones que deben hacerse en cada caso, uno no puede dejar de preguntar qué pasa con aquella ausencia del vínculo de mandato de la que habla la Constitución. Por eso, con frecuencia, hay quienes hablan del retorno de un *mandato imperativo* que el concepto moderno de representación parecía haber eliminado estructuralmente y que parece explícitamente excluido de la Constitución. La función que el mandato —que no se remontaría en todo caso ya a sectores de la sociedad, sino a organizaciones autónomas y separadas como son los partidos— desarrollaría, lejos de constituir un correctivo a la despolitización del ciudadano, aparece, más bien, como el resultado de las aporías arriba indicadas y destinada a convertir el ejercicio del poder en algo todavía más alejado del ciudadano. Los partidos, lejos de constituir un medio para la participación, contribuyen a la pérdida de una posible acción política de los ciudadanos.

De esa manera, no resulta superada la dinámica que se puede encontrar en la figura del frontispicio del *Leviatán*, de la cual es consciente el mismo Voegelin, cuando afirma que en la representación moderna, tal como fue concebida por Schmitt, solo quien ejerce el poder tiene una función representativa y, por consiguiente, política. Pensar la dimensión política de los ciudadanos aparece como una tarea necesaria, tanto más cuanto más emerge en la representación, como ocurre en el pensamiento de Voegelin, una dimensión propia de la praxis del hombre y del mismo pensamiento. Pero, para enfrentar este punto, es necesario pasar primero por una reflexión sobre *la teología política*.

La teología política y la estructura de la representación

Se ha dicho que Schmitt aportó una contribución fundamental para entender la centralidad de la representación. Este autor no solo mostró su rol estructural para la doctrina del Estado y de la Constitución —en cuanto constituye el elemento *formante* de la *forma política*—, y evidenció la lógica de la unidad que lo connota estructuralmente, sino que también puso de manifiesto la estructura teórica que viene a connotarlo. Nos referimos a la temática de la *teología política*, no tanto en el sentido —mayormente presente en los estudios y en los debates sobre el tema— según el cual los conceptos políticos aparecen como fruto de una secularización de los conceptos teológicos con el resultado de que la política aparece fundada teológicamente o que el absoluto, que se manifiesta en

primer lugar en la teología, constituye su código secreto; sino, más bien, en el de la puesta en evidencia de la estructura que se manifiesta en la representación, que implica una necesaria referencia a la idea, la cual, por su naturaleza, excede lo que se da empíricamente. Y *hacer presente lo ausente* es una figura que, como reconocieron inmediatamente los contemporáneos de Schmitt, ha sido utilizada tradicionalmente por la teología que, sin embargo y en su propio lenguaje, se mantiene firme en la conciencia de la trascendencia de Dios.

La afirmación de la analogía entre conceptos políticos y conceptos teológicos y el vínculo basado en el proceso de secularización están evidentemente presente en Schmitt, como se puede encontrar en las páginas de su *Teología política*. Sin embargo, si uno permanece en esto, se corre el riesgo de no captar la complejidad del pensamiento schmittiano y también la valencia crítica que el aspecto radical de su pensamiento puede asumir con relación a la conceptualidad política moderna. Me parece que aquí se manifiesta una doble dificultad. La primera tiene carácter teórico, es decir, no se da una razón del estatuto que tiene el pensamiento en el momento en que se opera esta reconstrucción genética, que aparece marcada por algunos presupuestos: ante todo que la teología, en cuanto *ciencia de lo divino*, tiene en sí el carácter de lo absoluto y, además, que la política es determinada por el concepto de poder y por aquel carácter absoluto del mando, que es propio de la soberanía moderna. En esta lectura, que tiene como sus términos *teología y poder*, el resultado aparentemente sería que el segundo deriva del primero como su fundamento. El pensamiento aparece aquí condicionado por supuestos de los que no da cuenta.

Pero hay una segunda dificultad que se une a esta. Aceptando estas indicaciones, que sin embargo proceden del texto, se corre el riesgo de quedar enjaulado dentro del pensamiento de Schmitt. Este, con la teología política, intenta ir a las raíces de la política para comprender su naturaleza y su estructura, y esto lo hace a partir de los conceptos modernos, porque este es el terreno inmediato en el que se mueve nuestro pensamiento, y con mayor razón, su pensamiento de jurista. Por eso, en el centro de su reflexión está el nexa soberanía-representación, que constituye el núcleo de la forma política moderna y, por consiguiente, de la política en sentido moderno. Pero, no obstante la tentativa de radicalidad de su pensamiento, que lo lleva a elaborar categorías como la de *decisión*, que explican el movimiento de la producción de la forma y de su funcionamiento aun sin ser ella misma parte de los conceptos jurídicos fundamentales, Schmitt queda prisionero de esta forma política y de la dimensión del poder. Los conceptos modernos no constituyen solo el marco dentro del cual se realiza su reflexión, sino que asumen la función de presupuestos que condicionan

el sentido y el resultado de su pensamiento. Esto vale para el nexo amigo-enemigo, con el cual piensa haber alcanzado el núcleo originario de lo político, mientras que en realidad solo alcanza el *presupuesto necesario del modo moderno de entender la política*. Y esto no tanto porque no se dé una relación amigo-enemigo también en otros modos de pensar la política, sino porque la absolutización de la relación, que viene puesta como significativa por sí misma –sin expresar el sentido y el horizonte de pensabilidad de la política que implica, por ejemplo, la relación de amistad– se da solo si se entiende el modo moderno de pensar la política como expresión de la naturaleza del hombre y de la praxis.

En relación con esa interpretación de la teología política de Schmitt, creemos que es necesario operar una inversión y hacer al pensamiento responsable de la naturaleza de la teología y de la política. Es decir que no se trata de aceptar la teología como presupuesto, sino de comprender que sobre esa misma teología tratamos en el interior de la dimensión intrascendible del pensamiento. Y es el mismo Schmitt el que nos suministra las herramientas para esta operación. Si se reconoce en la estructura de representación el núcleo teórico de la teología política, la relación entre teología y pensamiento se invierte. La representación,²² entendida justamente como aquel movimiento que tiende a convertir en presente lo que está ausente –que está *estructuralmente ausente*, y por consiguiente lo sigue estando en el momento en que es representado–,²³ muestra una estructura que tiene su significado en el pensamiento y que explica la posibilidad de la teología, más que tener su verdad en cuanto fundada por esta última. El concepto de representación revela, entonces, una estructura originaria del pensamiento, la cual, precisamente en cuanto tal, aparece como necesaria para pensar la política y se encuentra en el corazón de la forma política moderna, es decir, en su secreto constituido por la representación.

Desde este punto de vista, en la teología política no se descubre tanto el elemento absoluto de un saber de Dios, cuanto, más bien, la inadecuación del pensamiento y del lenguaje frente a la excedencia de la idea que allí se manifiesta. La trascendencia de la idea implica un movimiento que caracteriza lo teológico, el movimiento que convierte en presente lo que por su naturaleza es excedente, pero que caracteriza la realidad misma de la política, que no se da sin ese movimiento continuo del trascender la realidad empírica presente. Entonces, no es lo teológico lo que

22 Para un estudio más detallado de este modo de entender la teología política, ver Giuseppe Duso. *La Representación política...*, capítulo IV.

23 En tal excedencia está el aspecto teológico y, si se quiere, también el aspecto más productivo de la analogía de los conceptos políticos con los teológicos.

funda la política, sino que la comprensión de la estructura de la praxis indica un movimiento de pensamiento que se manifiesta también en la teología. Este movimiento está presente, como dice Schmitt, también en la modalidad más laica de pensar la política, la de la representación parlamentaria que tiene que ver con algo de ideal, con la idea del pueblo, no siendo el pueblo, como sujeto colectivo, identificable con una realidad empírica. La teología política pone de manifiesto que la aspiración de hacer como si las cosas se gobernarán por sí mismas no capta la dimensión de la praxis: el actuar del hombre y el actuar en común, para ser explicados, requieren que se ponga en evidencia el rol que tiene la idea en el actuar. Sin ese rol y la trascendencia del dato empírico, con el arbitrio de la voluntad que él implica, no existe posibilidad de explicar el proceso continuo del actuar que no es reducible nunca al *status quo* de la realidad empírica.

De esta manera, no se llega a operar una simple inversión de la afirmación de Schmitt, según la cual los conceptos teológicos serían producidos por una teologización de los conceptos políticos, como también ha sido dicho.²⁴ Más bien, se afirma un horizonte intrascendible –el pensamiento, la filosofía– en el cual se ubican teología y política. Esta intrascendibilidad es algo muy distinto de la autosuficiencia o la posesión de la verdad, es más bien el reconocimiento de una apertura estructural: la filosofía no es un saber que nace y se cierra en sí, no tiene un campo positivo propio junto a los otros saberes y a la realidad; más bien opera siempre problematizando los campos en que se coloca. Por consiguiente, no es que el pensamiento funda y resuelva teología y política: más bien, teología y política, por un lado, resultan problematizadas, pero, por el otro, mantienen una dimensión de riesgo que el pensamiento reconoce y no resuelve ni disuelve.

La emergencia de este significado de la teología política no niega aquella acepción del término que emerge en el libro de Schmitt *Teología política*,²⁵ según la cual en los conceptos políticos se manifiesta un absoluto que recuerda la omnipotencia divina: pensemos en la soberanía y en la creatividad que connota la figura del legislador en la reducción de la legitimidad a la legalidad. Sin embargo, la estructura teórica de la representación, que no consiste tanto en la afirmación de una realidad trascendente, sino más bien en la innegabilidad de un *movimiento de*

24 Ver Jan Assmann. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*. Torino, Einaudi, [2000] 2002, p. 20.

25 Para la interpretación de la teología política, ver Carlo Galli. *Genealogia della politica*. Bologna, Il Mulino, 1996, especialmente la p. 405 y ss.; Hasso Hofmann. *Legittimità contro legalità*. Napoli, Esi, [1977] 1999, especialmente la p. 28 y ss.; y la útil reconstrucción de Merio Scattola. *Teologia politica*. Bologna. Il Mulino, 2007.

trascendencia propio del pensamiento y de la praxis del hombre, permite problematizar el carácter absoluto intrínseco de los conceptos políticos: es decir, asume con relación a ellos una valencia crítica. Se presenta, entonces, la posibilidad de considerar de un modo más complejo el pensamiento de Schmitt, que, por una parte, radicaliza los conceptos modernos de manera tal que ya no permite permanecer en el interior de sus horizontes y, por otra, no logra ir más allá de los marcos constituidos por la forma política moderna.

Representación e inmanencia en el dispositivo moderno de la soberanía

Descubrir en el corazón de la representación moderna el movimiento que tiende a hacer presente lo ausente permite la comprensión de puntos centrales del pensamiento de Schmitt. Uno puede referirse a la categoría de *decisión* recordada arriba, que frecuentemente es interpretada en la dirección de la afirmación del arbitrio, en tanto que no se la vincula con la estructura de la representación: precisamente porque la idea aparece como necesaria y al mismo tiempo excediendo nuestro saber, la acción exige una decisión y una opción que no son garantizadas por las normas ni deducibles a partir de ellas. Pero, si se piensa de esta manera la estructura de la representación, es decir, como una tentativa de convertir en presente la idea, la cual por su naturaleza es invisible y que, por consiguiente, no se puede copiar o reproducir, se comprende cómo esta tentativa no está garantizada, está expuesta al riesgo, y pierde, así, aquel carácter de garantía y seguridad que constituye el fin que motiva el nacimiento del moderno concepto de representación. El orden y la seguridad que la forma política pretende fundar son cuestionados, y el concepto de representación pierde el carácter resolutivo en relación con la legitimación que lo connota. A causa de la nostalgia por el orden y por el Estado, que no tiene la intención de abandonar, Schmitt no piensa a fondo este aspecto de la teología política y las consecuencias que se derivan de ella.²⁶

Sin embargo, esa estructura emerge en sus escritos, en particular en *Catolicismo romano y forma política*, y en el tratamiento del principio representativo en *Teoría de la Constitución*. Es precisamente esta obra la que permite entender cómo su pensamiento no se allanó los conceptos

26 Sobre esta ambivalencia de Schmitt con relación al Estado, recordemos la primera discusión amplia italiana sobre Schmitt en un encuentro paduano, cuyas actas se encuentran en Giuseppe Duso (ed.). *La política oltre lo stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenal, 1980.

políticos modernos y cómo la radicalización que él opera de los conceptos de la forma política se convierte también en su crítica. En efecto, estos parecen ambivalentes: por una parte, en tanto implican algo que los excede, muestran la inevitabilidad de la metafísica, por otra, en tanto indican elementos mundanos y terrenos, van en la dirección de una fundamentación inmanente.²⁷

Tal tentativa de fundamentación inmanente de la política se puede entender si se recuerdan los dos conceptos fundamentales de la forma política que se ocultan bajo los principios de identidad y representación, pilares de la constituciones modernas, tal como están expuestos en el apartado 16 de la *Teoría de la Constitución*, es decir el de *soberanía del pueblo* y de *representación política*. Estos dos conceptos nacieron en oposición recíproca, pero en realidad dentro de un mismo horizonte conceptual, el cual tiene como polos el concepto de libertad y el de soberanía —o poder político legítimo—. El concepto de representación, como aparece en la génesis del pensamiento hobbesiano, tiende a ofrecer una legitimación del mando político que se reduce a una racionalidad formal y autosuficiente, que pretende sustituir aquella trascendencia de la idea de justicia que aparece peligrosa y fuente de diversas interpretaciones y, por consiguiente, de conflicto. Con mayor razón la inmanencia se puede volver a encontrar cuando, con Rousseau, se rastrea lo que, tras la eliminación de un horizonte que permita juzgar y orientar la acción, aparece como el único posible sujeto de la política. El *pueblo* es entendido aquí como la totalidad de los componentes del cuerpo político: un pueblo, entonces, que, constituido por todos aquellos que deberán obedecer, realice la identidad de súbditos y ciudadanos. En ambos casos, estamos frente a un sujeto que es absoluto, que puede y debe ser considerado en su autosuficiencia; y, además, frente a la absolutización de la voluntad, sea esta la de los individuos que se unen en el pacto, o la del sujeto colectivo, tanto que este se manifieste directamente o a través de la mediación representativa.²⁸

En las constituciones modernas estos dos principios están indisolublemente interrelacionados entre sí, y la *legitimación democrática* parece basarse en un mecanismo procedimental decisorio, ya sea que se trate del actuar del cuerpo representativo o de formas en las cuales, de manera

27 Ver la "Introducción" de 1924 a *Politische Romantik*. Segunda edición. München–Leipzig, Duncker & Humblot, 1925, p. 23 (Carl Schmitt. *Romanticismo político*. Milano, Giuffrè, [1919] 1981, p. 21).

28 No hay una radical contraposición entre los principios de *identidad* y de *representación*, en la medida en que identidad no se da sin movimiento de *identificación*, y esto implica, además, una estructura como la de la representación, que aparece inevitable si el político es pensado según la dialéctica de muchos-uno (ver Giuseppe Duso. *La representación política...*, capítulo IV).

más directa, se pretende hacer manifiesta la voluntad del pueblo.²⁹ En síntesis, con diversos procedimientos, el pueblo parece ser el fundamento autosuficiente e inmanente de la política: el único *sujeto perfecto*. Esto comporta la exclusión de que pueda existir un juicio ulterior del cual hacer depender la relación de obediencia. Más bien, se pueden poner cuestiones éticas, de justicia, culturales, religiosas, pero estas tienen cierto efecto solo en el caso en que resulten razones aceptadas por la mayoría, que es la modalidad de expresión de la voluntad del sujeto colectivo. En resumen, se imagina como inmanente el fundamento del actuar político.³⁰

Si uno se pregunta cuál es la causa de esa inmanencia, se la puede rastrear en el gesto que está en la base de la nueva ciencia política, es decir, la tentativa de una construcción teórica que garantice el orden que la perturbación producida por la cuestión de la justicia no permitía. El mecanismo que se inaugura quiere tener su “cientificidad” en una racionalidad formal, que tiene como sus elementos la voluntad individual y la voluntad colectiva. Es cierto que en este horizonte, el principio representativo es determinante y aparece como tal también en la tentativa de hacer emerger directamente la voluntad del pueblo;³¹ pero, precisamente, lo que se trata de representar es aquel sujeto absoluto de la política que está constituido por la totalidad de todos los individuos. Si es verdad que el sujeto colectivo no está empíricamente presente y se presenta como idea en relación con el acto concreto representativo, es también verdad que tiende a constituir el fundamento absoluto del actuar político. Y esto es así porque tiene una dimensión formal que no

29 Debe recordarse que también en este caso, por ejemplo, en el referéndum, ciertamente no es posible encontrar la manifestación directa de la voluntad del pueblo, que como sujeto colectivo *no está realmente presente*, sino que se debe recurrir a procedimientos que tienen todas las características del actuar representativo. La llamada voluntad del pueblo es, en efecto, el resultado de una serie de respuestas dadas por individuos singulares con relación a la conformación de sus diversas voluntades mediante una pregunta que permita, a través del cómputo de la mayoría de los votos, obtener una sola voluntad. No es difícil reconocer en estos procedimientos elementos que caracterizan en su estructura la representación moderna.

30 Vamos a evitar detenernos sobre el hecho de que la perfecta autosuficiencia a la cual tienden no es alcanzada por ninguno de los dos autores, los cuales dan, ellos mismos, acceso a la trascendencia, como muestran diversos puntos del *Leviatán* y la famosa figura schmittiana del cristal de Hobbes y, en Rousseau, la figura misma del legislador, cuya función representativa no es reductible a la necesidad lógica que exige una unidad producida por muchos, sino que exige una referencia más compleja a la razón y a la idea. En cambio, hay que recordar que, no obstante esto, este es precisamente el tipo de racionalidad –que se pretende científica y válida para todos, con prescindencia de las opiniones– y de autosuficiencia que caracterizan el dispositivo que está en la base de la pretensión de imponerse de la teoría frente modalidades tradicionales de pensar la política.

31 Acerca de la imposibilidad de suprimir la mediación representativa, entendida a nivel existencial y no institucional, también en relación con el principio schmittiano de identidad y con la figura rousseauiana del legislador, ver Giuseppe Duso. *La representación política...*, especialmente el capítulo II, apartado 10, y el capítulo IV, apartado 2.

interviene en lo concreto de la praxis y en los contenidos de las acciones, con respecto a los cuales no puede decirles nada, remitiéndolos a un horizonte de total relativismo, caracterizado por el *pluralismo de las opiniones*.³² Por esto, el principio representativo, en el momento en que se muestra indispensable para explicar al sujeto colectivo, asume en sí esa autosuficiencia y esa inmanencia que caracterizan el concepto de pueblo en cuanto sujeto perfecto de la política, que no remite a nada superior. El acto de trascendencia, según el cual solo puede salir a luz el sujeto colectivo, resulta ocultado por la inmanencia que parece caracterizar a este último. *La razón de la inmanencia que caracteriza el concepto moderno de representación radica en el hecho de que lo que debe emerger a través de la representación es la voluntad del sujeto colectivo*, que se vuelve determinante del modo de entender lo justo.

La relación con la idea que es implicada por la estructura de la representación muestra cómo se produce el dispositivo conceptual de la soberanía, pero, al mismo tiempo, revela su falta de solidez, en cuanto este último tiende contradictoriamente a negar aquella relación, pretendiendo una propia justificación inmanente de la decisión política. Así, es el carácter de absoluto lo que caracteriza el concepto de la soberanía que debe ser cuestionada y, con eso, la relación subsistente entre *teología y política*, si estos términos son interpretados a la luz de la cifra de lo absoluto que de la teología pasaría a la política, como querría la interpretación más corriente de la teología política schmittiana en base a la afirmación contenida en *Teología política 1*. Consecuentemente, resulta relativizado también el concepto de secularización, entendido como simple paso de lo divino a lo mundano, de los conceptos teológicos a los políticos. En el mismo Schmitt, junto a la estructura *del hacer visible la idea*, aparece en *El valor del Estado* un significado más profundo de la *secularización*, según el cual no se trata de un simple paso propio de una época, sino de una tarea innegable y, sin embargo, nunca definitivamente cumplida en la experiencia empírica. Me refiero a ese movimiento estructural para el hombre y para su praxis, según el cual la acción es guiada por la idea, la cual, sin embargo, nunca es objetivable ni reducible a un resultado: queda como excedente y *utopía* en el sentido literal, nunca encuentra su lugar empírico, no se agota en ninguna de sus realizaciones y justamente por esto continúa activa en la praxis.³³

32 La autosuficiencia de la racionalidad formal es otro aspecto de la indiferencia con relación a lo concreto de las elecciones, que se basa en la reducción a opinión de un pensamiento que no tiene el carácter científico unívoco con respecto a las cuestiones de lo justo.

33 Muy diversa es la situación que se presenta cuando se piensa que las contradicciones que se manifiestan en la realidad en la que uno se encuentra pueden ser resueltas mediante su supresión, por consiguiente, mediante una forma sin contradicciones que encuentra su lugar

Desde el momento en que la relación entre imagen e idea es lo que se establece de esta manera como central para la teología política, resulta emblemática la referencia a los *Diálogos* de Platón.³⁴ En ellos, el *logos* y la *episteme* filosóficos son caracterizados por el movimiento de necesaria implicación de la idea para entender la experiencia, pero, simultáneamente, también por la manifestación de su inobjetividad, es decir, de la imposibilidad de convertirlos en una posesión de nuestro saber. Para entender el sentido que asume la acepción de “teológico” en este caso, es necesario tener presente que no parece pertinente hablar de *trascendencia* de la idea, bajo pena de la determinación de una situación dualista insostenible para el pensamiento y la reducción de ese trascendente –en cuanto objeto del pensamiento– a la dimensión inmanente. Es, más bien, *un movimiento de trascendencia* lo que se manifiesta como innegable; esto ocurre en Platón también cuando la idea muestra su inobjetividad, justamente en cuanto esta emerge en el momento en que su pretendida objetivación aparece como contradictoria.

Pero este movimiento del trascender, según el cual la idea aparece implicada pero no reducida a nuestra posesión, es relevante en el contexto del pensamiento platónico no solo en su aspecto teórico, sino también con relación a la política, para el diseño político que Sócrates esboza en la *República*. La *polis* en los *logoi* no es el producto de la ciencia, es decir, de un modelo normativo que se basa en un saber que determina de modo unívoco la idea de justicia, sino –como muestra la imagen del filósofo que, como un pintor, traza la figura, borra y corrige– es, más bien, la tentativa de diseñar algo que se parezca siempre más a lo divino, inspirándose en esa idea de justicia que aparece al mismo tiempo como innegable pero también como no poseída. No hay aquí la afirmación de un trascendente, sino la superación del dualismo de una solución de trascendencia y de inmanencia con relación a la experiencia humana. Es siempre en el ámbito de la experiencia y de la contingencia donde se da la política, pero esta comporta una tensión hacia la idea, justamente a causa de la esencia misma del actuar. Precisamente por esto, la imagen, con el aspecto de riesgo que la connota, pero al mismo tiempo con el efecto de orientación producto de la idea, tiene una presencia constitutiva en la política.³⁵ En esta metáfora de la producción pictórica emerge el

en las abstracciones de la teoría.

34 Ver Giuseppe Duso. *La representación política...*, capítulo I, apartados 5 y 6.

35 Para la relevancia de esta estructura teórica que se evidencia en Platón para la filosofía política, ver Giuseppe Duso. “Platone e la filosofia politica”, en Giulio Maria Chiodi y Roberto Gatti (eds.): *La filosofia politica di Platone*. Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 9-23; sobre el rol de la imagen en la política platónica, ver sobre todo Milena Bontempi. *L'icona e la città. Il lessico della misura nei Dialoghi di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 2009.

sentido de la representación, que supera el dato empírico mirando hacia la idea; y, sin embargo, no determinándola nunca de una vez por todas, en lo concreto de la contingencia, tiende a cumplir una obra bella que realice de la mejor manera posible la potencialidad de quien la cumple.

Pero el significado que esta estructura llega a tener para la política en Platón, no pasa ciertamente por el concepto de representación política; se presenta, más bien, dentro de un modo de pensar la política que es propiamente aquel que el moderno concepto de representación tiende a negar. Si la referencia a la filosofía platónica es rica en consecuencias, se presenta, entonces, la tarea de pensar la estructura de la teología política, que en Schmitt aparece justamente a través del concepto moderno de representación, más allá de este concepto, el cual, como hemos visto, implica contradictoriamente la negación de la estructura y, a la vez, la pérdida de la dimensión política del individuo que tiende a afirmar. En otros términos, *es necesario pensar esa estructura dentro de otro modo de concebir la política, que no la niegue contradictoriamente y que comporte la politicidad y la participación de los ciudadanos.*

El paradigma del poder y el problema del gobierno

La necesidad de otro modo de pensar la política puede ser percibida dentro de la misma construcción del *dispositivo del poder*, si no se permanece enjaulado dentro de su lógica y si se sacan a la luz sus aporías. Hemos recordado arriba cómo Hobbes intenta superar la relación de gobierno —la cual, entendida como *arkhé despotiké*, reduciría los gobernados a esclavos— justamente mediante el dispositivo de la soberanía, en el cual quien obedece no sería esclavo con respecto a nadie, sino finalmente libre, en tanto obedece al mando necesario para la realización del espacio de las libertades de los individuos que, en última instancia, proviene de él. Pero también se ha indicado que, justamente gracias a este dispositivo, en realidad, uno se pone a merced del contenido de la voluntad expresada como mando del soberano-representante: la relación de gobierno no es suprimida, sino solo ocultada, y el mando resulta ser absolutizado. Más allá de la estrategia legitimante de la soberanía, se trata, entonces, de repensar esta relación de gobierno no reduciéndola a una relación entre quien es políticamente activo y quien es pasivo, entre señor y esclavo, como hace Hobbes para justificar el dispositivo que vincula libertad y poder. Es necesario repensar la política con la conciencia de la relación del gobierno a la luz de la estructura surgida en la teología política y en una dirección que logre ir más allá de las aporías indicadas arriba y que implique una dimensión política de los ciudadanos. Esto no

es un ejercicio teórico-hipotético, sino una tarea necesaria para pensar la realidad en la que vivimos, precisamente la realidad que los conceptos normativos y legitimantes de la carta constitucional corren el riesgo de no hacernos entender.

El redireccionamiento del pensar la teología política y simultáneamente el gobierno como problema parece relacionarse con la reciente propuesta de una *genealogía teológica de la economía y del gobierno*,³⁶ en la cual el paradigma del gobierno muestra que tiene sus raíces en la economía de la figura trinitaria. Aquí, la teología política schmittiana –entendida, por otra parte, en el único sentido de la verticalidad y del carácter absoluto del poder– sufre una problematización y una complicación y, a través de la génesis teológica de la economía, pone como primario el problema del gobierno. Esto resultaría todavía más significativo si la matriz aristotélica de la *oikonomiké* no fuese vista como exclusiva de la temática del gobierno, es decir, si se reflexionase sobre el hecho de que esta última se presenta, en Aristóteles, de modo todavía más significativo y con una especificidad propia en el ámbito político. Es en este ámbito donde la *arkhé* debe ser entendida no mediante el concepto de *poder* –o de soberanía–, sino, más bien, en el sentido de una relación de gobierno, que pierde el elemento de la sumisión y de la pasividad que caracteriza a quienes están sometidos al gobierno despótico en la esfera del *oikos*, en tanto se ejerce sobre hombres que son igualmente libres.³⁷ Esta propuesta de una teología económica entendida como complicación de la teología política merece una atención muy distinta de la que podemos consagrarle aquí.³⁸ Por ahora, nos permitimos hacer dos consideraciones marginales con el fin no tanto de incursionar en el mérito de esta propuesta, sino, más bien, de precisar y hacer entender mejor la presente reflexión. La primera es análoga a la que se le aplicó arriba a la difundida modalidad de entender la teología política siguiendo las percepciones de Schmitt y de su *Teología política*, y se refiere al estatus epistemológico que es propio del pensamiento en el momento en que se muestra la génesis teológica del paradigma del gobierno, dando lugar a una operación genealógica. La identificación de la lógica de la

36 Ver Giorgio Agamben. *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza, Neri Pozza, 2007, donde, en una dirección autónoma, resulta retomada la temática foucaultiana de la gubernamentalidad.

37 Diversa es la posición de Agamben, que encuentra el problema del gobierno en Aristóteles solo en la esfera del *oikos* y no, en cambio en la política, donde estaría presente un paradigma epistemológicamente fundado en la dimensión del mando-poder. Sobre la justificación de la comprensión de la *arkhé* en Aristóteles en la dimensión del gobierno y no del concepto de poder, ver Giuseppe Duso. *La logica del potere...*, especialmente la p. 83 y ss.

38 Ver al respecto José Luis Villacañas Berlanga. "Teología económica. Análisis crítica de una categoría", *Filosofía política*, Nº 3, 2013, pp. 409-430.

economía que caracteriza la figura trinitaria como matriz del problema gestional del gobierno es una operación del pensamiento. Uno se puede preguntar, entonces, qué valor tiene lo teológico en este movimiento de pensamiento, y cómo esta matriz teológica puede ser considerada capaz de funcionar en la praxis si no se piensa prioritariamente en la estructura de la praxis. Como para la teología política, entendida como fundamento de la soberanía –y no como en la interpretación ya evocada, fundada en la estructura de la representación gracias a la naturaleza de la relación con la idea–, creemos que debe reconocerse que es responsabilidad del pensamiento la relación puesta entre la temática del gobierno y la teología, y que esta relación exige considerar la estructura de la praxis, en la cual se plantea el problema de la gestión eficaz de los procesos y, además, en modo tal que no puede ser resuelto en sí mismo, sino que requiere un horizonte no reducible a la regla de la eficacia. En otros términos, si el problema del gobierno se impone para pensar la política, esto no sucedería a causa del fundamento teológico –de la economía, en el caso de la propuesta en cuestión–, sino que sería la concepción teológica de la economía la que asumiría relevancia a partir de un pensamiento de la acción y de la práctica.

La segunda consideración se refiere al riesgo que se corre si se entienden gobierno y poder como *paradigmas*, distinguibles y comparables entre sí. Su distinción y su comparación corren el riesgo de convertirlos en dos aspectos del dispositivo del dominio. En cambio, se puede decir que el problema del gobierno se impone dentro del mismo paradigma de la soberanía evidenciando como ilusoria la solución que este último ofrece y, por consiguiente, presentando una tarea en relación a la comprensión y a la orientación de la praxis política. *Descubrir el problema del gobierno dentro de la soberanía significa poner a esta radicalmente en crisis convirtiéndola en un paradigma ya carente de significación para pensar la política.*

Ciertamente, en estas consideraciones, el tema del gobierno asume un significado distinto del descrito en la propuesta de la fundamentación teológica de la economía. Esto en muchos sentidos: el primero de ellos es, justamente, la imposibilidad de reducirlo a paradigma. De esta manera, el elemento gestional, atinente al gobierno de los hombres y de las cosas, resultaría absolutizado, y el aspecto de la eficacia y de la productividad sería el verdadero y único principio regulador del gobierno. En cuanto paradigma, la relación de gobierno vendría a obtener el mismo carácter formal propio de la soberanía, y los dos paradigmas estarían dialécticamente vinculados, casi como forma y materia: no hay poder si no hay capacidad de gobernar a los hombres y los procesos, y este gobierno sería una forma de ejercicio del poder y, por consiguiente, del dominio. No se daría, entonces, la posibilidad de pensar el tema del

gobierno como capaz de abrir una vía para la orientación de la praxis de manera tal que supere la dimensión del mero dominio, sino que este último aparecería como destino al cual no es posible sustraerse, excepto la posibilidad de sustraerse al mismo espacio político de la relación.

En el ámbito de la reflexión que se ha desarrollado aquí, en la dirección de un repensar la política que supere el dispositivo basado en el nexo de soberanía-representación, me parece que el gobierno no es reducible a la autosuficiencia de la relación que lo constituye. Se trata, más bien, de una relación que adquiere significado solo en lo concreto de la situación real en la cual se presenta y dentro de un horizonte en el cual se logre pensar, justamente en esta relación –que puede y frecuentemente tiende a resolverse en una situación de dominio–, la praxis política de los hombres, su gobierno de sí y el espacio de su libertad concreta. Estos dos aspectos, el de la contingencia y el del carácter concreto de la situación y del horizonte de pensabilidad de la praxis, deben estar necesariamente juntos, de lo contrario, ambos adquieren un significado perverso y la contingencia se traduce en necesidad y reduce a sí la razón, y la razón, por su parte, se convierte en pretendida ciencia de la verdad o asume una dimensión doctrinaria y normativa –es decir, la de la *teoría*–. Si se entiende el gobierno como paradigma, se excluye la posibilidad de tener juntos estos dos aspectos de la cuestión.

No es posible intentar definir aquí algunos aspectos que parecen útiles para un pensamiento que se plantee como problema la relación entre gobernantes y gobernados.³⁹ Si se pretendiese demostrar que la de los gobernados es la dimensión política más relevante –y yo pienso que esta es la dirección de un *pensamiento del gobierno*– en caso de que fuese reducido a paradigma signifiante en sí mismo, el gobierno se reduciría a una relación formal de mando-obediencia y se recaería en la lógica de la soberanía, y el camino de salida del dominio podría aparecer como el de la fundamentación del mando desde abajo –en efecto, hemos visto que, precisamente, esta es la génesis lógica de la soberanía– o el de la resistencia o de la sustracción continua a la relación –que presupone precisamente el gobierno como dominio, en realidad la soberanía–. Una vez más, se buscaría una solución del problema de la obligación política

39 Para una breve indicación Ver Giuseppe Duso. "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*. Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 159-193, especialmente la p. 185 y ss. En estas páginas, sin embargo, se habla del *principio antiguo del gobierno*, que, más bien, debe tenerse presente para problematizar el concepto moderno de poder y también para plantear el problema del gobierno, pero ciertamente no puede ser resolutivo para nuestra tarea de pensar el gobierno, tarea de la cual nosotros somos responsables, ya sea en lo que toca a la reflexión teórica que implica, ya sea para la determinación histórica de la realidad en la cual tal pensamiento se actúa y que requiere determinar qué significa en esta el término *gobierno*.

basada en la absolutización de la voluntad y en la dialéctica, que tiene sus polos en el sujeto individual o en el colectivo. Al respecto, aparece como esclarecedora la referencia a Platón. Pensar el gobierno —y en esto consiste un aspecto relevante del problema político— parece posible si se implica la cuestión de la justicia, es decir, si se hace una referencia a la idea de justicia y al mismo tiempo se entiende como compuesto de partes, esto es, constitutivamente plural, el todo del cual se habla, sea el alma o la *polis*.⁴⁰

En este marco, el gobierno no tiene tanto una fundamentación teológica, sino, más bien, requiere esa relación con la idea en que hemos considerado el núcleo de la teología política, y a su vez esta, para ser pensada más allá de la política de la soberanía —que la implica y la niega—, requiere un modo de entender la política que tenga en su centro al gobierno.

La representación entre gobierno y pluralidad

La tarea que se plantea es, entonces, pensar la estructura de la relación con la idea dentro de una concepción de la política que no esté centrada en el concepto de representación que, como se ha visto, está intrínsecamente ligado al de soberanía y se basa en una imaginación política que tiene su fundamento en la noción de individuo. En este horizonte debe ser posible también salir de ese dualismo que Voegelin le reprocha a Schmitt, según el cual el actuar representativo es atribuible solo a quien ejerce el poder, mientras que todos los demás se encuentran políticamente en una situación de pasividad.

Es posible dar aquí una breve referencia a la dirección que puede tomar un camino como ese —como se ha dicho, caracterizado por el riesgo y no fundado “científicamente”—. Para salir de la atadura a la unidad que caracteriza la forma política centrada en la soberanía, aparece como necesario *pensar la unidad como constitutivamente plural y, entonces, como una unidad que mantenga en sí las diferencias y los sujetos portadores de estas*. No puede ser, entonces, una unidad que se refiera a las indefinidas

40 Es este el nudo central que aparece en la *República* de Platón: la justicia, entendida en la forma del hacer lo que es propio en un entero compuesto de partes, sea este el alma o la *polis*, requiere que haya una guía, un elemento unitario de gobierno que permita el desarrollo de las partes como partes de un todo. El gobierno se encuentra, de este modo, unido al tema de la justicia y a un horizonte que impide que se resuelva en dominio o, en todo caso, en una relación formal. Es esta relación del gobierno con la justicia la que liga de manera problemática aquel movimiento de pensamiento filosófico en el cual la refutación de las opiniones y de las pretensiones de saber se vincula con la emergencia de la idea de justicia, con el diseño arriesgado de la *polis* que debe asemejarse a algo divino. Y esta misma relación muestra el nexo que el *gobierno de sí* tiene con el gobierno de los otros, no solo, sino también con *el ser gobernados*.

diferencias de los ciudadanos, porque, como se ha visto, estas tienden a anularse dentro de la unidad que, si por un lado constituye la unidad de lo múltiple, por otro se manifiesta como *radicalmente* distinta con *relación* a eso *múltiple*, a los muchos ciudadanos particulares, cuya dimensión política termina negando. En cambio, es necesario que la dimensión política de los miembros de la entidad política permanezca y no sea borrada por la unidad. Esto es posible si la pluralidad no es la pluralidad indefinida de los particulares, sino una pluralidad en la cual los miembros tienen una determinación propia, de manera tal que sean diferencias determinadas las que jueguen un rol en el todo. En lugar de la función fundante del individuo, es necesario, entonces, pensar en la dimensión constitutiva de las diversas formas de asociación en las cuales los individuos concretamente viven y operan. Ciertamente son, sin duda, los individuos los sujetos que actúan y los que constituyen la realidad del todo, y el reconocimiento de su dignidad, que excluye que puedan ser sujetos de discriminación, de privilegios y de obstáculos en la afirmación de su potencialidad, constituye un camino sin retorno a un pasado basado en jerarquías cristalizadas. Pero es la imaginación de que ellos, en cuanto individuos singulares, pueden y deben contar en la política —es decir, absolutizando su opinión y su voluntad— la que debe ser superada en cuanto lleva a resultados contradictorios con relación a la intención misma que la sostiene. Es dentro de los grupos y conglomerados de distinto tipo donde es posible para los ciudadanos —obsérvese bien— no fundamentar el actuar político, ni ejercer una decisión soberana, sino *participar* en la vida política y estar, en cierto modo, implicado en las decisiones.

Pero para pensar una unidad cultural estructuralmente plural, es decir, aquella en la cual la pluralidad de los sujetos mantenga una dimensión política, es necesario pensar el mando y la obligación política de modo diverso del de la soberanía. En efecto, en este último, a través del rol representativo de quienes ejercen el poder, es precisamente el pueblo el sujeto al cual debe ser atribuido el mando. De esta manera, los ciudadanos que constituyan el pueblo no son ya, *frente* al mando, entidades políticas. Si se admite, en cambio, que es precisamente a los que expresan el mando que se les debe imputar la acción —que no es, en ese sentido, representativa, o sea imputable a la totalidad del cuerpo político—, entonces, *frente al mando los ciudadanos quedan como sujetos plurales que desarrollan acción política.* Esto significa *entender el ejercicio del mando no bajo la forma del poder representativo, sino en el horizonte de la categoría del gobierno.* El mando no expresa la voluntad única de la totalidad del cuerpo político, sino que es una función unitaria de guía y de decisión. Hay necesidad de esta guía en cuanto a una totalidad entendida como plural no puede ser atribuida una decisión

única.⁴¹ Los miembros plurales, en tanto se reconocen como parte de una misma sociedad política, no pueden pensar en su realización sino junto con los demás. La regla fundamental de la política es aquí la cooperación y el acuerdo. Pero la diversidad de los miembros deja siempre abierta la posibilidad del desacuerdo y del conflicto.⁴² Por esto, justamente sobre la base de la unidad necesaria para la vida de la sociedad, es necesaria la acción unitaria del gobierno que no expresa la voluntad de los miembros plurales, quienes permanecen frente a él como sujetos políticos.

En un modo tal de entender la política, el elemento más relevante no parece ser el del gobierno, sino el constituido por la presencia política de los gobernados. El gobierno requiere, en efecto, como se ha dicho, un horizonte que lo convierta en significante. En este horizonte no solo debe verse que quien gobierna no lo haga sobre la base de su propia voluntad y fuerza, sino que resulte instituido, controlado y destituido pero, sobre todo, que el horizonte de coparticipación, indispensable para pensar la unidad de una pluralidad, resulte del acuerdo de los miembros plurales. Desde este punto de vista, se puede hablar de función *constituyente* de los gobernados.⁴³ Es cierto que la decisión compete al gobierno, pero también es cierto que toda el potencia está en los gobernados y que el gobierno puede funcionar, ser eficaz, y por consiguiente mantenerse, solo en cuanto logre hacer que las diversas fuerzas que se manifiestan en la sociedad acuerden entre ellas, en cuanto logre coordinarlas y hacerlas expresar lo mejor posible para el conjunto, pero también para ellas mismas. Los gobernados, de tal modo, están políticamente presentes más allá y más acá de la acción de gobierno. Pero esto es posible no solo en el espacio de la realidad de la experiencia, sino también en el de la pensabilidad, si esa presencia política no es atribuida a los individuos *como tales*, concebidos en su aislamiento.

En este lugar, no es posible detenerse en la tentativa de delinear el modo de pensar la política que se puede llamar *federalismo*.⁴⁴ Se puede

41 Me refiero a la determinación de la decisión cotidianamente necesaria para la vida de la sociedad política y no a la determinación –que no es soberana– de las reglas y del horizonte de justicia dentro de la cual se da acción de gobierno.

42 Un modo de pensar *federalista*, como el que ha sido aquí indicado, no comporta una concepción organicista e irenista sino, al contrario, permite pensar el conflicto como estructural, pero esto justamente en tanto no hace del conflicto un concepto originario y significante en sí: un concepto decisivo para pensar la política.

43 Si uno no queda prisionero del imaginario creacionista y de omnipotencia al cual, en su entrelazamiento con el concepto de soberanía del pueblo, el poder constituyente acoge como origen de la constitución a partir de la Revolución Francesa, tal tentativa de reconocerse en un horizonte común y de dar determinación a la cuestión de la justicia por parte de fuerzas diversas se puede encontrar, de hecho, en los momentos de nacimiento de las constituciones, y esto parece valer también para la constitución italiana, que nace con el final del fascismo.

44 Es el mismo término de *foedus* el que indica otro modo de entender la política, distinto

recordar, con relación a nuestro tema, que en él cambia radicalmente el modo de concebir la representación política. No se puede salir de las aporías del concepto moderno de representación si no es concibiendo *de otra manera la representación*. Aquí no se trata ya de dar forma a la unidad política, y mucho menos de expresar el mando al cual uno se ha sometido: el elemento que funciona como unitario está, más bien, constituido por el gobierno, el cual es concebible sobre la base de la pluralidad que caracteriza la entidad política.

Cuanto ha sido dicho arriba con respecto a la repercusión que implica la presencia de los partidos en relación con la representación podría hacer pensar que el problema consiste, entonces, en la alternativa o en el cruce de los dos aspectos que ella puede manifestar o ha manifestado en la historia: el de la *independencia* y el del *mandato*. En realidad, estos dos aspectos indican formas de relaciones determinadas por impostaciones *teóricas*, que tienden a encerrar la realidad política en relaciones formales y cristalizadas. La realidad en la cual vivimos no es, sin embargo, comprensible sobre la base de esta dicotomía. El hiato que el concepto formal de representación conlleva no excluye un contacto continuo entre quien gobierna y los gobernados que cuestionan el mandato, sea este libre o vinculado. Como lo ha notado Rosanvallon, es necesario recordar, ante todo, esa continua forma de presencia que aparece como necesaria para renovar y verificar la legitimación expresada con el voto. Es uno de los motivos por los cuales la política es cada vez más *teatro* continuo y se desarrolla más en la televisión que en las sedes apropiadas. También este aspecto muestra la deriva mediática que parece ser el destino de una forma democrática en la cual la opinión y la formación de la opinión asume una función decisiva.

Pero también hay otro aspecto, más relevante para nuestro tema. El de las continuas interacciones de enfrentamiento y resistencia con las formas legitimadas y representativas que dan lugar a las leyes y al gobierno. Las decisiones políticas no son, de hecho, consideradas legitimadas *a priori* por el voto, y su cuestionamiento no remite solo a una renovación de los representantes mediante las elecciones. Esto es lo que pretende la lógica de la soberanía, según la cual solo a través de quien expresa el mando se manifestará la voluntad política de los gobernados. Pero en realidad, las decisiones políticas del cuerpo representativo se encuentran con objeciones, tentativas de verificación, cuestionamientos,

del que surge de esa soberanía que es fruto del contrato social. Ver Giuseppe Duso. "Oltre il nesso sovranità-rappresentanza..." y "Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione", en Giuseppe Duso y Antonino Scalone (eds.): *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*. Monza, Polimetrica, 2010, pp. 73-118. Disponible en <http://www.cirfpe.it/pubblicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.

resistencia de parte de diversas formas de asociación presentes en la sociedad. Quien interviene de este modo está menos interesado en cambiar los representantes o en proponerse como gobernante que en tener peso en las decisiones políticas, determinar su dirección y condicionar a quien gobierna. Para comprender esto es necesario entender el mando según la óptica del gobierno y no según la del poder representativo. Todo esto muestra que la realidad que debemos pensar es irreducible a la lógica de la autorización y no se puede resolver tampoco con una concepción fuerte y rígida del mandato. El problema no es el de la forma que se debe dar a la relación, sino, más bien, el de una presencia política continua y estructural de los gobernados que se encuentra continuamente con los actos determinados y concretos del gobierno.

Ciertamente, no armoniza con este cuadro la noción de una representación de tipo corporativo, incluso por el carácter móvil y complejo de nuestra sociedad. Además, más allá de una concepción meramente sociológica de la representación, según la cual ella se referiría a sectores estables de la sociedad con sus necesidades, lo que es necesario pensar son los temas y las modalidades en que se dan las formas de asociación. Sin duda, son relevantes los reagrupamientos que tienen una base en cierto modo objetiva y estructural, vinculada con las formas del trabajo, con las situaciones del territorio, con necesidades determinadas. Pero también las exigencias ideales culturales, éticas y religiosas son elementos de asociación. Las asociaciones con frecuencia asumen el carácter de acontecimiento que escapa a toda posibilidad de clasificación, previsión y encuadramiento institucional, aun cuando el reconocimiento de esto no comporta la reducción del pensamiento de la política a la dimensión del acontecimiento.

A este propósito, es imposible no destacar una modalidad, hoy bastante relevante, de la formación de las asociaciones. Nos referimos al tema, señalado tanto por Schiera como por Ortino, de la red informática, de Internet. Si es verdad que, como justamente afirma Schiera, la comunicación y el conocimiento son elementos esenciales para la política y para la constitución material —y de ahí se sigue que una transformación tan imponente de la comunicación y de la posibilidad de obtener conocimientos, como la que ofrece la red, modifica radicalmente el marco en el cual se da el actuar político y ofrece diversas posibilidades de intervención—, no creemos que esa conciencia haga que desaparezcan los *arcana imperii* y se realice finalmente la eliminación del poder invisible que Bobbio en su famoso ensayo denunciaba como promesa “fallida” de la democracia.⁴⁵ No es que haya surgido de esta forma una realidad que permita realizar o pensar algo así como la

45 Ver Norberto Bobbio. *Il futuro della democrazia*. Torino, Einaudi, 1984, especialmente la p. 16.

democracia directa,⁴⁶ y tampoco se determina una situación en la cual todos los ciudadanos adquieren la competencia necesaria para las decisiones y para el gobierno de los procesos. Pero, sin duda, se determina un acceso amplio e inmediato a un marco inmenso de conocimientos que abren la posibilidad de intervención continua e inmediata sobre las opciones y sobre las decisiones de quien gobierna.

Todo esto disloca y modifica radicalmente el marco de la legitimación. Pero, de esta manera, lo que se presenta no es una solución, sino, más bien, un problema que debe ser pensado; y esa tarea es posible si uno no queda prisionero del marco de la constitución formal que tenemos frente a nosotros. Según la manera actual de entender la democracia representativa, ocurre que estas formas de protagonismo político de los ciudadanos se manifiestan con mucha frecuencia bajo la forma de la protesta. Y esto es así porque la intervención política prevista es la que se realizará con el voto, en el cual, como se ha dicho, no hay implicancia concreta del ciudadano ni expresión de concreta voluntad política. Se plantea aquí el problema de cómo pensar, a nivel constitucional, tal presencia política de los ciudadanos en las diversas formas de asociación. Ciertamente, sin correr el riesgo de encerrar institucionalmente la movilidad y la complejidad de las instancias. Estas, empero, deben ser implicadas y responsabilizadas políticamente. Si la función de gobierno es relevante, no tiene ninguna eficacia y realidad si no es en una continua interacción con estas formas de asociación. A este propósito, se puede destacar la importancia que Durkheim, para pensar la democracia, atribuyó a la comunicación entre la sociedad y lo que él llama *conciencia gubernamental*,⁴⁷ precisamente en el momento en que se opone a la teoría del mandato imperativo. Pero dentro de la presente reflexión, esto no es entendido a la luz del imaginario de la distinción sociedad civil-Estado, que está en la base de las modernas constituciones, sino, más bien, en la óptica de la relación entre acción de gobierno y una pluralidad, que no solo es social, sino que debe ser entendida como política; y esto parece exigir transformaciones constitucionales que sepan pensar como estructural y permanente esa interacción.

46 No es la democracia directa, siempre pensada en el horizonte de la soberanía, la que permite salir de las aporías de la democracia representativa. Ver Giuseppe Duso. "Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna...", especialmente la p. 129 y ss.

47 Ver Émile Durkheim. *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit (1898-1900)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950. Lo que se dice aquí, sin embargo, tiende a mostrar que el problema de la pluralidad es hoy diferente de lo que podría reflejarse en Durkheim y Hegel (ver Giuseppe Duso. *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, Franco Angeli, 2013, especialmente los dos últimos capítulos; ver también *Filosofia politica*, N° 3, 2015, en donde se publican los materiales del coloquio sobre Hegel y Durkheim frente a los problemas de la sociedad, que tuvo lugar en la EHESS de París).

En el espacio de esta relación entre gobierno y presencia política de los gobernados, independientemente de cómo se la piense (marcos institucionales, comisiones, conferencias), son por cierto previsibles formas de *representación*, en las cuales, empero, el término pretende indicar un rol que no tiene el significado de la autorización del representante ni de la formación de la voluntad política legítima como propia de la totalidad, ni tampoco el significado rígido del mandato vinculante. Más bien, él indica el rol que tiende a hacer posible y constitucionalmente pensada esa implicancia en las decisiones políticas de formas determinadas y concretas de intervención por parte de los ciudadanos, presentes, no tanto individualmente, sino en las formas de asociación. Entonces, se puede decir que el concepto moderno de representación es central, con su base constituida por la libertad, para la forma política moderna, en tanto es el secreto de la soberanía; pero no constituye ya el centro esencial del problema que hoy hay que pensar, como tampoco lo constituye la soberanía y con ella la racionalidad formal que se presenta como el problema de la legitimación democrática del poder. El problema es el *buen gobierno* y la dimensión política de los gobernados, problema que no está resuelto, sino solo dejado de lado y no pensado por el dispositivo de legitimación democrática, sobre la base de las elecciones, de quien ejerce el poder.

Pero esta superación del concepto de representación es posible en la medida en que se piense a fondo esa estructura teórica de la representación que constituía su núcleo, y que hemos encontrado en la teología política. Esta no es dejada de lado aquí; al contrario, es pensada, siempre con la problematicidad que la caracteriza, de modo más concordante y evitando la contradicción que la invalida si uno se queda dentro del concepto moderno de representación. En efecto, lo que contemporáneamente debe hacerse presente, y que al mismo tiempo excede nuestro saber y nuestra posesión, *no es el sujeto colectivo, sino, más bien, algo que podemos denominar como la idea de la justicia*, o mejor, para no caer en imaginaciones objetivantes que inducen al malentendido, lo que se manifiesta en forma problemática como la *cuestión de la justicia*. Planteando esta cuestión se puede tratar de determinar ese horizonte de coparticipación que es propio de una sociedad política. En otros términos, si una concepción contractualista y federalista de la política, por una parte, confiere responsabilidad a los miembros que se unen, por la otra, no permite entender el punto de vista de estos como absoluto y decisivo y, por consiguiente, tampoco el acuerdo como mero fruto de la autosuficiencia de la voluntades que se unen, en la óptica de una concepción convencionalista y relativista. Las identidades no se pierden, sino que reconocen un terreno superior y común en el cual se ubican. La determinación

siempre contingente de este terreno común es una tarea continua que no tiene un resultado definitivo y que no atañe tanto a quien expresa el mando, sino a la totalidad de los miembros del cuerpo político. Y esto precisamente por el hecho de que la idea de justicia nos orienta y mueve continuamente nuestro esfuerzo en la praxis, pero nunca es reducible y plenamente realizada en nuestras tentativas de determinación. La necesidad de hacer presente lo que está ausente no constituye una contradicción que se anula, sino la estructura que caracteriza la praxis. Esto, a condición de que se libere de aquella acepción –del moderno concepto de representación– según la cual el término ausente y que hay que representar es el sujeto colectivo, que tiende a constituir el fundamento inmanente de la política.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio.** *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica de-ll'economia e del governo.* Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- Assmann, Jan.** *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa.* Torino, Einaudi, [2000] 2002.
- Biral, Alessandro.** "Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791", en Alessandro Biral: *Storia e critica della filosofia politica moderna.* Milano Franco Angeli, 1999, pp. 57-75.
- *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese.* 2 vols. Padova, Il Prato, 2009.
- Bobbio, Norberto.** *Il futuro della democrazia.* Torino, Einaudi, 1984.
- Bontempi, Milena.** *L'icona e la città. Il lessico della misura nei Dialoghi di Platone.* Milano, Vita e Pensiero, 2009.
- Durkheim, Émile.** *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit (1898–1900).* Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- Duso, Giuseppe** (ed.). *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt.* Venezia, Arsenale, 1980.
- (ed.). *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna.* Roma, Carocci, 1999. Disponible en <http://www.cirlpge.it/pubblicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.
- (ed.). *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici.* Roma, Carocci, 2004.
- "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa.* Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 159-193.
- "La democrazia e il problema del governo", *Filosofia politica*, N° 3, 2006, pp. 367-390.
- "Dalla storia concettuale alla filosofia politica", *Filosofia politica*, N° 1, 2007, pp. 65-82.
- *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica.* Monza, Polimetrica, 2007.
- "Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?", en Mario Bertolissi, Giuseppe Duso y Antonino Scalone (eds.): *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità.* Monza, Polimetrica, 2008, pp. 183-210. Disponible en <http://www.cirlpge.it/pubblicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.
- "Platone e la filosofia politica", en Giulio Maria Chiodi y Roberto Gatti (eds.): *La filosofia politica di Platone.* Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 9-23.
- "Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione", en Giuseppe Duso y Antonino Scalone (eds.): *Come pensare il federalismo? Nuove*

categorie e trasformazioni costituzionali. Monza, Polimetrica, 2010, pp. 73-118.

— *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, Franco Angeli, 2013.

— *La representación política*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2015.

Duso, Giuseppe y Jean-François Kervégan (eds.). *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*. Monza, Polimetrica, 2007. Disponibile en <http://www.cirlpge.it/publicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.

Galli, Carlo. *Genealogia della politica*. Bologna, Il Mulino, 1996.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edición crítica a cargo de Noel Malcolm. 3 vols. Oxford, Clarendon Press, [1651] 2012.

Hofmann, Hasso. *Legittimità contro legalità*. Napoli, Esi, [1977] 1999.

— *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*. Milano, Giuffrè, [1974] 2007.

Karsenti, Bruno. “Elezione e giudizio di tutti”, *Filosofia politica*, N°3, 2006, pp. 415-430.

Pasquino, Pasquale. “Sieyès, Constant e il ‘governo dei moderni’. Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica”, *Filosofia politica*, N° 1, 1987, pp. 77-98.

Pitkin, Hanna. *The Concept of Representation*. Berkeley, University of California Press, 1967.

Rosanvallon, Pierre. *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*. Paris, Seuil, 2008.

Scattola, Merio. *Teologia politica*. Bologna. Il Mulino, 2007.

Schmitt, Carl. *Romanticismo politico*. Milano, Giuffrè, [1919] 1981.

Villacañas Berlanga, José Luis. “Teologia economica. Analisi critica di una categoria”, *Filosofia politica*, N° 3, 2013, pp. 409-430.

Von Gierke, Otto. *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*. Torino, Einaudi, [1880] 1974.

Weil, Simone. “Note sur la suppression générale des partis politiques”, en: *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris, Gallimard, [1943] 1957.

ARTÍCULO

Provvidente, Sebastián (2016). “El conciliarismo del siglo XV: corporaciones, excepción y representación”, *Conceptos Históricos* 2 (2), pp. 78-133.

RESUMEN

En este texto se intentará explicar los orígenes del “conciliarismo” así como también algunas de las más importantes reflexiones en torno al papel del concilio general dentro de la estructura constitucional de la Iglesia en los años inmediatamente posteriores al Cisma de 1378. Al mismo tiempo, se buscará analizar de qué modo la eclesiología conciliar ha sido recogida por la historia del pensamiento político y cuál ha sido la importancia e influencia para este. Finalmente, se abordarán tres problemas conceptuales ligados al pensamiento conciliar: el pensamiento corporativo medieval y su contexto historiográfico, la excepción como problema jurídico, teológico y político, y la utilización del término *repraesentatio* dentro del contexto del Concilio de Constanza.

Palabras clave: *pensamiento conciliar, corporaciones, excepción, representación.*

ABSTRACT

In this text we will try to explain not only the origins of “Conciliar Thought” but also some of the most important ideas on the role of the general council in the constitutional structure of the Church in the years immediately after the Schism of 1378. At the same time, we will try to analyze how and in what sense the “conciliar” ecclesiology has been recovered and used by the History of Political Thought. Finally, we will study three conceptual problems related to “Conciliar Thought”: the medieval corporations and its historiography, the exception as juridical, theological and political problem and the use of the term *repraesentatio* within the context of the Council of Constance.

Keywords: *Conciliar Thought, Corporations, Exception, Representation.*

El conciliarismo del siglo XV

Corporaciones, excepción y representación

Sebastián Providente

Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina



Introducción

Ainsi nous naviguons entre deux curées, nous manoeuvrons entre deux bandes de curés; les curés laïques et les curés ecclésiastiques; les curés cléricaux anticléricaux, et les curés cléricaux cléricaux; les curés laïques qui nient l'éternel du temporel, qui veulent défaire, démonter le temporel de l'éternel, de dedans l'éternel. Ainsi les unes et les autres ne sont point chrétiens, puisque la technique même du christianisme, la technique et le mécanisme de sa mystique, de la mystique chrétienne, c'est cela; c'est un engagement d'une pièce, de mécanisme, dans une autre; c'est cet emboîtement, des deux pièces, cet engagement singulier, mutuel, unique, réciproque, indéfaisable, indémontable, de l'un dans l'autre et de l'autre dans l'un; du temporel dans l'éternel, et (mais surtout, ce qui est nié le plus souvent) (ce qui est en effet les plus merveilleux), de l'éternel dans le temporel.

Charles Péguy¹

El siguiente texto pretende abordar ciertas problemáticas ligadas al pensamiento conciliar del siglo XV tomando como caso de estudio el Concilio de Constanza (1414-1418). Por un lado, se intentará explicar los orígenes del “conciliarismo” así como también algunas de las más importantes reflexiones en torno al papel del concilio general dentro de la estructura constitucional de la Iglesia en los años inmediatamente posteriores al Cisma de 1378. Por otro lado, se buscará analizar de qué modo la eclesiología conciliar ha sido recogida por la historia del pensamiento político y cuál ha sido su importancia e influencia sobre el mismo. Finalmente, se abordarán tres problemas conceptuales ligados al

¹ En “Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle (texte posthume, juin 1912)”, en: *Œuvres en prose complètes*. Vol. 3. Paris, Burac, 1992, pp. 668-669.

pensamiento conciliar: el pensamiento corporativo medieval y su contexto historiográfico, la excepción como problema jurídico, teológico y político y la utilización del término *repraesentatio* dentro del contexto del Concilio de Constanza.

El Cisma de Occidente y el principio de una solución

El Cisma surgió a causa de la conflictiva elección de Urbano VI tras la inesperada muerte de Gregorio XI durante su viaje a Roma. Gregorio fue, en efecto, el primer papa de la línea de Aviñón que había vuelto a dicha ciudad desde los tiempos del así llamado cautiverio.² Al morir, en la ciudad se desató el conflicto ya que el pueblo romano comenzó a presionar para que se reuniera inmediatamente allí el cónclave con el objeto de elegir al nuevo papa, que según los propios habitantes de Roma debía ser italiano. Aparentemente, la presión popular en Roma llevó a los cardenales a elegir a un italiano que asumió con el nombre de Urbano VI inmediatamente el Papado. La alegría de los romanos era incalculable, ya que la sede del Papado volvía a estar en su ciudad y, además, con un papa italiano. Ahora bien, esta alegría no les duraría demasiado: poco tiempo después, la mayoría de los cardenales franceses se reunieron en Fondi para elegir a un nuevo papa, Clemente VII. Estos alegaban la nulidad de la elección anterior a raíz de las intensas presiones a las que había sido sometido el cónclave de cardenales en ocasión de la anterior elección de Urbano VI.³

El corpus mysticum de la cristiandad medieval, que desde el siglo XIII estaba siendo fuertemente cuestionado por la consolidación de las monarquías nacionales, ahora acusaba una inocultable fragmentación en uno de los principales miembros: el Papado. Por otro lado, las incertidumbres que esto generaba entre los fieles eran evidentes.⁴ De inmediato, teólogos y canonistas comenzaron a analizar las distintas opciones que se presentaban para solucionar la crisis. Una vez descartadas la *via*

2 Sobre la problemática de los orígenes del Cisma sigue siendo imprescindible ver Walter Ullmann. *The Origins of the Great Schism*. Connecticut, Archon Books, 1972. Si bien la primera edición del libro fue realizada en 1947, esta reedición posterior cuenta con un prefacio que intenta dar cuenta de las principales novedades acerca del tema, por lo menos hasta 1972; recientemente, Joëlle Rollo-Koster y Thomas M. Izbicki. *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*. Leiden, Brill, 2009.

3 Al respecto de estos hechos, ver Joseph Wohlmuth. "Los Concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449)", en Giuseppe Alberigo (ed.): *Historia de los Concilios Euménicos*. Salamanca, Sígueme, 1993, p. 189.

4 Ver Walter Ullmann. "Die Bulle Unam Sanctam. Rückblick und Ausblick", *Römische-historische Mitteilungen*, Vol. 16, 1974, pp. 45-77.

compromissi y la *via cessionis*, ya que ambas apelaban a una supuesta buena voluntad de los papas, y después de que se comprobó que ninguno estaba dispuesto a llegar a una solución pacífica, se optó la única salida posible: la *via concilii*. Incluso uno de los más prominentes conciliaristas, Jean Gerson, solo se inclinó —aún con ciertas reservas— por la *via concilii* cuando ambas posibilidades anteriores hubieron fracasado.⁵

En este contexto, la *Epistola pacis*, escrita por el teólogo parisino Heinrich von Langenstein antes de finales de mayo de 1379, proponía al concilio general como la única instancia capaz de resolver el conflicto desatado por el Cisma y de juzgar a ambos contendientes.⁶ Poco tiempo después, a fines de agosto del mismo año, el canonista parisino oriundo de Hessen, Konrad von Gelnhausen, publicaba su *Epistola brevis*, que respondía a un encargo de Carlos V, rey de Francia, sobre las posibles salidas frente al Cisma.⁷ En respuesta a los argumentos que sostenían que un concilio debía ser convocado exclusivamente por la autoridad papal, el canonista sostuvo —valiéndose del concepto de *epikeia*— que en casos excepcionales, el concilio podía convocarse sin recurrir a esta.⁸ Poco tiempo después, en mayo de 1380, Konrad de Gelnhausen se vio obligado elaborar una respuesta frente a los argumentos contrarios a la celebración de un concilio general expresados, entre otros, por Petrus Amellii y Petrus Flandrinus.⁹ El texto de su respuesta sería conocido como la *Epistola concordiae*, una de las más elaboradas expresiones del pensamiento conciliar en sus primeros momentos.¹⁰ Nuevamente, Gelnhausen hacía referencia al principio de la *epikeia* ya que, en caso de

5 Ver John B. Morrall. *Jean Gerson and the Great Schism*. Manchester, Manchester University Press, 1960, pp. 44-75 y Francis Oakley, "The 'propositiones utiles' of Pierre D'Ally: an epitome of Conciliar Theory", *Church History*, Vol. 29, 1960, pp. 398-403.

6 Sobre el autor y este texto, ver Herman Josef Sieben. *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521)*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 16-17; Giuseppe Alberigo. *Chiesa conciliare: Identità e significato del conciliarismo*. Brescia, Paideia, 1983, pp. 36-41; Thomas Hohmann. "Initienregister der Werke Heinrichs von Langenstein", *Traditio*, Vol. 32, 1976, pp. 399-426; Georg Kreuzer. "Zu einem bislang unbeachteten Schismastraktat Heinrichs von Langenstein", *Annuario Historiae Conciliorum*, Vol. 10, 1978, pp. 131-144.

7 El texto ha sido editado por Hans Kaiser. "Der 'kurze Brief' des Konrad von Gelnhausen", *Historische Vierteljahrsschrift*, Vol. 3, 1900, pp. 379-394; ver Franz Bliemetzrieder. *Das Generalkonzil im großen abendländischen Schisma*. Paderborn, Schöningh, 1904, pp. 46-60. Para una literatura más extensa sobre el autor Herman Josef Sieben, *Traktate und Theorien...*, p. 16, nota Nº 14.

8 Sobre el concepto de *epikeia*, ver Ludwig Buisson. *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*. Köln, Böhlau, 1958 y Eugen Wohlhaupter. *Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht*. Paderborn, Schöningh, 1931.

9 Sobre ambos tratados, ver Herman Josef Sieben. *Traktate und Theorien...*, p. 18.

10 Ver ambas ediciones: Edmund Martène y Ursin Durand. *Thesaurus Novus Anecdotorum*. Paris, 1717, vol. II, 1200-1226, y Franz Bliemetzrieder. *Literarische Polemik zu Beginn des grossen abendländischen Schismas*. Wien, Tempsky, 1909, pp. 111-140.

necesidad, la norma que estipulaba que un concilio debía ser convocado indispensablemente por la autoridad papal debía ser dejada de lado en nombre del bien de la Iglesia. Según el autor, mediante el recurso de este concepto se recogía el espíritu del legislador que solo podía legislar pensando en casos normales.¹¹ De este modo, la *auctoritas* de un concilio general que no fuera convocado por el papa provenía directamente de Jesucristo.¹² La mayoría de estos conceptos fueron recogidos por Heinrich von Langenstein a fines de mayo de 1381, en una obra posterior del teólogo titulada *Epistola concilii pacis*.¹³ Junto a muchos de los argumentos ya esgrimidos en su anterior tratado y en el tratado de Gelnhausen, en el texto nos encontramos con un amplio *dossier* histórico, de corte patrístico y asimismo fundamentado en los concilios antiguos de la Iglesia.¹⁴ Sin embargo, la novedad del texto residía en el hecho de haber vinculado el Cisma con el problema de la reforma de la Iglesia ya que se ha originado en el progresivo abandono del modelo de la Iglesia primitiva.¹⁵ La originalidad de su propuesta consiste en haber vinculado por un lado, la decadencia de la Iglesia y el Cisma y por otro lado, la necesidad de un concilio y una reforma a llevarse a cabo como salida frente a tal situación.

Luego de un extenso período durante el cual el centro de interés fue la política francesa y sus intentos de llevar a cabo una *substratio obedientiae*, recién en 1409 se dieron finalmente las condiciones para que los colegios cardenalicios de Gregorio XII y Benedicto XIII se reunieran en Pisa y se abocaran a buscar una solución para el Cisma.¹⁶ Si bien las provisiones canónicas estipulaban que un concilio solo podía ser convocado por la autoridad papal —como hemos visto—, en ciertas obras se abogaba por el principio aristotélico de *epikeia* de acuerdo al cual se estipulaba que en situaciones de emergencia, las provisiones canónicas habituales, si atentaban contra el bien común de la Iglesia, podían ser suspendidas.¹⁷

11 Para un análisis del texto, ver Giuseppe Alberigo. *Chiesa concilare...*, p. 49.

12 Giuseppe Alberigo. *Chiesa concilare...*, p. 51.

13 Ver Heinrich von Langenstein "Epistola consilii pacis", en Louis E. Du Pin (ed.): *Opera omnia. Jean Gerson*. Vol. 1. Anvers, 1706, pp. 809-840.

14 Ver Giuseppe Alberigo. *Chiesa concilare...*, p. 53.

15 Giuseppe Alberigo. *Chiesa concilare...*, pp. 54-55.

16 Ver Howard Kaminsky. "The Politics of France's Subtraction of Obedience from Benedict III, 27 July 1398", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 115, 1971, pp. 366-397; Howard Kaminsky. *Simon de Cramaud. De subtractione obedientie*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Robert Norman Swanson. *Universities, Academics and the Great Schism...*, pp. 90-145; Giuseppe Alberigo. *Chiesa concilare...*, pp. 59-68.

17 El significado del término *epikeia* no ha sido lógicamente siempre el mismo. Los autores escolásticos lo toman de Aristóteles, *Et. Nic. V, 10*, y lo reelaboran asimilándolo al concepto de *aequitas*, de Tomás de Aquino. *Summa Theologica*, 2 a 2ae, qu. 120. Al utilizar el término, Pierre D'Ailly seguirá el significado escolástico Francis Oakley. "The 'propositiones utiles' of P.

La necesidad estaba por sobre la ley positiva: *salus populi suprema lex est*. No obstante, el cardenal Zabarella, uno de los más reputados canonistas de la época, jamás se valió de este concepto de raigambre más bien teológica y filosófica y por lo tanto ajeno al campo específico del derecho canónico.¹⁸ Tal vez esto se debiera al hecho de que era plenamente consciente de que la propia tradición canónica estipulaba que en casos de necesidad, las provisiones habituales se podían dejar de lado.

Tan pronto como los papas se negaron a cooperar con el concilio reunido en Pisa, los cardenales lo declararon canónicamente legítimo y se abocaron a llevar adelante el proceso contra ambos papas, ya que su comportamiento no hacía más que prolongar el Cisma, y esto era claramente asimilado a un comportamiento herético. Al hacer esto, los padres del concilio seguían la tradición canónica que estipulaba que un papa que se desviara de la verdadera fe podía ser depuesto. Del mismo modo, si un papa cometía crímenes que por ser notorios escandalizaban a la Iglesia, su comportamiento podía ser considerado herético.¹⁹ De acuerdo a la *opinio communis* de los principales canonistas, si bien los cardenales tenían cierto grado de iniciativa para llevar adelante el proceso, el órgano facultado para proceder contra un papa era el concilio general.²⁰

Al proceder de este modo, los cardenales se encontraban claramente dentro de la tradición canónica en la medida en que su principal tarea consistía en emitir una sentencia *declarativa* de deposición de dos papas que, por prolongar el Cisma en la Iglesia y negarse a cooperar con el concilio, eran considerados heréticos. Sobre este punto, los padres del concilio parecerían seguir la tradicional postura acerca de la deposición *ipso facto* que estipulaba que un papa herético se ubicaba inmediatamente

D'Ally...", p. 403.

18 Ver Walter Ullmann. *The Origins of the Great Schism...*, p. 199. El autor se pregunta por qué este concepto muy presente en la mayoría de los autores "conciliaristas" no se encuentra desarrollado en la obra de Francesco Zabarella.

19 Ver Giuseppe Alberigo. *Chiesa conciliare...*, pp. 112-113: *I due pretendente infatti avrebbero professato, insegnato e persino imposto errori relative alla fede pur di argomentare a favore della propria ambizione. Di conseguenza essi hanno stravolto tutto ciò che attiene al bene della chiesa, corrompendo l'articolo di fede relativo alla chiesa "una e santa"*. La sentencia se encuentra editada por Johannes Dominicus Mansi. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florencia, Venecia, París, Leipzig, 1759, Vol. 26, col. 1146-1147 y Vol. 27, col. 402-404.

20 Juan Teutónico, en su *Glossa ordinaria*, comenta al respecto: "*Dist. 79 c.8. Contra fas... Sed quis erit iudex de hoc, an electio sit contra fas? Non ipsi Cardinales, quia si sic, essent iudices in proprio facto nam nullus superior potest inveniri ut extra de elect. licet. In fi. (c.6). Dic istud c.locum habere quando neuter est electus a duabus partibus. Vel dic, quod concilium convocabitur*". Texto extraído del apéndice documental Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Leiden, Brill, [1955] 1998, p. 230.

a causa de su herejía fuera del oficio papal y a raíz de esto su propio acto herético parecía condenarlo. El concilio solo promulgaría una sentencia declarativa no al final de un proceso, sino al comienzo dándole cabida a la *infamia* y a la *suspicio*.²¹ Así se buscaba deponer a los papas heréticos sin por eso alterar el *ordo iudiciarius* de la Iglesia.

Luego de las deposiciones, el 26 de junio de 1409, los cardenales de ambas obediencias procedieron a elegir unánimemente a un nuevo papa, Alejandro V (1409-1410) quien aparentemente reunificaría la Iglesia bajo una sola cabeza. Inmediatamente, los papas de las líneas de Roma y Aviñón vieron sustancialmente mermados sus apoyos y obediencias. Sin embargo, la repentina muerte de Alejandro en 1410 motivó la elección de un nuevo papa, Juan XXIII, cuyo comportamiento simoníaco y abusivo contribuyó con creces a echar por la borda los importantes logros del Concilio de Pisa.²²

Más allá de estos datos coyunturales, se han señalado como debilidades estructurales del Concilio de Pisa, por un lado, la negativa a ligar la solución del Cisma con una tarea de reforma de la Iglesia más amplia que eliminara de raíz los abusos que habían dado origen y perpetuado la situación de división en la Iglesia y, por otro, el hecho de que la iniciativa del concilio había partido de manera prácticamente exclusiva de los cardenales.²³ Un año después del Concilio de Pisa, la situación seguía siendo gravísima. En lugar de dos líneas de papas, con la pisana se agregaba una tercera. De aquí en más, las riendas de la reforma fueron tomadas por Segismundo de Hungría. Solo la presión que ejerció hizo posible que Juan XXIII, de la línea pisana, tomara la decisión de convocar a un concilio en tierra alemana para el Día de Todos los Santos, de 1414.

Juan XXIII pretendía controlar las deliberaciones mediante la supremacía numérica de obispos italianos, sobre los cuales creía poder influir. Sin embargo, el concilio buscó neutralizar la iniciativa papal organizándolo, al igual que en Pisa, en naciones que votaran conjuntamente, sin importar la cantidad de sus miembros, acerca de los asuntos relativos

21 Ver Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church*. Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 38.

22 Sobre estos hechos, ver Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, p. 38; Joseph Wohlmuth. "Los Concilios...", pp. 189-191, y Aldo Landi. *Il Papa deposto (Pisa 1409): l'idea conciliare nel Grande Scisma*. Torino, Claudiana, 1985; más recientemente sobre el Concilio de Pisa, el texto Dieter Girgensohn. "Materialsammlungen zum Pisaner Konzil von 1409: Erler, Finke, Schmitz-Kallenberg, Vincke", *Annumarium historiae conciliorum*, Vol. 30, 1998, pp. 456-519; Dieter Girgensohn. "Von der konziliaren Theorie des späteren Mittelalters zur Praxis: Pisa 1409", en Heribert Müller y Johannes Helmuth (eds.): *Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-144)*. Institutionen und Personen. Stuttgart, Jan Thorbecke, 2007, pp. 61-94.

23 Ver Giuseppe Alberigo. *Chiesa conciliare...*, pp. 115-118.

a la unión, la reforma –dejada de lado en Pisa– y las cuestiones de fe.²⁴ Los logros de las primeras sesiones fueron bastante modestos.²⁵ Solo gradualmente el colegio de cardenales fue agrandándose, y Segismundo, verdadero promotor del concilio, recién se hizo presente en vísperas de Navidad. A pesar de las constantes manifestaciones públicas por parte de Juan XXIII acerca de su buena disposición para dejar su oficio –como signo de cooperación para terminar con el Cisma–, en cuanto el balance de poder se volvió en su contra y se dio cuenta de que sería muy difícil mantener su posición en el concilio, el 20 de marzo de 1415 decidió escapar hacia Schaffhausen. Es difícil explicar el grado de incertidumbre que esto provocó en los padres reunidos en el concilio. A diferencia del Concilio de Pisa, que había sido un concilio convocado *ad hoc* y hasta cierto punto *ad homines* para emitir una sentencia de deposición contra los dos papas heréticos, el Concilio de Constanza había sido convocado por un papa al que la mayoría reconocía como legítimo.²⁶ La situación era entonces radicalmente diferente, ya que la ausencia del papa que había convocado al concilio amenazaba radicalmente su continuidad. De acuerdo a Giuseppe Alberigo, la fuga provocó una verdadera crisis de identidad en el concilio. Si bien el Concilio de Pisa se había convocado sin la autoridad papal, debe tenerse en cuenta que esta asamblea tenía el objetivo limitado de deponer a los papas omitiendo escrupulosamente cualquier otro acto.²⁷ La salida frente a esta crisis de identidad se vio posibilitada por la aprobación del decreto *Haec sancta* mediante el cual el concilio intentó legitimar su autoridad y que expresaba, en cierta medida, al menos algunas de las ideas sobre el rol del concilio dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia.

Antes de adentrarnos en el análisis de este texto, creemos que es necesario analizar qué se entiende en general por el concepto de *conciliarismo*. A partir de la segunda mitad del siglo XX, algunos historiadores han debatido extensamente acerca de la pertinencia de utilizar dicho término. Por un lado, investigadores como August Franzen, Remigius

24 Acerca de la organización en naciones dentro del Concilio, ver Kennerly Woody. "The organization of the Council", en Louise Ropes Loomis (ed.): *The Council of Constance: The Unification of the Church*. Nueva York, Columbia University Press, 1961, pp. 3-83.

25 Para la narración de la secuencia temporal de las distintas sesiones, hemos seguido a Joseph Wohlmuth. "Los Concilios...", pp. 185-236.

26 Esta es una premisa clave en nuestra argumentación, y volveremos más adelante sobre el asunto. Sin embargo, cabe destacar que este hecho ha sido pasado por alto por la mayoría de los investigadores. Recientemente, solo Francis Oakley ha destacado la importancia de este hecho: *There is little or nothing, however, to suggest that the fathers assembled at Constance were themselves disposed to think in such a way. When they proceeded to depose John XXIII they did it so not as a doubtful claimant to the papacy but as pope who had been brought to judgement and found guilty of criminal and incorrigible behaviour (The Conciliarist Tradition..., p. 86).*

27 Ver Giuseppe Alberigo. *Chiesa conciliare...*, pp. 150-164.

Bäumer o Carl Andersen han intentando realizar una tipología de las diversas visiones conciliares postulando la distinción entre un conciliarismo “extremo” o “radical” y un pensamiento conciliar “moderado”.²⁸ Por otro lado, historiadores como Giuseppe Alberigo, Walter Brandmüller o Constantin Fasolt han cuestionado la posibilidad de hablar de un “pensamiento conciliar” o de conciliarismo, en la medida en que, según estos autores, no se pueden unificar bajo un mismo concepto posturas eclesiológicas diferentes acerca del papel desempeñando por el concilio dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia.²⁹ En oposición a este punto de vista, Francis Oakley y Thomas Wünsch, reconociendo las diferentes ideas de teólogos y canonistas, han buscado identificar un denominador común en las distintas visiones conciliaristas.³⁰ El elemento compartido estaría dado por el hecho de que si bien el oficio papal es reconocido como divino, el papa no es considerado un monarca absoluto y tampoco está exento de caer en error doctrinal. Las visiones conciliaristas coinciden en señalar que el papa posee una autoridad ministerial conferida por la *congregatio fidelium* que debe ser ejercida en su nombre y que no desaparece luego del acto de elección. Por el contrario, la *congregatio* retiene un cierto poder residual necesario para preservar la verdadera fe y evitar su propia ruina o subversión, y que puede ser ejercido por los representantes de la *congregatio* reunidos en un concilio general. En ciertos casos —si es necesario juzgar y

28 Ver Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, pp. 60-63; August Franzen. “El Concilio de Constanza...”, pp. 31-77; Remigius Bäumer. *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts*. Münster, Aschendorf, 1971, pp. 14-15; Carl Andersen. “History of the Medieval Councils of the West”, en Hans J. Margull (ed.): *The Councils of the Church*. Philadelphia, Fortress Press, 1966, pp. 177-226.

29 Ver Giuseppe Alberigo. *Chiesa conciliare...*, p. 345; Walter Brandmüller. *Das Konzil von Pavia-Siena, 1423-1424*. Paderborn, Schöningh, 1991-1999; Constantin Fasolt. *Council and Hierarchy: The Political Thought of William Durant the Younger*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 318.

30 Ver Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, pp. 62-63; Thomas Wünsch. “Minister, executor, caput civile. Der Papst im Kirchenverständnis der Konziliaristen”, en František Šmahel (ed.): *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.-16. Jahrhundert. Internationales Kolloquium, Prag 5.-10. Oktober 1998*. Prague, 1999, p. 77. En realidad, los distintos enfoques en torno al concepto de conciliarismo evidencian una problemática metodológica central de la “Historia de las ideas” acerca de la posibilidad de estudiar los conceptos políticos —y también eclesiológicos— en un período de *longue durée*. Para una comprensión de esta problemática, es necesario tener presente la polémica desatada dentro del marco de la así llamada Escuela de Cambridge, una de cuyas principales figuras es Quentin Skinner. Sobre esta polémica, ver James Tully (ed.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, Princeton University Press, 1989; Annabel Brett y James Tully. *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006; también, al respecto, Francis Oakley. *Omnipotence, Covenant and Order*. Ithaca, Cornell University Press, 1984, pp. 15-40; Francis Oakley. *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early Modern Political Thought*. Leiden, Brill, 1999, pp. 1-24 y 333-341; Sebastián Providente. “El pensamiento conciliar del siglo XV: entre *universitas* y *persona ficta*”, *Glossae. European Journal of Legal History*, Vol. 11, 2014, pp. 117-142.

deponer a un pontífice que se aparta de la verdadera fe de la Iglesia— este puede convocarse sin la autoridad papal.

Eclesiología conciliar y pensamiento político

En este punto cabe preguntarse en qué medida vale la pena estudiar la eclesiología, más allá de un marco confesional y teológico. Al respecto, sería interesante recordar la famosa frase con la que Carl Schmitt comenzaba, en 1922, el tercer capítulo de su *Politische Theologie*: “Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sindsäkularisierte theologische Begriffe”.³¹ Si bien esta afirmación ha sido criticada, creemos que expresa un núcleo duro de verdad. No se trata aquí de discutir en términos ontológicos acerca del origen de los conceptos políticos, tal como propone el jurista alemán, sino más bien constatar que estos y los conceptos teológicos han marchado *pari passu*, influenciándose mutuamente en distintos momentos históricos.³² Por este motivo, la eclesiología, que constituye una reflexión teológica —y en la Edad Media también canonística— sobre la naturaleza constitucional de la Iglesia, cobra importancia más allá de los confines de la propia institución eclesiástica. Al mismo tiempo, plantear una influencia unidireccional del campo teológico al campo político en la *translatio* conceptual reduce la complejidad del fenómeno histórico.³³ Al margen de la contundencia de la afirmación de Schmitt, en su texto, la atención se encuentra centrada en el concepto de soberanía. El interés es precisamente analizar cómo este concepto, que nace en el plano teológico aplicándose a Dios, será utilizado para hacer referencia al poder político. El ejemplo que ofrece al respecto es el de Bodino y *Les six livres de la République*.³⁴ Sería imposible tratar de hacer aquí un inventario de la influencia que ha tenido el

31 Carl Schmitt. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humboldt, [1922] 1993, p. 43: “Todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del estado son conceptos teológicos secularizados”. La traducción es mía.

32 No nos proponemos aquí reabrir el *dossier* sobre el texto y las diferentes lecturas e interpretaciones a las cuales este ha dado lugar. Acerca de estas polémicas, reenviamos a dos textos que ofrecen una vía de acceso a estos debates: Michele Nicoletti. *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia, Morcelliana, 1990, pp. 147-196; 567-618 y Merio Scattola. *Teologia politica*. Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 157-222.

33 Acerca de esta problemática, ver Jacques Verger. “Le transfert de modèles d’organisation de l’Eglise à l’Etat à la fin du Moyen Age” y Jacques Chiffolleau y Bernard Vincent. “Etat et Eglise dans la genèse de l’Etat Moderne. Premier bilan”, en Jean Philippe Genet y Bernard Vincent: *État et Église dans la Genèse de l’État Moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez*. Madrid, Casa de Velázquez, 1986, pp. 31-40 y 295-309.

34 Ver Carl Schmitt. *Politische Theologie...*, p. 43.

texto de Schmitt, baste con señalar que sus palabras parecen haber sido recogidas como *desideratum* heurístico por personajes ideológicamente tan disímiles como Walter Benjamin y Ernst Kantorowicz. Este último, en *The King's two Bodies, a Study in Medieval Political Theology*, ha mostrado el paralelismo existente entre el concepto de raigambre teológica *corpus mysticum*, y el concepto secular de *corona*.³⁵ Tal como mencionábamos anteriormente, la realidad de los préstamos conceptuales entre la *politia* secular y la *politia* eclesiástica en la Edad Media es demasiado compleja como para ser resumida en una simple fórmula. Por un lado, a partir de finales de siglo XIII, y sobre todo en el siglo XIV, la estructura constitucional de la Iglesia comienza a pensarse en términos de *regnum*.³⁶ Por otro lado, el *regimen* y la *administratio* eclesiásticas son utilizadas como modelos para pensar las nacientes estructuras estatales. No es casualidad que los organismos administrativos reales en vías de centralización se denominaran *Curia regis*.³⁷

Sin embargo, sobre este punto vale la pena destacar que ya a comienzos del siglo XX se habían planteado ciertas conexiones entre eclesiología y pensamiento político. En 1900, John Neville Figgis publicó su célebre *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*. Figgis fue un profesor de Cambridge, discípulo de Maintland y Mandel Creighton, ambos muy influidos a su vez por Gierke. Su interés central –tal como lo prueba el título de su obra– era, por un lado, analizar las relaciones entre eclesiología y pensamiento político y, por otro, los problemas de continuidad y discontinuidad en la transición entre el mundo medieval y el moderno. Su texto comenzaba analizando el siglo XV no porque en este siglo se hubiera producido el surgimiento del humanismo cívico, sino porque era el siglo del gran Cisma de Occidente. En el

35 Sobre las relaciones entre Walter Benjamin y Carl Schmitt, ver Michele Nicoletti. *Trascendenza e potere...*, pp. 192-194. Se advierte una problemática común, sobre todo en dos textos de Benjamin: *El fragmento teológico político* y las *Tesis de filosofía de la historia*. Sobre la influencia del texto de Schmitt sobre Kantorowicz, ver Alain Boureau. "Postface. Histoires d'un historien", en Ernst Kantorowicz: *Oeuvre*. Paris, Gallimard, 1990, pp. 1223-1312. Ver Ernst Kantorowicz. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, Princeton University Press, 1957.

36 Ver Jürgen Miethke. "Konziliarismus – die neue Doktrin einer neuen Kirchenverfassung", en Ivan Hlava ek y Alexander Patschovsky (eds.): *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449)*. Konstanz, Universitätsverlag Konstanz, 1996, pp. 29-60 y Henri-Xavier Arquillière. *Le plus ancien traité de l'Église, Jacques de Viterbe: 'De regimine Christiano' (1301-1302). Étude des sources et édition critique*. Paris, Gabriel Beauchesne, 1926.

37 Ver Jacques Verger. "Le transfert de modèles...", p. 32 y Arnaud Fossier. "La Pénitencerie pontificale en Avignon (XIVe siècle) ou la justice des âmes comme style de gouvernement", *Les justices d'Église dans le Midi (XIe-XVe siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, Vol. 42, Privat, 2007, p. 199-239. Sebastián Providente. "La *causa* Hus entre plusieurs traditions académiques: conciliarisme, *studia hussitica* et pratiques juridiques dans le Moyen Âge tardif", *Annuaire Historiae Conciliorum*, 2015 (en prensa).

caso del *conciliarismo*, Figgis sostenía que este pensamiento había afirmado con claridad que la autoridad en la Iglesia residía en la totalidad de la comunidad, y que un concilio que la representara podía deponer a un papa que se comportara de manera injusta. Uno de los grandes méritos de la obra de Figgis consiste en el hecho de haber intuido que los principios de estos pensadores conciliaristas tendrían una influencia perdurable en los debates constitucionales posteriores de los siglos XVI y XVII. Hoy en día, gracias a los estudios de Francis Oakley, conocemos mucho mejor los caminos textuales a través de los cuales los pensadores conciliaristas del siglo XV fueron recibidos en los dos siglos posteriores.³⁸ Sin embargo, cuando Figgis analizaba el origen de estas ideas, asumía que los pensadores conciliaristas las habían tomado en las prácticas políticas constitucionales de la esfera secular (Parlamento, Estados Generales, Cortes, Dietas). Sobre el decreto *Haec sancta*, sancionado por parte del Concilio de Constanza, afirmaba:

Probably the most revolutionary official document in the history of the world is the decree of the Council of Constance asserting its superiority to the Pope, and striving to turn into a tepid constitutionalism the Divine authority of a thousand years. The conciliar movement is the culmination of medieval constitutionalism.³⁹

Parte del problema en la explicación de Figgis consistía en la imposibilidad de encontrar un precedente en el pensamiento eclesiástico que explicara la aparición de estas ideas en el siglo XV, ya que asumía que en tiempos anteriores, los canonistas y los publicistas papales habían construido una verdadera “teoría de la soberanía” basada exclusivamente en la figura del papa. El problema era, justamente, de qué modo el pensamiento constitucional del siglo XV había surgido a partir de este orden teocrático. Figgis estaba en lo cierto acerca de la influencia de las ideas conciliares en tiempos posteriores, pero se había equivocado en relación a sus orígenes. Si bien es cierto que algunos canonistas sostenían la teocracia papal, otros habían reflexionado en torno a la necesidad de imposición de límites a las autoridades legalmente constituidas, los principios de representación y la necesidad del consentimiento popular. Tal como sostenía Brian Tierney en las *Wiles lectures* de la Queen University de Belfast de 1979, publicadas algunos

38 En general, sobre la pervivencia de la idea conciliar luego del siglo XV, ver Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, pp. 111-140 y Hans Schneider. *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1976.

39 John Neville Figgis. *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*. New York, Harper, [1900] 1960, p. 41. Ver Sebastián Provvidente. “El pensamiento conciliar: entre lenguajes eclesiológicos y políticos”, en VV. AA.: *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012, pp. 113-124.

años más tarde, tal vez Figgis no sentía ninguna necesidad de buscar una explicación al respecto, ya que daba por sentado que las instituciones representativas tenían su origen en una supuesta herencia libertaria germana o teutónica.⁴⁰ Al propio Brian Tierney le cabe el mérito de haber demostrado que buena parte del pensamiento conciliar –aunque no en su totalidad– se apoyaba en la proyección de la teoría y prácticas corporativas eclesiásticas (capítulos catedralicios, universidades y monasterios) a la estructura de la *ecclesia universalis*.⁴¹

Dentro de las grandes narrativas sobre la historia del pensamiento político, el siglo XV ha sido identificado, especialmente en Florencia, como el momento de la consolidación del humanismo cívico. En general, el conciliarismo y el republicanismo florentino han sido estudiados como dos temas esencialmente diferentes, y hasta cierto punto esta visión es legítima, ya que la mayoría de las fuentes de ambas tradiciones son diferentes. Mientras que el conciliarismo es visto como un fenómeno medieval relativo a la estructura constitucional de la Iglesia, el republicanismo florentino es presentado como un producto del Renacimiento y su interés por recuperar el pasado republicano romano. Sin embargo, recientemente, David S. Peterson ha demostrado que, más allá de importantes diferencias, el pensamiento conciliar y el republicanismo florentino hundían sus raíces en el pensamiento relativo a las corporaciones medievales cuyo desarrollo fue importante a partir de los siglos XII y XIII. En su análisis de las *Constitutiones sinodales cleri florentini* de 1414 queda demostrado, por un lado, el impacto de la praxis sinodal del Concilio de Constanza a nivel local y, por otro, que existía una utilización simultánea, creativa y compatible de conceptos provenientes tanto de la práctica sinodal eclesiástica como de la práctica republicana del gobierno florentino. A la hora de redactar el texto de las constituciones del clero florentino, sus autores se nutrieron tanto de las ideas conciliares como del modelo constitucional republicano florentino. El punto de contacto entre ambas tradiciones fue la matriz común del lenguaje corporativo medieval que tanto el conciliarismo como el republicanismo florentino compartían. Con este ejemplo podemos sugerir que, a menudo, cuando los investigadores acercan su lente y reducen su escala de análisis, las grandes narrativas históricas presentan algunos problemas.⁴²

40 Ver Brian Tierney. *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 5.

41 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 81-142.; Francis Oakley. "Verius est licet difficilius. Tierney's *Foundations of Conciliar Theory* after forty years", en Francis Oakley: *Politics and Eternity...*, pp. 75-93.

42 Ver David S. Peterson. "Conciliarism at the Local Level: Florence's Clerical Corporation in the Early Fifteenth Century", en Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki y Christopher Bellitto (eds.):

Un paso clave en la incorporación del conciliarismo a la historia del pensamiento político es la inclusión de este pensamiento en la narrativa –alternativa, por entonces– de Quentin Skinner a partir de la publicación de su *Foundations of Modern Political Thought* en 1978.⁴³ En este nuevo enfoque de la historia del pensamiento político se buscaba, entre otras cosas, revisar los orígenes del pensamiento constitucional moderno en el que los monarcómanos ingleses y escoceses y de los hugonotes franceses del XVI habrían jugado un papel determinante en el desarrollo del así llamado “constitucionalismo”.⁴⁴ De hecho, uno de los principales objetivos de Skinner en su *Foundations* era cuestionar la tesis del libro de Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, de 1965, en el que este autor intentaba demostrar que el pensamiento constitucional y en particular el derecho a resistencia eran el producto del pensamiento político protestante.⁴⁵ Skinner, apoyándose mayormente en las investigaciones de Francis Oakley, sostenía que la matriz de este pensamiento constitucional podía rastrearse en los autores conciliaristas del siglo XV previos a la Reforma.⁴⁶ La primera generación de estos autores, que incluía a Jean Gerson, Pierre D’Ailly, Francesco Zabarella, Panormitanus, Nicolás de Cusa y Aeneas Sylvius Piccolomini, había sido estudiada y comentada por Jacques Almain y John Mair dentro del contexto de la defensa del segundo Concilio de Pisa de 1511. Precisamente, estos dos autores serán recuperados por los más renombrados defensores calvinistas de la teoría de la resistencia, como John Ponet y George Buchanan, así como por los hugonotes franceses Teodoro de Beza y Philippe Du Plessis Mornay, quienes también citarán el precedente conciliar del siglo XV.⁴⁷

The Church, the Councils, and Reform: The Legacy of the Fifteenth Century. Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2008, pp. 250-270.

43 Ver Quentin Skinner. *Los fundamentos del pensamiento político moderno.* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

44 Quentin Skinner. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, pp. 119-129 y 195-348 y Martin Van Gelderen. “‘So meerly humane’: theories of resistance in early-modern Europe”, en Annabel Brett y James Tully: *Rethinking the Foundations...*, pp. 149-170.

45 Ver Michael Walzer. *The Revolution of the Saints: A study in the Origins of Radical Politics.* Cambridge, Harvard University Press, 1965 y Annabel Brett. “Scholastic political thought and the modern concept of the state”, en Annabel Brett y James Tully: *Rethinking the Foundations...*, pp. 130-148.

46 Ver Quentin Skinner. *Los fundamentos...*, pp. 119-129.

47 Ver Francis Oakley. “Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation”, *American Historical Review*, Vol. 70, 1965, pp. 673-690; Francis Oakley. “Conciliarism in the Sixteenth Century: Jacques Almain Again”, *Archiv für Reformationgeschichte*, Vol. 68, 1977, pp. 111-132 y Remigius Bäumer. “Die Konstanzer Dekrete ‘Haec sancta’ und ‘Frequens’ im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts”, en August Franzen: *Von Konstanz nach Trient.* Paderborn, Schöningh 1972, pp. 547-534; Sofia Rueger. “Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 25, 1964, pp. 467-486. Las investigaciones de Francis Oakley al respecto dieron lugar a una acalorada polémica con Cary Nederman, quien cuestionaba la idea de que el “constitucionalismo” medieval hubiera

De acuerdo con esta visión, la teoría de la resistencia y el pensamiento constitucional le debían menos en sus orígenes al calvinismo que a la tradición católica conciliar previa. La dependencia de Skinner en este punto de la obra de Oakley halla su máxima expresión cuando, por estos años, este anunciaba en sus investigaciones que existía “the road from Constance to 1688” y más tarde “the road from Constance to 1789”.⁴⁸ Lo que Oakley y Skinner manifestaban era la continuidad del pensamiento político conciliar en el pensamiento constitucional de los siglos posteriores de la modernidad. Más allá de la influencia indirecta de los pensadores conciliaristas —a través de su lectura por parte de los teóricos de la resistencia calvinistas y hugonotes— el pensamiento conciliar había sido recibido por otras vías en los debates constitucionales ingleses del siglo XVII. Por ejemplo, el discurso pronunciado por el obispo de Burgos durante el Concilio de Basilea y citado por Aeneas Sylvius Piccolomini fue incluido en el *Book of Martyrs* de Foxe del siglo XVI, y la fuente de la cita de William Prynne, que le aseguraría al argumento un lugar preeminente en los debates constitucionales del siglo XVII:

The Pope is in the Church as a King in his Kingdom, and for a King to be of more authority than his Kingdome, it were too absurd. Ergo. Neither ought the Pope to be above the Church... And like as oftentimes Kings, which doe wickledly governe the commonwealthe and express cruelty, are deprived of the Kingdoms; even so it is not to be doubted but that the Bishop of Rome may be deposed by the Church, that is to say, by the generall Councille.⁴⁹

A raíz de textos de este tipo, realistas y revolucionarios del siglo XVII, como John Maxwell y William Prynne, invocaban el precedente conciliar tanto para cuestionarlo como para utilizarlo como ejemplo a su favor.⁵⁰ En Francia, los debates sobre el jansenismo y el galicanismo le asegurarían al conciliarismo una pervivencia en los siglos XVII y XVIII. De hecho, muchas de las ediciones críticas de los principales textos

tenido influencia en el “constitucionalismo” moderno. Ver Cary Nederman. “Conciliarism and Constitutionalism: Jean Gerson and Medieval Political Thought”, *History of European Ideas*, Vol 12, 1990, pp. 189-209; Cary Nederman. “Constitutionalism-Medieval and Modern: Against Neo-Figgisite Orthodoxy”, *History of Political Thought*, Vol. 17, 1996, pp. 179-194; para la respuesta, ver Francis Oakley. “Nederman, Gerson, Conciliar Theory and Constitutionalism: *Sed contra*”, *History of Political Thought*, Vol 16, 1995, pp. 1-19 y Francis Oakley. “Anxieties of Influence: Skinner, Figgis, Conciliarism and Early Modern Constitutionalism”, *Past and Present*, Vol. 151, 1996, pp. 60-110.

48 Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, p. 243.

49 Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, pp. 140 y 230; citas de William Prynne. *The Sovereigne Power of Parliaments and Kingdoms*. London, 1643, 6 y John Foxe. *Actes and Monuments of these Latter and Perillous Days, Touching Matters of the Church*. Vol. 3, London, Seeley & Burnside, 1837, pp. 611-612.

50 Ver Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, p. 225-232.

conciliaristas franceses del siglo XV fueron realizadas por esta época por la “erudición galicana” encarnada en personajes como Richer, Du Pin o Baluze.⁵¹ De acuerdo a la interesante y polémica tesis de Dale Van Kley en su *The Religious Origins of the French Revolution*, los conflictos en torno a la bula *Unigenitus* entre la monarquía y los jansenistas y el galicanismo de los siglos XVII y XVIII garantizaron la pervivencia de ciertos argumentos conciliares que terminaron influyendo en el proceso revolucionario francés de 1789.⁵² Esto le permitió a Oakley hablar de “the road from Constance to 1789”.⁵³ Si bien hoy en día no se puede negar la influencia que ciertos textos conciliares del siglo XV han tenido en el pensamiento constitucional de los siglos posteriores, creemos que ciertas afirmaciones de Oakley deben ser matizadas. Tal vez sus investigaciones, al estar centradas en demostrar la continuidad de esta “idea conciliar”, en ciertas ocasiones no han señalado con suficiente énfasis que la utilización y selección de algunos textos conciliares en contextos históricos diferentes a los de su producción a menudo presentan características diversas. Si bien gracias a su obra conocemos la pervivencia de esta “idea conciliar”, creemos que en la actualidad sería también interesante preguntarse más por las rupturas y cambios de sentido en estas sucesivas reapropiaciones creativas de los textos conciliares ¿Qué textos del siglo XV son los más leídos y comentados? ¿Por qué unos y no otros? ¿Qué tipo de pensamiento conciliar se busca recuperar y por qué motivos? ¿Cuáles son los textos menos comentados y por qué razón? ¿En dónde y en qué aspectos se apartan los autores conciliaristas de los siglos XVI, XVII y XVIII de sus predecesores del siglo XV? Estas son solo algunas de las preguntas que las investigaciones de Oakley parecen haber abierto. Si bien podemos sostener que el camino entre Constanza y 1789 existe, este parece ser mucho menos directo y mucho más tortuoso y entreverado de lo que se sospechaba en un principio.

Las corporaciones medievales: un problema historiográfico

La proximidad entre los conceptos eclesiológicos y los conceptos políticos encontrará un campo especialmente fértil para su desarrollo durante el Concilio de Constanza (1414-1418). Los concilios generales en

51 Ver Heribert Müller. “L’érudition gallicane et le Concile de Bâle (Baluze, Mabillon, Daguesseau, Iselin, Bignon)”, *Francia*, Vol. 9, 1981, pp. 531-555.

52 Ver Dale K. Van Kley. *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution (1560-1792)*. New Haven, Yale University Press, 1996.

53 Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, p. 243.

la Edad Media se constituían como asambleas eclesiásticas legislativas de escala europea y han sido definidos –tal vez de un modo un tanto exagerado y anacrónico– como protoparlamentos europeos.⁵⁴ De todos modos, es un hecho innegable que los concilios generales –y en especial aquellos celebrados durante el siglo XV– eran verdaderos puntos de encuentro de la cultura y de la política europea, ya que se constituían como centros diplomáticos y como *fora* de la opinión pública. Al mismo tiempo, se ha destacado la importancia de los concilios como centros de intercambio y difusión de la cultura humanística así como también se los ha señalado como importantes mercados de libros.⁵⁵

Sin embargo, nuestra atención en este texto está centrada sobre ciertos aspectos esleiológicos en la medida que durante Concilio de Constanza se puede constatar una particular proximidad conceptual en el vocabulario utilizado para describir la estructura constitucional de la *politia* eclesiástica y de la *politia* secular. Autores como Dietrich de Niem, Jean Gerson o Pierre D'Ailly, al describir la Iglesia universal como un *corpus mysticum ecclesiae*, la comparan recurrentemente con el *corpus morale et politicum*.⁵⁶ De allí que en reiteradas oportunidades estos autores utilizaran argumentos provenientes de la práctica política del momento y al mismo tiempo se valieran de argumentos de raigambre teológica al

54 Ver Harold Berman. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 250.

55 Ver Jürgen Miethke. "Die Konzilien im 15. Jahrhundert als Drehscheiben internationaler Beziehungen", en Konrad Krimm y Rainer Brüning (eds.): *Zwischen Habsburg und Burgund. Der Oberrhein als europäische Landschaft im 15. Jahrhundert*. Stuttgart, 2002, pp. 257-274; Jürgen Miethke "Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert", *Deutsches Archiv*, Vol. 37, 1981, pp. 736-773; Johannes Helmroth. "Kommunikation auf den spätmittelalterlichen Konzilien", en Hans Pohl (ed.): *Die Bedeutung der Kommunikation für Wirtschaft und Gesellschaft*. Stuttgart, Franz Steiner, 1989, pp. 116-172; Alexander Patschovsky. *Der italienische Humanismus aus dem Konstanzer Konzil (1414-1418)*. Konstanz, Konstanzer Universitätsreden, Vol. 198, 1999; Johannes Helmroth. "Diffusion des Humanismus und Antikerezeption auf den Konzilien von Konstanz, Basel und Ferrara-Florenz", en Ludger Grenzmann et al. (eds.): *Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 9-54; VV. AA. *Atti del XXV Convegno storico internazionale di Todi. Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo*, 9-12 ottobre 1988. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1990.

56 Ver Francis Oakley. "Natural Law, the *Corpus Mysticum* and consent in Conciliar Thought", *Speculum*, Vol. 56, Nº 4, 1981, pp. 786-810 y Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, p. 75. Sobre los textos de estos autores, ver Dietrich De Niem. "De modis uniendis et reformandi ecclesiam in concilio universalis", en Herman Heimpel (ed.): *Dietrich von Niem: Dialog über Union und Reform der Kirche*. Leipzig, B. G. Teubner 1933; Jean Gerson. *Tractatus de unitate ecclesiae, Tractatus de potestate ecclesiastica, De auctoritate papae, Sermo "Ambulate dum lucem habetis"* y *Sermo "Prosperum iter faciet nobis deus"*, en Louis E. Du Pin (ed.): *Opera omnia. Jean Gerson...*, II, 113-18; 225-60; 209-24; 201-09, 273-80; Pierre D'Ailly. "Tractatus de material concilii generalis", en Francis Oakley (ed.): *The Political Thought of Pierre D'Ailly*. New Haven, Yale University Press, 1964, pp. 244-342; *Tractatus de potestate ecclesiastica y Propositiones utiles*, en Louis E. Du Pin (ed.): *Opera omnia. Jean Gerson...*, pp. 925-960 y 112-113; Sebastián Providente. "La *causa* Hus entre plusieurs traditions académiques..." (en prensa).

hacer referencia a la *politia* secular. Por un lado, podemos constatar que a lo largo del siglo XIII, el término de origen paulino *corpus mysticum* dejó de aplicarse en relación al sacramento de la eucaristía y comenzó a utilizarse en relación a la Iglesia. Por otro lado, el término utilizado de allí en más para significar el sacramento eucarístico fue el de *corpus verum*. Esta *translatio* en el significado del término solo es comprensible si se tiene presente que ya desde el siglo XII, los principales canonistas comenzaron a tratar a las iglesias particulares y monasterios como entidades corporativas proyectando al mismo tiempo su análisis de la estructura de las *universitates* a la *ecclesia universalis*.⁵⁷ Ahora bien, los paralelismos conceptuales entre la *politia* eclesiástica y la *politia* secular no se agotan en el campo teológico. Un punto de convergencia privilegiado de los conceptos eclesiológicos y los políticos se encuentra en la utilización del lenguaje corporativo, tanto en la esfera secular como en la eclesiástica.⁵⁸ En efecto, tal como lo sosteníamos anteriormente, la importancia de las investigaciones de Brian Tierney consiste en haber demostrado que buena parte del pensamiento conciliar se apoyaba en las prácticas corporativas eclesiásticas (capítulos catedralicios, universidades y monasterios) y su proyección a la estructura de la *ecclesia universalis*.⁵⁹

Los valores corporativos en la Edad Media parecieron impregnar la vida de la mayoría de las comunidades políticas y las comunidades eclesiásticas. La matriz común de este lenguaje corporativo, tanto en la esfera eclesiástica como en la secular, se encuentra en un uso selectivo de aquellos textos de derecho romano que permitían pensar una teoría de la “soberanía” según la cual esta residiría no en una persona física sino en una *persona ficta*, una comunidad, una *congregatio* o en un *concilium*.⁶⁰ En la obra de Bártolo de Sassoferrato y de Baldo de Ubaldis se puede constatar una reflexión jurídica sobre las corporaciones que será utilizada para pensar el poder político de las comunidades urbanas italianas.⁶¹ El interés de estos juristas en las corporaciones consiste en enfatizar que la

57 Ver Henri De Lubac. *Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. Paris, Aubier, 1949.

58 Sobre el problema del lenguaje político en la Baja Edad Media, ver Anthony Black. “Political Languages in Later Medieval Europe”, en Diana Wood (ed.): *Church and Sovereignty: Essays in Honour of Michael Wilks*. Oxford, Blackwell, 1991, pp. 313-328.

59 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 1-21.

60 Ver Anthony Black. *Guild & State. European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. New Jersey, Transaction Publishers, [1984] 2003; Anthony Black. “The Realist Ecclesiology of Heimerich van de Velde”, en E. J. M. Van Eijl: *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432-1797*. Leuven, University Press, 1977, p. 281 y Janet Colman. “The interrelationship between Church and State during the conciliar period: theory and practice”, en Jean Philippe Genet y Bernard Vincent: *État et Église...*, pp. 41-54.

61 Ver Joseph P. Canning. “The Corporation in the Political Thought of the Italian Jurists of the thirteenth and fourteenth centuries”, *History of Political Thought*, Vol 1, 1980, pp. 9-32.

jurisdicción dentro de ellas no reside exclusivamente en su cabeza sino en la totalidad de sus miembros.⁶²

A partir de Inocencio IV, los juristas comenzaron a calificar a las comunidades como *personae fictae*, es decir, como el objeto de una mera representación mental o imaginaria.⁶³ Esta operación solo era posible en la medida en que los juristas trataban a las *universitates* como a un conjunto de individuos agrupados bajo un mismo término o concepto (*nomen*) sin cuestionarse acerca de su sustrato natural o sobrenatural. En esto los juristas seguían la tradición jurídica romana para la que no existía más que la persona individual. De este modo, la *persona* debía ser entendida como un mero artificio del derecho. Sobre este punto, la ironía de Yan Thomas hablaba por sí sola cuando afirmaba que la tradición jurídica medieval jamás había sustancializado sus construcciones jurídicas, sino que la metafísica política era más bien un hecho de los historiadores contemporáneos.⁶⁴ Con esta mención, la crítica se hacía expresa y se concentraba en Kantorowicz. Su crítica apuntaba a la idea de que existiría una “verdad” en la ficción corporativa que estaría dada por el tiempo. Por el contrario, según Yan Thomas, la propia noción de la duración en el tiempo no era una categoría natural u ontológica, sino que era una operación de derecho construida sobre el texto del Digesto (D. 5, 1, 76) en el que se analizaba la figura jurídica de la *subrogatio*.⁶⁵

Es probable que Kantorowicz, gran lector de Otto Von Gierke, al que citaba copiosamente, heredara esta preocupación por buscar una supuesta esencia de la persona jurídica. En su obra parecen oírse los ecos de la polémica contraposición entre el concepto de corporación de origen germánico *Genossenschaft* y *Anstalt*, concepto de “institución” de origen canonístico.⁶⁶ El contraste entre ambos conceptos habría dado cuenta de dos teorías contrapuestas sobre la personalidad corporativa. Por un lado, la teoría “esencialmente” medieval que reconocía la personalidad de un grupo, y por otro, la teoría de los canonistas que junto a Inocencio IV definían a las corporaciones como meras *personae fictae*.⁶⁷

En este punto vale la pena detenerse en la figura de Otto von Gierke, quien ha tenido una enorme influencia —a menudo no reconocida— no solo en la historiografía medieval, sino también en la sociología y en

62 Ver Joseph P. Canning. “The Corporation in the Political...”, pp. 14-15.

63 Ver Yan Thomas. “Fictio legis. L’empire de la fiction romaine et ses limites médiévales”, *Droits*, Vol. 21, 1995, pp. 17-63.

64 Ver Yan Thomas. “Fictio legis...”, pp. 17-63.

65 Ver Yan Thomas. “Fictio legis...”, pp. 17-63.

66 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 91-97.

67 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 91-97; Sebastián Providente. “El pensamiento conciliar del siglo XV...”, pp. 117-142.

especial en la historia del derecho. En 1868 publicaba el primer volumen de su monumental *Das deutsche Genossenschaftsrecht* y se lo dedicaba a su maestro, Georg Besler. La empresa duraría hasta 1913, año de la publicación del cuarto y último volumen de la obra. Con la difusión del primer proyecto de nuevo Código Civil (*Bürgerliches Gesetzbuch*, BGB) en 1888, la obra de Gierke adquirió una actualidad innegable en la medida que causó una gran desilusión entre los principales germanistas.⁶⁸ En medio de la polémica contra los romanistas, cuyo espíritu dogmático había inspirado el BGB, Gierke afirmaba que si el *copus iuris* no había logrado eliminar el derecho alemán, el Código Civil tampoco le bastaría el golpe de gracia. Al igual que los romanistas, los germanistas sostenían que la investigación histórica debía ser la base de la dogmática jurídica. Sin embargo, mientras que para los primeros la fuente de inspiración era el derecho romano, para los segundos era el derecho alemán.⁶⁹ Gierke había heredado del Romanticismo alemán la idea de que el derecho, al igual que el lenguaje, era una expresión del *Volkgeist*. Por este motivo, la tarea central de Gierke consistía en explicar los principios del derecho alemán y recomendarlos como la base dogmática para la modernidad. La solución para los grandes problemas de este período, como la integración entre los conceptos de libertad individual y de unidad, pasaba por presentar el principio de asociación alemán (*Genossenschaft*) como el modelo a seguir. De hecho, el historicismo romántico sostenía que podía rastrearse en la historia un tipo ideal. La marca distintiva de la *Genossenschaft* alemana estaba caracterizada por la existencia de una personalidad de grupo (*Gesamtpersönlichkeit*) tan real como la de un organismo individual.⁷⁰

68 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. 4 Vols. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1868-1913; John D. Lewis. *The Genossenschaft-Theory of Otto von Gierke: A Study in Political Thought*. Madison, University of Wisconsin Studies, 1935, p. 18; Christian Tischner. *Otto Friedrich Von Gierke und die Bedeutung der sozialen Verbände für die Erforschung des Mittelalters*. Norderstedt, Grin Verlagsprogramm, 2005; Peter Landau. "Prinzipien germanischen Rechts als Grundlage nationalistischer und völkischer Ideologien", en Franz Fürbeth et al. (eds.): *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa. 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt am Main (1846-1996)*. Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1999, pp. 327-342; Peter Blickle. "Otto Gierke als Referenz? Rechtswissenschaft und Geschichtswissenschaft auf der Suche nach dem Alten Europa", *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte* 17, 1995, pp. 245-263; Gerhard Dilcher. "Die genossenschaftliche Struktur von Gilden und Zünften", en Berent Schwineköper (ed.): *Gilden und Zünfte: kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter*. Sigmaringen, Thorbecke, 1995, pp. 71-111; Otto Oexle. "Otto von Gierkes 'Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft'. Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation", en Notker Hammerstein (ed.): *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*. Stuttgart, Franz Steiner, 1988, pp. 193-217.

69 Ver Otto von Gierke. *Deutsches Privatrecht*. Vol. 1. Leipzig, 1895, p. 6; John D. Lewis. *The Genossenschaft-Theory...*, p. 19.

70 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 1, pp. 358-408; Anthony

Con el objetivo de estudiar este principio de asociación alemán, Gierke dividió la historia alemana en cuatro períodos. El primer período se extendía desde los primeros testimonios históricos hasta la coronación de Carlomagno en el 800. De acuerdo a Gierke, la forma de asociación de esta época era la denominada *freie Genossenschaft*, o asociación libre, típica del antiguo derecho alemán. La unión expresaba la coherencia natural del grupo, y todos sus derechos residían en la colectividad misma. Todavía no existía una idea abstracta de comunidad. La *Volksgenossenschaft* se identificaba con la totalidad de los hombres libres que portaban armas. Todos los miembros tenían los mismos derechos y obligaciones. Desde un comienzo, frente a este principio de organización se había afirmado otro principio de asociación opuesto denominado vínculo señorial (*herrschaftlicher Verband*) según el cual un individuo ocupaba el lugar que todos los asociados ocupaban en la *freie Genossenschaft* y según el cual el *Herr* aparecía como representante de la unidad que mantenía vinculados a todos los miembros. El derecho, el orden y la autoridad emanaban de él, que representaba la unidad hacia dentro y hacia fuera del grupo. Mientras que el *herrschaftlicher Verband* era una prolongación patriarcal de la familia, la *freie Genossenschaft* hundía sus raíces en los principios del clan. Si bien existía una tensión entre ambos principios de asociación, había un cierto margen de cruzamiento entre ambos cuando un líder controlaba una *Genossenschaft* o cuando los hombres de un señor se organizaban de acuerdo a los principios de una *Genossenschaft*. Sin embargo, ambos principios eran irreductibles y, con el tiempo, el principio de *herrschaftlicher Verband* se impondría sobre el principio de la *Genossenschaft*.⁷¹ El segundo período, que comienza en el 800 y finaliza alrededor de 1200, marca la consolidación definitiva de la *Herrschaft* por sobre la *Genossenschaft*. Esto pudo advertirse en la transformación de la idea de realeza. Mientras que originalmente esta idea provenía de la *Genossenschaft* y el pueblo era la fuente de su autoridad, durante este período se afirma la idea de que el rey ejercía su poder en cuanto cabeza de un señorío y, por lo tanto, su autoridad era cuasi absoluta. Gradualmente, la idea de *Herrschaft*, reforzada por necesidad de un control centralizado, se propagó desde el señorío del rey y reemplazó la asociación entre el pueblo y su rey.⁷² Hacia el final de este período y comienzos del tercero, aparece una nueva forma de asociación diferente: la *frei Vereinigung*, o *Einigung*, que, a

Black. *Guild & State...*, p. 212.

71 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 1, p. 13; John D. Lewis. *The Genossenschaft-Theory...*, pp. 26-35; Christian Tischner. *Otto Friedrich Von Gierke und die Bedeutung...*, pp. 8-12.

72 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 1, pp. 100-101.

diferencia de los orígenes “naturales” de la *Genossenschaft*, nació de la libre voluntad de los asociados. Las guildas y gremios son el más claro ejemplo de estas formas de asociación. Al igual que las asociaciones previas, estas no eran creadas con un único interés, sino mediante un conjunto de intereses diversos (económicos, políticos, éticos y religiosos), y la fuente de derecho de la colectividad residía en la totalidad de los miembros. Según Gierke, la integración del principio impersonal de la *Markgemeinde* y del elemento personal de la *Einigung* convirtió a las ciudades en una persona jurídica y territorial sentando las bases para lo que luego sería el Estado moderno. La idea de la asociación libre desde abajo incluso penetró en el *Reich* y amenazó con desplazar a los elementos feudales, sin embargo, dado que los campesinos estaban excluidos de esta unión, nunca se llevó a término. De hecho, los territorios rurales alemanes estaban dominados por los principios feudales que se habían afirmado previamente. A finales de este período aparece lo que Gierke denomina “soberanía territorial” (*Landeshoheit*), que transforma el señorío en estado territorial.⁷³ El cuarto período marca la consolidación de la autoridad (*Obrigkei*) absoluta y del estado territorial, gracias a la influencia del derecho romano y el derecho canónico. Luego del levantamiento campesino del siglo XVI, la existencia de una autoridad centralizada se tornó necesaria. Más allá de la aparente continuidad de las asociaciones, estas se transformaron en un sistema de corporaciones privilegiadas, representantes de intereses sectoriales, que amenazan la vida pública y el interés general. El estado territorial se volvió el único representante del interés común y se convirtió en el único garante del orden y la justicia. La culminación de esta evolución fue la desaparición de comunidades que mediaban entre los individuos y el Estado. La disolución final de las corporaciones privilegiadas dejó el camino abierto para las asociaciones basadas en la libertad individual de los sujetos.⁷⁴

El desarrollo de una idea de corporación alemana entre los siglos XII y XIV nunca alcanzó un punto de abstracción significativa, ya que los principios de derecho alemán carecían de la sutileza jurídica necesaria. Por este motivo, la recepción del derecho romano era no una posibilidad, sino una necesidad imperiosa en la medida en que proveía de un arsenal jurídico refinado para expresar el derecho alemán. Para Gierke, el *ius publicum* romano tendía a exaltar el Estado hasta el punto de que los individuos que eran parte de él eran irrelevantes. Mientras que el *ius privatum* reconocía una esfera de libertad en sus relaciones

73 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 1, pp. 8-11; John D. Lewis. *The Genossenschaft-Theory...*, pp. 26-35.

74 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...* Vol. 1, pp. 583-637.

con otros hombres, en el derecho público romano solo existía un sujeto: el Estado, que durante el período republicano sería identificado con el pueblo romano y, más tardíamente, si bien se mantenía esta ficción, el poder del Estado aparecería identificado con el del emperador. Por este motivo, cualquier grupo o corporación no poseía ni independencia ni personalidad legal, y su existencia dependía de una *concessio superioris* de parte del Estado.⁷⁵ Tampoco en el terreno del *ius privatum* romano había lugar para una idea de *Genossenschaft* alemana, ya que al basarse en los derechos y obligaciones del *paterfamilias*, este adquiría un carácter individualista y atomístico. Para el *ius privatum* romano solo un hombre podía ser una persona jurídica real. La voluntad individual en el derecho privado era tan absoluta como la del “estado” en la esfera pública. En este contexto, no había espacio para los derechos y obligaciones de grupos corporativos.⁷⁶ Las asociaciones no poseían entidad propia ni personalidad real ni en la esfera del derecho público ni en la del derecho privado. Si bien los grupos eran reconocidos como *societates* o *universitates*, estos eran considerados como una reunión de personas vinculados obligatoriamente entre sí, pero en los que los individuos mantenían su independencia y aislamiento. La *universitas* podía ser reconocida como una unidad real en derecho público, pero no se le reconocía una personalidad diferente a la de cada uno de sus miembros. Por este motivo, al discutir el problema de las *universitates* en derecho privado, los juristas las trataban como *personae fictae*, es decir, como ficciones jurídicas. El carácter “absolutista” del derecho público romano y el carácter “absoluto” de la voluntad individual en el derecho privado romano fueron recuperados, según Gierke, con la recepción romanista en el cuarto período histórico, provocando la desaparición definitiva de los principios alemanes de asociación.⁷⁷ Los principios de derecho romano y derecho canónico cobraron particular fuerza y relevancia en los siglos XV y XVI haciendo posible la consolidación del absolutismo, dado que este necesitaba el apoyo de una teoría que negara a las asociaciones cualquier vestigio de autoridad e independencia.⁷⁸ Las doctrinas de derecho natural que terminaron de afirmarse en el siglo XVII también contribuyeron a erosionar desde abajo las asociaciones de origen alemán negando la existencia de instancias asociativas que mediaran entre el Estado y los individuos.⁷⁹

75 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 3, p. 290; John D. Lewis. *The Genossenschaft-Theory...*, p. 50.

76 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 3, p. 39; John D. Lewis. *The Genossenschaft-Theory...*, p. 46.

77 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 2, pp. 332-333.

78 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 3, p. 3.

79 Ver Otto von Gierke. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen*

Según Gierke, el desarrollo del contractualismo, que apelaba al individuo como la base y fuente de la autoridad del Estado negando la interposición de instancias asociativas entre el individuo y el Estado, hallará su culminación más acabada en la teoría de Hobbes.⁸⁰ Los escritores *iusnaturalistas* terminaron reemplazando la noción de ficción de origen romano por la vaga noción de “persona moral”, a la que tampoco podía atribuírsele personalidad real por fuera de la personalidad de cada uno de sus individuos.⁸¹ La asociación era vista, entonces, como la unión mecánica de individuos aislados. No es un hecho menor, en la narrativa histórica de Gierke, que los resultados prácticos de esta teoría fueran de origen francés. La Revolución Francesa no haría más que agudizar este problema. La alternativa a este modelo, para Gierke, era erigir la *Genossenschaft* como modelo histórico a seguir. Existían algunos autores, como Althusius con su idea de *consociatio*, que sobre la base del *iusnaturalismo* y el contractualismo habían intentado reconstruir una concepción de sociedad bastante cercana a la idea medieval. En Alemania, autores como Boehmer, Wolff, Nettelblatt, Möser, Schlözer e incluso Von Humboldt habían intentado, al igual que Althusius, construir desde abajo y sobre una base contractual, una estructura asociativa en la que las asociaciones, más restringidas que el propio Estado, eran integradas y poseían derechos propios en sus ámbitos de acción.⁸²

En el caso del derecho canónico, y en especial en lo concerniente a la estructura constitucional de la Iglesia medieval, Gierke encontraba ciertos elementos presentes en la idea orgánica de asociación alemana. El concepto teológico-jurídico de la Iglesia, entendido como un *corpus mysticum* cuya cabeza era Cristo, parecía aludir a un orden desde abajo similar al de las guildas alemanas. En especial, el movimiento conciliar del siglo XV parecía haber llevado a la práctica la idea de que el poder de la Iglesia residía en la totalidad de la *congregatio fidelium*. De acuerdo con los autores conciliaristas citados por Gierke, el poder de la *ecclesia universalis*, representado por el concilio general, parecía ser anterior y por lo tanto superior al del papa. Los miembros de este concilio, que reunía a los miembros de comunidades de escala menor, representaban a la totalidad de la *ecclesia universalis*. En este punto,

Staatstheorien. Breslau, M. & H. Marcus, 1929, pp. 99-111; John D. Lewis. *The Genossenschaft-Theory...*, p. 50.

⁸⁰ Ver Otto von Gierke. *Johannes Althusius...*, p. 252; John D. Lewis. *The Genossenschaft-Theory...*, p. 51.

⁸¹ Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 4, pp. 443-444.

⁸² Ver Otto von Gierke, *Johannes Althusius...*, p. 257-260; John D. Lewis. *The Genossenschaft-Theory...*, p. 52; Anthony Black. *Guild & State...*, pp. 129-142. Mack Walker. *German Home Towns: Community, State and General Estate 1648-1871*. Ithaca, Cornell University Press, 1971.

Gierke sugería que la Iglesia se había organizado sobre la base de un sistema “federeativo” de *universitates* menores al igual que el sistema de Althusius, mucho tiempo después. Sin embargo, la sugerencia de Gierke no fue profundizada.⁸³ De hecho, más allá de estas tendencias similares a la *Genossenschaft* germana, en el ordenamiento constitucional de la Iglesia habría primado una idea institucional verticalista descendente según la cual la comunidad cristiana era monárquica, tenía a Dios a la cabeza y su voluntad constituía la fuente del ordenamiento legal. Todo el poder y todo el derecho provenían de arriba y eran ejercidos en nombre de una autoridad superior y, en última instancia, en el nombre de Dios. Dios mismo era el rey celestial; su hijo y heredero era el corregente de este reino. Por este motivo, en la Iglesia prevaleció una idea institucional del poder por sobre la idea asociativa de la *congregatio fidelium* y de la *ecclesia universalis*. De acuerdo con Gierke, los canonistas medievales desarrollaron una idea según la cual las asociaciones humanas eran parte de un todo mayor cuya existencia se derivaba de la institución divina. Al mismo tiempo, la idea de la posesión subjetiva de derechos en una corporación dependía de una *concessio superioris* que la transformaba, por esta vía, en una *persona jurídica*. En efecto, la idea corporativa de los canonistas se asimilaba a la de los romanistas, anteriormente descrita.⁸⁴

Más allá de la enorme erudición desplegada en *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, la obra de Gierke combinaba erudición filológica y paleográfica con el idealismo filosófico heredero del Romanticismo alemán. Por este motivo, sus análisis no siempre se basaban en la evidencia histórica encontrada, sino en una idea muy popular en el siglo XIX –y aún vigente– de una comunidad saludable, integrada y cohesiva, que hundía sus raíces en lo más remoto de un ficticio pasado histórico.⁸⁵

Es interesante señalar que este supuesto acotado problema historiográfico se transformará con el correr del tiempo en una cuestión central, puesto que la influencia de esta obra de Gierke desbordará el restringido marco de la historia del derecho. A pesar de importantes diferencias, la matriz de la obra de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gessellschaft*,

83 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 3, pp. 581-595 y Frederik William Maitland. *Introduction to the Translation of Gierke: Political Theories of the Middle Age*. Cambridge, Cambridge University Press, 1900, pp. 49-61; en la Argentina, existe una traducción de la obra de Maitland hecha por Julio Irazusta y publicada por la editorial Huemul, de claras inclinaciones fascistas: Frederik William Maitland. *Teorías políticas de la Edad Media*. Buenos Aires, Huemul, 1963.

84 Ver Otto von Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, Vol. 2, p. 555; Vol. 4, p. 290.

85 Ver Anthony Black. *Guild & State...*, pp. 196-201.

publicada en 1887, presentaba similitudes que iban más allá de una fortuita coincidencia.⁸⁶

Bien entrado el siglo XX, durante período de entreguerras, el contexto de la República de Weimar se convirtió en un verdadero laboratorio de teoría constitucional. La crítica a la concepción atomística e individualista del ordenamiento jurídico que había formulado Gierke en la segunda mitad del siglo XIX adquirirá una actualidad innegable con la crisis del treinta. Apenas un año después del triunfo del nazismo, en 1934, Carl Schmitt publicaba *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*,⁸⁷ en el que ensayaba una crítica al positivismo jurídico al que veía como una combinación de decisionismo y normativismo.⁸⁸ En el texto, Schmitt sostenía que la norma en sí misma, más que la voluntad que la creaba, era de capital importancia. Este tipo de pensamiento jurídico producía objetividad, constancia, inviolabilidad y seguridad en el proceso legal. Sin embargo, en este punto destacaba que los juristas positivistas se sometían a las normas en la medida en que estas provinieran del Estado que las creaba. El objetivo de Schmitt en el texto era demostrar que no importaba quién las hubiera creado, las normas tenían una validez inquebrantable.⁸⁹ Después de 1933, según Schmitt, las condiciones estaban dadas para que el pensamiento jurídico de un “orden concreto” fuera posible nuevamente. Hasta este momento, el autor siempre se había mostrado reticente a incorporar los presupuestos de los “germanistas” y en particular rechazaba la interpretación “pluralista” de Gierke realizada por Hugo Preuss.⁹⁰ Sin embargo, en este texto en particular, Schmitt retoma a Gierke en su crítica al ordenamiento jurídico liberal y señala que el pensamiento jurídico de “orden concreto” había prevalecido en Alemania hasta la expansión del derecho romano a partir del siglo XV. Hasta este momento, los juristas pensaban en términos de “orden concreto”. Los caballeros, los productores rurales, los burgueses y los miembros del clero eran parte de alguna de las corporaciones que estructuraban la sociedad (*Stände*) y, por ende, los individuos estaban sujetos a las normas de cada una de estas. Con la aparición del *corpus*

86 Ver Anthony Black. *Guild & State...*, pp. 210-219. Ferdinand Tönnies. *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt, Taschenbuch, 1979; Niall Bond. “The displacement of normative discourse from legal theory to empirical sociology: Ferdinand Tönnies, natural law, the Historical School, Rudolf von Jhering and Otto von Gierke”, *Forum Historiae Iuris*. 2011. Disponible en línea en <http://www.forhistiur.de/es/2011-09-bond/?l=en>.

87 Ver Carl Schmitt. *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.

88 Carl Schmitt. *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen...*, p. 29.

89 Carl Schmitt. *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen...*, p. 35.

90 Ver Gopal Balakrishnan. *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. New York, Verso, 2000, pp. 194-200.

iuris, este ordenamiento jurídico concreto cedió frente a la decisión y las normas abstractas. El positivismo jurídico del siglo XIX no había hecho más que agravar estas tendencias.⁹¹ De todos modos, según Schmitt, el *konkretes Ordnungs- und Gestaltungsdenken* no había desaparecido nunca completamente. Al observar lo que ocurría a partir de 1933 en Alemania, Schmitt creía que las condiciones estaban dadas para el resurgimiento de esta forma de pensamiento jurídico y sostenía que la sociedad debía estar organizada de acuerdo con los distintos *Stände* profesionales y políticos. Más allá de que Schmitt parece haber tomado la teoría de las instituciones de juristas como Maurice Hauriou, George Renard y Santi Romano, en su crítica a la introducción del derecho romano se oyen las voces de la germanística de segunda mitad del siglo XIX. Estas voces no aparecerán más en la obra de Schmitt, salvo durante este breve *impasse* de la década del treinta.⁹²

Ahora bien, la obra de Gierke desbordará el marco de la historiografía jurídica haciéndose muy presente en las investigaciones de Georges de Lagarde sobre la historia del pensamiento político medieval y moderno. Este autor parece haber construido su influyente texto, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, sobre las premisas establecidas por Gierke al enfatizar un supuesto conflicto entre una teoría de las corporaciones “orgánica” y otra “atomística” que finalmente se habría logrado imponer en el siglo XIV. Al parecer, Occam, en lugar de Inocencio IV, sería la figura central en el proceso de desintegración durante la baja Edad Media.⁹³ Sobre este punto, es importante destacar que la influencia que el texto de George de Lagarde ha tenido entre los historiadores del pensamiento político y jurídico medieval ha sido y continúa siendo enorme. De allí que resulte pertinente revisar algunos supuestos sobre los cuales esta obra está construida. La preocupación por darle un sustento filosófico y ontológico a las corporaciones ha desviado la atención de gran parte de la historiografía moderna. En general, los canonistas, si bien conocían los términos de la discusión filosófica, no estaban principalmente interesados en esta. En el siglo XIV, Francesco Zabarella, en su comentario al *Liber extra* (*Commentaria ad X. v. iii. 28*, fol 50vb n. 6), mencionaba que la existencia “real” de una persona jurídica podía ser defendida en los términos de un platonismo

91 Ver Carl Schmitt. “Nationalsozialistisches Rechtsdenken”, *Deutsches Recht*, Vol. 10, 1934, pp. 225-229; sobre esta cuestión, p. 226; George Schwab. *The Challenge of The Exception*. Connecticut, Duncker & Humboldt, [1970] 1989, pp. 120-125.

92 Ver George Schwab. *The Challenge of The Exception...*, pp. 123-124.

93 Ver Georges de Lagarde. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Vols. 4, 5 y 6. Paris, Nauelaerts 1956; Sylvain Piron. “Congé à Villey”, *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 1, 2008. Disponible en línea en <http://acrh.revues.org/314>.

extremo, sin embargo, a continuación agregaba: “quod pro nunc dimittamus eorum [philosophi] disputationi”.⁹⁴

El marco explicativo de algunos textos de Walter Ullmann también parece haber sido influido por la obra de Gierke.⁹⁵ Su simpleza lo ha convertido en una referencia obligada a la hora de presentar una visión sintética del pensamiento político de la Edad Media. No intentaremos aquí hacer un desarrollo sistemático de las críticas a su marco explicativo y sus supuestos, ya que esto ya ha sido hecho por Francis Oakley. Solo sería oportuno mencionar al respecto una crítica que por ser general no es menos demoledora. Francis Oakley destaca en su texto que si bien la lectura del “aristotelismo” de Ullmann es criticable por múltiples motivos, la conformación de la “visión descendente” del poder nunca es explicada ni desarrollada sino que se da por supuesta.⁹⁶ A primera vista, resultaría paradójico combinar, tal como lo hace Ullmann en su obra, una erudición filológica y paleográfica con esta visión que parece heredera del idealismo historicista del siglo XIX. Sin embargo, no debemos olvidar que en tanto que austríaco, Ullmann es un cabal heredero de esta matriz historiográfica alemana que combinaba ambas características en sus explicaciones. Si bien la Segunda Guerra Mundial lo obligará a refugiarse en Cambridge para continuar sus estudios, nunca olvidará su formación académica inicial, en la que Gierke parece haber jugado un papel importantísimo. Más allá del aristotelismo en su marco explicativo, es difícil no reconocer en la *ascending y descending thesis* de Ullmann algunos de los principios que estructuran la obra del propio Gierke.

Lejos de desaparecer, la influencia de Gierke continuó siendo enorme en las últimas décadas. Con la publicación en 1995 de *L'ordine giuridico medievale*, de Paolo Grossi, algunas de sus ideas parecen haber reaparecido, en especial en lo concerniente al papel desempeñado por la praxis jurídica en la alta Edad Media y al desempeñado por el *corpus iuris civilis* a partir de su recuperación en el siglo XI. Al igual que en Gierke, el derecho romano parece haberse constituido como la expresión refinada de ciertos principios que la praxis jurídica de los pueblos no había logrado desarrollar. El papel de este derecho erudito sería el de expresar estos principios. Casi sin quererlo, Gierke parecía entrar por la ventana nuevamente.⁹⁷

94 “Por ahora dejemos esto para la discusión de estos [los filósofos]”. Texto citado por Brian Tierney, *Foundations of Conciliar Theory...*, p. 94; Sebastián Providente. “El pensamiento conciliar del siglo XV...”, p. 138.

95 Ver Walter Ullmann. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London, Methuen, 1961.

96 Ver Francis Oakley. “Celestial Hierarchies revisited. Walter Ullmann’s Vision of Politics”, *Past and Present*, Vol. 60, 1973, pp. 3-48.

97 Ver Paolo Grossi. *L'ordine giuridico medievale*. Bari, Laterza, [1995] 2006. Sobre el texto,

En el caso del pensamiento conciliar, el propio Brian Tierney reconocía la influencia de Gierke en su obra cuando afirmaba que este había sido uno de los primeros autores en haber señalado a los canonistas *decretistas* y *decretalistas*, con sus glosas y comentarios sobre las corporaciones medievales, como una posible fuente del pensamiento conciliar de los siglos XIV y XV. Sin embargo, hasta la segunda posguerra nadie había estudiado a estos autores cuyas obras se encontraban en su mayoría en textos manuscritos sin editar. Es precisamente luego de la Segunda Guerra Mundial cuando el aporte del gran canonista Stephan Kuttner —quien será uno de los jurados en su defensa de tesis sobre los “orígenes” del pensamiento conciliar— se volverá sumamente importante en la identificación, catalogación y edición de estos textos. El gran mérito de Tierney —que reconocía que su tesis se encontraba *in nuce* en una nota del texto de Gierke— es el haber estudiado sistemáticamente los textos de los canonistas que discutían el problema de las corporaciones medievales aplicando muchas de sus conclusiones y reflexiones jurídicas a la estructura de la *ecclesia universalis* y su instancia representativa: el concilio general.⁹⁸

El decreto *Haec sancta* y la *Notstandstheorie*: la excepción como problema jurídico

En general, los estudios centrados en este período y en la pervivencia de la idea conciliar en siglos posteriores han enfatizado el papel del concilio como instancia moderadora y de control que limitaba la *plenitudo potestatis* papal en caso de que se abusará de ella. Ahora bien, para realizar dicha tarea, el Concilio de Constanza debía actuar —al menos temporalmente— como agente soberano en la Iglesia *superior non rescognoscens*.⁹⁹ Esto se pondrá en evidencia luego de la huída de Juan XXIII y de la aprobación del decreto *Haec sancta Synodus*, en el que se establecía que aún en ausencia del papa el concilio tenía la suficiente autoridad para restaurar la unión de la Iglesia. En este contexto particular, el concilio,

ver Emanuele Conte. “Droit médiéval. Un débat historiographique italien”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 6, 2002, pp. 1593-1613.

98 Ver Francis Oakley. “Verius est licet difficilium...”, pp. 75-93.

99 Ver Francesco Zabarella. “Tractatus de schismate”, en Schardius (ed.): *De iurisdictione ... imperiali ac potestate ecclesiastica*. Basel, 1566, pp. 703 y 708-709, p. 708: “Sed quidquid sit de hoc istud tamen locum habet in universitate habente superiorem, quod cessat in universitate totius ecclesiae, quae superiorem non habet”; Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, p. 207.

la instancia representativa de la *ecclesia universalis*, reclamaba para sí la *plenitudo potestatis* en ciertas áreas, ya que buscaba constituirse como agente soberano de la *ecclesia*. Esto no significaba que los padres conciliares postularan un conciliarismo radical que propusiera eliminar el oficio papal sino, muy por el contrario, pretendían restaurarlo plenamente mediante la eliminación de los abusos *in capite et in membris* que habían llevado a la Iglesia a su situación presente.¹⁰⁰ Sin embargo, este contexto ponía en discusión varias cosas: ¿era posible celebrar un concilio sin el apoyo del papa y expresamente contra su voluntad? Sobre este punto vale la pena recordar que luego de la reforma gregoriana de finales del siglo XI, los concilios generales solo podían ser convocados por el papa. De este modo, en el *Decretum* se afirmaba: “Absque Romani pontificis auctoritate synodus congregari non debet”.¹⁰¹ Ahora bien, llegado el caso de un concilio celebrado sin su *caput*, ¿de dónde provendría su autoridad y legitimidad? ¿Qué sucedía con el ejercicio de la *plenitudo potestatis* en el plazo comprendido entre las deposiciones papales y la elección del nuevo papa? ¿Podía el concilio emprender una tarea de reforma en ausencia del papa? Lo que se ponía en discusión era la definición de la pregunta: *quis iudicabit?* En otras palabras, ¿cuál era la instancia suprema capacitada, dentro del *ordo iudiciarius*, para decidir judicialmente sobre las cuestiones de fe? ¿Se trataba del papa o del concilio? En condiciones normales, nadie dudaba de que el papa fuera la suprema instancia jurídica de la Iglesia en posesión de la *clavis potestatis*, sin embargo, luego de la aprobación del *Haec sancta*, el concilio buscaba consolidarse temporalmente como tal.¹⁰²

100 Ver Michiel Decaluwé. “A new and disputable text-edition of the decree *Haec Sancta* of the Council of Constance (1415)”, *Cristianesimo nella storia*, Vol. 32, Nº 2, 2006, pp. 417-445. Sobre los problemas hermenéuticos ligados al texto, ver Sebastián Provvidente. “The *Haec sancta* synodus decree: between Theology, Canon Law and History. Judicial Practices and *plenitudo potestatis*”, *Temas Medievales*, Vol. 20, Nº 1, 2012, pp. 197-244.

101 D. 17. c. 1 en Emil Friedberg (ed.). *Corpus iuris canonici*. Tomo I. Leipzig, 1881, p. 50: “No debe congregarse un sínodo sin la autoridad del pontífice romano”.

102 Sobre el problema de la definición de la instancia jurídica dentro del marco de la Iglesia en relación con el tema de la apelación a un Concilio general, ver Hans-Jürgen Becker. *Die Appellation vom Papst an ein Allgemeines Konzil*. Köln, Böhlau, 1988; Stefan Swie awsky. *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Age*. Paris, Bauchesne, 1997, p. 53, y Anthony Black. “The Political Ideas of Conciliarism and Papalism, 1430-1450”, *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 20, 1969, p. 62: *The conclusion reached was that a political system cannot function without a sovereign, both in the sense of a legal superior, and in the sense of one who is in principle free of legal coercion; that there can only be one such sovereign in any system; and that his power is generically different from that of his inferiors*. Es interesante el texto citado por el autor a partir de las Weigel et al. (eds.): *Deutsche Reichstagsakten*. Vol. 27, Stuttgart-Göttingen, 1935-1963, p. 162: *Sicut enim est unus iudex a quo fit causarum finalis decisio, ne pluribus iudicibus contradicentibus, si non sit unus supremus, numquam litigia terminentur, nulla etiam familia, nulla communitas, nullum regnum in pleno suo statu, si non habeat unum supremum rectorem, qua per divisionem capitum facilliter oritur divisio et scisma in membris*. Si bien estos textos corresponden a un contexto más tardío signado por las polémicas del

Desde mediados de la década de 1960 hasta la actualidad, el punto neurálgico del debate se ha desplazado de la validez dogmática del decreto *Haec sancta* a su implicancia legal en calidad de ley constitucional positiva. Si bien este cambio colocó el debate sobre una base histórica más sólida, la polémica no tardó en aparecer nuevamente.¹⁰³ De aquí en más, teólogos e historiadores, sin negar la validez del decreto, se han dedicado a intentar fijar los alcances de la misma. Así es como un grupo de historiadores de la Iglesia encabezados por Hubert Jedin, Walter Brandmüller y August Franzen desarrolló una ingeniosa interpretación del *Haec sancta* que tuvo el mérito de permitirles alcanzar un cierto punto de equilibrio entre sus compromisos teológicos e históricos.¹⁰⁴ De hecho, los principales lineamientos de esta interpretación ya habían sido trazados por Johannes Hollensteiner quien a su vez se había inspirado en ciertos argumentos polémicos de Juan de Torquemada.¹⁰⁵ La interpretación de estos historiadores, posteriormente denominada *Notstandstheorie*, sostenía que el *Haec sancta* había sido redactado con el único objeto enfrentar una situación de emergencia provocada por la existencia de tres papas de dudosa legitimidad.¹⁰⁶ En ausencia de un papa legítimo, el interés de toda la Iglesia debía ponerse sobre el interés individual del papa. Consecuentemente, a la hora de redactar el *Haec sancta*, los miembros del concilio se enfrentaron con un caso absolutamente excepcional, y por lo tanto, no se trataría de ningún modo de una definición dogmática de fe sino, por el contrario, de una medida de aplicación limitada a aquel contexto en particular.

Concilio de Basilea, durante el Concilio de Constanza también se planteó el mismo problema de la indivisibilidad de la soberanía. Brian Tierney. "Divided Sovereignty at Constance: a Problem of Medieval and Early Modern Political Theory", *Annuario Historiae Conciliorum*, Vol. 7, 1975, pp. 238-256, y Pietro Costa. *Jurisdiction. Semantica del potere politico nella repubblica medievale (1100-1433)*. Milano, Giuffrè, [1969] 2002, p. 104.

103 Ver Sebastián Providente. "The Haec sancta synodus decree...", pp. 197-244.

104 Ver Hubert Jedin. *Bischofliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie des Konzils von Konstanz und Basel*. Basel/Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1965; August Franzen. "El Concilio de Constanza...", pp. 31-77; August Franzen. "Zum Vorgeschichte des Konstanzer Konzil vom Ausbruch des Schismas bis zum Pisanum" y "Das Konzil der Einheit: Einigung bemühtungen und Konziliaren Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete 'Haec sancta' und 'Frequens'", en August Franzen y Wolfgang Müller (eds.): *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*. Freiburg, Herder, 1964, pp. 3-35 y 69-112; Walter Brandmüller. "Besitzt das Konstanzer Dekret 'Haec sancta' dogmatische Verbindlichkeit?", *Annuario Historiae Conciliorum*, Vol. 1, 1969, pp. 96-113; Walter Brandmüller. *Das Konzil von Konstanz (1414- 1418)*. Vol. 1. Paderborn, Schöningh, 1991, pp. 237-259; Ansgar Frenken. *Das Konstanzer Konzil*. Stuttgart, Kohlhammer, 2015, pp. 195-201.

105 Ver Johannes Hollensteiner. "Das Konstanzer Konzil in der Geschichte der christlichen Kirche", *Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, Vol. 11, 1929, pp. 395-420.

106 Ver Hans Schneider. *Der Konziliarismus...*, pp. 226-234.

Sin embargo, la primera dificultad que se les presentaba a los defensores de la *Notstandstheorie* era armonizar su restringida interpretación del decreto con la frase contenida en el propio texto que afirmaba la necesidad de obediencia al concilio, no solo en aquella situación particular, sino *cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati*. Según la interpretación de Brandmüller, al mencionar esta frase, los padres del concilio aludieron a la eventual necesidad de celebrar algún otro concilio en el futuro inmediato para poner fin al Cisma.¹⁰⁷ Así pues, la inteligente interpretación de Walter Brandmüller hacía especial énfasis en la utilización del término *alterius* en lugar de *alii*,¹⁰⁸ no obstante esta parecía pasar por alto la importancia del término *cuiuscumque*.¹⁰⁹ Más allá de esta objeción, el principal problema de la *Notstandstheorie* tenía que ver con la reconstrucción del contexto inmediato en el que el *Haec sancta* había sido aprobado. De acuerdo con Brandmüller, la existencia de tres líneas de papas dio lugar a una situación de cuasi vacancia en el oficio papal. Por lo tanto, debería interpretarse, entonces, que la frase *etiam si papalis existat* abonaba la teoría de una vacancia *de iure*, ya que los padres del Concilio habrían seguido la *opinio* canónica que afirmaba que un papa era depuesto *ipso facto* por haber incurrido en un acto herético.¹¹⁰ A propósito de esta frase, el autor propone una traducción

107 Ver Walter Brandmüller. *Das Konzil von Konstanz...*, p. 256: *Wenn dem nun hinzugefürt wird... et cuiuscumque alterius concilii... dann geht es auch dabei um das Ziel von Einheit und Reform. Deshalb kann es nicht angehen, wie üblich zu übersetzen: (...) und eines jeden anderen Konzils... Es muß viel mehr übersetzt werden: und jedes weiteren Konzils, das bei einem eventuellen Scheitern dieses Konstanzer Konzils notwendig werden könnte.*

108 Ver Walter Brandmüller. *Papst und Konzil im Grosse Schisma (1378-1431). Studien und Quellen.* Paderborn, Schöningh, 1990, p. 243: *Die feine, aber doch kennzeichnende Nuance, die in der Wahl von 'alterius' statt 'alii' liegt, ist dabei nicht zu übersehen. Darum wird man die Geltung dieses Passus nicht auf jedes andere, sondern nur auf jedes weitere Konzil, das sich mit der Bereinigung des Schismas etwa würde befassen müssen, ausdehnen dürfen.*

109 Ver Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, pp. 92-93.

110 Ver Walter Brandmüller. *Das Konzil von Konstanz...*, p. 247: *Soll nun der Versuch einer den Ertrag der bisherigen Diskussion würdigenden Interpretation dieses bedeutenden Textes unternommen werden, so ist zunächst eine Voraussetzung von Gewicht: Kaum einer der einigermaßen informierten Konzilsteilnehmer konnte darüber im unklaren sein, daß keiner der drei konkurrierenden "Päpste" unbezweifelbar legitimer Papst war. Deshalb bestand de iure Sedisvakanz. Sobre la falta de necesidad de un proceso de deposición, ver Walter Brandmüller. *Das Konzil von Konstanz...*, p. 299: *Dies aber auch aus einem noch viel gewichtigeren Grund: Johann XIII. war keinesfalls zweifelsfrei legitimer Inhaber der Cathedra Petri gewesen. Die öffentliche Meinung auf dem Konzil war sich dessen sicher. Johann XXIII hatte in seiner Obediens de facto als Papst fungiert, de iure jedoch kaum. Wovon konnte er dann abgesetzt, wessen konnte er dann priviert werden? Der faktischen Verfügung über die im Bereich seiner Obediens gelegenen bona temporalia der Kirche, insbesondere übre den Kirchenstaat. Nicht jedoch des obersten Hirtenämtes der Kirche! Damit ist auch die Frage beantwortet, ob denn das Konzil von Konstanz gegen den Grundsatz prima sedes a nemine iudicatur gehandelt habe. Es is zu Konstanz kein wirklicher, legitimer Papst, wirklich abgesetzt worden.* Thomas Morrisey. "The decree Haec sancta and Cardinal Zabarella. His role in its formulation and its interpretation", *Annuario Historiae Conciliorum*, Vol. 10, Nº 1, 1978, pp.*

del texto totalmente diversa de las realizadas hasta entonces tanto por Giuseppe Alberigo como por Thomas Morrissey.¹¹¹ En realidad, el texto del *Decretum* que daba lugar a todas las discusiones sobre la deposición de los papas por parte del concilio era el siguiente: “La primera sede no podía ser juzgada por nadie, a menos que se apartara de la fe”.¹¹² El problema jurídico era, entonces, determinar qué instancia jurídica era la encargada de decidir la herejía del papa. De hecho el problema jurídico a resolver consistía en no atacar la inmunidad jurídica de la Santa Sede, pero, al mismo tiempo, protegerla de un papa herético. Brian Tierney ha estudiado los comentarios de los decretistas al respecto, y si bien no existía una opinión unívoca sobre este asunto, el concilio general debía ser la instancia encargada de dictaminar la herejía papal. Ahora bien, que un papa fuera juzgado por un concilio implicaba aceptar la autoridad jerárquica superior de este último en cuestiones de fe. La instancia que decidía sobre el caso excepcional parecía entonces erigirse como las instancia soberana de la Iglesia. Con el objeto de evitar estas posibles conclusiones lógicas, algunos padres conciliares apelaban a la idea de la deposición *ipso facto* del papa. La propia herejía papal lo ponía por fuera de su oficio sin la necesidad de un proceso de deposición. Ahora bien, tal como intentaremos demostrar a continuación, esta idea si bien evitaba un pronunciamiento contra el principio de la *prima sedes a nemine iudicatur*, al mismo tiempo presentaba otros problemas.¹¹³

Si bien Brandmüller ha sido uno de los pocos en advertir la imperiosa necesidad de trabajar con la mejor edición del decreto *Haec Sancta*, y su corrección de ambas traducciones parece acertada, no compartimos la conclusión a la que arriba a partir de ellas, ya que si se examina con atención el contexto, se advierten ciertas falencias en su reconstrucción. A diferencia del Concilio de Pisa, que había sido un concilio convocado *ad hoc* y hasta cierto punto *ad homines* para emitir una sentencia de deposición contra los dos papas heréticos, el Concilio de Constanza había sido convocado por un papa al que la mayoría reconocía como legítimo.¹¹⁴ La situación era entonces radicalmente diferente, ya que la

145-176.

111 Ver Walter Brandmüller. *Das Konzil von Konstanz...*, p. 300: *Daß dieser landläufig mißverstanden wird, zeigen die Übersetzungen desselben, denen man begegnen kann. Th. Morrissey übersetzt etwa so: everyone of whatever status or dignity is bound to obey it..., even if it be the papal dignity. Ganz ähnlich G. Alberigo: (...) chiunque, di qualunque condizione e dignità, compresa quella papale. Diese Übersetzungen, vor allem die letztere, sind eindeutig falsch. Sie geben das etiam si (...) existat nicht nur ungenau, sondern gar nicht wieder. Dieses aber müßte übersetzt werden: selbst wenn ein Inhaber päpstlicher Würde existieren sollte.*

112 *Prima sedes a nemine iudicatur, nisi a fide devius.* (Traducción propia).

113 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 21-80.

114 Recientemente, solo Francis Oakley. *The Conciliarist Tradition...*, p. 86: *There is little*

ausencia del papa que había convocado al concilio amenazaba radicalmente su continuidad. Si bien el Concilio de Pisa había sido convocado por ambos colegios de cardenales sin la autoridad papal, debe tenerse en cuenta que esta asamblea tenía el objetivo limitado de deponer a los papas omitiendo escrupulosamente cualquier otro acto.¹¹⁵

Por un lado, cabe recordar que si bien el Concilio de Pisa no había logrado eliminar la división de la Iglesia, la mayoría de los miembros del Concilio de Constanza consideraba a Juan XXIII como papa legítimo, al menos hasta el momento de su huida. La sentencia de deposición es más que elocuente dado que nombraba a Juan XXIII como *dominus papa*. Es importante destacar que a pesar de que no se pasaba por alto la existencia de las otras dos obediencias, hasta ese momento solo Juan XXIII había sido el único poseedor legítimo de dicho título.¹¹⁶ Por otro lado, a propósito del proceso contra el papa en el Concilio de Constanza, se presentaba un problema acuciante, ya que en este caso en particular no se podía acudir a la ficción legal tradicional, que estipulaba que la propia conducta herética de un papa *ipso facto* conducía a su deposición. No hay que perder de vista que, en el caso del Concilio de Constanza, poner en duda la legitimidad del papa implicaba simultáneamente sembrar dudas acerca de la legitimidad del propio concilio, dado que había sido convocado por Juan XXIII. A raíz de esto, el proceso contra el papa y sus formalidades se volvieron esenciales, ya que no se buscaba meramente emitir una *sententia* declarativa de la herejía papal, sino que la deposición debía ser el resultado de un proceso que establecería que Juan XXIII, en otros tiempos un papa legítimo, había dejado de serlo a raíz de su comportamiento herético reciente.¹¹⁷ Apelar a la ficción legal de la deposición *ipso facto* hubiera implicado cuestionar la legitimidad de Juan XXIII e indirectamente la legitimidad del propio Concilio de Constanza que habría sido convocado por un *falsus* papa.

El propio Gerson corrigió, por esta época, su tratado *De auferibilitate Papae ab Ecclesia*, en el que combatía abiertamente la tesis de la

or nothing, however, to suggest that the fathers assembled at Constance were themselves disposed to think in such a way. When they proceeded to depose John XXIII they did it so not as a doubtful claimant to the papacy but as pope who had been brought to judgement and found guilty of criminal and incorrigible behaviour.

115 Ver Giuseppe Alberigo. *Chiesa conciliare...*, pp. 150-164.

116 Ver Sebastián Providente. "The Haec sancta synodus decree...", p. 215.

117 La postura de Francis Oakley (*The Conciliarist Tradition...*, p. 86) se contradice abiertamente con lo planteado por Walter Brandmüller (*Das Konzil von Konstanz...*, p. 299: *Das mindert nicht das Gewicht der Tatsache, daß das Konzil mit seiner Sentenz den Anspruch, dies tun zu können, erhoben hat und realisieren wollte. Indes konnten auch jene, die die konziliaristische Auffassung nicht teilten, der Sentenz zustimmen, da sie sich ja nicht gegen einen legitimen Papst richtete*).

deposición *ipso facto* y afirmaba que así como un papa era investido mediante un proceso público, lo mismo debía ocurrir llegado el caso de su deposición. Sin lugar a dudas, la única instancia jerárquica de la estructura eclesíástica capaz de llevarlo a cabo era el concilio general.¹¹⁸ Es probable que el cuidado expresado en el lenguaje del *Haec sancta*, en especial con respecto a la frase *etiam si papalis existat*, se debiera a que si bien se habían iniciado las formalidades del proceso público de deposición de Juan XXIII, la sentencia definitiva recién se promulgaría tiempo después, el 29 de mayo, una vez cumplidos todos los requerimientos formales del proceso.¹¹⁹ En efecto, aunque compartimos las correcciones en las traducciones a esta frase realizadas por W. Brandmüller, no compartimos las consecuencias extraídas a partir de su *lectio* del texto.

Si se observa con atención, una de las premisas fundamentales de la *Notstandstheorie* es tratar de reconstruir un contexto histórico en el que el principio canónico *prima sedes a nemine iudicatur* no sea alterado por el actuar del Concilio de Constanza. El hecho de intentar compatibilizar este criterio proveniente del derecho canónico con los sucesos de Constanza en torno a la puesta en práctica de los principios del *Haec sancta* obliga a sus sostenedores a forzar su interpretación histórica. Contradiciendo ciertas evidencias de peso, estos se ven obligados a afirmar que el Concilio de Constanza en ningún momento puso en discusión este principio, ya que la falta de legitimidad de los tres papas tornó innecesario cualquier proceso en su contra. En efecto, la situación del Cisma habría dado origen a una deposición *ipso facto* de los tres papas sin ninguna necesidad de proceso público. Los padres habrían seguido la *opinio* canónica que hallaba su mejor expresión en Hugucio de Pisa y que estipulaba que la propia conducta herética de un papa lo colocaba *ipso facto* fuera de su oficio.¹²⁰

Ahora bien, ya se han señalado las dificultades que esta interpretación les presentaba a los miembros del Concilio de Constanza –dado que

118 Ver Jean Gerson. "De auferibilitate Papae ab ecclesiae", en Palémon Glorieux (ed.): *Jean Gerson. Oeuvres complètes*. Vol. 3. Tournai, Desclée 1960-1963, p. 308: *Dicamus ergo concludentes probabiliter quod sicut humana electio dat ius et titulum ad papales dignitatem... sic per humanam destitutionem perdit illam praesidentiam et non aliter, eo invito, sive sit haereticus sive sit schismaticus*. Posthumus Meyjes. *Jean Gerson, Apostle of Unity: His Church Politics and Ecclesiology*. Leiden, Brill, 1999, p. 172. John B. Morrall. *Jean Gerson and the Great Schism...*, pp. 92-93; Patrick McGuire. *A Companion to Jean Gerson*. Leiden, Brill, 2006.

119 Sobre la importancia de las formalidades de los procesos, ha llamado la atención Thomas Morrissey. "'More Easily and More Securely' Legal Procedure and Due Process at the Council of Constance", en James Ross Sweeney y Stanley Chodorow (eds.): *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*. Ithaca, Cornell University, Press, 1989, pp. 234-250.

120 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 228-229. James M. Moynihan. *Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists*. Roma, Gregorian University Press, 1961, pp. 75-84.

seguirla hubiera implicado indirectamente sembrar ciertas dudas acerca de la legitimidad de la convocatoria del Concilio que habría respondido a la voluntad de un papa herético—. De acuerdo a la *Notstandsheorie*, no existiría margen para un proceso de deposición de un papa, puesto que contravendría el principio de *prima sedes a nemine iudicatur*. Sin embargo, junto a esta postura existía otra *opinio* canónica —que hallaba sus orígenes en el canonista Honorio y su *Summa De Iure Canonico Tractaturus*, de mediados del siglo XII y que fue desarrollada y ampliada con posterioridad por Alanus Aglicus en su *Apartus Ius Naturale*—, que afirmaba la necesidad de un proceso de deposición a cargo del Concilio cuando un papa se apartara de la verdadera fe.¹²¹ En estos textos, con franco contraste con la teoría de la deposición *ipso facto*, se sostenía la necesidad de un proceso público. En oposición a lo sostenido por Brandmüller, nos parece un hecho claro que los padres reunidos en Constanza se inclinaban por esta segunda alternativa. Uno de los prejuicios arraigados en criterios canónicos *a priori* consiste en afirmar que la existencia de un proceso de deposición implicaría darle cabida a ciertas intenciones “radicales” al Concilio, ajenas a la mayoría de los padres reunidos en Constanza. Efectivamente, los más importantes miembros del Concilio de Constanza estaban muy lejos de las afirmaciones “radicales” de superioridad conciliar expresadas con posterioridad durante el Concilio de Basilea. Sin embargo, el hecho de afirmar la necesidad de un proceso de deposición debe ser leído como una estrategia esencialmente conservadora tendiente a reforzar la necesidad y la visibilidad del concilio como la mayor instancia jerárquica encargada de establecer la ortodoxia en un momento de extrema debilidad institucional.

En este sentido, creemos que la necesidad de un proceso de deposición en el caso de un papa herético debe ser entendida en relación a las restantes *causae fidei* y en especial a los procesos inquisitoriales contra John Wyclif (*post mortem*), Jan Hus y Jerónimo de Praga, así como también a la condena de las teorías del tiranicidio sostenidas por Jean Petit. La mayoría de los padres advertía los potenciales riesgos que se presentaban si se proyectaba la teoría de la deposición papal *ipso facto* al resto de la jerarquía eclesiástica o incluso a la *politia* secular.¹²² Según los padres del Concilio de Constanza, estas ideas cobraban especial peligrosidad en las tesis de Wyclif y, por ende, también en las de Hus, quienes con diversos matices entre sí sostenían que solo aquellos sacerdotes en estado de gracia poseían autoridad.¹²³ Cabe destacar que entre finales del

121 Ver Sebastián Providente. “The Haec sancta synodus decree...”, p. 219.

122 Ver Francis Oakley. “Natural Law, the *Corpus Mysticum*...”, pp. 786-810.

123 Ver Ansgar Frenken. *Das Konstanzer Konzil...*, pp. 209-227; Sebastián Providente. “The

siglo XIV y comienzos del siglo XV, habían cobrado nuevamente vigor ciertas tesis “neodonatistas” que afirmaban que la santidad o el pecado de una persona en posesión de un oficio eclesiástico afectaban la validez de sus actos.¹²⁴ En efecto, de acuerdo con estas ideas, un sacerdote en pecado mortal no administraba sacramentos válidos. Sin lugar a dudas, este hecho ponía en discusión la entera estructura jerárquica y sacramental de la Iglesia al tiempo que abría las puertas al poder secular para intervenir allí donde la Iglesia no cumpliera con sus propósitos evangélicos. Lo mismo sucedía con las tesis del tiranicidio de Jean Petit condenadas por el concilio. El propio Jean Gerson percibía el riesgo que implicaba afirmar que un rey podría ser depuesto o ajusticiado sin necesidad de un juicio público y, consecuentemente, había sentido la necesidad de pronunciarse en contra de las posturas de Jean Petit.¹²⁵ A la vez que estos procesos buscaban eliminar de raíz las potenciales implicancias que traía consigo la tesis de la deposición papal *ipso facto*, intentaban conjurar otro principio también presente en la tradición canónica y que a los ojos de los padres de Constanza aparecía como potencialmente anárquico. Este principio venía de la mano de la tesis de deposición *ipso facto*, y afirmaba que un papa herético podía ser depuesto sin contradecir la máxima de *prima sedes a nemine iudicatur*, ya que su propio acto herético lo colocaba en la situación de ser *minor quolibet catholico*. Este principio canónico, que había sido de gran utilidad para Guillermo de Ockham en su enfrentamiento con el papa en el siglo XIV, a comienzos del siglo siguiente se convirtió en algo que por sus potencialidades anárquicas debía ser

Haec sancta synodus decree..., pp. 220-221.

124 Ver Jean Gerson. “An liceat”, en Palémon Glorieux (ed.): *Oeuvres complètes...*, Vol. 6, p. 286: ... *non est verum quod papa eo facto quod cadit in haeresim praesertim latentem, sit depositus a papatu, sicut non est verum de aliis episcopis; peccatum haeresis, licet reddat unum praelatum dignum depositione, iuncta pertinacia, non tamen reddit eum depositum eo facto, sed requiritur humana dispositio*. Posthumus Meyjes. *Jean Gerson, Apostle of Unity...*, p. 174. Jean Gerson. “Tradidit Jesum”, en Palémon Glorieux (ed.): *Oeuvres complètes...*, Vol. 5, p. 558: *etsi praelatus haereticus dignus est deponi, nihilominus non est eo facto depositus, sicut aliquis quantumcumque sit dignus episcopari non est eo facto episcopus, nisi per electionem divinam vel humanam manifestam*. Posthumus Meyjes. *Jean Gerson, Apostle of Unity...*, p. 173.

125 Ver Jean Gerson. “De auferibilitate ab ecclesiae”, en Palémon Glorieux (ed.): *Oeuvres complètes...*, Vol. 3, pp. 304-305: *Sed utrum haec obedientiae subtractio (...) valeat per alium quam per ecclesiam vel generale concilium? Forte videtur respondendum negative, praesertim si fiat sermo de subtractione generali et auctoritativa, et quae liget omnes de ecclesia in hoc stare; secus est de subtractione particulari quoad hos vel illos et quae non fertur auctoritative; sed vel doctrinaliter et insinuativa, vel necessitatis quadam inductione*. Cierre con alusión al *affair Petit*: *Quanto magis erronea et damnanda est assertio quod licet unicuique subditorum mox ut aliquis est tyrannus, ipsum viis omnibus fraudulentis et dolosis sine quavis auctoritate vel declaratione iudiciaria morti trahere; praesertim si addat haec assertio quod tyrannus ille omnis est, qui non praeest ad utilitatem subditorum. Sed de hac re alibi, de qua viderint assertores*. Posthumus Meyjes. *Jean Gerson, Apostle of Unity...*, p. 173.

expresamente dejado de lado por los padres del concilio.¹²⁶ En efecto, estos se encontraban frente al problema de deponer a un papa herético y al mismo tiempo afirmar la necesidad de obediencia eclesiástica.

Las cuestiones abordadas por el decreto *Haec sancta* ponían en discusión dos problemas jurídicos esenciales ligados a papel de la excepción en el derecho, que va más allá del marco del caso estudiado aquí. Por un lado, el hecho de que el decreto *Haec sancta* hubiera sido formulado –como todo decreto conciliar– a través de un lenguaje normativo ajeno al caso particular que trataba de resolver abrió las puertas para la discusión acerca de su carácter vinculante fuera de la coyuntura inmediata. El problema de la excepción es que daba lugar a otras excepciones. Por otro lado, retomando la célebre expresión, la excepción en derecho es el equivalente al milagro en teología. El orden normativo queda suspendido, y la instancia que decide sobre el caso excepcional es la instancia soberana más allá de la cual no existe posibilidad de apelación. En este caso se trataba del concilio general. Si bien este era un paso necesario desde el punto de vista de la lógica jurídica, muchos padres conciliares, con el objeto de proteger la dignidad papal –más allá de quien la ocupara–, mostraban una gran reticencia a aceptarlo. El *Haec sancta* había creado una tensión muy difícil de resolver entre soberanía y resistencia.¹²⁷ Esto, sin lugar a dudas, daba cuenta de la dificultad de definir jurídicamente el derecho a resistencia, ya que en general se trata de una situación límite entre el derecho y el hecho político.¹²⁸

La *repraesentatio* en el Concilio de Constanza

Después de la huída de Juan XXIII, era necesario consolidar una práctica sinodal de emergencia.¹²⁹ La noción de *repraesentatio*, tal como la entendían los padres del Concilio, desempeñó un papel clave en este

126 Ver Michael Wilks. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*. London, Cambridge University Press, 1963, pp. 516-523.

127 Ver Phillip H. Stump. *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*. Leiden, Brill, 1993, p. 272.

128 Sobre derecho a resistencia en cuanto problema jurídico, ver Norberto Bobbio. "La resistenza all'oppressione, oggi", en: *L'età dei diritti*. Torino, Einaudi, 1990, pp. 157-177. También el texto de Diego Quaglioni. "Le débat sur l'inscription du droit de résistance dans les constitutions européennes après la seconde guerre mondiale", en Jean Claude Zancarini *et al.* (eds.): *Le Droit de résistance. Xlle-XXe siècle*. Paris, ENS Éditions, 1999, pp. 319-336. Si bien ambos autores abordan la problemática dentro del marco contemporáneo, algunas de sus conclusiones generales son interesantes para nuestro caso de estudio. Sobre el tema de la excepción, François Saint-Bonnet. *L'état d'exception*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

129 Ver Mario Fois. "L'eclesiologia di emergenza stimolata dallo Scisma", en VV. AA.: *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident (1362-1394)*. Paris, CNRS Éditions, 1980, pp. 623-636.

sentido.¹³⁰ En virtud de esta *repraesentatio* de la Iglesia encarnada en el concilio, sus miembros se constituían temporalmente como la instancia jurídica poseedora de la *plenitudo potestatis* y como la suprema instancia jerárquica capaz de decidir sobre *la excepción* en caso *necessitas* o de peligro para el *statum ecclesiae*.¹³¹

La utilización del término *representación* en la teoría política y en el derecho constitucional presenta numerosas ambigüedades. Sin embargo, a menudo se han establecido deducciones teóricas de amplio alcance a partir de la invocación de un sentido supuestamente “auténtico” u “originario”. De allí, la importancia de estudiar las ambigüedades y los distintos sentidos atribuidos al término durante el período conciliar y, en especial, durante el Concilio de Constanza, en el cual veremos la coexistencia de diferentes maneras de entender el concepto y la evolución histórica de su significado.¹³²

En el texto anónimo *De pape et concilii maiortate*, escrito en los primeros tiempos del Concilio, la noción de *repraesentatio* ya parecía desempeñar un papel esencial en la justificación de la autoridad conciliar.¹³³ El texto comenzaba afirmando la distinción tradicional entre la *potestas ordinis*, que era igual en todos los miembros de la Iglesia y residía en personas físicas, y la *potestas iurisdictionis*, que residía en *personae fictae* y que era mayor en el papa.¹³⁴ Sin embargo, en los casos relativos a las cuestiones de fe, todos los miembros de la jerarquía –incluido el poder

130 Ver Brian Tierney. “The Idea of Representation in the Medieval Councils of the West”, *Concilium*, Vol. 187, 1983, pp. 25-30; George De Lagarde. “Les Théories représentatives du XIVème-XVème siècle et L’Église”, en VV. AA.: *Études présentés à la Commission Internationale pour l’histoire des Assemblées d’États*. Roma, 1955, pp. 65-75; Hasso Hofmann. *Rappresentanza-Rappresentazione. Parola e concetto dall’antichità all’ottocento*. Milano, Giuffrè, [1974] 2007; Albert Zimmermann. *Der Begriff der Repraesentation im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*. Berlin, Walter de Gruyter, 1971; Francis Oakley. “Natural Law, the *Corpus Mysticum*...”, pp. 786-810; recientemente sobre la representación en el Concilio de Constanza, ver Martin Cable. “*Cum essem in Constantie...*”: *Raffaele Fulgosio and the Council of Constance*. Leiden, Brill, 2015, pp. 185-206.

131 Ver Reinhart Koselleck. “Staat und Souveränität”, *Geschichte Grundbegriffe*, Vol. 6, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 154; Yves Congar. “Status ecclesiae”, *Studia gratiana*, Vol. 15, 1972, pp. 3-31; Gaines Post. *Studies in Medieval Legal Thought*. Princeton, The Lawbook Exchange, 1964, p. 379; Paul-Ludwig Weinacht. *Staat: Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*. Berlin, Duncker & Humblot, 1968; John Hackett. “State of the Church: A Concept of the Medieval Canonists”, *The Jurist*, Vol. 23, 1963, pp. 259-290.

132 Ver Giuseppe Duso. *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*. Milano, Franco Angeli, 2003.

133 Ver Heinrich Finke (ed.). *Acta Concilii Constanciensis*. Vol. II. Münster, Regensburg, 1896-1928, pp. 701-705.

134 Ver Heinrich Finke (ed.). *Acta Concilii Constanciensis...*, Vol. II, p. 701: “In ecclesiastica politica duplex reperitur potestas scilicet ordinis et iurisdictionis, que differunt in multis et specialiter in hoc, quod potestas ordinis non inest nisi persone vere, potestas autem iurisdictionis inest etiam persone fide sicut collegio vel universitati.”

papal— representaban *collective* a la *universitas fidelium*.¹³⁵ La reunión de todos sus miembros conformaba un *concilium generale*, y en virtud de su representación poseía la *supremam iurisdictionis ecclesiastice potestatem*. Si bien se reconocía que el papa era la *principaliior persona* dentro del concilio, esto no implicaba sostener que tuviera *plus vocis* que cualquier otro miembro.¹³⁶ A continuación, el autor anónimo presentaba un argumento interesante al afirmar que de mantenerse las distintas jerarquías eclesiásticas dentro del marco del concilio, se produciría lógicamente un conflicto entre el principio de subordinación jerárquico y el principio del voto *per capita*, sin poder llegar a una decisión consensuada. El autor se preguntaba retóricamente: “Nam ubi discordarent, cum non sit iudex superior, qui possit de hoc cognoscere, nisi ipsum concilium iterum erit?”¹³⁷ Sobre la relación entre el papa y el concilio, el autor precisaba, hacia el fin del texto, que ambas instancias tenían la facultad de *condere legem*. Sin embargo, en esta cuestión, el poder del concilio era mayor ya que podía juzgar a un papa, pero no a la inversa. Incluso un concilio podía deponer a un papa *sine causa pro libito voluntatis*.¹³⁸ El texto finalizaba señalando que la *plenitudo potestatis* no le había sido conferida a Pedro *ratione persona*, sino *ratione universitatis ecclesie in persona generalis concilii* que representaba a la Iglesia católica.¹³⁹

Si bien se ha demostrado, gracias a numerosos estudios a partir de la segunda mitad del siglo XX, la importancia del conciliarismo dentro del marco del pensamiento constitucional temprano moderno, vale la pena insistir acerca del hecho de que la idea de *representatio* en el movimiento conciliar continúa estando fuertemente arraigada en un vocabulario teológico-sacramental.

Lógicamente, la utilización del término *repraesentatio* poseía una larga historia ya antes de la celebración del Concilio de Constanza. Los principales canonistas del siglo XIII, entre otros Enrique de Sagua (Hostiensis) y Sinibaldo Fieschi (Inocencio IV), habían comenzado a valerse de los conceptos jurídicos corporativos aplicándolos a la estructura eclesiástica.¹⁴⁰ El objeto de su reflexión estaba centrado sobre todo en la estructura de los capítulos catedralicios y de los monasterios y abadías. Allí, la mayoría de sus miembros conformaban un *corpus*, y la *repraesentatio* de los intereses de la corporación estaba a cargo de un

135 Ver Heinrich Finke (ed.). *Acta Concilii Constanciensis...*, Vol. II, p. 701.

136 Ver Heinrich Finke (ed.). *Acta Concilii Constanciensis...*, Vol. II, p. 702.

137 Heinrich Finke (ed.). *Acta Concilii Constanciensis...*, Vol. II, p. 702.

138 Ver Heinrich Finke (ed.). *Acta Concilii Constanciensis...*, Vol. II, p. 703.

139 Ver Heinrich Finke (ed.). *Acta Concilii Constanciensis...*, Vol. II, p. 703.

140 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 98-117.

prelado que recibía la *plenaria potestas* o *plenitudo potestatis* de sus miembros.¹⁴¹ Con el correr del tiempo, la construcción jurídica corporativa comenzó a utilizarse no solo en los casos de estas corporaciones de menor jerarquía, sino también en el caso de la estructura general de la Iglesia. En este contexto, Sinibaldo Fieschi sostenía que solo el *rector* o *caput* de una *universitas* tenía la facultad de representarla en virtud de su superioridad y no en virtud de la concesión por parte de los miembros de la *plenitudo potestatis*.¹⁴² A partir de estas ideas se habría desarrollado la concepción de que la *plenitudo potestatis* le había sido conferida exclusivamente al papa por Dios y, por ende, el resto de los poderes eclesiásticos se derivaban del pontífice. De este modo, se llegó a la concepción eclesiológica según la cual *papa id est ecclesia*, que hallaría un expresión acabada en los así llamado publicistas papales del siglo XIV.¹⁴³

Ahora bien, la situación provocada por el Cisma, a partir de 1378, dio lugar a la recuperación de otra manera de entender jurídicamente a las corporaciones, que tenía como uno de sus más importantes exponentes al canonista Hostiensis.¹⁴⁴ De acuerdo con sus ideas, una corporación no desaparecía aunque sus miembros litigasen en torno a quién sería su *representante*. El prelado que finalmente ejerciese esta *representatio* poseía una *plenitudo potestatis* otorgada por la propia corporación. De manera análoga, el papa no poseía un poder absoluto, sino que la *plenitudo potestatis* le había sido concedida a la *universitas fidelium*. El pontífice aparecía entonces como un *caput ministeriale*.¹⁴⁵ En el contexto del Cisma, la solución pasaba por la reunión general de todos sus miembros o, mejor dicho, de su *pars sanior* o *pars valentior*.¹⁴⁶ Al mismo tiempo, no solo todas las regiones geográficas debían estar representadas, sino también todos los *status* y *ordines* de la *universitas fidelium*.¹⁴⁷ En consecuencia, el concilio aparecía como una asamblea cuyos miembros representaban en algunos casos *eo ipso* a sus corporaciones y en otros gozaban de *plenaria potestas* en cuanto procuradores de aquellas.

En los tiempos del Concilio de Constanza, coexistían varios significados del término *representatio*. En primer lugar, hacía referencia a la

141 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 108-117.

142 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 81-89.

143 Ver Sebastián Providente. "El pensamiento conciliar del siglo XV...", pp. 129-132.

144 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 121-136.

145 Ver Walter Brandmüller. "Sacrosancta synodus universalem representans ecclesiam. Das Konzil als Repräsentation der Kirche", en Walter Brandmüller: *Papst und Konzil im Großen Schisma (1378-1431)...*, pp. 157-170.

146 Ver Sebastián Providente. "El pensamiento conciliar del siglo XV...", p. 126.

147 Ver Walter Brandmüller. "Sacrosancta synodus universalem representans ecclesiam...", pp. 157-170.

idea de *representación simbólica* o *personificación*, según la cual la totalidad de la comunidad aparecía figurativamente presente en la persona de su *caput*.¹⁴⁸ En segundo lugar, se encontraba ligado a los conceptos de *delegación* y *autorización*, en el sentido que una comunidad le confería a un individuo mediante un acto electivo la capacidad de obrar en nombre del grupo.¹⁴⁹ En tercer lugar, la *repraesentatio* aparecía ligada a la idea de *mimesis*, en virtud de la cual una asamblea representaba a la totalidad de la sociedad porque reflejaba fehacientemente la composición de los múltiples elementos que la conformaban.¹⁵⁰ En el caso particular de la Iglesia, la sociedad era concebida como un *corpus mysticus* imbuido por el Espíritu Santo cuyo *caput* era Cristo. Toda persona o asamblea que se preciara de representar a la Iglesia debía actuar en consonancia con la guía del Espíritu Santo. Era Cristo quien desde sus orígenes había establecido la estructura de la Iglesia, y toda representación de aquella debía estar basada en la autoridad conferida por él. Si bien todas estas ideas coexistían de manera simultánea en el Concilio de Constanza, parecería existir un cierto consenso en torno a la idea de *repraesentatio* por *mimesis* muy bien expresada en el pensamiento de Jean Gerson.¹⁵¹ Este sostenía que todos los oficios eclesiásticos (papa, cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos y sacerdotes) habían sido establecidos por Cristo *in germine*.¹⁵² Por lo tanto, un concilio consistía en la reunión de todos los *estados jerárquicos* de la Iglesia. El poder del concilio era necesariamente mayor que el del papa, ya que un todo era mayor que una parte, y era definido, entonces, como una asamblea de todos los estados jerárquicos de la Iglesia convocada por la autoridad legítima.¹⁵³

Según los términos teóricos de Hasso Hofmann, este concepto *repraesentatio* se fundaba sobre una idea de imagen en la que el problema de la unidad política residía esencialmente en la reproducción visible de un “ser superior” –dado *a priori*–, más que en la organización de un

148 Ver Brian Tierney. “The Idea of Representation...”, p. 25.

149 Ver Brian Tierney. “The Idea of Representation ...”, p. 25

150 Ver Brian Tierney. “The Idea of Representation...”, p. 25

151 Ver Brian Tierney. “The Idea of Representation...”, p. 28

152 Jean Gerson. “De ecclesiastica potestate”, en Palémon Glorieux (ed.): *Oeuvres complètes...*, Vol. 6, p. 222: *Ecclesia siquidem dum sic consideratur in suis partibus essentialibus et permanentibus quae sunt papatus, cardinalatus, patriarchatus, archiepiscopatus, episcopatus, sacerdotium, habet integrari ex his omnibus sic quod ablata penitus una tali potestate jam non manet Ecclesia prout a Christo seminaliteret velut in quodam germine suo perfecte fuit instituta...*

153 Jean Gerson. *De ecclesiastica potestate*, en Palémon Glorieux (ed.). *Oeuvres complètes...*, Vol. 6, p. 240: *... Concilium generale est congregatio legitima auctoritate facta ad aliquem locum ex omni statu hierarchico totius Ecclesiae catholicae, nulla fidei persona quae audire requiratur exclusa, ad salubriter tractandum et ordinandum ea quae debitum regimen ejusdem Ecclesiae in fide et moribus respiciunt.*

procedimiento apto para concentrar la voluntad o estabilizar e institucionalizar un complejo de fuerzas determinadas.¹⁵⁴ Al radicalizar esta idea de imagen, la doctrina de la *repraesentatio* no se orienta sobre el análisis del proceso de formación de la identidad del grupo, sino que se agota en la dialéctica meramente ideal entre los dos polos de la imagen: el original y su copia. A partir de esta premisa, se debe aceptar que lo invisible se presupone como ausente y al mismo tiempo se vuelve presente.¹⁵⁵ Una vez que se admite que en la antítesis “política” la *repraesentatio* se transforma en *identitas*, la consecuencia lógica es que es imposible pensarla más que como *repraesentatio identitatis*.¹⁵⁶ En este sentido, los cardenales representaban a la Iglesia romana, que era frecuentemente identificada con la Iglesia universal. El papa también podía representarla solo, pero los cardenales preferían que lo haga de manera colegial junto a ellos.¹⁵⁷ Por su parte, los *doctores* representaban la continuidad en la interpretación de la Sagrada Escritura *per modum doctrinae* junto al *per modum auctoritatis* del papa y del episcopado.¹⁵⁸ De la misma manera, esta representación era particularmente relevante en la medida que las decisiones conciliares dependían de la recepción. Si bien no existía una idea clara acerca de cómo debía registrarse la recepción, es claro que los maestros universitarios desempeñaban un papel importante al respecto.¹⁵⁹

154 Ver Haso Hofmann. *Rappresentanza-Rappresentazione...*, p. 12. El autor señala que lejos de desaparecer del campo de la teoría política, esta idea de representación continuó teniendo vigencia en el pensamiento constitucional en especial en el caso alemán.

155 Ver Haso Hofmann. *Rappresentanza-Rappresentazione...*, pp. 251-260.

156 El autor toma el concepto de *repraesentatio identitatis* de Juan de Segovia; Anthony Black. *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*. London, Burns & Oates, 1979, pp. 184-193.

157 Ver Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 62-77.

158 Ver Hermann Schüssler. *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonisches Problem im Spätmittelalter*. Wiesbaden, Franz Steiner, 1977, pp. 153-158. Sobre el problema de la recepción como criterio teológico, Werner Krämer. *Konsens und Rezeption: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*. Münster, Aschendorff, 1980; Yves Congar. “La ‘reception’ comme réalité ecclésiologique”, en Yves Congar: *Église et Paupauté*. Paris, Du Cerf, [1994] 2002, pp. 229-266.

159 Acerca de la distinción entre *clavis scientiae* y *clavis potestatis*, ver Brian Tierney. *The Origins of Papal Infallibility, 1150-1350*. Leiden, Brill, 1988, pp. 39-45. Esta distinción aparece en el *Decretum*, Dist. 20, ante, c. 1: *Sed aliud est causis terminum imponere aliud scripturas sacras diligenter exponere. Negotiis diffiniendis non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas. Unde Christus dicturus Petro: “Quoocumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis, etc.” prius dedit sibi claves regni celorum: in altera dans ei scientiam discernendi inter lepram et lepram, in altera dans sibi potestatem eiciendi aliquos ab ecclesia, vel recipiendi. Cum ergo quilibet negotia finem accipiant vel in absolute innocentium, vel in condemnatione delinquentium, absolute vero vel condemnatione non scientiam tantum, sed etiam potestatem presiderium desiderant: a part, quod divinarum scripturarum tractatores, etsi scientia Pontificibus premineant, tamen, quia dignitatis eorum apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis preponuntur, in causis vero diffiniendis secundum post eos locum merentur.* Yves Congar. *L’Église de Saint Augustin à l’époque moderne*. Paris, Du Cerf, [1970] 2007, pp. 241-244.

En el Concilio de Constanza, la idea de representación halló una importante expresión en el texto del *Haec sancta*, en el que se afirmaba que el concilio general, en virtud del carácter representativo de la Iglesia universal, poseía el poder de corregir a un papa y de regular el ejercicio de su *plenitudo potestatis*.¹⁶⁰ Claramente, el texto basaba su poder correctivo en el carácter representativo del concilio. En este punto la *repraesentatio* no se basaría ni en el consenso exigido por la teoría de las corporaciones ni tampoco en la idea de representación de todos los estados jerárquicos, sino más bien en el carácter soberano del concilio para actuar como agente de reforma en virtud de su *repraesentatio* de la *universalis ecclesia*.¹⁶¹ Esto aparecía claramente en la inclusión de la frase *reformatio in capite et membris* que evocaba metafóricamente la analogía entre Cuerpo de Cristo y la Iglesia y posibilitaba, al mismo tiempo, la asimilación entre el *corpus mysticum* y el *corpus naturalis*.¹⁶² A su vez, esta vinculación abría las puer-

160 Ver Francesco Zabarella. *Tractatus de schismate...*, p. 703 y pp. 708-709; Brian Tierney. *Foundations of Conciliar Theory...*, pp. 199-214 y Walter Ullmann. *The Origins of the Great Schism...*, pp. 191-231; Jean Gerson. "De potestate ecclesiastica", en Palémon Glorieux (ed.): *Oeuvres complètes...*, Vol. 6, pp. 233-233: *Potestas ecclesiastica in sua plenitudine est in Ecclesia sicut in fine et sicut in regulante applicationem et usum hujusmodi plenitudinis ecclesiasticae potestatis per seipsam vel per generale concilium eam sufficienter et legitime repraesentans (...)* Hic fundatur ea multa quae per hoc sacrum concilium et constituta et practicata sunt, ut quod papa iudicari potest et deponi per concilium, quod eidem in regulatione potestatis suae quoad usum subijcitur, et sibi potest dici: cur ita facis? Et ita de pluribus quae recollecta sunt in illo sermone: *Prosperum iter*. John B. Morrall. *Jean Gerson and the Great Schism...*, pp. 100-107; Pierre D'Ailly. "Tractatus de ecclesiastica potestate", en Louis E. Du Pin (ed.): *Opera omnia. Jean Gerson...*, Vol. 2, p. 951: *Patet ex eodem verbo Apostoli, quia si Papa uteretur hac Potestate ad destructionem Ecclesiae, Generale Concilium est exemplum, vel speculum dictam Universales Ecclesiam representans, et eius vice et nomine, abusus huiusmodi plenitudinis Potestatis coercens, regulans, et dirigens*.

161 Los dos textos en los cuales aparece esta idea son: el decreto *Haec sancta* y el proyecto de decreto *Romanus pontifex*. Phillip H. Stump. *The Reforms of the Council of Constance...*, pp. 131-137. El autor estudia los proyectos de reforma y las razones por las cuales fueron aceptados o rechazados por el Concilio. A propósito de las deposiciones papales, analiza el proyecto de decreto *Romanus pontifex* (Common collection c.5) en el que se buscaba enumerar los crímenes que al ser objeto de escándalo para la Iglesia podrían ser asimilados al concepto herejía: *... hoc decreto perpetuo declaramus et diffinimus quod summus pontifex non solum de haeresi sed et de simonia et quocumque alio crimine ecclesiam dei notorie scandalizante, de quo et sollempniter monitus saltem per annum post monitionem incorregibilis appareat, possit per generale concilium puniri etiam per depositionem a papatu*. Finalmente, siguiendo las leyes del *decorum* frente al oficio papal, se omitió este proyecto de decreto y se prefirió optar por un juramento *ad hoc*.

162 A comienzos del siglo XV, existía ya una larga tradición de comparar a la Iglesia en cuanto *corpus mysticum* con un simple *corpus animale o naturale*. Muchas de estas ideas cobraron un especial interés durante el Concilio de Constanza (1414-1418), que además de intentar restaurar la unión bajo un solo pontífice, también se proponía ocupar de una amplia tarea de reforma de la Iglesia *in capite et membris*. En particular, estos lazos se ponen en evidencia en todas aquellas imágenes de corrección y enmienda. La proliferación de términos *corrígere, corrípere o emendare* aparece generalmente ligada a imágenes de origen médico que implican la restauración de la salud del cuerpo a través de una intervención quirúrgica. En particular, estas ideas aparecen vinculadas no solo a la eliminación del cisma y de los abusos y vicios del clero sino, en especial, a la eliminación de la herejía. Por lo tanto, el campo discursivo judicial

tas para el recurso del argumento proveniente del derecho natural, que estipulaba que un cuerpo era superior a sus partes y, al mismo tiempo, tenía el derecho de obrar contra una de estas de ser necesario para su auto-preservación.¹⁶³ Sobre este punto, la noción de *scandalum* se tornaba clave en la medida que así como Cristo había ordenado que se removieran los miembros de un cuerpo individual que causaran escándalo, la Iglesia —en cuanto *corpus mysticum*— igualmente podía remover a un miembro que lo causara.¹⁶⁴ Esta concepción se puso en evidencia en los procesos contra Juan XXIII y Benedicto XIII quienes, al prolongar el Cisma mostrándose incorregibles, habían provocado el *scandalum* de la mayoría de los fieles y, por lo tanto, eran susceptibles de ser depuestos por la instancia representativa de la *universalis ecclesia*, es decir, el concilio general, a través del cual Dios ejercía sus juicios.¹⁶⁵ Es necesario mencionar que los miembros del Concilio de Constanza solo hacían referencia al carácter representativo de la Iglesia universal como agente soberano de reforma en estos casos extremos.¹⁶⁶ Estos argumentos en general eran utilizados para combatir las tesis que sostenían que un papa era inmune a todo juicio humano. En circunstancias normales, el pontífice debía trabajar junto al concilio para lograr la tarea de reforma.¹⁶⁷

De acuerdo a Hasso Hofmann, durante el paréntesis conciliar, la idea de representación estuvo marcada por lo que denomina —utilizando un término de Juan de Segovia durante el Concilio de Basilea— la *repraesentatio identitatis*. Sin embargo, es bastante difícil poder establecer qué

de los procesos por herejía celebrados durante el Concilio aparece como un escenario único en donde se cruzan interactuando el lenguaje teológico, el jurídico y el médico. Francis Oakley. "Natural Law, the *Corpus Mysticum*...", pp. 786-810.

163 Ver Phillip H. Stump. *The Reforms of the Council of Constance*..., p. 267.

164 Sobre la noción de *scandalum* en relación a la *plenitudo potestatis*, ver Ludwig Buisson. *Potestas und Caritas*..., pp. 125-165; Arnaud Fossier. "Propter vitandu scandalum. Histoire d'une catégorie juridique (XIIe – XVe siècles)", *Mélanges de l'École Française de Rome*, Vol. 121/2, 2009, pp. 317-348.

165 Sobre los procesos de deposición, ver Harald Zimmermann. "Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil. Theorie und Praxis", en August Franzen y Wolfgang Müller (eds.): *Das Konzil von Konstanz*..., pp. 113-137.

166 Phillip H. Stump. *The Reforms of the Council of Constance*..., p. 267-268: *It was only in these extreme cases when the reformers spoke explicitly of the council representing the universal church in the sense of sovereign agent of reform. This concept of representation needed to be made explicit in these cases in order to refute possible arguments based on canonistic teaching that the pope was immune from human judgment. In other cases the other concept of representation discussed above prevailed (representation in the council of all hierarchical status, including the papal status).* Mario Fois. "L'eclesiologia di emergenza...", pp. 623-636.

167 Ver Brian Tierney. "Hermeneutics and History. The Problem of the Haec santa", en Thayron A. Sandquist y Michael R. Powicke (eds.). *Essays in Medieval History presented to Bertie Wilkinson*. Toronto, University of Toronto Press, 1969, pp. 354-370; Thomas Morrissey. "The Decree Haec santa and Cardinal Zabarella...", pp. 145-176.

idea de representación tuvo más influencia. Según Brian Tierney, primó una idea representativa de *mimesis* bastante similar a la propuesta por Hofmann. Un análisis detallado de los decretos conciliares y de otros autores conciliaristas –teólogos y canonistas– matizan estas generalizaciones hechas a partir de la influencia del pensamiento de Jean Gerson en Constanza y de Juan de Segovia en Basilea. La idea de representación de ambos autores, cuanto menos, coexistía con otros posibles significados del término anteriormente descriptos. De todos modos, partiendo del caso de estudio analizado queda claro que cuando los teóricos constitucionales modernos hablan de la representación en términos ontológicos, asumiendo un sentido único y atemporal, están operando políticamente. La historia conceptual a veces cumple el papel de ponerle ciertos límites a la teoría política. Al mismo tiempo, el estudio de un fenómeno histórico concreto –el pensamiento conciliar– puede dar lugar a ciertas discusiones jurídicas, políticas y filosóficas mucho más generales que exceden el marco de la coyuntura histórica. Al fin y al cabo, las asociaciones –corporaciones–, la excepción y la representación constituyen algunos de los problemas nodales de la filosofía política y de la teoría constitucional.

Bibliografía

VV. AA. *Atti del XXV Convengo storico internazionale di Todi. Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo, 9-12 ottobre 1988*. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1990.

Alberigo, Giuseppe. *Chiesa conciliare: Identità e significato del conciliarismo*. Brescia, Paideia, 1983.

Andersen, Carl. "History of the Medieval Councils of the West", en Margull, Hans J. (ed.): *The Councils of the Church*. Philadelphia, Fortress Press, 1966, pp. 177-226.

Arquillière, Henri-Xavier. *Le plus ancien traité de l'Église, Jacques de Viterbe: 'De regimine Christiano' (1301-1302). Étude des sources et édition critique*. Paris, Gabriel Beauchesne, 1926.

Balakrishnan, Gopal. *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. New York, Verso, 2000.

Bäumer, Remigius. *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts*. Münster, Aschendorff, 1971.

— "Die Konstanzer Dekrete 'Haec sancta' und 'Frequens' im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts", en Franzen, August: *Von Konstanz nach Trient*. Paderborn, Schöningh 1972, pp. 547-534.

Becker, Hans-Jürgen. *Die Appellation vom Papst an ein Allgemeines Konzil*. Köln, Böhlau, 1988.

Berman, Harold. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Black, Anthony. "The Political Ideas of Conciliarism and Papalism, 1430-1450", *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 20, 1969, pp. 45-65.

— "The Realist Ecclesiology of Heimerich van de Velde", en Van Eijl, E. J. M.: *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432-1797*. Leuven, University Press, 1977.

— *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*. London, Burns & Oates, 1979.

— "Political Languages in Later Medieval Europe", en Wood, Diana (ed.): *Church and Sovereignty: Essays in Honour of Michael Wilks*. Oxford, Blackwell, 1991, pp. 313-328.

— *Guild & State. European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. New Jersey, Transaction Publishers, [1984] 2003.

Blickle, Peter. "Otto Gierke als Referenz? Rechtswissenschaft und Geschichtswissenschaft auf der Suche nach dem Alten Europa", *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte* 17, 1995, pp. 245-263.

Bliemetzrieder, Franz. *Das Generalkonzil im großen abendländischen*

Schisma. Paderborn, Schöningh, 1904.

—*Literarische Polemik zu Beginn des grossen abenländischen Schismas*. Wien, Tempsky, 1909.

Bobbio, Norberto. *Letà dei diritti*. Torino, Einaudi, 1990.

Bond, Niall. “The displacement of normative discourse from legal theory to empirical sociology: Ferdinand Tönnies, natural law, the Historical School, Rudolf von Jhering and Otto von Gierke”, *Forum Historiae Iuris*. 2011. Disponible en línea en <http://www.forhistiur.de/es/2011-09-bond/?l=en>.

Boureau, Alain. “Postface. Histoires d’un historien”, en Kantorowicz, Ernst: *Oeuvre*. Paris, Gallimard, 1990, pp. 1223-1312.

Brandmüller, Walter. “Besitzt das Konstanzer Dekret ‘Haec sancta’ dogmatische Verbindlichkeit?”, *Annuario Historiae Conciliorum*, Vol. 1, 1969, pp. 96-113.

—*Papst und Konzil im Grosse Schisma (1378-1431)*. Studien und Quellen. Paderborn, Schöningh, 1990.

—*Das Konzil von Pavia-Siena, 1423-1424*. 2 Vols. Paderborn, Schöningh, 1991-1999.

Brett, Annabel y Tully, James. *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Brunner, Otto; Conze, Werner y Koselleck, Reinhart (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Vols. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.

Buisson, Ludwig. *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*. Köln, Böhlau, 1958.

Cable, Martin. “*Cum essem in Constantie...*”: *Raffaele Fulgosio and the Council of Constance*. Leiden, Brill, 2015.

Canning, Joseph P. “The Corporation in the Political Thought of the Italian Jurists of the thirteenth and fourteenth centuries”, *History of Political Thought*, Vol. 1, 1980, pp. 9-32.

Chiffolleau, Jacques y Vincent, Bernard. “Etat et Eglise dans la genèse de l’Etat Moderne. Premier bilan”, en Genet, Jean Philippe y Vincent, Bernard: *État et Église dans la Genèse de l’État Moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez*. Madrid, Casa de Velázquez, 1986.

Congar, Yves. “Status ecclesiae”, *Studia gratiana*, Vol. 15, 1972, pp. 3-31. —*Église et Paupauté*. Paris, Du Cerf, [1994] 2002.

—*L’Église de Saint Augustin à l’époque moderne*. Paris, Du Cerf, [1970] 2007.

Conte, Emanuele. “Droit médiéval. Un débat historiographique italien”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 6, 2002, pp. 1593-1613.

Costa, Pietro. *Iurisdiction. Semantica del potere politico nella repubblica medievale (1100-1433)*. Milano, Giuffrè, [1969] 2002.

D'Ailly, Pierre. "Tractatus de material concilii generalis", en Oakley, Francis (ed.): *The Political Thought of Pierre D'Ailly*. New Haven, Yale University Press, 1964, pp. 244-342.

De Lagarde, George. "Les Théories représentatives du XIV^eme-XV^eme siècle et L'Église", en VV. AA.: *Études présentés à la Commission Internationale pour l'histoire des Assemblées d'États*. Roma, 1955, pp. 65-75.

De Lubac, Henri. *Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. Paris, Aubier, 1949.

De Niem, Dietrich. "De modis uniendis et reformandi ecclesiam in concilio universali", en Heimpel, Herman (ed.): *Dietrich von Niem: Dialog über Union und Reform der Kirche*. Leipzig, B. G. Teubner, 1933.

Decaluwé, Michiel. "A new and disputable text-edition of the decree Haec Sancta of the Council of Constance (1415)", *Cristianesimo nella storia*, Vol. 32, N° 2, 2006, pp. 417-445.

Dilcher, Gerhard. "Die genossenschaftliche Struktur von Gilden und Zünften", en Schweineköper, Berent (ed.): *Gilden und Zünfte: kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen un hohen Mittelalter*. Sigmaringen, Thorbecke, 1995, pp. 71-111.

Duso, Giuseppe. *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*. Milano, Franco Angeli, 2003.

Fasolt, Constantin. *Council and Hierarchy: The Political Thought of William Durant the Younger*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Figgis, John Neville. *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*. New York, Harper, [1900] 1960.

Finke, Heinrich (ed.). *Acta Concilii Constanciensis*. 4 Vols. Münster, Regensburg, 1896-1928.

Fois, Mario. "Leclesiologia di emergenza stimolata dallo Scisma", en VV. AA.: *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident (1362-1394)*. Paris, CNRS Éditions, 1980, pp. 623-636.

Fossier, Arnaud. "La Pénitencerie pontificale en Avignon (XIV^e siècle) ou la justice des âmes comme style de gouvernement", *Les justices d'Église dans le Midi (XI^e-XV^e siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, Vol. 42, Privat, 2007, pp. 199-239.

— "Propter vitandu scandalum. Histoire d'une catégorie juridique (XIII^e-XV^e siècles)", *Mélanges de l'École Française de Rome*, Vol. 121/2, 2009, pp. 317-348.

Foxe, John. *Actes and Monuments of these Latter and Perillous Days, Touching Matters of the Church*. Vol. 3. London, Seeley & Burnside, 1837.

Franzen, August. "El Concilio de Constanza: problemas, tareas y estado actual de la investigación sobre el Concilio", *Concilium*, Vol. 7, 1965, pp. 31-77.

Franzen, August y Müller, Wolfgang (eds.). *Das Konzil von Konstanz*.

- Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*. Freiburg, Herder, 1964.
- Frenken, Ansgar.** *Das Konstanzer Konzil*. Stuttgart, Kohlhammer, 2015.
- Friedberg, Emil** (ed.). *Corpus iuris canonici*. Tomo I. Leipzig, 1881.
- Genet, Jean Philippe y Bernard Vincent.** *État et Église dans la Genèse de l'État Moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez*. Madrid, Casa de Velázquez, 1986.
- Girgensohn, Dieter.** "Materialsammlungen zum Pisaner Konzil von 1409: Erler, Finke, Schmitz-Kallenberg, Vincke", *Annumarium historiae conciliorum*, Vol. 30, 1998, pp. 456-519.
- "Von der konziliaren Theorie des späteren Mittelalters zur Praxis: Pisa 1409", en Müller, Heribert y Helmraht, Johannes (eds.): *Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-144)*. Institutionen und Personen. Stuttgart, Jan Thorbecke, 2007, pp. 61-94.
- Glorieux, Palémon** (ed.). *Jean Gerson. Oeuvres complètes*. 10 Vols. Tournai, Desclée, 1960-1963.
- Grossi, Paolo.** *L'ordine giuridico medievale*. Bari, Laterza, [1995] 2006.
- Hackett, John.** "State of the Church: A Concept of the Medieval Canonists", *The Jurist*, Vol. 23, 1963, pp. 259-290.
- Helmraht, Johannes.** "Kommunikation auf den spätmittelalterlichen Konzilien", en Pohl, Hans (ed.): *Die Bedeutung der Kommunikation für Wirtschaft und Gesellschaft*. Stuttgart, Franz Steiner, 1989, pp. 116-172.
- "Diffusion des Humanismus und Antikerezeption auf den Konzilien von Konstanz, Basel und Ferrara-Florenz", en Grenzmann, Ludger et al. (eds.): *Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 9-54.
- Hofmann, Hasso.** *Rappresentanza-Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*. Milano, Giuffrè, [1974] 2007.
- Hohmann, Thomas.** "Initienregister der Werke Heinrichs von Langenstein", *Traditio*, Vol. 32, 1976, pp. 399-426.
- Hollsteiner, Johannes.** "Das Konstanzer Konzil in der Geschichte der christlichen Kirche", *Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, Vol. 11, 1929, pp. 395-420.
- Jedin, Hubert.** *Bischofliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie des Konzilien von Konstanz und Basel*. Basel/Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1965.
- Kaiser, Hans.** "Der 'kurze Brief' des Konrad von Geldnhausen", *Historische Vierteljahrsschrift*, Vol. 3, 1900, pp. 379-394.
- Kaminsky, Howard.** "The Politics of France's Subtraction of Obedience from Benedict III, 27 July 1398", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 115, 1971, pp. 366-397.
- *Simon de Cramaud. De subtractione obediencie*. Cambridge, Cambridge

University Press, 1984.

Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, Princeton University Press, 1957.

Krämer, Werner. *Konsens und Rezeption: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*. Münster, Aschendorff, 1980.

Kreuzer, Georg. "Zu einem bislang unbeachteten Schismastraktat Heinrichs von Langenstein", *Annuario Historiae Conciliorum*, Vol. 10, 1978, pp. 131-144.

Landau, Peter. "Prinzipien germanischen Rechts als Grundlage nationalistischer und völkischer Ideologien", en Fürbeth, Franz *et al.* (eds.): *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa. 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt am Main (1846-1996)*. Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1999, pp. 327-342.

Landi, Aldo. *Il Papa deposto (Pisa 1409): l'idea conciliare nel Grande Scisma*. Torino, Claudiana, 1985.

Langenstein, Heinrich von. "Epistola consilii pacis", en Du Pin, Louis E. (ed.): *Opera omnia. Jean Gerson*. Vol. 1. Anvers, 1706, pp. 809-840.

Lewis, John D. *The Genossenschaft-Theory of Otto von Gierke: A Study in Political Thought*. Madison, University of Wisconsin Studies, 1935.

Maitland, Frederik William. *Introduction to the Translation of Gierke: Political Theories of the Middle Age*. Cambridge, Cambridge University Press, 1900.

Mansi, Johannes Dominicus. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florencia, Venecia, París, Leipzig, 1759.

Martène, Edmund y Ursin Durand. *Thesaurus Novus Anecdotorum*. Paris, 1717.

McGuire, Patrick. *A Companion to Jean Gerson*. Leiden, Brill, 2006.

Meyjes, Posthumus. *Jean Gerson, Apostle of Unity: His Church Politics and Ecclesiology*. Leiden, Brill, 1999.

Miethke, Jürgen. "Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert", *Deutsches Archiv*, Vol. 37, 1981, pp. 736-773.

— "Konziliarismus – die neue Doktrin einer neuen Kirchenverfassung", en Hlavaček, Ivan y Patschovsky, Alexander (eds.): *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449)*. Konstanz, Universitätsverlag Konstanz, 1996, pp. 29-60.

— "Die Konzilien im 15. Jahrhundert als Drehscheiben internationaler Beziehungen", en Krimm, Konrad y Brüning, Rainer (eds.): *Zwischen Habsburg und Burgund. Der Oberrhein als europäische Landschaft im 15. Jahrhundert*. Stuttgart, 2002, pp. 257-274.

Morrall, John B. *Jean Gerson and the Great Schism*. Manchester, Manchester University Press, 1960.

Morrisey, Thomas. “The decree Haec sancta and Cardinal Zabarella. His role in its formulation and its interpretation”, *Annuario Historiae Conciliorum*, Vol. 10, Nº 1, 1978, pp. 145-176.

—“‘More Easily and More Securely’ Legal Procedure and Due Process at the Council of Constance”, en Sweeney, James Ross y Chodorow, Stanley (eds.): *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*. Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 234-250

Moynihan, James M. *Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists*. Roma, Gregorian University Press, 1961.

Müller, Heribert. “L’érudition gallicane et le Concile de Bâle (Baluze, Mabillon, Daguesseau, Iselin, Bignon)”, *Francia*, Vol. 9, 1981, pp. 531-555.

Nederman, Cary. “Conciliarism and Constitutionalism: Jean Gerson and Medieval Political Thought”, *History of European Ideas*, Vol. 12, 1990, pp. 189-209.

—“Constitutionalism-Medieval and Modern: Against Neo-Figgisite Orthodoxy”, *History of Political Thought*, Vol. 17, 1996, pp. 179-194.

Nicoletti, Michele. *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia, Morcelliana, 1990.

Piron, Sylvain. “Congé à Villey”, *L’Atelier du Centre de recherches historiques* 1. Disponible en línea en <http://acrh.revues.org/314>.

Post, Gaines. *Studies in Medieval Legal Thought*. Princeton, The Lawbook Exchange 1964.

Providente, Sebastián. “El pensamiento conciliar: entre lenguajes eclesiológicos y políticos”, en VV. AA.: *Pensar el Estado en las sociedades pre-capitalistas*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012, pp. 113-124.

—“The Haec sancta synodus decree: between Theology, Canon Law and History. Judicial Practices and plenitudo potestatis”, *Temas Medievales*, Vol. 20, Nº 1, 2012, pp. 197-244.

—“El pensamiento conciliar del siglo XV: entre universitas y persona ficta”, *Glossae. European Journal of Legal History*, Vol. 11, 2014, pp. 117-142.

—“La causa Hus entre plusieurs traditions académiques: conciliarisme, studia hussitica et pratiques juridiques dans le Moyen Âge tardif”, *Annuario Historiae Conciliorum*, 2015 (en prensa).

Oakley, Francis, “The ‘propositiones utiles’ of Pierre D’Ally: an epitome of Conciliar Theory”, *Church History*, Vol. 29, 1960, pp. 398-403.

—“Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation”, *American Historical Review*, Vol. 70, 1965, pp. 673-690.

—“Celestial Hierarchies revisited. Walter Ullmann’s Vision of Politics”, *Past and Present*, Vol. 60, 1973, pp. 3-48.

—“Conciliarism in the Sixteenth Century: Jacques Almain Again”, *Archiv für Reformationgeschichte*, Vol. 68, 1977, pp. 111-132.

—“Natural Law, the Corpus Mysticum and consent in Conciliar Thought”, *Speculum*, Vol. 56, N° 4, 1981, pp. 786-810.

—*Omnipotence, Covenant and Order*. Ithaca, Cornell University Press, 1984.

—“Nederman, Gerson, Conciliar Theory and Constitutionalism: Sed contra”, *History of Political Thought*, Vol. 16, 1995, pp. 1-19.

—“Anxieties of Influence: Skinner, Figgis, Conciliarism and Early Modern Constitutionalism”, *Past and Present*, Vol. 151, 1996, pp. 60-110.

—*Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early Modern Political Thought*. Leiden, Brill, 1999.

— *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

Oexle, Otto. “Otto von Gierkes ‘Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft’. Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation”, en Hammerstein, Notker (ed.): *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*. Stuttgart, Franz Steiner, 1988, pp. 193-217.

Patschovsky, Alexander. *Der italienische Humanismus auf dem Konstanzer Konzil (1414-1418)*. Konstanz, Konstanzer Universitätsreden, 1999.

Péguy, Charles. “Dialogue de l’histoire et de l’âme charnelle (texte posthume, juin 1912)”, en: *Œuvres en prose complètes*. Vol. 3. Paris, Burac, 1992, pp. 668-669.

Peterson, David S. “Conciliarism at the Local Level: Florence’s Clerical Corporation in the Early Fifteenth Century”, en Christianson, Gerald; Izbicki, Thomas M. y Bellitto, Christopher (eds.): *The Church, the Councils, and Reform: The Legacy of the Fifteenth Century*. Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2008, pp. 250-270.

Prynne, William. *The Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms*. London, 1643.

Quaglioni, Diego. “Le débat sur l’inscription du droit de résistance dans les constitutions européennes après la seconde guerre mondiale”, en Zancarini, Jean Claude *et al.* (eds.): *Le Droit de résistance. XIIe-XXe siècle*. Paris, ENS Éditions, 1999, pp. 319-336.

Rollo-Koster, Joëlle y Izbicki, Thomas M. *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*. Leiden, Brill, 2009.

Rueger, Sofia. “Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 25, 1964, pp. 467-486.

Saint-Bonnet, François. *L’état d’exception*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Scattola, Merio. *Teologia politica*. Bologna, Il Mulino, 2007.

Schmitt, Carl. “Nationalsozialistisches Rechtsdenken“, *Deutsches Recht*, Vol. 10, 1934, pp. 225-229.

—*Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.

—*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humboldt, [1922] 1993.

Schneider, Hans. *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1976.

Schüssler, Hermann. *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonisches Problem im Spätmittelalter*. Wiesbaden, Franz Steiner, 1977.

Schwab, George. *The Challenge of The Exception*. Connecticut, Duncker & Humboldt, [1970] 1989.

Sieben, Herman Josef. *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521)*. Frankfurt am Main, 1983.

Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Stump, Phillip H. *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*. Leiden, Brill, 1993.

Swanson, Robert Norman. *Universities, Academics and the Great Schism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Swieżawsky, Stefan. *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Age*. Paris, Bauchesne, 1997.

Thomas, Yan. “Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales”, *Droits*, Vol. 21, 1995, pp. 17-63.

Tierney, Brian. “Hermeneutics and History. The Problem of the Haec santa”, en Sandquist, Thayron A. y Powicke, Michael R. (eds.): *Essays in Medieval History presented to Bertie Wilkinson*. Toronto, University of Toronto Press, 1969, pp. 354-370.

—“Divided Sovereignty at Constance: a Problem of Medieval and Early Modern Political Theory”, *Annuaire Historiae Conciliorum*, Vol. 7, 1975, pp. 238-256.

—*Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

—“The Idea of Representation in the Medieval Councils of the West”, *Concilium*, Vol. 187, 1983, pp. 25-30.

—*The Origins of Papal Infallibility, 1150-1350*. Leiden, Brill, 1988.

—*Foundations of Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Leiden, Brill, [1955] 1998.

Tischner, Christian. *Otto Friedrich Von Gierke und die Bedeutung der sozialen Verbände für die Erforschung des Mittelalters*. Norderstedt, Grin Verlagsprogramm, 2005.

Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie.* Darmstadt, Taschenbuch, 1979.

Tully, James (ed.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics.* Princeton, Princeton University Press, 1989.

Ullmann, Walter. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages.* London, Methuen, 1961.

— *The Origins of the Great Schism.* Connecticut, Archon Books, 1972.

— “Die Bulle Unam Sanctam. Rückblick und Ausblick”, *Römische-historische Mitteilungen*, Vol. 16, 1974, pp. 45-77.

Van Kley, Dale K. *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution (1560-1792).* New Haven, Yale University Press, 1996.

Vergier, Jacques. “Le transfert de modèles d’organisation de l’Église à l’État à la fin du Moyen Age”, en Genet, Jean Philippe y Vincent, Bernard: *État et Église dans la Genèse de l’État Moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez.* Madrid, Casa de Velázquez, 1986.

Von Gierke, Otto. *Das deutsche Genossenschaftsrecht.* 4 Vols. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1868-1913.

— *Deutsches Privatrecht.* 4 Vols. Leipzig, 1895.

— *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien.* Breslau, M. & H. Marcus, 1929

Walker, Mack. *German Home Towns: Community, State and General Estate 1648-1871.* Ithaca, Cornell University Press, 1971.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A study in the Origins of Radical Politics.* Cambridge, Harvard University Press, 1965.

Weinacht, Paul-Ludwig. *Staat: Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert.* Berlin, Duncker & Humblot, 1968.

Wilks, Michael. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages.* London, Cambridge University Press, 1963.

Wohlhaupter, Eugen. *Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht.* Paderborn, Schöningh, 1931.

Wohlmuth, Joseph. “Los Concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449)”, en Alberigo, Giuseppe (ed.): *Historia de los Concilios Euménicos.* Salamanca, Sígueme, 1993.

Woody, Kennerly. “The organization of the Council”, en Loomis, Louise Ropes (ed.): *The Council of Constance: The Unification of the Church.* New York, Columbia University Press, 1961, pp. 3-83.

Wünsch, Thomas. “Minister, executor, caput civile. Der Papst im Kirchenverständnis der Konziliaristen”, en Šmahel, František (ed.): *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.-16. Jahrhundert. Internationales Kolloquium,*

Prag 5.–10. Oktober 1998. Prague, 1999, p. 77.

Zabarella, Francesco. “Tractatus de schismate”, en Schardius (ed.): *De iurisdictione ... imperiali ac potestate ecclesiastica*. Basel, 1566.

Zimmermann, Albert. *Der Begriff der Repraesentation im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*. Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

ARTÍCULO

Kwiatkowski, Nicolás (2016). “Acerca de la verdad. Construcción, descubrimiento y enmascaramiento en la representación de masacres históricas”, *Conceptos Históricos* 2 (2), pp. 134-153.

RESUMEN

Entre las décadas de 1970 y 1990, las discusiones respecto del estatuto epistemológico de la historiografía ocuparon un lugar importante en algunos círculos académicos. Cuestiones vinculadas con la política, la retórica, la ciencia y la memoria no fueron ajenas a esos debates. Más que resolverse, la tensión al respecto fue dejada de lado: los historiadores, en su mayoría, siguen buscando aproximarse a la realidad pasada como lo hacían antes, mientras que sus críticos siguen pensando que, al hacerlo, son presa de una ilusión. El artículo que sigue presenta algunos temas centrales respecto del problema y argumenta tanto acerca de la necesidad de abordarlo cuanto sobre las implicancias de algunas soluciones.

Palabras clave: *historia, verdad, relato, ocultamiento.*

ABSTRACT

Between the 1970s and the 1990s, discussions regarding the epistemological status of historiography acquired centrality in some academic circles. Politics, rhetoric, science, and memory were not alien to those debates. More than being resolved, those tensions were put aside: most historians continue to seek ways to approach the reality of the past, while most of their critics continue to believe that, by doing so, they are prisoners of an illusion. The following article presents some of the central themes regarding the problem and argues both about the necessity of facing its challenges and the consequences of some of the proposed solutions.

Keywords: *History, Truth, Narration, Concealment.*

Recibido el 28/7/2015; aceptado para su publicación el 18/10/2015.

Acerca de la verdad

Construcción, descubrimiento y enmascaramiento en la representación de masacres históricas

Nicolás Kwiatkowski

Universidad Nacional de San Martín / CONICET, Argentina¹



Los filósofos y, en general, las gentes de letras tienden a vivir una vida dominada por las palabras y olvidan incluso que la función esencial de las palabras es tener una conexión de algún tipo u otro con los hechos, que en general son no-lingüísticos. Algunos filósofos modernos han llegado a decir que las palabras nunca deberían confrontarse con hechos, sino que deberían vivir en un mundo puro, autónomo, donde se comparan solo con otras palabras.

(...) Estos autores nos dicen que el intento de confrontar el lenguaje con los hechos es “metafísica” y que, por ello, debe condenárselo. Se trata de una de esas concepciones que son tan absurdas que solo pueden ser adoptadas por eruditos.

Bertrand Russell²

En 2005, la BBC puso al aire un documental titulado *Auschwitz: The Nazis and the Final Solution*. La obra se inicia con estas palabras:

¹ Quisiera agradecer los comentarios de José Emilio Burucúa y Julián Verardi a versiones anteriores de este texto, pues me permitieron aclarar pasajes confusos y corregir algunos errores.

² Bertrand Russell. *My Philosophical Development*. London, Unwin Books, 1975, p. 110: *Philosophers and bookish people generally tend to live a life dominated by words, and even to forget that it is the essential function of words to have a connection of one sort or another with facts, which are in general non-linguistic. Some modern philosophers have gone so far as to say that words should never be confronted with facts but should live in a pure, autonomous world where they are compared only with other words. (...) These authors tell us that the attempt to confront language with fact is “metaphysics” and is on this ground to be condemned. This is one of those views which are so absurd that only very learned men could possibly adopt them.* Se intentará en todos los casos proveer la versión original de las citas junto con una traducción propia o canónica.

Este es el lugar de la mayor masacre en la historia del mundo: Auschwitz. Un millón cien mil personas murieron aquí. Más que el total de bajas británicas y americanas a lo largo de toda la Segunda Guerra Mundial. Esta es la historia de la evolución de Auschwitz y la mentalidad de sus perpetradores. Es una historia basada, en parte, en documentos y planos descubiertos tras la apertura de archivos en Europa del Este, e informada por entrevistas con personas que estuvieron allí, incluidos antiguos miembros de las SS.

Oskar Gröning: “Y si te preguntas si esto es realmente necesario, te respondes ‘sí, por supuesto, se nos ha dicho que estos son nuestros enemigos y estamos peleando una guerra’”.

Pero los horrores de Auschwitz no ocurrieron aisladamente. El campo se desarrolló junto con el plan nazi para la conquista de Europa del Este. Una guerra de destrucción como ninguna otra en tiempos modernos. Una en la que civiles inocentes eran asesinados por escuadrones de la muerte.

Hans Friedrich: “La orden decía: se les debe disparar. Y para mí, eso era una obligación”.

A medida que la guerra se desarrollaba, los líderes nazis concibieron una de las políticas más infames en la historia humana. Lo que llamaron la “Solución Final”, el exterminio de los judíos. Y en Auschwitz recorrieron el largo y complicado camino hacia la masacre para crear esto, el edificio que simboliza su crimen, una fábrica de muerte.³

En 1992, Hayden White escribió:

Obviamente, consideradas en tanto que relatos de acontecimientos ya establecidos como hechos, “narraciones distintas” pueden evaluarse, criticarse y ordenarse según su fidelidad al registro histórico, su amplitud y la coherencia de los argumentos que puedan contener. Pero las narraciones no están compuestas solamente por afirmaciones de hecho (proposiciones existenciales singulares) y argumentos, lo están también por elementos poéticos y retóricos gracias a los cuales lo que de otro modo sería una lista de hechos se transforma en una historia. Entre estos elementos están los patrones históricos generales que reconocemos como aquellos que proveen “tramas”. (...) Aquí, el conflicto entre dos narraciones tiene menos que ver con los hechos en cuestión que con los distintos sentidos que se asignan a los hechos gracias al entramado. (...) ¿Puede decirse que conjuntos de acontecimientos son intrínsecamente trágicos, cómicos o épicos, de modo que la representación de esos acontecimientos

3 This is the site of the largest mass murder in the history of the world—Auschwitz. 1.1 million people died here. More than the total British and American losses in the whole of the Second World War. This is the story of the evolution of Auschwitz and the mentality of the perpetrators. It's a history, based in part on documents and plans only discovered since the opening of archives in Eastern Europe, and informed by interviews with people who were there, including former members of the SS. Oskar Gröning: "And if you ask yourself if this is really necessary you say to yourself, 'Yes, of course, we have been told that these are our enemies and there is a war on'". But the horrors of Auschwitz did not occur in isolation. The camp evolved alongside the Nazi plan for the conquest of Eastern Europe. A war of destruction unlike any other in modern times. One in which innocent civilians were murdered by special killing squads. Hans Friedrich: "The order said—they are to be shot. And for me, that was binding". As the war developed Nazi decision makers conceived one of the most infamous policies in all history. What they called the "Final Solution"—the extermination of the Jews. And at Auschwitz they journeyed down the long and crooked road to mass murder to create this—the building which symbolised their crime—a factory of death.

como una historia trágica, cómica o épica puede estimarse en relación con su precisión factual? ¿O todo tiene que ver con la perspectiva desde la que se ven los acontecimientos?⁴

En principio, White no cuestiona aquí la posibilidad de verificar con precisión el suceder de acontecimientos pasados, pero sostiene que un relato histórico acabado tiene como condición misma de su existencia una forma de entramado que construye un principio, un medio y un final en el marco de una interpretación específica. En consecuencia, las explicaciones históricas están determinadas por una selección limitada de formas retóricas, y no hay ningún criterio externo al lenguaje para establecer que una interpretación sea más verdadera que otra. Llevando este argumento al extremo, autores como Keith Jenkins han propuesto que “las historias no son más que teorías respecto del pasado” y “solamente las teorías pueden constituir lo que cuenta como hecho”.⁵

Intentaré defender en el texto siguiente una posición que se opone a la de White y que, hasta cierto punto, muchos de mis colegas historiadores considerarán algo anticuada. Como demuestra el fragmento citado del guión de la BBC, relatos contrastantes de lo ocurrido en Auschwitz no implican solamente una diferencia de entramado, sino también una consideración opuesta del registro histórico: la distinción entre disparar a “enemigos” y asesinar a “civiles inocentes” es bastante más que una diferencia de “perspectivas”. Sostendré, en consecuencia, que el contenido de verdad de las afirmaciones de los historiadores es fundamental, y no accesorio, para la evaluación de las narraciones que producen. La disciplina historiográfica provee a quienes la cultivan una serie de herramientas y prácticas que permiten establecer, provisoriamente aunque con cierto grado de certeza, una verdad respecto de parte de la realidad pasada, y la retórica no es necesariamente ajena a las afirmaciones

4 Hayden White. “Historical Emplotment and the Problem of Truth”, en Saul Friedländer (ed.): *Probing the Limits of Representation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 37-53, aquí p. 38: *Obviously, considered as accounts of events already established as facts, “competing narratives” can be assessed, criticized, and ranked on the basis of their fidelity to the factual record, their comprehensiveness, and the coherence of whatever arguments they may contain. But narrative accounts do not consist only of factual statements (singular existential propositions) and arguments; they consist as well of poetic and rhetorical elements by which what would otherwise be a list of facts is transformed into a story. Among these elements are those generic story patterns we recognize as providing the “plots”. (...) Here the conflict between “competing narratives” has less to do with the facts of the matter in question than with the different story-meanings with which the facts can be endowed by emplotment. (...) Can it be said that sets of events are intrinsically tragic, comic, or epic, such that the representation of those events as a tragic, comic, or epic story can be assessed as to its factual accuracy? Or does it all have to do with the perspective from which the events are viewed? Hay edición en español: *En torno a los límites de la representación*. Buenos Aires, UNQui, 2007.*

5 Keith Jenkins. “Introduction: On Being Open about Our Closures”, en Keith Jenkins (ed.): *The Postmodern History Reader*. New York, Routledge, 1997, pp. 1-30, aquí pp. 8 y 17.

factuales basadas en la evidencia. Tras una exposición escueta de una definición posible de verdad y de las críticas que se le han opuesto, me detendré en algunas consideraciones respecto de los fundamentos historiográficos para la búsqueda de la verdad en el pasado. Eso implicará una reflexión acerca de las relaciones entre historia y memoria, que dará pie, luego, a un análisis de un concepto de justicia que tenga entre sus condiciones de posibilidad el establecimiento de un conocimiento aceptable de la verdad pasada.

Lamentablemente, tanto por cuestiones de espacio cuanto por los límites de mi propio conocimiento al respecto, no puedo ocuparme aquí en profundidad del tema de la definición de la verdad, que tanto y con tanta justicia apasiona a los filósofos. Sin embargo, al abordar los problemas que me propongo tratar aquí, es preciso hacer algunas consideraciones al respecto. En consecuencia, permítaseme aceptar por simplicidad una noción básica, la de verdad como correspondencia, que Tomás de Aquino definió sintéticamente al afirmar que “la verdad es la conformidad entre el intelecto y las cosas”.⁶ Se trata de una conceptualización de la verdad que también aceptaba Kant en la *Crítica de la razón pura*,⁷ aunque de inmediato reconocía la dificultad de encontrar un método o criterio para establecer cuáles juicios son verdaderos y cuáles no lo son. Seguramente, las verdades así definidas que pueden alcanzarse son siempre provisionales y pueden modificarse gracias a nuevas investigaciones. Más aún, existe cierta especificidad de las verdades histórico-sociales que las diferencia de aquellas referidas al mundo físico: no es menos importante entre ellas que, para alcanzar un conocimiento del pasado, el investigador histórico-social puede basarse en evidencias, pero no en la repetición de pruebas de laboratorio. Las sociedades no pueden dividirse a voluntad en variables manipulables analíticamente, y la yuxtaposición de análisis de diversos desarrollos históricos no hace posible la validación de teorías sociales.⁸ Un conjunto de particularidades adicionales proviene de que, tal como lo había ya descubierto Droysen, el pasado está en el presente y es comprendido siempre desde

6 “Veritas est adæquatio intellectus et rei”, *Summa I*, 16, 1. l.

7 Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781, A58/B82: *Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt*. “La definición nominal de la verdad, a saber, que ella es la concordancia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone”. *Crítica de la razón pura*, traducción y edición de Mario Caimi. Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007, p. 128.

8 Algunos teóricos han propuesto que una posible solución a ese problema es concebir la historiografía y sus reglas de método a partir de la teoría del caos. Para un ejemplo del debate al respecto, ver la posición a favor de George A. Reisch (“Chaos, History and Narrative”, *History and Theory*, Vol. 30, 1991, pp. 1-20) y la crítica de Paul A. Roth y Thomas Ryckman (“Chaos, Clio, and the Scientific Illusions of Understanding”, *History and Theory*, Vol. 34, 1995, pp. 30-44).

ese presente.⁹ Permítaseme reconocer también que esta idea de verdad ha sido objeto de cuestionamientos numerosos, del nihilismo al constructivismo, que no puedo discutir aquí.¹⁰ Pero quisiera aclarar que la adopción de una noción de verdad por correspondencia no implica la ingenuidad de negar la existencia de vínculos entre las relaciones sociales de poder y dominación y las formas en que una sociedad determinada concibe lo que es verdadero y falso.¹¹ Por el contrario, el estudio serio de esas relaciones en el presente y en el pasado puede contribuir a descorrer

9 Ver Johann Gustav Droysen. *Grundriss der Historik*. Leipzig, Veit & Comp., 1868.

10 Respecto del nihilismo, la idea de verdad de Nietzsche es reveladora: "¿Qué es, pues, verdad? Una multitud móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas gastadas cuya virtud sensible se ha deteriorado, monedas que de tan manoseadas han perdido su efigie y ya no sirven como monedas, sino como metal" (Friedrich Nietzsche. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en: *Obras Completas*. Vol. I. Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970, pp. 543-556). (*Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen*, en: "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne", 1873, disponible en https://www.uni-erfurt.de/fileadmin/public-docs/Literaturwissenschaft/ndl/Material_Schmidt/Nietzsche_%C3%9Cber_Wahrheit.pdf, acceso 18 de mayo de 2016). Acerca del constructivismo, podemos definirlo sintéticamente como la idea defendida por quienes sostienen que la realidad es construida por la actividad humana o que inventamos al mundo en lugar de descubrirlo. Sin embargo, pueden distinguirse diversos tipos de constructivismo, pues argumentar que los hechos científicos son contruidos o que no hay realidad independiente son hipótesis diferentes, aunque en algunos casos estrechamente vinculadas. Así, existe un constructivismo metafísico según el cual todos los hechos del mundo en que vivimos son contruidos, uno epistemológico respecto de lo que puede o no saberse del mundo y uno semántico según el cual la naturaleza no juega rol alguno en la aceptación científica, pero no en el sentido metafísico antes mencionado, sino porque los enunciados no tienen contenido empírico. Acerca del constructivismo y sus límites, ver el excelente libro de André Kukla. *Social Constructivism and the Philosophy of Science*. London/ New York, Rutledge, 2000.

11 Es obvia aquí la referencia al concepto de hegemonía de Antonio Gramsci, que puede concebirse como un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida, un sistema de significados y valores fundamentales que constituyen un sentido de la realidad y de lo absoluto para la mayoría de los miembros de una sociedad. Gramsci afirma que "la realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conciencia, un hecho filosófico" y que "la fundación de una clase dirigente (esto es, de un Estado) equivale a la creación de una *Weltanschauung*" (Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 46 y 81). (*La realizzazione di un apparato egemonico, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, è un fatto di conoscenza, un fatto filosofico; La fondazione di una classe dirigente (cioè di uno Stato) equivale alla creazione di una Weltanschauung*, en: Antonio Gramsci. *Il materialismo storico*. Roma, Editori Riuniti, 1971, pp. 44-46). Desde otra perspectiva, Michel Foucault ha discutido en detalle los llamados "regímenes de verdad", mecanismos históricamente específicos que producen discursos que funcionan como verdad en tiempos y lugares particulares (ver *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1968).

los velos de la ideología que pretenden ocultarlas y, en consecuencia, acercarnos a una mejor, aunque provisoria, comprensión del mundo, que podemos llamar verdad. Más aún, pese a los inconvenientes ya indicados de esta noción simple de verdad, puede destacarse una de sus ventajas: frente a algunos excesos constructivistas o posmodernos, reconoce la existencia de una realidad exterior a los textos.

Discutida entonces, con las limitaciones del caso, la cuestión de la verdad en general, son necesarias algunas consideraciones sobre el asunto en el campo específico de la historiografía. A mediados del siglo XIX, los historiadores pensaban que reconstruían sin inconvenientes lo realmente acontecido en el pasado o, por decirlo con una frase famosa, que contaban la historia “tal como efectivamente sucedió”.¹² Las impugnaciones a esa noción algo ingenua han sido muchas y, algunas de ellas, tan bien fundadas que sería imposible resumirlas aquí. Pero los primeros historiadores profesionales, e incluso antes muchos de sus predecesores humanistas como Lorenzo Valla, sabían ya muy bien que la mediación documental implica dificultades, y para enfrentarlas desarrollaron métodos diversos de comprobación que permiten minimizar la posibilidad de cometer errores y maximizar la de detectar falsificaciones. A lo largo del siglo XX ha crecido también entre los especialistas la conciencia de que los documentos del pasado son parte de la realidad del pasado, pero no son la realidad del pasado en su totalidad, y han aprendido también a admitir la inutilidad y la imposibilidad de construir un mapa tan grande y detallado como el terreno que buscan describir. Más aún, los historiadores han aceptado que nuestro pasado se distancia de nosotros aceleradamente, y que el deseo de “hablar con los muertos” que los impulsa a emprender sus indagaciones es una intención sana pero irrealizable.¹³ Walter Benjamin también les ha enseñado que aunque “nada de lo que se ha verificado está perdido

12 El *dictum* pertenece a Leopold von Ranke, en su prefacio a las *Historia de los pueblos romanos y germánicos (1494 -1514)*: “A la historia se ha asignado la tarea de juzgar el pasado, de instruir el presente para beneficio de las épocas futuras. Este trabajo no aspira a un objetivo tan grandioso. Simplemente busca mostrar lo que efectivamente sucedió” (Leopold von Ranke. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*. Leipzig, Reimer, 1824, p. V: *Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren beygemessen: so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß sagen, wie es eigentlich gewesen*).

13 Stephen Greenblatt juega con la idea de que, por ese deseo, historiadores y profesores de literatura son chamanes asalariados pero, incluso sabiendo que existe el riesgo de que en ese diálogo imposible lo único que se escucha sea su propia voz, no abandona el deseo, por cuanto los muertos “han dejado rastros textuales de sí, que hacen que puedan ser escuchados en las voces de los vivos. Aun los rastros más tediosos o triviales contienen fragmentos de la vida perdida” (*Shakespearean Negotiations*. Los Angeles, University of California Press, 1988, p. 1).

para la historia, (...) solo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado".¹⁴

De un modo algo más traumático, los historiadores han caído en la cuenta de que existen regímenes retóricos que ellos mismos utilizan, incluso de manera inadvertida, para dar la apariencia de verdad a hipótesis que no han sido completamente verificadas. Hayden White, uno de los primeros exploradores de estos procesos, no niega en principio la existencia de realidades extratextuales:

Yo sé que "el Imperio Romano", "el papado", "el Renacimiento", "el feudalismo", "el Tercer Estado", "los puritanos", "Oliver Cromwell", "Napoleón", "Benjamin Franklin", "la Revolución Francesa", etc. —o al menos entidades a las que estos términos refieren— preexistieron a cualquier interés por ellos de algún historiador dado. Pero una cosa es creer que una entidad alguna vez existió, y otra completamente distinta es constituirla como un posible objeto de un tipo específico de conocimiento. Esta actividad constitutiva es, creo, una cuestión de imaginación tanto como de conocimiento.¹⁵

A partir de ideas como esta, su proyecto principal ha sido la identificación de las figuras discursivas que dominan y condicionan todas las posibilidades de narración y explicación histórica (los cuatro tropos clásicos de metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía).¹⁶ En consecuencia, la historiografía sería "una operación de construcción de ficciones", que no implica una descripción más verdadera de la realidad que la de una novela, de modo que no tiene sentido evaluar la labor de los historiadores de acuerdo con su éxito en la descripción de la realidad pasada. Solo las propiedades formales del discurso historiográfico, no su contenido, permiten distinguir las variedades de ese discurso; la confiabilidad de una historia, su vínculo con fenómenos externos al texto, su honestidad y su objetividad se vuelven irrelevantes.¹⁷ Estas ideas son, por supuesto, cercanas a las convicciones del giro lingüístico: el lenguaje es un sistema autocontenido de signos, cuyos significados están determinados por sus relaciones entre sí, y no por sus vínculos con un objeto o sujeto extralingüístico. En consecuencia, la creación de sentido es impersonal: quienes usan el lenguaje lo habitan, pero no lo controlan.¹⁸ En formulaciones

14 Walter Benjamin. "Tesis de Filosofía de la Historia", en: *Angelus Novus*. Barcelona, Edhasa, 1971, p. 77.

15 Hayden White. *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona, Paidós, 2003, p. 52.

16 Ver Hayden White. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

17 Ver Hayden White. *Topics of Discourse*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 82, y también *Content of Form*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, especialmente las pp. 192-193.

18 Ver al respecto John E. Toews. "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy

extremas, que derivan de las investigaciones originales de White, esta crítica implica que sería imposible distinguir entre un relato histórico y un relato de ficción, de manera que el realismo histórico, particularmente aquel de los historiadores decimonónicos, sería apenas una forma de expresión retórica, producto de opciones estéticas que determinan el modo en que se aborda la evidencia histórica.

Los historiadores sintieron el impacto de ese desafío, que produjo de inmediato un diagnóstico de crisis.¹⁹ Muchos de ellos rechazaron el enfoque: el gran Arnaldo Momigliano fue contundente al respecto y sostuvo que el historiador opera bajo el supuesto de que es posible reconstruir el pasado a partir de los documentos; si un epistemólogo logra convencerlo de lo contrario, debe cambiar de oficio.²⁰ Los riesgos que implicaría la adopción de la perspectiva de White fueron bien indicados por Perry Anderson, en un texto célebre sobre el negacionismo.²¹ Michel de Certeau y Paul Ricoeur exploraron también el entramado literario de la historiografía: incluso los textos que prestan más atención a la estructura que a la acción de los sujetos tienen un carácter narrativo y responden a una temporalidad hasta cierto punto subjetiva.²² Algunos especialistas aceptaron que solo accedemos a la realidad del pasado mediante textos —y otros vestigios—, pero rechazaron el postulado de que la lógica hermenéutica que gobierna la producción del discurso sea idéntica a la lógica práctica que domina las acciones y la conducta; la experiencia es irreductible al discurso, y la construcción de intereses por medio del discurso está determinada socialmente. En consecuencia, el objetivo de una historia que busque identificar la forma en que los actores sociales dan sentido a sus prácticas y discursos sería la identificación de tensiones entre las capacidades inventivas de los individuos

of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review*, Vol. 92, 1987, pp. 879-907.

19 *The return of literature has plunged historical studies into an extended epistemological crisis. It has questioned our belief in a fixed and determinable past, compromised the possibility of historical representation, and undermined our ability to locate ourselves in time* (en David Harlan. "Intellectual History and the Return of Literature", *American Historical Review*, Vol. 94, 1989, pp. 879-907; "El regreso de la literatura empujó a los estudios históricos a una crisis epistemológica extendida. Cuestionó nuestra creencia en un pasado fijo y determinable, comprometió la posibilidad de la representación histórica y socavó nuestra habilidad para ubicarnos en el tiempo").

20 Ver Arnaldo Momigliano. "History in an Age of Ideologies", *The American Scholar*, Vol. 51, Nº 4, 1982, pp. 495-507, y "The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White's Tropes", *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1984, pp. 49-59.

21 Ver Perry Anderson. "On Emplotment: Two Kinds of Ruin", en Saul Friedlander (ed.): *Probing the Limits of Representation...*, pp. 54-65.

22 Ver Michel de Certeau. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1984; Paul Ricoeur. *Temps et récit*. 3 tomos. Paris, Seuil, 1983-1985.

y las comunidades y los límites, normas y convenciones que limitan lo que es posible pensar, decir y hacer.²³ Más aún, las reglas científicas de la disciplina, tanto como la evidencia disponible, determinan el contenido y la validez del discurso con una fuerza incluso mayor que las formas de entramado. En un texto crítico de las ideas de Paul Veyne, el propio De Certeau había destacado que los historiadores ven limitado el espacio de maniobra de su retórica tanto por su posición en el campo cuanto por las prácticas y técnicas del oficio.²⁴ Finalmente, aunque es innegable que existen estrategias discursivas por las cuales los historiadores enfatizan el modo en que la verdad del pasado aparece desvelada en sus textos, es necesario reconocer con Carlo Ginzburg que la concepción de la retórica que subyace en la obra de White es de raíz nietzscheana y lleva a un relativismo escéptico fundado en un ocultamiento parcial.²⁵ En este sentido, lo que el argumento posmoderno esconde es la existencia de una dimensión referencial de la retórica, que fue cultivada por Tucídides, Platón y Aristóteles, para la cual la evidencia es absolutamente fundamental. Esa retórica refiere siempre a relaciones sociales y relaciones de poder, por lo que su estudio echa luz sobre esas relaciones, sobre el poder de un grupo o cultura para definir estándares de justicia o dictar lo que debería saberse. Así, una de las tareas del historiador es situar la retórica de un documento en el mundo al que refiere, como un testimonio de las relaciones de poder, de manera que el papel de los restos del pasado –entre ellos, los documentales–, concebidos como evidencia, adquiere gran importancia. Esta dimensión referencial de la retórica se convierte entonces en un instrumento de investigación mediante el cual los historiadores buscan conocer el mundo y, en consecuencia, reconstruir la verdad del pasado.

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible proponer que historiadores, antropólogos, etnógrafos, historiadores del arte y otros exploradores del pasado y el presente cuentan con herramientas y métodos que permiten fundar en la evidencia un conocimiento veraz, aunque siempre provisorio, del pasado. Se ha sugerido que en esa empresa la historia y otras ciencias humanas optan por un método indiciario, semejante a las técnicas utilizadas por los detectives y a la semiología médica, porque prefieren conclusiones provisionarias y no matematizables pero relevantes, por sobre aquellas matematizables y universalizables producidas por el método galileano –crucial en la ciencia natural,

23 Ver Roger Chartier. *On the Edge of the Cliff*. Baltimore/London, Johns Hopkins University Press, 1996, p. 19.

24 Ver Michel de Certeau. *L'écriture de l'histoire...*, pp. 63-120.

25 Ver Carlo Ginzburg. *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*. Milano, Feltrinelli, 2001.

pero que produciría resultados irrelevantes en el estudio del mundo social del pasado—.²⁶

Reinhard Koselleck realizó dos aportes fundamentales para este debate. En primer lugar, en *Futuro pasado*, la discusión de los conceptos de espacio de experiencia y horizonte de expectativas implica el carácter condicional de las experiencias del pasado: los hechos históricos ocurren de una vez y para siempre, las experiencias basadas en ellos se superponen y se impregnan las unas a las otras.²⁷ No es caprichoso pensar que las verdades provisorias a las que pueda arribar la historiografía contribuyen a la construcción de esas experiencias cambiantes: una historiografía que desatienda la verdad implicaría entonces también la construcción de horizontes de expectativa condenados al fracaso. En segundo término, Koselleck otorga un lugar privilegiado en su análisis al modo en que la organización social determina en buena medida la forma que adquiere la temporalidad histórica: a las transformaciones sociales de la modernidad se corresponde una aceleración del tiempo histórico, lo que nuevamente refiere a los aspectos extralingüísticos de la experiencia. Finalmente, el investigador alemán nos ha advertido también respecto de los riesgos de la relatividad absoluta implicada por el concepto de historicidad, así como de las condiciones para una construcción teórica fuerte en la historiografía a partir de una reflexión acerca del tiempo histórico y las transformaciones conceptuales. La conclusión de Koselleck no es ajena al problema de la verdad:

Comparada con la infinitud de totalidad pasada, que ya no nos es accesible como tal, cualquier declaración histórica es una reducción. En los alrededores de una epistemología ingenua-realista, todas las obligaciones a reducir son obligaciones a mentir. Pero se puede desistir de mentir si uno sabe que la obligación a reducir es una parte inherente de nuestra ciencia.²⁸

Más aún, en un célebre debate con Hans-Georg Gadamer, nuestro autor defendió una teoría de la historia fundada en elementos extralingüísticos. De acuerdo con su argumento, el historiador alcanza la verdad por medio de la fuente escrita, mas no la encuentra directamente en ella. A diferencia de las disciplinas paradigmáticas de la hermenéutica gadameriana, la historiografía de Koselleck no se interesa propiamente por

26 Ver Carlo Ginzburg. "Indicios: raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en: *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 138-175.

27 Ver Reinhart Koselleck. *Futures Past*. London/Cambridge, The MIT Press, 1985, especialmente pp. 274-275. Hay edición en español: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

28 Reinhart Koselleck. "Sobre la necesidad teórica de la ciencia histórica", *Prismas*, Nº 14, 2010, pp. 137-148, aquí p. 148.

el texto con vistas a una aplicación del sentido a su realidad, sino que se aproxima a la fuente como testimonio de una realidad extratextual que, si bien está mediada lingüísticamente, excede al lenguaje.²⁹ Gadamer, por su parte, admite que la historiografía aspira a acceder a una realidad exterior a los textos, pero mientras para Koselleck esto significa que la *Histórica* es casi una superación de la hermenéutica, Gadamer cree que esa superación no ocurre, por cuanto el historiador, en tanto ser histórico, pertenece a tradiciones. Esta es, por lo demás, otra diferencia entre la historia y las llamadas ciencias duras: en tanto el historiador pertenece a una o varias tradiciones —y se opone a otras tantas—, no puede ser nunca exterior a los problemas del pasado que se propone estudiar, por no hablar de los casos en que esos temas estudiados comprometen de manera profunda las emociones más fundamentales del investigador.

Tal vez un ejemplo permita aclarar estas ideas. Desde muy temprano, los historiadores que se dedican a la Segunda Guerra Mundial pudieron decir que un grupo de oficiales nazis, encabezado por Reinhard Heydrich, se había reunido el 20 de enero de 1942 en el suburbio berlinés de Wannsee, con el fin de discutir diversas “soluciones” para el “problema judío”. Ese temprano conocimiento de la conferencia se debe a que, en 1947, Robert Kempner, uno de los fiscales estadounidenses de los Tribunales de Núremberg, descubrió una copia de las minutas de la conferencia (*Besprechungsprotokoll*), cuyas reproducciones Adolf Eichmann había enviado a cada uno de los participantes.³⁰ Sin embargo, ese documento no menciona explícitamente el exterminio masivo —aunque sí hace referencia a que, luego de la expulsión masiva, se impondrá “un tratamiento de los más resistentes de acuerdo con los principios de la selección natural”—.³¹ Gracias a la declaración que el propio Eichmann hizo en el juicio en Jerusalén, en 1962, sabemos hoy que esa “solución” se discutió sin eufemismos en el encuentro de Wannsee, e incluyó argumentos sobre “métodos de asesinato, liquidación y exterminio”, durante la conversación informal que se extendió luego de la reunión protocolar. A ello pueden sumarse otros elementos y herramientas utilizadas para la reconstrucción de lo acontecido, que omito aquí en honor a la brevedad.³² En consecuencia, la afirmación “La solución final

29 Ver Reinhart Koselleck y Hans Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 93.

30 Ver David Cesarani. *Eichmann: His Life and Crimes*. London, Vintage, 2005, pp. 117-118.

31 La cita es de Heydrich. Ver Peter Longerich. *Holocaust: The Nazi Persecution and Murder of the Jews*. Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 307.

32 Al respecto, ver Christian Gerlach. “The Wannsee Conference, the Fate of German Jews, and Hitler’s Decision in Principle to Exterminate All European Jews”, *Journal of Modern History*, Vol. 70, 1998, pp. 759-812. Por ejemplo, el 18 de diciembre de 1941, Heinrich Himmler se reunió

se discutió en Wannsee”, que nos parece indiscutiblemente verdadera, se basa en evidencias, testimonios y vestigios del pasado, que son de clases y orígenes diferentes, algunos más cercanos y otros más lejanos al hecho mismo, que los buenos textos de historia hacen bien en distinguir explícitamente. Es innegable que esa afirmación –verdadera al menos provisionalmente, hasta que se descubran nuevas evidencias que modifiquen ese carácter– ha sido producida por los historiadores, no solo porque todas las afirmaciones, en cuanto textos, son elaboraciones, sino también porque la base documental y de evidencias que la sustenta es un producto del trabajo de historiadores, fiscales, sobrevivientes y otros actores históricos. Sin embargo, incluso si aceptáramos que esa afirmación es una construcción, al encontrarse fundamentalmente constreñida por la evidencia disponible, lo sería de un tipo muy diferente de otro, también muy frecuente, orientado al enmascaramiento.

Nada de esto significa que la historiografía sea la única disciplina capaz de emprender la búsqueda de la verdad en el pasado o de comprenderlo. Es claro y notorio que, por ejemplo, grandes obras de ficción, sean literarias, teatrales o cinematográficas, permiten en muchos casos alcanzar un entendimiento formidable del mundo, las ideas y los sentimientos. No discutiré aquí las diferencias entre textos de ficción y textos históricos, ni el viejo *topos* de la distinción entre poesía e historia. Quisiera, sí, insistir una vez más en que la diferencia fundamental entre obras de ficción y obras de historiografía está dada por el papel que las diversas formas de evidencia deben respaldar los juicios historiográficos de verdad.³³ Esa verdad provisoria que los historiadores alcanzan respecto del mundo del pasado es frágil. Y tiene, por cierto, un componente de producción laboriosa: entre otras cosas fundamentales, son los historiadores quienes elaboran, desde el presente, las preguntas e hipótesis que formulan a las evidencias supervivientes del pasado. Es precisamente en un intento por indicar los vínculos y diferencias entre elaboración propia

con Adolf Hitler y escribió en su cuaderno de notas “Cuestión judía: deben ser exterminados como partisanos”. El 18 de diciembre, por su parte, Wilhelm Stuckert, ministro de Interior, afirmó ante uno de sus subordinados que “Las acciones contra los judíos evacuados se basan en decisiones de las autoridades más importantes. Debe usted aceptarlo” (ver Christopher R. Browning. *The Origins of the Final Solution*. Lincoln, University of Nebraska Press, 2004).

33 Para un análisis de las diferencias entre los conceptos de “evidencia” y prueba”, ver Perry Anderson. “The Force of the Anomaly” (reseña de *Threads and Traces: True, False, Fictive* de Carlo Ginzburg), *London Review of Books*, Vol. 34, Nº 8, 26 de abril, 2012, pp. 3-13: *Evidence alone is not necessarily decisive: we can speak of “weak evidence” as well as “strong evidence”. Proof, on the other hand, is something quite different: it is conclusive evidence. (...) Evidence, which must be weighed, is the normal stuff of history. Proof – as we move further back in time, where traces thin out – is on the whole much less frequent, and is typically negative. It is far easier to disprove a conjecture about an object or a controverted process – let us say, the Bayeux Tapestry or the fall of Rome – than to prove one. The problems attending these have not gone away. They are amenable to evidence, not to proof.*

y evidencia externa que los historiadores distinguen qué han elaborado, qué relatos han producido, qué partes de ellos provienen de fuentes y cómo las han abordado críticamente. Signos textuales como las comillas y aparatos eruditos como las citas bibliográficas y de fuentes en notas al pie no son una mera jactancia intelectual, sino formas de señalar estas diferencias. No son los únicos: a ellos se suman, por ejemplo, indicaciones explícitas de que una descripción del pasado proviene de la combinación de evidencias de diverso tipo y origen.

En esta búsqueda del conocimiento fidedigno de tiempos precedentes es preciso también tener en cuenta la existencia de cierta disparidad entre historia y memoria, aunque no se trata de una divergencia irreparable. En páginas famosas, Maurice Halbwachs descubrió el proceso por el cual la memoria depende del entorno social, de modo que cada individuo está poseído por múltiples memorias colectivas, a las que cobija en estado de latencia hasta que se las activa y se las reformula en una relación de enriquecimiento mutuo con la experiencia actual.³⁴ La memoria, entonces, se vincula con tradiciones y testimonios, por lo que se conserva en tanto continúen existiendo grupos de personas capaces de recordar lo que ha ocurrido: en un extremo, permanece mientras existan testigos. Halbwachs reconoce que no es fácil precisar cuándo un recuerdo colectivo ha salido definitivamente de la conciencia social, por cuanto es suficiente que aquel se conserve en alguna parte del cuerpo social para que pueda ser descubierto una vez más. Obviamente, la memoria “cumple funciones de cohesión colectiva al desplegar comportamientos que adquieren el carácter de políticos”,³⁵ mediante la creación de mitos y justificaciones que luego la historia debe corregir. En ese sentido, la memoria es selectiva, política, ideológica, selecciona los recuerdos que conserva de acuerdo con relaciones de poder imperantes en un determinado momento y un determinado lugar. Es por ese motivo que la idea de “memoria completa” es una falacia: la contracara de todo proceso social de memoria es un proceso social de olvido. La historia, por su parte, aparece cuando la memoria ha dejado de existir y, en consecuencia, se sitúa necesariamente por fuera de grupos determinados de antemano, aunque se vuelve ella misma creadora de memorias, algo evidente con los procesos de surgimiento y desarrollo de los Estados nacionales y los nacionalismos, que han hecho de ella el instrumento privilegiado para

34 Ver Maurice Halbwachs. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Antropos, [1925] 2004, y *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, [1950] 2004.

35 Juan Sisino Pérez Garzón y Eduardo Manzano. *Memoria histórica*. Madrid, Catarata, 2010, p. 11.

la construcción de identidades colectivas.³⁶ Más allá de ello, los hechos a los que pretende referir la historia son distintos de aquellos abordados por la memoria, entre otras cosas porque, salvo en el estudio del pasado reciente, la historia no se basa en testimonios directos, sino en vestigios de varios tipos (textuales, visuales, arqueológicos), sobrevivientes del pasado.

Al mismo tiempo, hay en la historiografía, particularmente en aquella que se ocupa de grandes matanzas y genocidios, un compromiso diferente de aquel que caracteriza a la memoria. El intento siempre frustrado y siempre reiniciado de “conversar con los muertos” para acceder a la verdad del pasado debe, entre los historiadores, priorizar el conocimiento que puede derivarse de las evidencias que han llegado hasta su tiempo. Es dentro de los límites que fijan esos restos del pasado, y a partir del proceso de recuperarlos del abandono y el olvido, que el historiador emprende la elaboración de un discurso sobre lo ocurrido. Ello no implica, en ningún caso, la necesidad de abandonar a las víctimas. Por el contrario, esa reconstrucción provisoria de lo ocurrido a partir de la evidencia permite distinguir perpetradores y víctimas, y llevará posiblemente a reivindicar a estas últimas, pues al haber sufrido una violencia que no responde a razón alguna, su inocencia queda realizada en la misma medida que la culpabilidad del perpetrador queda firmemente establecida. Esta concepción del papel de la historiografía en relación con fenómenos de masacre histórica es compatible con la noción de justicia propugnada por Reyes Mate, quien plantea que esta debe basarse en una “reparación del daño personal en la medida de lo posible y en un mantenimiento de la memoria de lo irreparable”.³⁷ El objetivo último de esta idea de justicia es oponer al daño social que provoca el terror la respuesta justa de la reconciliación, no entendida como olvido o culpabilidad de la víctima, sino como “reconciliación social que trata de suturar la fractura

36 Benedict Anderson, citando a Ernest Renan, se ha referido convincentemente a la importancia de esa unidad doble de memoria y olvido para la conformación de las naciones modernas. Ver Benedict Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, Verso, 1991; y Ernest Renan. “Qu'est-ce qu'une nation?”, en: *Oeuvres Complètes*. Tomo I. Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 892: ... *tout citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélemy, les massacres du Midi au XIIIe siècle. Il n'y a pas en France dix familles qui puissent fournir la preuve d'une origine franque...* Hay edición en español: *¿Qué es una nación?*, Buenos Aires, Hydra, 2010 (“... todo ciudadano francés debe haber olvidado la noche de San Bartolomé, las matanzas del Mediodía en el siglo XIII. No hay en Francia diez familias que puedan suministrar la prueba de un origen franco...”).

37 Reyes Mate. *Tratado de la injusticia*. Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 231-233. Uno de los procesos contemporáneos que más parece acercarse a esta propuesta es el ruandés, de acuerdo con la muy interesante ponencia presentada por Jose Kagabo, de la École des hautes études en sciences sociales, en la “IX Conferencia Bianual de la International Association of Genocide Scholars” (Buenos Aires, 2011), titulada “Speaking of Genocide and Thinking the Unthinkable: Narratives and History”.

provocada por el terrorismo, recuperando para la sociedad a la víctima y al verdugo mediante el reconocimiento de la ciudadanía de la víctima, negada por los violentos ante la indiferencia de los demás”.³⁸ La primera condición previa para una justicia de ese tipo es un juicio justo que establezca la culpabilidad; la segunda es la obligación de que el victimario reconozca el daño producido, que es inexpiable y tiene consecuencias ineludibles; la tercera es el perdón, que solo puede surgir una vez cumplidas las dos anteriores y transforma “la culpabilidad en responsabilidad política consistente en desterrar la violencia de la política”.³⁹ El intento de encontrar una verdad provisoria sobre el pasado que esté estrictamente basada en la evidencia puede entonces contarse uno de los sustentos principales para el establecimiento de la justicia.

Sin embargo, Reyes Mate considera que el papel de la historiografía en una empresa tal es problemático pues, en general, los restos que se conservan del pasado tienden a permitir una recuperación de los hechos pasados que “son la parte triunfante de la historia”, de manera que existe el riesgo de “ver lo ocurrido desde el punto de vista del vencedor”.⁴⁰ Acerca de este punto, quisiera sugerir que la conciencia de que el presente pertenece a los vencedores, que no puede sino surgir de la historia, puede proveer a quien se aventura en el estudio del pasado la capacidad de rescatar a los vencidos de la “enorme condescendencia de la posteridad”, según la contundente frase de E. P. Thompson.⁴¹ De la misma manera, al tiempo que debe aceptarse que también existen entre los restos del pasado rastros de los sentimientos, pasiones e ideas de los vencidos, es igualmente cierto que en el propio discurso del poder está también la presencia de lo ausente y lo vencido, que el historiador puede rastrear siempre que busque “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”, como proponía Walter Benjamin.⁴² Pero incluso si se acepta este argumento, persiste el problema de la mediación necesaria de los vestigios del pasado para el acceso a tiempos remotos: la relación entre restos del pasado y realidad pasada no es transparente ni inmediata. En cualquier caso, el reconocimiento de ese carácter no implica saltar a la conclusión, algunas veces propuesta por algunos pensadores posmodernos, de que el lenguaje y los documentos (u otras supervivencias del pasado como las imágenes o los restos arqueológicos) son completamente opacos. Es posible

38 Reyes Mate. *Tratado de la injusticia...*

39 Reyes Mate. *Tratado de la injusticia...*

40 Reyes Mate. *Tratado de la injusticia...*

41 Edward Palmer Thompson. *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra*. Tomo I. Barcelona, Crítica, 1990, p. 12.

42 Walter Benjamin. “Tesis de Filosofía de la Historia...”, p. 81.

que los historiadores positivistas concibieran sus fuentes como ventanas transparentes al pasado, pero el hecho de que no lo sean no significa que debamos pensarlas como gruesos muros imposibles de traspasar.⁴³

Puede que, llegado este punto, algunos lectores tengan una actitud resignada frente a otro historiador testarudo que se resiste a abandonar una visión ingenua de la verdad y, como parte de una tradición materialista obsoleta, se niega a aceptar una concepción más a la moda de las relaciones entre lenguaje y realidad. Los historiadores en particular tal vez afirmen que los efectos de la impugnación posmoderna de concepciones historiográficas anteriores ha sido mínimo —pues aún trabajamos con base en una idea de verdad convencional, aunque lo hagamos sin una justificación epistemológica convincente— o benéfico —porque ha vuelto más atentos a los especialistas frente a condicionamientos retóricos antes ignorados—. Creo que ambas actitudes minimizan tanto los riesgos cuanto la presencia de una aproximación débil respecto de los vínculos entre historiografía y verdad. En cuanto al primer punto, tras las experiencias colectivas radicalmente violentas y traumáticas del siglo XX, en Occidente en general y en Argentina en particular, debería resultar obvio el peligro de proponer que hechos como aquellos lo son solamente de acuerdo con alguna perspectiva o teoría. Respecto del segundo, invito a los colegas a considerar durante unos pocos instantes cuántas veces en el último año han escuchado en ámbitos académicos —pero también fuera de ellos— expresiones del tipo “la objetividad no existe” y cuáles han sido las tesis que se buscaba justificar mediante su uso. Mi argumento es, en definitiva, doble. En principio, que existe una actitud débil hacia la verdad historiográfica, más difundida de lo que se cree. Luego, que si ante grandes masacres históricas estamos dispuestos a fundar la justicia en el perdón, el perdón en el reconocimiento de la culpa, el reconocimiento de la culpa en un juicio y castigo justos y el juicio justo en el establecimiento de la verdad de lo ocurrido, la historiografía y sus técnicas pueden representar un papel destacado en una empresa tan digna. Para hacerlo, sin embargo, los practicantes del oficio deberemos plantearnos primero seriamente el problema de nuestro compromiso con la verdad.

43 Carlo Ginzburg, por ejemplo, propuso pensar las fuentes como lentes (ver “Checking the Evidence: The Judge and the Historian”, *Critical Inquiry*, Vol. 18, 1991, pp. 79-98). Acerca de las relaciones entre historia y memoria, pueden también consultarse con provecho Peter Burke. “History as Social Memory”, en Thomas Butler (ed.): *Memory: History, Culture, and the Mind*. New York, Basil Blackwell, 1989, pp. 97-113; y Wulf Kansteiner. “Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies”, *History and Theory*, Vol. 41, Nº 2, 2002, pp. 179-197.

Bibliografía

- Anderson, Benedict.** *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, Verso, 1991.
- Anderson, Perry.** "On Emplotment: Two Kinds of Ruin", en Saul Friedlander (ed.): *Probing the Limits of Representation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 54-65.
- "The Force of the Anomaly", *London Review of Books*, Vol. 34, N° 8, 26 de abril, 2012, pp. 3-13.
- Benjamin, Walter.** "Tesis de Filosofía de la Historia", en: *Angelus Novus*. Barcelona, Edhasa, 1971.
- Browning, Christopher R.** *The Origins of the Final Solution*. Lincoln, University of Nebraska Press, 2004
- Burke, Peter.** "History as Social Memory", en Thomas Butler (ed.): *Memory: History, Culture, and the Mind*. New York, Basil Blackwell, 1989, pp. 97-113.
- Cesarani, David.** *Eichmann: His Life and Crimes*. London, Vintage, 2005.
- Chartier, Roger.** *On the Edge of the Cliff*. Baltimore/London, Johns Hopkins University Press, 1996.
- De Certeau, Michel.** *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1984.
- Droysen, Johann Gustav.** *Grundriss der Historik*. Leipzig, Veit & Comp., 1868.
- Foucault, Michel.** *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.
- Friedländer, Saul (ed.).** *Probing the Limits of Representation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992
- Gerlach, Christian.** "The Wannsee Conference, the Fate of German Jews, and Hitler's Decision in Principle to Exterminate All European Jews", *Journal of Modern History*, Vol. 70, 1998, pp. 759-812.
- Ginzburg, Carlo.** "Checking the Evidence: The Judge and the Historian", *Critical Inquiry*, Vol. 18, 1991, pp. 79-98.
- "Indicios: raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en: *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona, Gedisa, 1999.
- "Rapporti di forza. Storia, retorica, prova". Milano, Feltrinelli, 2001.
- Gramsci, Antonio.** *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
- Greenblatt, Stephen.** *Shakespearean Negotiations*. Los Angeles, University of California Press, 1988, pp. 1-20.
- Halbwachs, Maurice.** *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos, [1925] 2004.
- "La memoria colectiva". Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, [1950] 2004.

- Harlan, David.** "Intellectual History and the Return of Literature", *American Historical Review*, Vol. 94, 1989, pp. 879-907.
- Jenkins, Keith.** "Introduction: On Being Open about Our Closures", en Keith Jenkins (ed.): *The Postmodern History Reader*. New York, Routledge, 1997, pp. 1-30.
- Kansteiner, Wulf.** "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies", *History and Theory*, Vol. 41, Nº 2, 2002, pp. 179-197.
- Kant, Immanuel.** *Critique of Pure Reason*. Ed. y trad. por Paul Guyer y Allen W. Wood. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Koselleck, Reinhart.** *Futures Past*. London/Cambridge, The MIT Press, 1985.
- "Sobre la necesidad teórica de la ciencia histórica", *Prismas*, Nº 14, 2010, pp. 137-148.
- Koselleck, Reinhart y Hans Georg Gadamer.** *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Kukla, André.** *Social Constructivism and the Philosophy of Science*. London/New York, Routledge, 2000.
- Longerich, Peter.** *Holocaust: The Nazi Persecution and Murder of the Jews*. Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Mate, Reyes.** *Tratado de la injusticia*. Barcelona, Anthropos, 2011.
- Momigliano, Arnaldo.** "History in an Age of Ideologies", *The American Scholar*, Vol. 51, Nº 4, 1982, pp. 495-507.
- "The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White's Tropes", *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, Edizioni di storia e letteratura 1984, pp. 49-59.
- Nietzsche, Friedrich.** "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en: *Obras Completas*. Vol. I. Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970, pp. 543-556.
- Pérez Garzón, Juan Sisino y Eduardo Manzano.** *Memoria histórica*. Madrid, Catarata, 2010.
- Reisch, George A.** "Chaos, History and Narrative", *History and Theory*, Vol. 30, 1991, pp. 1-20.
- Renan, Ernest.** "Qu'est-ce qu'une nation?", en: *Oeuvres Complètes*. Tomo I. Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- Ricœur, Paul.** *Temps et récit*. 3 tomos. Paris, Seuil, 1983-1985.
- Roth, Paul A. y Thomas A. Ryckman.** "Chaos, Clio, and the Scientific Illusions of Understanding", *History and Theory*, Vol. 34, 1995, pp. 30-44.
- Russell, Bertrand.** *My Philosophical Development*. London, Unwin Books, 1975.
- Thompson, Edward Palmer.** *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra*. Tomo I. Barcelona, Crítica, 1990.

Toews, John E. "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review*, Vol. 92, 1987, pp. 879-907.

Von Ranke, Leopold. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*. Leipzig, Reimer, 1824.

White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

— " *Tropics of Discourse*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

— " *Content of Form*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.

— "Historical Emplotment and the Problem of Truth", en Saul Friedländer (ed.): *Probing the Limits of Representation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 37-53.

— " *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona, Paidós, 2003.

ARTÍCULOS

Panateri, Daniel (2016). “Las *Siete Partidas*: entropía, control y variación. Un itinerario histórico-político de su existencia”, *Conceptos Históricos 2* (2), pp. 154-187.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar los modos en que el texto *Siete Partidas* fue objeto de resignificaciones semánticas con intencionalidad política. Nuestro propósito requiere comenzar por entender a las *Siete Partidas* como una obra clave de la política ibérica de cuño monárquico a lo largo del tiempo. Analizaremos en clave filológica y política el camino de las *Siete Partidas*, desde su nacimiento en el siglo XIII hasta su última reimpresión en el siglo XX, con el objeto de entender la función del texto en su propia historia. Este análisis tratará de mostrar la tarea de estabilización hecha a través de las copias y ediciones. Centraremos la mirada en la edición de Gregorio López (1555), dado que funciona como perfecto ejemplo de este fenómeno de resignificación descripto al inicio.

Palabras clave: *Siete Partidas*, filología, ley, política.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show the process by which the *Siete Partidas* were subject to a politically aimed re-signification. Our initial stance considers *Siete Partidas* as a key source to understand Iberian politics in different time frames. We will analyze in a philological and political way the path of *Siete Partidas* from the thirteenth to the twentieth century in order to understand the function of the text in its history. This analysis aims to show the task of stabilization made through the process of copying and editing. Our reading will focus on Gregorio López's edition (1555), as an example of the aforementioned re-signification phenomenon.

Keywords: *Siete Partidas*, Philology, Law, Politics.

Recibido el 15/1/2016; aceptado para su publicación el 29/4/2016.

Las *Siete Partidas*: entropía, control y variación

Un itinerario histórico-político de su existencia

Daniel Panateri

CONICET, Argentina



Introducción

Alfonso X el Sabio reinó entre los años 1252 y 1284. Más allá de los avatares de su ejercicio político, uno de los aspectos más destacados de su monarquía fue la constante y profusa producción cultural y literaria. Dicha producción, en más de un caso, fue la punta de lanza de sus conflictivos y complejos proyectos políticos, por demás ambiciosos y que de algún modo, se pueden sintetizar de dos maneras. Por un lado, interno, con un proceso de centralización jurídico-política. Por el otro, externo, con su proyección al *solium* imperial. Vale decir que ambos proyectos resultaron en fracasos. Sin embargo, su obra jurídica principal, las *Siete Partidas*, se destaca hasta el día de hoy por su permanencia constante a lo largo del tiempo. Esta presencia recurrente tuvo, como contrapartida, una mutabilidad constante. Es decir, el texto de *Partidas* se erigió como un elemento de pertenencia de la monarquía hispana, a la vez que fue objeto de cambios, manipulaciones y reapropiaciones que hicieron de esa presencia un marco propicio para la enunciación, quitándole todo sentido “original” al enunciado.

En este trabajo trataremos de entender este fenómeno desde una perspectiva política y teórica, más que textual e histórica.¹ Tarea poco

¹ En efecto, la perspectiva textual e histórica ha sido desarrollada en todos nuestros trabajos anteriores. Seleccionamos a modo de ejemplo: “Sobre la datación de un manuscrito de *Las Siete Partidas*”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, N° 85, 2015, pp. 589-596; “Uso, costumbre y fuero en relación al discurso medieval de la Soberanía. Alfonso X el Sabio y la

común en nuestros trabajos, pero que pretende adaptarse a la línea editorial de la revista, que gentilmente nos ha invitado para publicar.

Especificidades sobre la obra alfonsí

Para el ámbito castellano medieval existen unos seis compendios legales con glosa.² Estos son: Liber Iudiciorum, Fuero Juzgo, Fuero Real, Espéculo, Siete Partidas, Leyes del Estilo, Ordenamiento de Alcalá y Ordenanzas Reales.

La obra jurídica alfonsí ocupa un lugar central en este listado, así como en la composición y perduración del derecho en la Península. *Partidas* en particular muestra una caracterización como *compilatio* en el sentido expuesto por Guenée y, fundamentalmente, por Martin.³ Este concepto implica entender aquella obra jurídica no solo como un proceso en marcha que incluyó una mixtura de registros y concepciones entre el legalismo y lo sapiencial, sino también como una conjunción con el *ius commune*.⁴ *Partidas*, entonces, se nutre de diversos elementos

glosa de Gregorio López”, *Temas Medievales*, Nº 20, 2012, pp. 147-197; “Conflicto por el sentido: *Siete Partidas* en su edición de 1555”, *L’Âge d’or*, Nº 8, 2015, s. p.; “Voces jurídicas disímiles y discurso político monárquico, el caso de *Partidas* y su edición de 1555”, *Medievalia*, Vol. 18, 2015, pp. 59-86; “La Ley en *Siete Partidas*”, *e-Humanista*, Vol. 31, 2015, pp. 671-687; “Las dos espadas y el vicariato divino en *Siete Partidas*”, *Lemir*, Nº 19, 2015, pp. 265-280; “Las imágenes del rey y del emperador en *Las Siete Partidas* y la glosa de Gregorio López”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, Nº 22, 2015, pp. 215-255; y “La tortura judicial en las *Siete Partidas* de Alfonso X, el Sabio (un análisis sobre el prólogo al trigésimo título de la *Partida VII*)”, en Gerardo Rodríguez (comp.): *Palimpsestos. Escrituras y reescrituras de las culturas antigua y medieval*. Bahía Blanca, Ceacam/Cefcam, 2012, pp. 267-277; entre otros.

2 Ver Antonio Pérez Martín. “Glosas medievales a textos jurídicos hispánicos. Inventario y tipos”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Vol. 14, Nº 1, 1989, pp. 17-35, especialmente las pp. 20-25. Para cada caso lo conservado es muy diverso. Por ejemplo, para el caso del *Espéculo* –obra que se considera inconclusa– su tradición es muy pequeña y ocupa cuatro manuscritos, conservándose en solo uno de ellos una pequeña glosa de lectura posterior a la factura de la obra jurídica del siglo XIII.

3 Ver Bernard Guenée. “L’historien et la compilation au XIII^e siècle”, *Journal de savants*, Nº 1, 1985, pp. 119-135, y Georges Martin. “Alphonse X ou la science politique. Septenaire, 1-11”, *Cahiers de Linguistique médiévale*, Nº 18-19, 1995, pp. 79-100.

4 Ver Gregory Andrachuk. “Alfonso el Sabio-Courtier and Legislator”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 9, Nº 3, 1985, pp. 439-450. El autor sostiene que hay una operación de fagocitación del derecho canónico en la obra alfonsí, con la intención del fortalecimiento del poder regio. En el mismo sentido habla Jerry Craddock. “Must the King Obey his Laws?”, en John Geary (ed.): *Florilegium Hispanicum: Medieval and Golden Age Studies Presented to Dorothy Clotelle Clarke*. Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983, pp. 71-79. En la misma línea, aunque desde una perspectiva lingüística en el análisis del discurso político, nos expresamos en: “Iurisdicção e iurisdicções: el espacio como problema a partir de un análisis de la soberanía en la glosa de Gregorio López a *Las Siete Partidas*”, en Alejandro Morin (comp.): *Estudios de Derecho y Teología en la Edad Media*. Buenos Aires, Saemed, 2012, pp. 129-160, y en “РИТУАЛ В ‘СЕМИ ПАРТИДАХ’ КОРОЛЯ АЛЬФОНСО Х МУДРОГО”, *ИСТОРИЧЕСКИЙ В СТИХИИ*, Nº 158, 2015, pp. 200-220. Aunque no hay versión castellana

para conformar un código que no sería único ni “común”. Así, la síntesis y la subsunción de lo romano y lo canónico, como también de lo feudal y lo teológico, coadyuvieron en la demarcación textual de un proyecto monárquico de envergadura que dio como resultado un texto con pretendida originalidad y sin remisiones. A su vez, esta obra castellana incluyó cambios y reformulaciones que la posicionaron en un lugar que desbordó el concepto de *ius proprium*.⁵ La complejidad de la obra reside en su constante reescritura, y esto último se explica por la participación dentro de un proyecto general, no solo de reforma jurídica, sino de establecimiento político de un poder simbólico y real por medio de la legitimación que proveía la propia producción legislativa. De este modo, no solo había una dimensión jurídica que implicaba unificación de criterios bajo una sola *ratio*, sino también un establecimiento de posturas políticas centrales donde se jugaba la imagen del poder monárquico y, a su vez, se proveía de una simbología que ayudaba a la construcción de políticas concretas más eficaces. Esto último toma un carácter central en el llamado *fecho del imperio*.⁶

Esta actividad político-cultural del monarca implicó otros campos de acción. Desde la lírica hasta la historiografía, pasando por la astronomía y la simbología expuesta en la decoración de catedrales, como la de León particularmente.⁷ El nivel global y fuertemente cultural, aunque marcadamente político, nos habla no tanto de una reforma social explícita como de una formación ideológica en curso que tiene como elemento central de desarrollo a la monarquía peninsular y por contexto a poderes en pugna en un período formativo de la teoría política europea y de las monarquías territoriales. Allí destaca también el uso de lengua romance para sus obras y la extensión de esta decisión para los usos de cancillería.

completa de este último artículo, una versión reducida puede encontrarse en “La unción real y obispa en *Las Siete Partidas*”, en Santiago Barreiro y Ana Basarte (eds.): *Actas de las XII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXII Curso de Actualización en Historia Medieval*. Buenos Aires, Saemed, 2013, pp. 85-94.

5 Este fenómeno del *ius proprium* será explicado con mayor profundidad más adelante.

6 La estrecha relación entre derecho y política –también en un contexto histórico de indistinción general entre esferas de acción– ha sido subrayada por numerosos autores, entre tantos otros, Antonio Pérez Martín. “La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las *Siete Partidas*”, *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, Nº 3, 1992, pp. 9-63; y Georges Martin. “Alphonse X de Castille, Roi et Empereur. Commentaire du premier titre de la *Deuxième partie*”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Nº 23, 2000, pp. 323-348. Este último sostiene –y estamos plenamente de acuerdo– que la *Segunda Partida* es un tratado de moral política.

7 Sobre esto hay inagotable cantidad de trabajos y son hartos conocidos. Sobre el último elemento, quizá menos trabajado, ver Manuel Núñez Rodríguez. “El rey, la catedral y la expresión de un programa”, *Espacio, tiempo y forma* VII, 1992, pp. 27-52; y “*Non avemos mayor sobre nos en lo temporal*: Alfonso X y la imagen de autoridad”, *Temas Medievales*, Nº 3, 1993, pp. 29-46.

La envergadura de este proceso y de sus interlocutores, sumada al alcance y límites de las pretensiones políticas, constituyen una de las condiciones para entender los procesos constantes de reescritura y los problemas de conservación posteriores de la obra alfonsí. Asimismo, hay que tener en cuenta los inconvenientes filológicos devenidos de la manipulación a la que fueron sometidos los textos de Alfonso X, especialmente los que cargaban mayor potencia política. La conjunción de dichas circunstancias genera, a su vez, los serios inconvenientes sobre la datación de las obras y, a raíz de ello, las inseguridades sobre la *littera* original. Todo esto, en suma, incita a Madero a decir que la erudición desplegada en torno a dichos elementos es condición para la interpretación de cualquiera de sus fenómenos jurídicos.⁸ MacDonald entendía estos condicionamientos para el estudio de la obra jurídica alfonsí y, en su camino finalmente inconcluso hacia una edición de *Partidas*, planteó que no solo había problemas en torno a las obras mismas y su establecimiento en época alfonsina, sino también sobre sus vestigios que fueron objeto de cambios, no solo por hechos mecánicos de copia —que la filología actual puede descubrir con mediana facilidad—, sino fundamentalmente por los acaecidos por la manipulación deliberada con fines políticos específicos cada vez que se volvió a promulgar el texto en una edición.⁹

De lo dicho, podría suponerse la imposibilidad estructural de estudiar determinadas selecciones particularmente problemáticas de la obra como referencia del siglo XIII. Sorteamos estos problemas por medio de un riguroso y extenso estudio filológico sobre los vestigios existentes.¹⁰ Por tanto, nuestros análisis se desprenden tanto de las versiones manuscritas como de las editadas. El método incluyó un cotejo sistemático de variables en el discurso alfonsí, contenido en quince testimonios sobre la mentada obra. Por último, debemos agregar la glosa de Gregorio López a la edición de 1555, ya que la operación político-cultural que se opera dentro del propio texto de *Partidas* mereció nuestra atención.

Como síntesis, vale aclarar que, dado que este estudio es sobre la obra jurídica alfonsí denominada *Siete Partidas*, debemos manejar

8 Ver Marta Madero. *Las verdades de los hechos. Proceso, juez y testimonios en la Castilla del siglo XIII*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2004, p. 19.

9 Ver Robert MacDonald. "Progress and Problems in Editing Alfonsine Juridical Texts", *La Corónica*, Vol. 6, Nº 2, 1978, pp. 74-81.

10 La exposición de los resultados de este trabajo, técnico y extenso, no parece apropiada para la presente publicación ni resulta operativa a efectos del carácter teórico de esta comunicación. Dichos resultados, incluyendo las ediciones críticas propuestas para cada versión contenida en la tradición manuscrita, pueden hallarse en "El prólogo de Siete Partidas. Entropía, edición y uso político", *Medievalia*, Nº 46, 2015, pp. 1-43; y en "*Las Siete Partidas* como escenario de conflicto político", *Revista Chilena de Estudios Medievales*, Nº 9, 2016, pp. 1-27.

instancias cronológicas disímiles. Por tanto, aunque pareciera ser que analizamos una obra y su paso en el tiempo, con foco en dos momentos, en realidad se trata del estudio de un solo texto –distinción barthesiana– signado por diversos fenómenos que actúan en él a lo largo de la historia política española.

Algunos elementos de contexto

Vamos ahora a ver algunos elementos contextuales que permiten entender el carácter con que se forjó la obra. Aunque, como ya dijimos, su contenido mutó a lo largo del tiempo, y nosotros queremos teorizar esa presencia a lo largo de los años, pareciera que este *racconto* de oficio carece de sentido. Sin embargo, forma parte de nuestra hipótesis que las características contextuales que forzaron la composición de *Partidas* para la pelea simbólica, dieron como resultado un texto que permitió reafirmar –a pesar de sus cambios– principios políticos inalterables asociados a la monarquía. Así que, por ello, lo que sigue.

La noción de *rex in regno suo imperator est* dejaba asentada una doble función del poder. Primero, la concentración del gobierno en el territorio particular donde la monarquía se desarrollaba; segundo, la siempre requerida pretensión de autonomía hacia el exterior. Esto último involucraba tanto a los poderes cristianos y no cristianos, monarquía o papado. Asimismo, podemos ver el escenario jurídico donde se desarrolló esta acción. Por medio de la técnica jurídica, se legitimó y se asentó la razón y naturaleza de los diversos poderes que buscaban establecerse de modo definitivo en un territorio. En suma, la elaboración jurídica permitió entender la pretensión como legal.¹¹ La explicación de fondo es que el universo medieval no se componía de una mera disposición de poderes en pugna, sino de un armado normativo que poco a poco se iba desarrollando y afinando e iba mostrando esos mismos conflictos basales.

La autoridad monárquica tuvo dos instancias creativas.¹² La primera referida a la adquisición y sostenimiento del espacio jurisdiccional. Esto respondía a la autoridad implantada para hacer justicia, y podía entenderse tanto como el dominio completo sobre la tierra, como así también la división entre esfera temporal y espiritual. La segunda tuvo como protagonista al conflicto por el poder legislativo. Sería así rebautizada *jurisdicción* y se correspondería con la capacidad de crear normas,

¹¹ Ver Raquel Kritsch. *Soberanía: a construção de um conceito*. São Pablo, FFLCH/USP, 2002.

¹² Para una caracterización estructural de la imagen del rey, Jean-Paul Roux. *Le Roi. Mythes et symboles*. Paris, Fayard, 1995.

cambiarlas, derogarlas, revocarlas, etc. Si bien es cierto que la noción plena de la ley asociada a la mera y pura voluntad soberana, entendida esta última como fuente única del orden civil normado, es el resultado de un proceso de larga duración, este proceso tuvo un lugar inicial entre los primeros debates sobre el tema en el siglo XI. Sin embargo, desde temprano, este largo camino tuvo núcleos críticos que lo fueron demarcando. Por ejemplo, la noción romana de *legibus solutus* es un tema tanto en Azon (ff. 1191-1220) como en el canonista inglés Alano (ff. 1208-1210).¹³ En esta instancia, el objetivo central era conciliar con la costumbre, la potestad legislativa descubierta en el *Digestum*, que pasaba a poseer el *princeps*. Este tema rindió frutos de los más variados.¹⁴

El siglo XIII fue uno de los siglos más importantes en este proceso. Tempranamente se sucedieron manifestaciones jurídicas sobre el conflicto político en torno a la constitución de una autoridad que *superiorem non recognoscens*. Podemos observar, por ejemplo, las epístolas de Alejo III (1153-1211) y Federico II (1194-1250), como así también, del otro lado, las bulas y epístolas de Inocencio III (1160/1161-1216), Gregorio IX (1145/1170-1241) e Inocencio IV (1195-1254). Desde el punto de vista que podemos reconstruir a partir de la obra alfonsí, este siglo representó un papel central en el ataque del poder laico a las pretensiones papales, así como la consecuente defensa de este último, que encontraría su paroxismo en la sistematización de la ideología papal en la primera mitad del siglo XIV con las plumas de Egidio Romano (1243-1316), Álvaro Pelagio (1280-1350) y, quizá el más elaborado en cuanto a la construcción de la noción del *vicariatus*

13 Este último jurista, de hecho, se encuentra entre los primeros que utilizaron de un modo axiomático la noción de "canon vivo" (*canon vivus*, igualado a *lex animata*) para referir al papa. En consecuencia, es lógico afirmar que las fórmulas jurídicas romanas eran de tan común circulación como para generar un uso regular en el registro jurídico-político, tanto canónico como laico. Asimismo, esta regularidad y uso constante e indistinto implicó la superposición de figuras y, a partir de allí, la constante actualización y adecuación de otras fórmulas en la carrera entre poder laico y papal para definir la naturaleza de su poder. Ernst Kantorowicz retoma las ideas de Alano para mostrar lo arraigado del concepto de ley y rey en la Edad Media en *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología medieval* (Madrid, Alianza, [1957] 1985, p. 153 y ss.). Stickler estableció, a partir de observar el uso que Alano hacía de esta imagen imperial del *canon vivus*, que el canonista inglés era el gran defensor del papado como forma de monarquía en la Edad Media, al menos en lo que a la creación de un discurso jurídico-político específico respecta (ver Alfons Stickler. "Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums", *Salesianum*, N° 21, 1959, pp. 346-406). En un nivel más general resulta imprescindible Wilfried Hartmann y Kenneth Pennington. *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*. Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2008.

14 Ver Paola Miceli. *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y Costumbre en Castilla y León (siglo XI-XIV)*. Madrid, Dykinson, 2012. Se puede encontrar toda la información pertinente junto con los debates propicios y específicos de esta temática que para nosotros es solo accesorio.

Christi, Agustín de Ancona (1243-1328).¹⁵ De cualquier manera, vamos viendo cómo las obras expresan un estado de cosas y un clima intelectual político que nos sirve para conformar el marco sobre el cual se asienta la obra que analizamos.

El siglo XIII es un siglo de expansión económica.¹⁶ Los nuevos sectores urbanos que nacieron y se afianzaron en esta época conformaron la base de una intelectualidad letrada, que tenía su centro en las universidades. No solo su presencia sino también su trabajo modificaron la realidad social, que ahora incluía una rica y educada burguesía y una burocracia en expansión, con la consiguiente conexión entre dicho sector social y la creación de un *ordo* administrativo particular. Es decir, la práctica nacida dentro del ámbito ciudadano en el cual individuos o colectivos ponían a su disposición medios y procedimientos para sobreponerse al *ordo* de los *laboratores*.¹⁷ Así, a través de una conexión con la cultura libresca, esta burguesía teorizaba la nobleza y su relación con ella, dado el interés que suscitaba que la nobleza fuese la categoría sobre la que se fundamentaba el concepto de dominio. Es lo que se “representa en los tratados *de vera nobilitate* que surgen en 1422 con la obra de Buonaccorso de Montemagno y que toman máximo esplendor en el *certamen nobilitatis* al que se lanza Poggio Bracciolini en 1428 con su *De vera nobilitate*”.¹⁸

En un primer momento, el rey se erigió como un gran señor feudal que mantenía relaciones contractuales con todos por igual pero, prontamente, la reivindicación jurídica de la potestad territorial fue transformándose en la discusión sobre quién hace justicia en un determinado lugar: en muchos de los casos, tomó la forma de definición acerca de quién es el vicario de Cristo. Pero no solo el sentido, sino también los significantes fueron mutando al calor del conflicto discursivo.

De hecho, aun cuando el debate no tomó este cariz, este siglo se planteó también como el siglo de la codificación.¹⁹ Justamente, las propuestas del “nuevo” derecho romano y la necesaria puesta por escrito de las normas configuraron un cambio de registro, que también puede

15 Un excelente análisis sobre la obra de este último, quizá menos conocido que los otros dos, puede encontrarse en Michael Wilks. “*Papa est nomen iurisdictionis*: Augustinus Triumphus and the papal vicariate of Christ”, *Journal of Theological Studies*, Nº 8, 1957, pp. 256-271.

16 Ver Jacques Le Goff. *Le XIII siècle: L'apogée de la chrétienté*. París, Bordas, 1992, y Raquel Kraitsch. *Soberanía: a construção...*, entre otros.

17 Ver Jesús Rodríguez Velasco. *Plebeyos Márgenes. Ficción, Industria del Derecho y Ciencia Literaria (siglos XIII-XIV)*. Salamanca, Semyr, 2011.

18 Jesús Rodríguez Velasco. *Plebeyos márgenes...*, p. 10.

19 Ver Armin Wolf. “El movimiento de legislación y de codificación en Europa en tiempos de Alfonso el Sabio”, en VV. AA.: *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época. I Actas del Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios Medievales*. 1989, pp. 31-37.

sondearse a nivel material en el nuevo, y cada vez más central, lugar de la ley. Esto se produjo a nivel de los *iura propria*. La creación de este tipo de libros de derecho general en cada reino particular fue un fenómeno de tal importancia que significó que aquello que era susceptible de cambio y manipulación constante –formas normativas del mundo no-escrito– pasase ahora a consolidarse bajo la forma de *corpus* jurídico permanente sancionado. Este contexto fue ideal para la regulación centralizada de la norma. En rigor, se podrán encontrar casos variopintos, como la fijación del derecho previo, la modificación y compilación o la derogación y creación. Esto implicó un trabajo técnico y costoso de modificación y sanción de normas, por ello, la ley tendía más a perpetuarse que a modificarse. Un caso de fijación de derecho previo con modificaciones, pero que no abona la formulación regia de la ley, es la *Réformation de mœurs*, de 1254, de san Luis. Aunque luego tuviera que retractarse, el rey francés propuso una centralización de la capacidad dadora de ley sea *declarandi*, *mutandi vel etiam corrigendi* o *addendi vel minuendi*. El siglo XIII, además, es la época de la indistinción de expresiones normativas –excepto para la ley–. Así, se conservaban las nociones de *constitutiones*, *leges*, *decreta*, *statuta*, *ordinationes*, etc., para el latín; y *ordenanzas*, *establecimientos* y *fueros*, para el romance –con sus equivalentes franceses: *ordonnances*, *établissements*, etc.; y germánicos: *Gesetz*, *Satzung*, *Ordnung* o *Willkür*–. En todos estos casos, hay un uso indefinido de *status* normativo. Uno de los cambios significativos a nivel material se dio con la extensión. Esta regulación se asentaba en libros, ya no en *chartes*, dado que el contenido era más amplio. El nuevo soporte implicaba, entonces, costos mayores y, a la vez, la imposibilidad –aun para el “sabidor” mejor preparado– de recordar todo y, por lo tanto, su necesaria conservación para el uso. Este fenómeno se extendió profundamente en Europa desde 1231 a 1281. El origen podría datarse con la llegada a Sicilia del *Liber Augustalis*, de 1231, propuesto por Federico II; luego, del *Liber statutorum*, de 1242, del *dux* Jacopo Tiepolo; en Valencia, Jaime I y los *Fori Valentiae*, de 1240, que proponía su autonomía de Aragón y Cataluña; en Castilla encontramos las obras alfonsíes. En el mundo nórdico se encuentran casos similares, como el *Jyske Lov*, de Waldemar II, en Dinamarca; el *Landslög*, de Magnus Lagaboetir, en Noruega –que observa para su confección las *Siete Partidas*–,²⁰ y el *Lögbók Islendiga* –conocido como *Jónsbók*–, en Islandia, de 1281. Portugal, por su parte, produjo las *Leis Gerais* en tiempos de Alfonso III.

20 Ver Sverre Bagge. *From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State formation in Norway c. 900-1350*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2010, pp. 219-223.

Estos textos no eran libros de derecho privado, sino codificaciones oficiales con su respectiva sanción. La única excepción fue el Imperio, donde no pudieron alcanzar más que el formato de *Spiegel* y sin sanción oficial –en relación directa con la caída de la dinastía suaba–. Todo este proceso se coronó con levantamientos y reacciones constantes de los sectores nobiliarios contra el *rigor scripti iuris*. Más allá de las coyunturas, este inicio marcó un proceso, al menos en “España”, que colocó al derecho codificado en un primer plano de la política centralizadora monárquica. Por tanto, la lógica de funcionamiento implicó que, aunque no siempre se estableció una dominación efectiva, la constante actividad legislativa y el crecimiento político de las monarquías generaron una pretensión de unidad jurídica como marca distintiva del poder regio y su discurso. Mientras las formas de derecho de práctica –a falta de terminología específica decimos “costumbres”– mantuvieron identidades acotadas, la ley y, más en concreto, los libros de derecho vincularon fronteras territoriales de largo alcance que fueron coincidentes con unidades étnico-lingüísticas.

Volviendo al plano de los poderes universalistas, frente al avance real de los poderes territoriales identificados con la monarquía centralizadora, el siglo XIII fue testigo de un desarrollo teórico-político impresionante bajo la égida del aparato intelectual eclesiástico que intentó consolidar la imagen gregoriana de las dos espadas bajo mandato único. En este contexto, el pontífice reivindicará como propia la jurisdicción universal tanto *de iure* como *de facto*. Estas acciones –ideológicas y concretas, no siempre sistemáticas ni lineales– establecieron la noción de hierocracia y, posteriormente, de monarquía papal absoluta. En el siglo XIII –cuando la institución política romana estaba perimida– este conjunto de ideas, que tuvo un origen antiimperial, fue organizado contra el *regnum*, institución que, aunque continuaba proponiendo al emperador como máximo exponente, planteaba en creciente medida una igualación con sus prerrogativas a escala. De igual modo, la política y las formas de administración regias mostraron algunos de estos conflictos. Por ejemplo, durante el gobierno de Alfonso X se produjo la reorganización de la cancillería regia –que venía de tiempos de Alfonso VII–, donde, a pesar de que subsistieron las dignidades de canciller que ya estaban en Castilla y León vinculadas a arzobispados, se generaron cargos nuevos que eran de hecho más efectivos, tales como *canciller del rey* y *canciller mayor del rey*, que se ocupaban fehacientemente de la cancillería real.²¹

21 Tras la muerte en 1157 de Alfonso VII, la división del reino no implicó una pérdida real de la costumbre adoptada por el *imperator hispanicus* de adosar la dignidad cancelleresca al arzobispado de Santiago, aunque en Castilla se pasó a los arzobispos de Toledo. Para esta

A partir de 1250, el trono imperial quedó vacante. La incapacidad política de los herederos de Federico II puso en evidencia la debilidad estructural de un imperio que se movía con los vaivenes individuales de poder. Esto se reveló no solo dentro del ámbito germánico, sino particularmente italiano, lo que posibilitó así una nueva y eficaz embestida de las pretensiones temporales del papado. La perspectiva, además, era sumamente negativa. Con la muerte de Conrado IV se abre, a partir de 1257, el largo conflicto entre Alfonso X y Ricardo de Cornualles por el lugar de único *rex romanorum*. Dicho problema se zanjará solo a partir de 1273, tras la muerte del segundo, con la elección de Rodolfo I y la seguida abdicación, en 1275, de Alfonso el Sabio. Asimismo, no habrá coronación imperial hasta 1312 con Enrique VII. En todo este período, la *Ecclēsia* había logrado consolidar sus redes de dominación sobre espacios jurisdiccionales que otrora fueran prerrogativa exclusivamente temporal. Este avance concreto se entiende en medio de un proceso continuó más allá del vacío de poder enunciado. En rigor, esta coyuntura sentó las bases de desarrollos conceptuales cada vez más sofisticados sobre la autoridad política por medio de preceptos jurídicos. Un ejemplo es el constituido por la idea de vicario de Cristo, que se asocia al concepto de jurisdicción divina, como se ve en Agustín de Ancona y su *Summa de potestate ecclesiastica*. Esta formulación fue de excepcional importancia a la hora de la construcción bodiana de la *majestas* regia y su relación con el vocablo *souveraineté*.²² En definitiva, el contexto de conflicto y la manera en la que la Iglesia se adaptó a él constituyeron el refinamiento intelectual necesario del aparato conceptual disponible.

Las nociones preponderantes en torno a la definición del poder se encontraban desarrolladas por medio de invocaciones a la jurisdicción a través de las expresiones *plenitudo potestatis*, *iuridictio plenissima* o *summa potestas*. La otra noción importante en su uso era la de

cuestión, ver Adeline Rucquoi y Jean Gautier Dalché. *Génesis medieval del Estado moderno: Castilla y Navarra (1250-1370)*. Salamanca, Ámbito, 1987, p. 32. Este trabajo está, en realidad, centrado en el gobierno de Alfonso XI y resulta muy interesante, ya que concluye, luego de mucha exposición factual, que la posición de este rey fue la de no distinguir en sus funcionarios clérigos y laicos. Esto se cumplió en todos sus aspectos. Accedía al cargo aquel que mejor preparado estaba, y era echado, de ser necesario –cosa que Alfonso XI hizo en buena medida– sin importar su condición. Desde la óptica de Linehan, Alfonso XI, de hecho, mostraba una política antipapal (p. 230). Justamente, en la narración de la unción y coronación de este rey (Burgos, 1332) –quien reinstalaría esta práctica después de siglos de no hacerse–, muestra que se produce deliberadamente sin presencia obispal o papal. El estudio sobre el suceso lo lleva a cabo también María Ramos Vicent en “Reafirmación del poder monárquico en Castilla: la coronación de Alfonso XI”, *Cuadernos de Historia Medieval*, Nº 3, 1983, pp. 5-36.

²² Ver Michael Wilks. *Papa est nomen...*, y Raquel Kritsch. “La formulación de la teoría hierocrática del poder y los fundamentos de la soberanía”, *Res publica*, Nº 15, 2005, pp. 7-26.

superioritas, que se encuentra vinculada de manera léxica a soberanía, aunque muestra poco del sentido que carga dicha idea moderna. Estos usos provienen de formulaciones papales del poder —excepto *iurisdic-tio plenissima*, que es casi exclusiva del registro laico—. Sin embargo, prontamente fueron utilizadas para satisfacer los proyectos unificadores y centralizadores de las monarquías territoriales. En definitiva, el conflicto fue, desde nuestra perspectiva, el principio dinamizador de la creación y refinamiento conceptual que propuso una mejor adecuación entre palabras y cosas para conducir conjuntamente a una mayor eficacia en la política concreta.

Las dimensiones asociadas a la construcción de una autoridad centralizada fueron simultáneamente dos. Una jurídica, de distribución de jurisdicciones entre esferas temporal y espiritual, y otra política, asociada a la definición de la instancia creadora de la ley.

Asimismo, debemos entender el mundo político e intelectual propiamente ibérico en el que Alfonso X interactúa, lo cual no implica solamente ser sensible al conflicto entre papado e imperio, sino también plantarse conforme a una tradición monárquica fuerte que le es propia —aunque esto no conlleve necesariamente un pasado monárquico verdaderamente fuerte— y asociada a la capacidad regia de hacer derecho. Además, establece una relación política con la idea de naturaleza que es, desde el mundo político visigodo, la creadora del vínculo entre el rey y los súbditos, con el agregado del *imperium* como elemento jurídico que engloba los constructos ideológicos previamente mencionados.

La tradición y su recuperación, una creación

El *Especulo* (V, V, 1) establece que:

Fuero de España antiguamente en tiempo de los godos fue todo uno. Mas quando moros ganaron la tierra perdieronse aquellos libros en que eran escritos los fueros. E despues que los cristianos la fueron cobrando, asi como la yvan conquiriendo, tomavan de aquellos fueros algunas cosas segunt se acordavan, los unos de una guisa e los otros de otra. E por esta razon vino el departimiento de los fueros en las tierras. E comoquier que el entendimiento fuese todo uno, porque los omnes non podrian ser çiertos de como lo usaron antiguamente, lo uno porque avie gran sazón que perdieran los fueros e lo al por la grant guerra en que fueron siempre, usavan de los fueros cada uno en el logar o era segunt su entendimiento e su voluntad. E en lo que mas acaçio este departimiento de non entender como solien ser de primero, era en el tiempo porque se ganan o se pierden las cosas. Onde nos, por toller los omnes deste desacuerdo e tornarlos al entendimiento verdadero e fazerles saber como fue en aquel tiempo e como debe agora ser queremoslo mostrar (...).

De esta primera mitad de la ley, destacamos algunos elementos. La pérdida del pasado visigótico glorioso no estuvo en el discurso alfonsí, signada únicamente por la disgregación política –fundamental en esta retórica–, sino principalmente por la pérdida del *Liber* como objeto-libro único.²³ Así, la unidad jurídica olvidada no respondía a una tradición muerta. Todo lo contrario, se encontraba muy viva aunque sus perfiles se volvieran imprecisos. Podría decirse que el sentido verdadero se diseminó, y que la *ratio* que une la ley, territorio, naturaleza y rey estaba multiplicada. En algún punto, la tradición estaba pervertida por el entendimiento individual no calificado de aquellos que aplicaban algo que no entendían, el derecho.

Los hitos, concretos o ideológicos sobre los que se cimentó el relato de la hoy llamada Reconquista sirven como causas y desarrollos de legitimidad. Así, con la mentada Reconquista y el ideal cristiano de cruzada asentado en la propia tierra, aparece la idea de una permanencia desfigurada cuando no una pérdida virtual del *Liber* en España.²⁴ En rigor, la pérdida del libro no era causa, sino consecuencia de la caída del rey quien, por medio de la ley, producía el derecho, y el *Liber* lo contenía. En este contexto, se coloca el desarrollo más importante de las formas normativas asociadas a la práctica cotidiana (venganza, ordalía, regulación vecinal, etc.), que tuvo como elemento distintivo la oralidad. En ese momento, a quien se sentía lesionado en su derecho, al no tener una autoridad pública a la cual apelar, solo le quedaba recurrir a sus propios medios.²⁵

El sistema de autotutela, entonces, se extiende con relativa rapidez y extensión. El *Liber* era entonces desconocido, no aplicado pero sí evocado, casi como *lex sacra*, lugar de la voz divina, en un lugar donde nadie hacía leyes, pues nadie tenía tal potestad. Por lo tanto, el texto jurídico visigótico quedó destinado a la imprecisión.

La plena Edad Media supondrá un cambio en esta situación. El resurgimiento de la institución monárquica, las pretensiones imperiales –desde Alfonso VI– y los lugares prominentes que ocupan los guerreros de la Reconquista van formateando una sociedad que comienza a

23 Ver Marta Madero. *Las verdades de los hechos...*

24 Ver Adeline Rucquoi. "De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España", *Temas Medievales*, Nº 5, 1995, pp. 163-186; y *Rex, Sapientia, Nobilitas. Estudios sobre la Península Ibérica Medieval*. Granada, Universidad de Granada, 2006.

25 Un caso ejemplificador es el del uso de la *inscriptio* en los procesos judiciales que incluían la tortura en época visigoda tardía. Al respecto, puede verse Daniel Panateri. "¿Garantías civiles frente a la tortura? La *inscriptio* y su ausencia en dos compilaciones legales, del *Liber Iudiciorum* a *Las Siete Partidas*", en Ana Basarte y Santiago Barreiro (eds.): *Actas de la XI Jornadas Internacionales de Estudios Medievales*. Buenos Aires, Saemed, 2012, pp. 149-164; y Gonzalo Martínez Díez. "La tortura judicial en la legislación histórica española", *Anuario de Historia del Derecho Español*, Nº 32, 1962, pp. 223-300.

recordar el derecho como expresión del poder regio. Sin embargo, el panorama es completamente distinto.

Por un lado, como ya vimos, hay dos poderes que se reivindicaban universales y peleaban entre sí. Pero en este punto, “Espanna” salió relativamente airosa de la situación. En primer lugar, la monarquía visigoda, la cual sería reivindicada como pasado inmediato de la castellano-leonesa unificada a partir de Fernando III, poseía la *exemptio ab imperio* desde la época de Leovigildo. Dado que se trató de una continuación, nada más hay para decir. En segundo lugar, se le deben sumar los precedentes de reivindicación imperial de Alfonso VI y, especialmente, de Alfonso VII quien, además, se coronó *imperator in regno suok*.²⁶ De este modo, la reivindicación imperial sumada a la idea de rey cruzado en su propia tierra, cabeza de una sociedad organizada para la guerra, propulsaron la “natural” consolidación de la noción de poder como *imperium*. Si a ello se añade la noción de *Rex sapiens*, central en la configuración de poder alfonsí, concluimos que ni Imperio ni papado tuvieron una injerencia definitoria en la concreción de poder político ni en el proceder diario de la Península en tiempos bajo medievales. Los favores asociados a la campaña permanente de la guerra santa produjeron una dinámica de uso, administración y apropiación de las arcas obispaes y de sus propios administradores, que colocó a la Península en un lugar preferencial respecto de los problemas entre poderes universalistas.²⁷ El monarca castellano se asentaba con el poder absoluto sobre su tierra. Asimismo, una segunda diferencia fundamental viene dada por el derecho que pasaría una vez más por un manto de legitimidad romano, aunque su contenido concreto pudiera ser significativamente distinto.

Este segundo problema no constituyó un óbice para las expresiones de poder político en la Península. La teoría política visigoda contenida en el *Liber*, y cuya recuperación se concretó por medio de la traducción de aquella obra en el *Fuero Juzgo* –que funcionó como fuero municipal específico en las ciudades de Murcia y Andalucía–, no contradecía las nociones justinianas de poder monárquico. De hecho, la recepción del derecho romano en la Península –en el *scriptorium* regio, al menos– se produjo al calor de esa misma tradición visigótica recuperada. Así, una vez más, se establecía un núcleo ideológico entre el derecho –exclusivo del rey–, la ley –su centro gravitacional– y los libros que contenían todo, los cuales serían accesibles solo por medio de la sabiduría.²⁸ La escuela

26 Ver Adeline Rucquoi. *Rex, Sapientia...*

27 Ver José Manuel Rodríguez García. *La cruzada en tiempos de Alfonso X*. Madrid, Sílex, 2014.

28 La relación entre *Liber*, ley y rey es un tanto clásica. Se puede encontrar, por ejemplo,

de Bolonia traía una técnica para el ámbito español más que un contenido que pudiese limitar la tradición.

El principio que sustentaba esta práctica era el de la historización de la ideología monárquica sobre la base de hechos posibles. De este modo, el discurso alfonsí planteaba una apelación no solo concreta y constante, sino también estructural y estructurante, aun en la producción jurídica, ya que la composición del derecho medieval no escapaba a recursos por fuera de la lógica escolástica.²⁹ Con mayor profundidad se aplica esta dinámica creativa al hablar de su producción historiográfica. Una cuestión fundamental en el trabajo historiográfico alfonsí es la constitución de un territorio propio y unívoco. Ese pasado visigodo es útil para la construcción ideológica de la historia. La noción de unidad jurídica se sostiene en la tradición, entonces, como síntoma —o causa— de la unidad territorial.³⁰ La idea de Reconquista es constantemente abonada por esa noción de continuidad entre elementos ideológicos tan potentes como ley y territorio. En la cita del principio del párrafo puede verse el funcionamiento de este dispositivo ideológico de identidad entre rey-ley-territorio. El territorio es el límite a lo historiable³¹ en tanto

en Aquilino Iglesia Ferreirós. *La Creación del derecho, una historia de la formación de un derecho estatal español*. Madrid, Marcial Pons, 1996; Adeline Rucquoi. *Rex, Sapientia...*; y, preponderantemente, en Carlos Petit. "Lex mundialis. Expresión visigoda de la ley romana", en Emanuele Conte (ed.): *Studi in Onore di Ennio Cortese*. Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2001, pp. 89-97. También se ve la idea de sabiduría y legitimidad política en Marta Lacomba. "Image du savoir, image du pouvoir dans le Lapidaire", *E-Spania*, Nº 3, 2007. Disponible en <https://e-spania.revues.org/144>, acceso 15 de marzo de 2016; y "Estrategias y fundamentos del discurso alfonsí: una tentativa de romper con el topos literario de la especularidad", *Letras*, Nº 67-68, 2013, pp. 132-142.

²⁹ Ver Francisco Carpintero. "En torno al método de los juristas medievales", *Anuario de Historia del Derecho Español*, Nº 52, 1982, pp. 617-667; Alain Boureau. "Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval", *Annales*, Nº 57, 2002, pp. 1463-1488; John Cairns y Paul du Plessis (eds.). *The Creation of the Ius Commune: From Casus to Regula*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010; y Yan Thomas. "Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales", en: *Les opérations du droit*. Paris, Gallimard, 2011, pp. 133-186. En cuanto a la composición formal y característica de su composición, Marta Lacomba. "Estrategias y eficacia de los prólogos alfonsíes", en Soledad Arredondo Sirodey (coord.): *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*. Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 253-266.

³⁰ Dicho de otro modo, en aquellos lugares donde existía unidad jurídica, existía también un reino políticamente autónomo, como explica Armin Wolf. "Los *Iura propria* en Europa en el siglo XIII", *Glossae*, Nº 5-6, 1993-1994, pp. 35-44. Aunque, debemos decir, el proceso es más complejo, como vemos aquí, y el autor, quizá, observa su objeto desde una perspectiva de reconstrucción hacia atrás del fenómeno moderno, lo cual puede conducir a serios equívocos.

³¹ La historiografía, en tanto objeto completo (*Estoria de España*, principalmente), lo analizamos en Daniel Panateri. "Producción historiográfica alfonsí y retórica regia. De los héroes al pueblo y del pueblo al rey", en Ana Basarte y Santiago Barreiro (eds.): *Actas de las X Jornadas Internacionales de Estudios Medievales* [CD-ROM]. Buenos Aires, Saemed, 2009; y en relación con el discurso jurídico, en "La verdad como objeto en disputa. Producción historiográfica y legislativa alfonsí como paradigmas de la construcción textual de la objetividad, procedimientos y alcances", en Gerardo Rodríguez (comp.): *Palimpsestos. Escrituras y reescrituras de las*

objeto –y objetivo– de las operaciones retóricas puestas en los proyectos intelectuales alfonsíes.³² El territorio es el espacio vital donde se produce el vínculo político entre rey y súbditos.

El recurso, a partir del siglo XIII, al derecho recuperado responde no al uso de un ordenamiento jurídico particular para la resolución de conflictos, sino a un saber especializado y técnico que denota nivel, cultura y capacidad de quien la usa.³³ Podía ser habitual la ornamentación de las soluciones otorgadas por los derechos existentes en cada reino bajo el formato de *florilegia* de la retórica, como expuso Jaime I en el siglo XIII. El paso del tiempo por sí mismo generó la mutación del uso, desde mera ilustración a *Rezeption*, pero resulta complejo de determinar de modo seguro; posiblemente, responda más bien a la superposición y simultaneidad de dinámicas distintas en su utilización. La recepción puede verse en los diversos ordenamientos jurídicos propios de cada reino peninsular; más que positivamente garantizada o promulgada, se encuentra negativamente afirmada por medio de la queja que suscitó en diversos sectores sociales la aplicación de dichos ordenamientos jurídicos. Esta circulación, además, se producía con sus elementos por separado en la mayoría de los casos, como deja ver la decisión imperial de establecer “derechos comunes” que mencionamos más arriba. Era usual la bipartición en derecho canónico por un lado, y el romano civil sumado al feudal, por el otro. En el siglo XIV, verdaderamente se producirá el paso del *utrumque ius* al *ius commune* para referir a un *corpus* indistinguible. Un ejemplo máximo es el *Dictionarium Iuris tam Civilis, quam Canonici*, de Alberico de Rosate (†1360). Esta victoria, por así decirlo, de la unidad es la de los civilistas, fundamentalmente, y del nuevo modo de los *studia* medievales. En efecto, este cambio responde a la nueva forma de estudio por la cual se abandona la glosa y se comienza el comentario, siendo Bártolo de Sassoferrato el principal posglosador. Es, de hecho, la victoria de una técnica y, junto con ella, de un nuevo sector social especializado. A su vez, este fenómeno de mediana duración conllevó la compilación y orden de los *iura propria*. Así, lo que en un principio

cultururas antigua y medieval. Bahía Blanca, Ceicam/Cefcam, 2013, pp. 277-285.

32 Ver Leonardo Funes. *El modelo historiográfico alfonsí: una caracterización*. London, Queen Mary and Westfield College, 1997, p. 78.

33 Sobre este fenómeno en particular, y la recepción en general, ver: Gonzalo Martínez Díez. “Los comienzos de la recepción del Derecho Romano en España y el Fuero Real”, en *VV. AA.: Diritto comune e diritti locali nella storia dell'Europa. Atti del convegno di Varenna*. Milano, 1980, pp. 251-262; José M. Font Rius. “La recepción del derecho romano en la Península Ibérica durante la Edad Media”, *Recueil de mémoires et travaux publiés par la société d'histoire des institutions des anciens pays de droit commun*, N° 6, Montpellier, 1967, pp. 85-104 ; Ennio Cortese. *Il rinascimento giuridico medievale*. Roma, Bulzoni, 1992; e *Il diritto nella storia medievale*. Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1995-1996, entre otros.

pareció un derecho aplicable, nunca lo fue, y posteriormente funcionó como consulta, guía o principio ordenador con un uso *de iure* un tanto difuso. Los reinos peninsulares, en ese contexto, construyeron una tradición propia que no puede ser reducida al *ius commune*. La unidad que los civilistas construían se daba a partir del *corpus* justiniano. La unidad se mantiene cuando apelan al derecho canónico. El resultado por medio de la aplicación científica de una técnica mostraba la consideración intelectual o cultural de que estos derechos constituían *iura communia*. Pero el desarrollo de los *iura propria* y sus productos no podía integrarse a este sistema. Constituyen así una excepción del modelo, mostrándose más o menos lábiles o fuertes frente a contradicciones con ese derecho común, pero nunca lo integran. La separación entre derecho aplicable e *ius commune* se torna cada vez más grande, en especial en la Península.

En este sentido, el *status* del derecho común dependerá de la aceptación o no, de la incorporación o no dentro de los derechos propios. El derecho común será derecho si el rey lo reconoce, y su reconocimiento se debe a su voluntad. Esto muestra que la semántica del *ius commune* sigue mutando con el correr del tiempo. Así, podía darse también que el derecho común se identificase con derecho propio, ya que solo es derecho cuando lo impone un titular de poder dentro de su territorio. No hay, por tanto, un solo sistema duradero de derecho común, sino sistemas de derecho propio que mantienen la definición gayana.³⁴ Así, los reinos se forman con su propio derecho y con el común también.³⁵ Entonces, se producía una desvinculación con ese pasado romano real y se integraba todo bajo el nombre de “común”. Esto implicaba su asociación con el derecho visigodo. Inversamente, el *ius proprium* pasó a identificarse como el *ius civile* de cada reino. En Castilla, el uso de *ius* en tanto derecho general, entendido en otros reinos como el *ius civile romanorum*, es la apelación directa a *Partidas*.³⁶ De esto último, por lo tanto, resulta imposible desprender que *Partidas* sea, en términos semánticos, *ius commune*. Pues, como puede verse, la *Rezeption* implica desactivar la asociación entre derecho común y los cinco libros de derecho civil. En este punto, consideramos, derecho común implicaba un carácter foráneo pero, principalmente, devenido de una técnica y de un saber particular.

34 Ya que *ius commune* se identifica con el *ius commune civium romanorum* y no con el *ius civile* propia y excluyentemente romano.

35 El caso más evidente, siempre en la Península, fue el catalán donde desde 1228, y en repetidas oportunidades, el derecho común –identificado plenamente con el derecho civil romano– fue declarado como derecho supletorio. Ver Aquilino Iglesia Ferreirós. *La creación del derecho...*, p. 438.

36 Ver Aquilino Iglesia Ferreirós. “La labor legislativa del Alfonso X el Sabio”, en Antonio García y García (comps.): *España y Europa, un pasado jurídico común*. Murcia, EDITUM, 1986, pp. 275-599, especialmente la p. 528.

A grandes rasgos, la apelación al derecho común necesariamente limitaba el poder que el *Liber* daba a los reyes a la hora de crear derecho. Sin embargo, la Península va a generar una síntesis de dimensiones impresionantes montándose en la tradición visigoda e incluyendo un derecho común medianamente aceptado por los juristas durante más de trescientos años.³⁷ Esta tarea implicó la subsunción de diversas lógicas de funcionamiento que pusieron en el plano de lo “en su tiempo conocido” elementos como *quod principi placuit legis habet vigorem*. De este modo, se afirman principios políticos por medio del derecho que, al menos en la tercera recensión, colocan nociones romanas justinianeas en el ámbito hispánico.³⁸ Allí se conforma la noción de *plenitudo potestatis* y la idea de ley asociada al mando, lo que puede verse de un modo velado en *P. II*, I, 3, donde Alfonso explicita que el emperador debe poder sostener con hechos y armas su derecho y prerrogativas. Por ello, el nuevo derecho, identificado ya con *Partidas*, implicaba un ejercicio por medio de los cambios en la administración y en los nuevos oficiales que tenían y desarrollaban una nueva técnica jurídica. En rigor, los funcionarios, principalmente los jueces, son los acérrimos defensores de un saber letrado técnico, que es base también de su reproducción material como grupo profesional. *Partidas* se movilizó, entonces, por medio de la apelación al tecnicismo y a la progresiva eliminación de saberes no especializados del derecho. Este proceso de imposición, naturalmente conflictivo, puede verse en tiempos alfonsinos a partir de las exigencias expresadas por los señores territoriales en el levantamiento de 1272. Asimismo, estas exigencias encontraron cauce en las *Cortes de Zamora* de 1274, cuando uno de los puntos centrales que se discutía era que, cuando el fuero particular de una región o ciudad no exigiese la presencia de abogados (“voceros”), no se los nombraría de manera obligatoria. Esta presencia de abogados estaba asegurada como obligación para el desarrollo de procesos judiciales en el *Fuero Real*. De tal modo, imponer la necesidad de técnicos del saber jurídico en cada proceso conllevaba esa presencia regia cargada de derecho y ciencia jurídica.

Se concreta, entonces, un nuevo concepto de derecho, aunque no resulta tan novedoso en “España”. Si bien es cierto que la legitimidad

37 Justamente, Gregorio López hace un esfuerzo en varias partes de su edición de *Partidas*, por desarmar un derecho común que no observa su componente canónico tal y como el editor guadalupeño considera que debería. Es decir, un texto que es usado desde, al menos, el año 1348 como derecho común supletorio pero que, a su vez, reduce las prerrogativas papales cuando integra el derecho canónico.

38 Otra de las grandes innovaciones para la tradición ibérica, que se puede ver en los mss sobrevivientes de la tercera redacción de *Partidas*, es la de considerar que el rey no está obligado a obedecer la ley.

de la producción legislativa regia adquiere un nuevo contenido con el derecho romano, no plantea un quiebre con la tradición visigoda del rey como productor de la ley, aunque sí con el período alto medieval donde la ley, en tanto *creatio* divina, se podía descubrir pero no crear. Este nuevo *iuscentrismo* se da de la mano de la técnica. El “pecho del rey que guarda el derecho” está constituido por sus juristas –entendiendo bien las palabras de Cino de Pistoia–. Así, la recepción del derecho romano dentro de una monarquía que revitaliza la tradición visigoda, permite leer con otros ojos el *Liber*, que va a proponer ahora un rey devenido *lex animata*. Toma entonces pleno vigor el *ius positivum* en cuanto creación del hombre. Esto se conjugará luego con el renacimiento de la concepción política aristotélica. Si el hombre en cuanto ser social se une políticamente por naturaleza, será juzgado con sus mismas leyes, aunque, además, se le agregará el valor ultraterreno de la justicia en la tierra como meta y prefiguración de la salvación posterior.³⁹

Las tradiciones nunca terminan de romperse. El mundo bajo medieval y temprano moderno irá adaptando sus nuevas ideas a lo heredado y lo irá modificando poco a poco. Pero, por ejemplo, la noción de orden jurídico (estructura) que produce justicia seguirá asociado a Dios, fuente única de esa justicia.⁴⁰ También, como síntoma de esta combinación, se irá produciendo la separación entre derecho y justicia, típica de la

39 Ver María Fantini. “*Auctor iuris homo iustitia Deus*. La misura del diritto nel bassomedioevo”, *Iustitia*, Nº 45, 1991, pp. 391-462. Vale decir también que la inclusión de la teoría aristotélica en *Partidas* es relativamente tardía. No vemos tan claramente conceptos del estagirita antes de la segunda recensión. El punto de su cronología es lo que falta en el estudio de Bizzarri, ya que califica como aristotélica la concepción sobre la política que aparece en *Partidas*, en tanto asociada a la naturaleza. Esto es correcto, pero nos arriesgamos a decir que a partir de su reescritura en las secciones correspondientes –más que nada *Primera* y *Segunda Partidas*– a partir de 1272. Antes, la concepción de política se asociaría mejor a derecho positivo. Aunque no hay puntos inflexibles, sino un discurso en marcha. Ver el estudio de Hugo Bizzarri. “La estructura de *Castigos e documentos* del rey don Sancho IV. Apuntes para la historia de la formación de la ciencia política en la Castilla del siglo XIII”, *Incipit XVII*, 1997, pp. 83-138, que no tiene desperdicio más allá de esta precisión. Sobre la naturaleza en el discurso alfonsí, ver Georges Martin. “Le concept de ‘naturalité’ (naturaleza) dans *Les Sept Parties d’Alphonse X le Sage*”, en José Jara, Georges Martin e Isabel Alfonso (eds.): *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, pp. 145-163. El concepto de naturaleza, asimismo, aparece previamente en la Península con un uso político insoslayable. Sin embargo, no refiere a un vínculo puramente político, sino a una relación de subordinación por el nacimiento. Al respecto, Carlos Estepa Díez hace un buen recorrido de los usos previos del vocablo naturaleza en el discurso político monárquico español (“Naturaleza y poder real en Castilla”, en José Jara, Georges Martin e Isabel Alfonso (eds.): *Construir la identidad...*, pp. 163-183). Las diferencias y cambios producidos por la incorporación de la distinción semántica entre *natura* y naturaleza en el discurso alfonsí se pueden ver en Daniel Panateri. “Naturaleza y monarquía, la identidad en la Edad Media castellana”, en Ariel Guance (ed.): *Actas de las IV Jornadas Interdisciplinarias “Territorios, Memoria e Identidades”*. Buenos Aires, Imhichu, 2016. En prensa.

40 Ver Stephan Kuttner. “Tra giurispudenza, filosofia e diritto: la giustizia e i canonisti del medioevo”, *Utrumque ius*, Nº 20, 1989, pp. 83-93.

modernidad pero que tiene su origen en este momento.⁴¹ Conjugar ideas alto medievales en el nuevo contexto no implicó, tampoco, el anquilosamiento de estas nociones. Muy por el contrario, su potencia y dinamismo hicieron de ellas el elemento característico de la configuración jurídico-política del período. De este modo, el nuevo escenario viene dado por un derecho que es creación humana y ordena, una justicia que es divina y trasciende lo que el derecho regula y, finalmente, como manifiesta Azon, un derecho que también es una ciencia preceptiva. La relación entre estos elementos está dada por la justicia que inspira la norma y así produce *aequitas*. Esta se divide en *ruda* y *constituta*. La primera es la voluntad divina que se plasma en la creación y, por tanto, está en todas las cosas de manera “bruta”. La segunda es lo determinado específica y técnicamente por vía del derecho. Así, lo constituido encierra lo rudo en el *ius aequum*. La justicia pasa a ser ahora *mater et causa iuris*, abandona la identidad automática con Dios para establecerse como *mediatrix* entre Dios y los hombres. De todo lo dicho se desprende que también puede haber *ius iniquum*. La limitación, entonces, a la actividad legisladora reservada únicamente al monarca está en la observancia de esa equidad ruda que viene dada por Dios. Si bien este lugar del rey en la creación tiene un funcionamiento estable, las formas de interpretación y establecimiento del derecho fueron haciendo que todo pudiera acomodarse más o menos a los espacios requeridos, aun permitiendo significativos cambios.

El derecho regio en el contexto bajo medieval posee dos características limitantes. Por un lado, pretende reivindicar una nueva y única forma de creación del derecho –respecto de los conceptos alto medievales ya mencionados–. Por otro, intenta que este derecho sea uno y general para todos de manera indistinta. Naturalmente, la condición para que estas novedades pudieran fructificar estaba en la capacidad concreta del monarca de ejercer el poder de imponerlas. Las condiciones en la Península fueron óptimas para esto.

Heredera de la tradición romana y visigoda, fue cristianizada desde temprano y elaboró una teoría política basada en dos pilares: el *imperium* romano codificado en Constantinopla por Justiniano y el estado constante de guerra y expresión de santidad por causa de la cruzada permanente condensada en la Reconquista. Adicionamos también un tercer elemento: la sabiduría. Es el atributo divino propio de la concepción monárquica castellana por antonomasia. En este sentido, son claras las diferencias con otros recursos como el de la taumaturgia, la cual

41 Ver Paolo Prodi. *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna, Il Mulino, 2000.

cumple un papel político central en otras monarquías. La imposición de manos para la cura de las escrófulas que ejercían los reyes franceses capetos implicaba una práctica siempre al límite entre lo tolerable y lo condenable por la Iglesia en cuanto expresión directa de Dios que no requería de su intermediación. Esta forma tan particular de creación de sacralidad lleva a Rucquoi⁴² a sostener que el derecho como base del *imperium* es el contexto ideológico creado por España para evitar la *superstitio* clásica contenida en ese otro modelo denominado entonces septentrional y establecer una lógica encadenada de elementos trascendentales para la vida social.⁴³ Esta teoría es la de la naturaleza que implica al rey y sus súbditos por medio del territorio, dentro del cual el rey es “Señor natural” y absoluto por medio de su conquista real y concreta. De hecho, este es el elemento que se va a subrayar para sostener la costumbre de patronazgo sobre las sedes obispaes y sus arcas. Vicente Hispano (†1248) a principios del siglo XIII reafirmaba, en abierta discusión con Juan el Teutónico, la independencia y superioridad del rey español frente al emperador y también al papa, con el argumento de que ese territorio había sido unido por medio de la conquista del rey al frente de sus huestes, un monarca único titular del poder, además de poseedor de un derecho general propio (*Dist.* 21, c. 8). Como puede verse, la unidad política y territorial se establecía con armas y se aseguraba con derecho, conformando a partir de allí un vínculo indisoluble entre los elementos del cuerpo político y su cabeza. Una pregunta interesante podría surgir a partir de pensar por qué el papel de la nobleza fue reducido en este plan que ponía a la guerra en un lugar tan alto. La respuesta comienza por pensar que la dinámica de la Reconquista, desde el siglo VIII en adelante, fue generando, sea por vía económica o propiamente militar, núcleos municipales cuya principal característica era su independencia frente a la estructura señorial. De este modo, el monarca podía contar con mesnadas concejiles que le permitían no depender de modo exclusivo de los señores.⁴⁴ La utilización hábil, aunque

42 Ver Adeline Rucquoi. “De los reyes que no son taumaturgos...”; y *Rex, Sapientia...*

43 Este modelo septentrional es el expuesto principalmente por Ernst Kantorowicz (*Los dos cuerpos...*). Los elementos centrales de la taumaturgia y su papel para la monarquía francesa ya están analizados en Marc Bloch (*Los reyes taumaturgos*. México, Fondo de Cultura Económica, [1924] 1988). Las críticas, desde ya que no a estas teorías sino a su aplicación para la historia medieval española, están en Teófilo Ruiz. “Une royauté sans sacré: le monarchie castillane du bas Moyen Âge”, *Annales H.S.C.*, N° 3, 1984, pp. 429-453; en Adeline Rucquoi. “De los reyes que no son taumaturgos...” y *Rex, Sapientia...*; Jesús Rodríguez Velasco. “La urgente presencia de *Las Siete Partidas*”, *La Corónica*, Vol. 38, N° 2, 2010, pp. 97-134.

44 De cualquier modo, vale aclarar que esto funciona en la línea de pensamiento monárquico y no necesariamente en otros registros. Uno de los ejemplos contundentes es la disidencia expuesta en la obra de Rodrigo Jiménez de Rada. Este arzobispo toledano acepta, aun con todo, el concepto de *dominus naturalis* que asienta la base de poder castellana, pero

con altibajos, de esta situación le permitió a los reyes consolidar su poder por fuera de las áreas de influencia nobiliarias. Por ello es que el lazo político basado en la naturaleza rompe la lógica de lazos de fidelidad. Si bien dichos lazos van a existir y ser aceptados, se extiende el uso formulístico de que ningún juramento entre señor y vasallo quiebra aquello que se establece por vía de la naturaleza.⁴⁵ Esta forma de conquista fue la que limitó y estableció la manera de organización de asentamientos, además del sostenimiento de ciudades directamente sometidas al monarca. La tarea conquistadora deja de ser individual y se institucionaliza por medio de la organización monárquica, por lo que el poder regio es titular de los resultados y dador de derecho de los nuevos espacios. Estas maneras de llevar adelante la empresa pueden verse no solo en Alfonso X, sino también en su padre, Fernando III, y del lado valenciano, en Jaime I, quien estableció, no sin dificultad, un ordenamiento general que prohibía el desarrollo de derechos particulares y sostenía la independencia valenciana frente a Aragón y Cataluña.

Este papel del monarca en la creación jurídica es deudor del cambio en la teoría política de la Alta Edad Media. Ahora, la naturaleza engendra el vínculo político entre el poder regio y sus naturales. Está de más decir que este vínculo no significa definir el territorio desde un punto de vista moderno —el espacio es el asiento de la comunidad política que se define, asimismo, por ese ámbito—.⁴⁶ La tierra implica obligaciones en este nuevo pensamiento, pero el vínculo que se ata no puede disolverse y se conforma por el nacimiento y habitación en un determinado territorio. Por ello, es natural y no adoptado. El vínculo está mediado por la tierra. Así, rey y pueblo establecen una imagen corporal que hace las

la subsume dentro de un orden feudal basado en el deudo personal que se contrae en el *hominium*. La tradición sobre este autor es larga y nos excede; donde se pueden encontrar profusas referencias es en Georges Martin. "Noblesse et royauté dans le *De rebus Hispaniae* (livres 4 á 9)", *Cahiers de linguistique hispaniques médiévale*, N° 26, 2003, pp. 101-121.

45 Ver Aquilino Iglesia Ferreirós. *La creación del derecho...*, p. 462.

46 Desde ya, este resumen no agota las definiciones. Podríamos pensar el territorio como la proyección espacial de un poder institucional cuyo costado más visible es la capacidad de ejercer de modo legítimo el monopolio de la violencia. Esta definición weberiana, que muestra una deuda con el derecho justinianeo, es una de las tantas que sirven para definir rasgos estatales y su relación con el territorio. El *Digesto* ya establecía que: *Territorium est universitas agrorum intra fines cuiusque civitatis, quod ab eo dictum quidam aiunt, quod magistratus eius loci intra eso fines terrendi id est summouendi ius habent* (D. 50.16.239.8) ("Territorio es la totalidad de tierras dentro de los límites de una ciudad, algunos dicen que fue llamado así porque el magistrado de ese lugar tiene, dentro de esos límites, el derecho de desterrar". Traducción propia). Colocando esta descripción dentro de los límites del mundo posclásico —que buscaba referencias en los restos del mundo clásico—, la formulación weberiana es tan correcta como evidente. Para la definición de territorio y su uso en la historiografía, ver Michel Lauwers. *Naissance du cimentière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris, Aubier, 2005, pp. 23-24.

veces de unidad centrada en el hombre. El rey es cabeza de un cuerpo social y político.

Entonces, el discurso alfonsí fue el producto de dos elementos constituyentes. Una herencia visigoda que atribuía a los reyes el poder exclusivo de creación jurídica y las doctrinas contemporáneas procedentes de los juristas letrados que tenían como objeto el derecho romano. Aunque se lleve o no a la concreción la fórmula *rex superiorem non recognoscens, est imperator in regno suo*, la presencia de la prerrogativa nos habla de la sociedad que la acoge, y es la coyuntura la que nos explicará en el corto plazo si funcionó o no. Sin embargo, como bien plantea Madero:

[saber que la norma] no siempre es cumplida, que es susceptible de interpretaciones varias, no implica que no diga nada sobre la sociedad que la produce; error que a nuestro entender ocurre cuando [se establece] un análisis de la práctica judicial que favorece estrictamente una lectura en términos de resolución de conflictos.⁴⁷

Entonces, todos los elementos constitutivos de la concepción jurídico-política alfonsí, tal y cómo los hemos analizado, conforman un núcleo invariable que le otorga a *Partidas* su carácter particular y la convierte, más allá de sus mutaciones y variaciones textuales, en un marco de referencia para la acción del poder monárquico en cualquier tiempo.

Permanencia y rol político de *Partidas*

Como dijera Jerry Craddock en 1983, las *Siete Partidas* fue “[the] Medieval Europe’s greatest secular legal code”. En este contexto, desde el siglo XIII hasta nuestros días ha estado en el ojo de la tormenta, por así decirlo, de la política española, sea esta monarquía, imperio, dictadura o monarquía constitucional. Su presencia desde 1270 hasta 1985 se ha visto constantemente renovada a través de ediciones y promulgaciones —a lo que deberá sumarse su uso en el código legal vigente, hasta principios del siglo XX, del estado de Luisiana y su uso alegatorio en diversas jurisdicciones, como cuando en 1984 sirvió para un pleito sobre propiedad en el estado de Texas—.⁴⁸

47 Marta Madero. *Las verdades de los hechos...*, p. 15.

48 Ver Julio Porcel. “Las *Siete Partidas* y el vigente Código Civil en el Estado norteamericano de Luisiana”, *Anales de la Universidad de Murcia*, Nº 21, 1962-1963, pp. 187-197; Rodolfo Batiza. “The Louisiana Civil Code of 1808: Its Actual Sources and Present Relevance”, *Tulane Law Review*, Vol. 46, Nº 1, 1971, pp. 4-31; Robert Pascal. “Sources of the Digest of 1808: a Reply to Professor Batiza”, *Tulane Law Review*, Vol. 46, Nº 4, 1972, pp. 603-627; y Marylin Stone. “Desde ‘Las siete partidas’ a los códigos civiles norteamericanos”, en Juan Villegas (coord.):

La “urgente presencia” de las *Siete Partidas* se hizo evidente en cada uno de los momentos políticos críticos de España.⁴⁹ Desde el comienzo, el propio proyecto político de Alfonso X era síntoma de la necesidad de establecer un código legal que acumulase la “totalidad” de la materia legible en su propio reino. De este modo, desde mediados de la década del cincuenta del siglo XIII, en los comienzos de su reinado, la obra comenzó a nacer.⁵⁰ Tuvo tres procesos de reescritura, y los detalles en torno a su promulgación son aún un misterio. A mediados del siglo XIV resurge. Se la promulga como derecho supletorio a través del *Ordenamiento de Alcalá*, bajo el reinado de Alfonso XI –bisnieto de Alfonso X–. Todo esto es posterior al acallamiento de la obra alfonsí por parte del reinado de su hijo, Sancho IV, y de la ausencia real y jurídica de la mano de Fernando IV, su nieto. En esa ocasión, las *Siete Partidas* sirvió de corolario a la obra de un rey como Alfonso XI que, tras sobrepasar los funestos tiempos de su minoría, se dedicó a aplacar a la nobleza y a reubicarla en un lugar menos central del cuerpo político. En 1491, la edición a cargo de Díaz de Montalvo proporcionó un marco jurídico para el proyecto imperial de los Reyes Católicos. Este proyecto, finalmente condensado en la figura de Carlos I, se vería reforzado con una nueva edición en 1555 –con el auspicio de Juana de Austria–, que sustituye la anterior de Montalvo y le da nuevo vuelo con una complejidad y popularidad impresionantes.⁵¹ Asimismo, esta fecha es central en el período de los Austrias mayores. Desde 1548, Carlos se encontraba determinado a permanecer fuera de España –aunque en momentos previos sus viajes tenían retorno, siempre fue

Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Madrid, Asociación Internacional de Hispanistas, 1994, pp. 25-33.

49 Ver Jesús Rodríguez Velasco. “La urgente presencia...”.

50 Sobre la cuestión de la cronología de las *Siete Partidas*, ver Antonio Arias Bonet. *Alfonso X el Sabio, Primera Partida (Manuscrito Add. 20.787 del British Museum)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1975; Alfonso García Gallo. “El ‘Libro de las Leyes’ de Alfonso el Sabio. Del *Espéculo* a las *Partidas*”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Nº 21-22, 1952-1953, pp. 345-528; “Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso X”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Nº 46, 1976, pp. 509-570; “La obra legislativa de Alfonso X. Hechos e hipótesis”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Nº 54, 1984, 97-161; Robert MacDonald. “Progress and problems...”; “The Editing of the Alfonsine Juridical Texts: Addendum”, *La Corónica*, Vol. 7, Nº 2, 1979, pp. 119-120; Joseph O’Callaghan. “Sobre la promulgación del *Espéculo* y del *Fuero Real*”, en María del Carmen Carlé, Hilda Grassotti y Germán Orduna (eds.): *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*. Vol. 3. Buenos Aires, Instituto de Historia de España, 1983, pp. 167-180; Jerry Craddock. “La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Nº 51, 1981, pp. 365-418; Aquilino Iglesia Ferreirós. “La labor legislativa...”; Antonio Pérez Martín. “La obra legislativa...”; y Emma Montanos Ferrín. *España en la configuración histórico-jurídica de Europa*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1999; entre otros.

51 Esta “popularidad” puede referirse al hecho de haber encomendado la tarea de impresión a Andrea de Portonariis. Ver Jesús Rodríguez Velasco. “La urgente presencia...”, pp. 121-122.

de su preferencia la Corte de los Países Bajos—. El futuro Felipe II se encontraba en el exterior, con ocasión de su matrimonio con María Tudor y la persecución de intereses monárquicos en Inglaterra. Además, en los años cercanos a 1554, ya se encontraban en tratativas para el traspaso del cuerpo político, lo que concluirá con la abdicación de Carlos I en 1556. Este momento del Imperio fue crítico, y allí estuvieron las *Partidas* para acompañarlo. Esta importante edición tuvo catorce reediciones hasta el año 1885. En 1807, la Real Academia de la Historia ofrece una nueva edición para un Carlos IV arrinconado por Napoleón. En 1818, la Real Academia de la Historia, nuevamente, propone su edición como texto legal, y Fernando VII la hace entrar en vigor a través de una *Real Orden*. A su vez, en 1867, cuando el Tribunal Supremo vuelve a autorizar las *Partidas*, la edición que establece para tal propósito es la de López, dejando de lado la de la Academia. En esos años, el reinado de Isabel II se encontraba en profunda crisis, y “La Gloriosa” ya se sentía. Ciento dos años después, y esta vez con un marco jurídico específico, Franco mandaba a publicar la edición de 1555 para proponer la sucesión monárquica, y dicho proceso sería ratificado por las cortes franquistas. Esta misma edición, con su ley de acompañamiento específico, se reproduce a través de un facsímil en el *Boletín Oficial del Estado* en 1974, en plena vigilia por la enfermedad del dictador y asegurando, una vez más, la sucesión monárquica. Finalmente, tras el intento de golpe de Estado de 1981 y la incertidumbre que planteaba el “delfín” eterno una vez vuelto monarca, en 1985 se reeditarán por última vez la obra.

Comunicación: control y variación

A modo de cierre, plantearemos una respuesta a esta presencia continua de la compilación jurídica medieval. Uno de los elementos centrales a tener en cuenta a la hora de enfrentarse a *Partidas* es su dimensión “itinerante”, es decir, su condición constante de reescritura, aun desde la propia época alfonsí. Esto no resulta menor en muchos sentidos. Por un lado, el problema de su cronología. El debate en torno a ella fue furibundo y aún hoy se encuentra con más interrogantes que certezas, ya que la falta de elementos empíricos ha proporcionado el espacio para hipótesis de lo más diversas y, en más de un caso, férreamente contrapuestas. Por otro lado, el problema de su tradición manuscrita y las complejidades de establecer líneas más o menos directas con arquetipos del siglo XIII. Y finalmente, uno de los que más nos interesa, su importancia histórico-política y la relación que eso guarda con las ediciones posteriores y

el innegable proceso entrópico al que fue sometida.⁵² Esta condición de reescritura es lo que se denomina “principio de incoatividad”.⁵³ Dicho principio se relaciona con la necesidad de volver a traer este código legal en momentos críticos de la política española. A su vez, en todo momento que *Partidas* apareció en la escena jurídico-política, como contraparte se estableció un marco de restricción a su alcance, generalmente bajo el mote de suplemento jurídico. Este camino o principio incoativo que explica la presencia de *Partidas* nos permite señalar su sometimiento a la maleabilidad y su importancia, porque se constituye como una “tropológica política”, que consiste en contener el cuerpo político. En otras palabras, el texto funciona exhibiendo físicamente la manifestación jurídica del poder monárquico, sobre la base de conceptos políticos históricamente constituidos, ante la ausencia o fragilidad del cuerpo físico concreto del monarca.⁵⁴

Las características del objeto nos obligan a adscribir a una dialéctica en lo referido a la transformación del texto jurídico que se explica, a nuestro entender, a través del concepto de entropía creativa. Vamos a tratar de entender este concepto directamente en relación con nuestro objeto. Lejos del deseo del rey Sabio, *Partidas* ha ido cambiando a lo largo del tiempo, estabilizándose en contextos y objetivos histórico-políticos diversos. En este sentido, las ediciones y usos posteriores al siglo XIII representarían un problema, casi una traición, al espíritu de transmisión inalterada de la ley, preocupación exhibida en el propio proemio de *P. I.* El concepto de entropía da cuenta de los problemas ligados a la transmisión de la comunicación. En este caso, la propia noción de entropía puede referirse, por un lado, al estado que asume (intermedio y/o final) un enunciado que ya fue comunicado; por otro, al proceso comunicativo en sí, que se caracteriza por estar sometido al cambio constante como resultado inherente de su propia dinámica. Esto, desde el punto de vista de la ecdótica es esencial. De hecho, la *mouvance* de Zumthor no es otra cosa que esta inestabilidad textual tendencial y perpetua del manuscrito medieval.⁵⁵ *Partidas* es un ejemplo característico de este

52 Vale aclarar que todos estos elementos, aunque distintos, están estrechamente vinculados.

53 Ver Jesús Rodríguez Velasco. “La urgente presencia...”, p. 98.

54 Ver Jesús Rodríguez Velasco. “La urgente presencia...”, p. 99.

55 El brillante trabajo de Paul Zumthor. *Essai de poétique médiévale*. Paris, Seuil, 1972, tiene como objeto de estudio la producción medieval estrictamente literaria. Sin embargo, más allá de la diferencia de objeto, lo entendemos como un modelo que se introduciría dentro del concepto más amplio de entropía. Zumthor define la *mobilité essentielle du texte médiéval* a partir de “l’abondance des variantes que comporte la tradition manuscrite de toute œuvre médiévale” que “tient à l’imprécision des moyens de transmission, complication et techniques de reproduction mécanique, (...) mais ces conditions même ne peuvent que retarder la formation d’l’idée moderne d’œuvre!” (p. 71). A partir de esta característica, precisa que en la Edad Media

tipo de procesos. El ritmo constante de estabilización y la intención de controlar esta variación tendencial y perpetua de la reproducción –por los medios que fueran, manuscrito o impreso– no han hecho más que aumentar el proceso entrópico al punto de multiplicarlo con tremendas innovaciones. Esto es la entropía creativa.

Las variaciones nuevas, derivadas de las promulgaciones y ediciones, difícilmente puedan revelarse a través del mero proceso comparativo de variantes aisladas o de su reducción a arquetipos. Los cambios operan dentro de la propia ley y afectan el funcionamiento jurídico de la propuesta política específica, sea *imago legis* o *imperium legis*, etc. La glosa, que comienza a aparecer en las ediciones de *Partidas* desde 1491, cumple la función de fagocitación,⁵⁶ y debe ser entendida como parte integral del proceso entrópico al que fue sometida la obra. Este procedimiento opera sobre la base de la materialidad del texto. El funcionamiento del margen será condición necesaria para que la glosa pueda integrar el proceso descrito, ya que la introduce materialmente en la realidad, circulación y difusión del texto estabilizado y glosado. Desde nuestra perspectiva, la materialidad es central a la hora de pensar las reapropiaciones que analizamos. De hecho, una de nuestras hipótesis centrales, para explicar el laborioso cambio de sentido que le imprime Gregorio López en referencia a la *Primera Partida*, está arraigada en una explicación material que es condición necesaria para interpretar el giro particular que da el glosador en pos de crear o hacer visible el *imperium legis* a la hora de justificar, por ejemplo, la propia existencia del imperio ultramarino que es la España de Carlos.⁵⁷ Estos cambios que operan no solo textualmente, sino también materialmente, se reflejan dentro de la propia ley, la cual es desarmada por la glosa desde una doble operación material-textual. La tropología de la ley, su antropomorfización en la persona de Alfonso, es tanto condición de estabilización y reedición como de “destrucción”, glosado y resemantización. La condición precedente de *Partidas* habilita su “urgente presencia” a la vez que la condiciona al cambio que, por ejemplo, en López produce una diversidad difícil de morigerar. Los elementos característicos que dieron forma al texto alfonsí, y que determinamos más arriba, son constituyentes de la imagen de la monarquía como poder político. De allí que la importancia de la obra residiera en ser marco y no contenido de un poder en un contexto de conflicto discursivo –y real–. La razón de la pervivencia de *Partidas* estuvo siempre en la imagen

“l'œuvre est fondamentalement mouvante” (p. 73). Esta idea implica el cambio semántico pero, esencialmente, como producto de la reproducción técnica a través del tiempo.

56 Ver Daniel Panateri. “Conflicto por el sentido...”.

57 Ver Daniel Panateri. “Las dos espadas...”.

de la monarquía que transportó, cimentando así, en cualquier época, un concepto político trascendental y basal desde el derecho y con el monarca como protagonista. En ese paso, con cada nueva estabilización, compilación y reedición fue perdiendo su contenido concreto, sea por intervención sobre la letra de la compilación o por el trabajo de la glosa, contradiciendo y destruyendo los razonamientos del discurso alfonsí.⁵⁸

La reaparición de *Partidas*, luego de su virtual pérdida, comenzará a funcionar más como cenotafio de Alfonso que como código estable y condicionante. En definitiva, contendrá su nombre pero no su cuerpo. El texto, entonces, funciona movilizándolo algunos sentidos fijos y permitiendo, asimismo, la movilidad conceptual en otros aspectos. El planteo que surge en la recepción de cada nueva edición implica volver a recibir algo que no debe ser entendido simplemente como un *lieu de mémoire*, ya que el problema es retrotraer un código legal que, pretendiendo ser ley única, nunca lo fue.⁵⁹

Partidas será un modelo constitucional,⁶⁰ el marco con el cual se construya el futuro de un pasado.⁶¹ Fue, en definitiva, la pieza crucial en la construcción del *imperium* y la constante puerta de acceso de la monarquía al escenario político cuando estaba perimida. Esta versatilidad del texto, que a su vez establece su propia condición de existencia a lo largo del tiempo, se explica a partir de su capacidad para ser en sí algo cuya naturaleza fue, en definitiva, un continuo mutar. Pero en esta mutación, que fue adaptar su teoría jurídica y su práctica forense a su tiempo, tuvo un punto inflexible de presencia continua, la reivindicación del lugar crucial y genérico del rey en la constitución del cuerpo político. La polisemia inherente del discurso le brindó al texto estudiado una capacidad fenomenal de adaptación a diversos contextos. A la vez, la función de topología política que cargaba le permitió ser necesitada de manera constante por la monarquía. *Partidas* quizá sea el síntoma más patente de la conjugación entre modernismo y atraso en el proceso de configuración jurídico-política española.

58 Al respecto, es destacable el trabajo de Alejandro Morin. "‘La frontera de España es de natura caliente’. El derecho de conquista en *Las Partidas* de Alfonso X, el Sabio", en: *El mundo de los conquistadores*. Ciudad de México, Sillex, 2015, pp. 375-399. Allí, luego de un análisis textual completo, realiza una pregunta que denota, sin ser especialista en la edición de López, que el autor ha entendido el problema presente en los vestigios de *Partidas*: ¿Por qué Gregorio López reedita *Partidas* si luego utiliza sus larguísimas glosas para contradecir flagrantemente el contenido? La respuesta que ensaya es que la glosa, verdadero mensaje de la comunicación, obtiene mejor atención adosada a esa obra que circulando en solitario.

59 Ver Jesús Rodríguez Velasco. "La urgente presencia...", p. 114.

60 Ver Jesús Rodríguez Velasco. "La urgente presencia...", p. 114.

61 La idea proviene de Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Berlin, Suhrkamp, 1988.

Bibliografía

- Andrachuk, Gregory.** “Alfonso el Sabio-Courtier and Legislator”, *Revisita Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 9, Nº 3, 1985, pp. 439-450.
- Arias Bonet, Antonio.** *Alfonso X el Sabio, Primera Partida (Manuscrito Add. 20.787 del British Museum)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1975.
- Bagge, Sverre.** *From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State formation in Norway c. 900-1350*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2010.
- Batiza, Rodolfo.** “The Louisiana Civil Code of 1808: Its Actual Sources and Present Relevance”, *Tulane Law Review*, Vol. 46, Nº 1, 1971, pp. 4-31.
- Bizzarri, Hugo.** “La estructura de *Castigos e documentos* del rey don Sancho IV. Apuntes para la historia de la formación de la ciencia política en la Castilla del siglo XIII”, *Incipit*, Nº XVII, 1997, pp. 83-138.
- Bloch, Marc.** *Los reyes taumaturgos*. México, Fondo de Cultura Económica, [1924] 1988.
- Boureau, Alain.** “Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval”, *Annales*, Nº 57, 2002, pp. 1463-1488.
- Cairns, John y Paul du Plessis** (eds.). *The Creation of the Ius Commune: From Casus to Regula*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- Carpintero, Francisco.** “En torno al método de los juristas medievales”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Nº 52, 1982, pp. 617-667.
- Cortese, Ennio.** *Il rinascimento giuridico medievale*. Roma, Bulzoni, 1992.
- *Il diritto nella storia medievale*. Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1995-1996.
- Craddock, Jerry.** “La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Nº 51, 1981, pp. 365-418.
- “Must the King Obey his Laws?”, en John Geary (ed.): *Florilegium Hispanicum: Medieval and Golden Age Studies Presented to Dorothy Clotelle Clarke*. Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983, pp. 71-79.
- Fantini, Marina.** “*Auctor iuris homo iustitia Deus*. La misura del diritto nel bassomedioevo”, *Iustitia*, Nº 45, 1991, pp. 391-462.
- Font Rius, José M.** “La recepción del derecho romano en la Península Ibérica durante la Edad Media”, *Recueil de mémoires et travaux publiés par la société d'histoire des institutions des anciens pays de droit commun*, Nº 6, Montpellier, 1967, pp. 85-104.
- Funes, Leonardo.** *El modelo historiográfico alfonsi: una caracterización*.

London, Queen Mary and Westfield College, 1997.

García Gallo, Alfonso. “El ‘Libro de las Leyes’ de Alfonso el Sabio. Del *Espéculo* a las *Partidas*”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, N° 21-22, 1952-1953, pp. 345-528.

—“Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso X”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, N° 46, 1976, pp. 509-570.

—“La obra legislativa de Alfonso X. Hechos e hipótesis”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, N° 54, 1984, 97-161.

Guenée, Bernard. “L’historien et la compilation au XIIIe siècle”, *Journal de savants*, N° 1, 1985, pp. 119-135.

Hartmann, Wilfried y Kenneth Pennington. *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*. Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2008.

Iglesia Ferreirós, Aquilino. “La labor legislativa del Alfonso X el Sabio”, en Antonio García y García (comp.): *España y Europa, un pasado jurídico común*. Murcia, EDITUM, 1986, pp. 275-599.

—*La Creación del derecho, una historia de la formación de un derecho estatal español*. Madrid, Marcial Pons, 1996.

Jara, José; Georges Martin e Isabel Alfonso (eds.). *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.

Kantorowicz, Ernst. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología medieval*. Madrid, Alianza, [1957] 1985.

Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Berlin, Suhrkamp, 1988.

Kritsch, Raquel. *Soberanía: a construção de um conceito*. São Pablo, FFLCH/USP, 2002.

—“La formulación de la teoría hierocrática del poder y los fundamentos de la soberanía”, *Res publica*, N° 15, 2005, pp. 7-26.

Kuttner, Stephan. “Tra giurisprudenza, filosofia e diritto: la giustizia e i canonisti del medioevo”, *Utrumque ius*, N° 20, 1989, pp. 83-93.

Lacomba, Marta. “Image du savoir, image du pouvoir dans le Lapidaire”, *E-Spania*, N° 3, 2007. Disponible en <https://e-spania.revues.org/144>, acceso 15 de marzo de 2016.

—“Estrategias y eficacia de los prólogos alfonsíes”, en Soledad Arredondo Sirodey (coord.): *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*. Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 253-266.

—“Estrategias y fundamentos del discurso alfonsí: una tentativa de romper con el topos literario de la especularidad”, *Letras*, N° 67-68, 2013, pp. 132-142.

Lauwers, Michel. *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts*

dans l'Occident médiéval. Paris, Aubier, 2005.

Le Goff, Jacques. *Le XIIIe siècle: L'apogée de la chrétienté*. Paris, Bordas, 1992.

MacDonald, Robert. "Progress and Problems in Editing Alfonsine Juridical Texts", *La Corónica*, Vol. 6, Nº 2, 1978, pp. 74-81.

— "The Editing of the Alfonsine Juridical Texts: Addendum", *La Corónica*, Vol. 7, Nº 2, 1979, pp. 119-120.

Madero, Marta. *Las verdades de los hechos. Proceso, juez y testimonios en la Castilla del siglo XIII*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2004.

Martin, Georges. "Alphonse X ou la science politique. Septenaire, 1-11", *Cahiers de Linguistique médiévale*, Nº 18-19, 1995, pp. 79-100.

— "Alphonse X de Castille, Roi et Empereur. Commentaire du premier titre de la *Deuxième partie*", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Nº 23, 2000, pp. 323-348.

— "Noblesse et royauté dans le *De rebus Hispaniae* (livres 4 á 9)", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Nº 26, 2003, pp. 101-121.

Martínez Díez, Gonzalo. "La tortura judicial en la legislación histórica española", *Anuario de Historia del Derecho Español*, Nº 32, 1962, pp. 223-300.

— "Los comienzos de la recepción del Derecho Romano en España y el Fuero Real", en VV. AA.: *Diritto comune e diritti locali nella storia dell'Europa. Atti del convegno di Varenna*. Milano, 1980, pp. 251-262.

Miceli, Paola. *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y Costumbre en Castilla y León (siglo XI-XIV)*. Madrid, Dykinson, 2012.

Montanos Ferrín, Emma. *España en la configuración histórico-jurídica de Europa*. Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1999.

Morin, Alejandro. "La frontera de España es de natura caliente". El derecho de conquista en *Las Partidas* de Alfonso X, el Sabio", en *El mundo de los conquistadores*, Ciudad de México, Sílex, 2015, pp. 375-399.

Núñez Rodríguez, Manuel. "El rey, la catedral y la expresión de un programa", *Espacio, tiempo y forma*, Nº VII, 1992, pp. 27-52.

— "*Non avemos mayor sobre nos en lo temporal*: Alfonso X y la imagen de autoridad", *Temas Medievales*, Nº 3, 1993, pp. 29-46.

O'Callaghan, Joseph. "Sobre la promulgación del Espéculo y del Fuero Real", en María del Carmen Carlé, Hilda Grassotti y Germán Orduña (eds.): *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*. Vol. 3. Buenos Aires, Instituto de Historia de España, 1983, 167-180.

Panateri, Daniel. "Producción historiográfica alfonsí y retórica regia. De los héroes al pueblo y del pueblo al rey", en Ana Basarte y Santiago Barreiro (eds.): *Actas de las X Jornadas Internacionales de Estudios*

Medievales [CD-ROM]. Buenos Aires, Saemed, 2009.

—“¿Garantías civiles frente a la tortura? La *inscriptio* y su ausencia en dos compilaciones legales, del *Liber Iudiciorum* a *Las Siete Partidas*”, en Ana Basarte y Santiago Barreiro (eds.): *Actas de la XI Jornadas Internacionales de Estudios Medievales*. Buenos Aires, Saemed, 2012, pp. 149-164.

—“Jurisdicción y jurisdicciones: el espacio como problema a partir de un análisis de la soberanía en la glosa de Gregorio López a *Las Siete Partidas*”, en Alejandro Morin (comp.): *Estudios de Derecho y Teología en la Edad Media*. Buenos Aires, Saemed, 2012, pp. 129-160.

—“La tortura judicial en las *Siete Partidas* de Alfonso X, el Sabio (un análisis sobre el prólogo al trigésimo título de la *Partida VII*)”, en Gerardo Rodríguez (comp.): *Palimpsestos. Escrituras y reescrituras de las culturas antigua y medieval*. Bahía Blanca, Ceicam/Cefcam, 2012, pp. 267-277.

—“Uso, costumbre y fuero en relación al discurso medieval de la Soberanía. Alfonso X el Sabio y la glosa de Gregorio López”, *Temas Medievales*, N° 20, 2012, pp. 147-197.

—“La unción real y obispal en *Las Siete Partidas*”, en Santiago Barreiro y Ana Basarte (eds.): *Actas de las XII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXII Curso de Actualización en Historia Medieval*. Buenos Aires, Saemed, 2013, pp. 85-94.

—“La verdad como objeto en disputa. Producción historiográfica y legislativa alfonsí como paradigmas de la construcción textual de la objetividad, procedimientos y alcances”, en Gerardo Rodríguez (comp.): *Palimpsestos. Escrituras y reescrituras de las culturas antigua y medieval*. Bahía Blanca, Ceicam/Cefcam, 2013, pp. 277-285.

—“Conflicto por el sentido: *Siete Partidas* en su edición de 1555”, *L'Âge d'or*, N° 8, 2015, s. p.

—“El prólogo de *Siete Partidas*. Entropía, edición y uso político”, *Medievalia*, N° 46, 2015, pp. 1-43.

—“La Ley en *Siete Partidas*”, *e-Humanista*, Vol. 31, 2015, pp. 671-687.

—“Las dos espadas y el vicariato divino en *Siete Partidas*”, *Lemir*, N° 19, 2015, pp. 265-280.

—“Las imágenes del rey y del emperador en *Las Siete Partidas* y la glosa de Gregorio López”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, N° 22, 2015, pp. 215-255.

—“Sobre la datación de un manuscrito de *Las Siete Partidas*”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, N° 85, 2015, pp. 589-596.

—“Voces jurídicas disímiles y discurso político monárquico, el caso de *Partidas* y su edición de 1555”, *Medievalia*, Vol. 18, 2015, pp. 59-86.

—“РИТУАЛ В ‘СЕМИ ПАРТИДАХ’ КОРОЛЯ АЛЬФОНСО Х МУДРОГО”, *ИСТОРИЧЕСКИЙ В СТИКЪ*, N° 158, 2015, pp. 200-220.

—“*Las Siete Partidas* como escenario de conflicto político”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, N° 9, 2016, pp. 1-27.

—“Naturaleza y monarquía, la identidad en la Edad Media castellana”, en Ariel Guance (ed.): *Actas de las IV Jornadas Interdisciplinarias “Territorios, Memoria e Identidades”*. Buenos Aires, Imhicihu, 2016. En prensa.

Pascal, Robert. “Sources of the Digest of 1808: a Reply to Professor Batiza”, *Tulane Law Review*, Vol. 46, N° 4, 1972, pp. 603-627.

Pérez Martín, Antonio. “Glosas medievales a textos jurídicos hispánicos. Inventario y tipos”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Vol. 14, N° 1, 1989, pp. 17-35.

—“La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las *Siete Partidas*”, *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, N° 3, 1992, pp. 9-63.

Petit, Carlos. “*Lex mundialis*. Expresión visigoda de la ley romana”, en Emanuele Conte (ed.): *Studi in Onore di Ennio Cortese*. Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2001, pp. 89-97.

Porcel, Julio. “*Las Siete Partidas* y el vigente Código Civil en el Estado norteamericano de Luisiana”, *Anales de la Universidad de Murcia*, N° 21, 1962-1963, pp. 187-197.

Prodi, Paolo. *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna, Il Mulino, 2000.

Ramos Vicent, María. “Reafirmación del poder monárquico en Castilla: la coronación de Alfonso XI”, *Cuadernos de Historia Medieval*, N° 3, 1983, pp. 5-36.

Rodríguez García, José Manuel. *La cruzada en tiempos de Alfonso X*. Madrid, Sílex, 2014.

Rodríguez Velasco, Jesús. “La urgente presencia de *Las Siete Partidas*”, *La Corónica*, Vol. 38, N° 2, 2010, pp. 97-134.

—*Plebeyos Márgenes. Ficción, Industria del Derecho y Ciencia Literaria (siglos XIII-XIV)*. Salamanca, Semyr, 2011.

Roux, Jean-Paul. *Le Roi. Mythes et symboles*. París, Fayard, 1995.

Rucquoi, Adeline. “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”, *Temas Medievales*, N° 5, 1995, pp. 163-186.

—*Rex, Sapientia, Nobilitas. Estudios sobre la Península Ibérica Medieval*. Granada, Universidad de Granada, 2006.

Rucquoi, Adeline y Jean Gautier Dalché. *Génesis medieval del Estado moderno: Castilla y Navarra (1250-1370)*. Salamanca, Ámbito, 1987.

Ruiz, Teófilo. “Une royauté sans sacré: la monarchie castillane du bas Moyen Âge”, *Annales H.S.C.*, N° 3, 1984, pp. 429-453.

Stickler, Alfons. “Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums”, *Salesianum*, N° 21, 1959, pp. 346-406.

Stone, Marylin. “Desde ‘Las siete partidas’ a los códigos civiles

norteamericanos”, en Juan Villegas (coord.): *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Madrid, Asociación Internacional de Hispanistas, 1994, pp. 25-33.

Thomas, Yan. “*Fictio legis*. L’empire de la fiction romaine et ses limites médiévales”, en: *Les opérations du droit*. Paris, Gallimard, 2011, pp. 133-186.

Wilks, Michael. “*Papa est nomen iurisdictionis*: Augustinus Triumphus and the papal vicariate of Christ”, *Journal of Theological Studies*, Nº 8, 1957, pp. 256-271.

Wolf, Armin. “El movimiento de legislación y de codificación en Europa en tiempos de Alfonso el Sabio”, en VV. AA.: *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época. I Actas del Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios Medievales*. 1989, pp. 31-37.

—“*Los Iura propria* en Europa en el siglo XIII”, *Glossae*, Nº 5-6, 1993-1994, pp. 35-44.

Zumthor, Paul. *Essai de poétique médiévale*. Paris, Seuil, 1972.

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
RESEÑAS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

RESEÑAS

Callegaro, Francesco (2016). "Histoire conceptuelle et philosophie des sciences sociales", *Conceptos Históricos* 2 (2), pp. 190-204



Histoire conceptuelle et philosophie des sciences sociales

Francesco Callegaro

Laboratoire Interdisciplinaire d'Études sur les Réflexivités / École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Note critique de D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes, de Bruno Karsenti.
Paris, Gallimard, 2013, 368 pp.

Le dernier livre de Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, paru en France il y a trois ans et dont on annonce une traduction prochaine en italien et en espagnol, marquera à coup sûr l'histoire des rapports entre philosophie politique et sciences sociales. C'est qu'il entend non seulement changer notre manière d'envisager cette histoire, telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à présent, mais aussi participer activement à sa transformation, en délinéant les principes d'un programme de recherche pour l'avenir, déjà mis en œuvre à l'EHESS de Paris, au Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités (LIER-IMM).¹ Unique en son genre, ce travail pionnier s'efforce d'élucider les raisons qui imposent de revenir aujourd'hui sur une séparation de principe entre ces deux formes de savoir où s'est nourrie dans le temps, notamment en France, une conflictualité ouverte et récurrente. Il lui oppose la perspective d'un dialogue qu'il faut entendre en son sens littéral et exigeant, comme un échange d'arguments entre des points de vue

¹ Pour une courte présentation du programme de recherche de ce laboratoire, voir <http://lier.ehess.fr/>.

distincts dont la complémentarité s'éclaire seulement lorsque les interlocuteurs s'élèvent jusqu'à la question commune qui anime leur recherche coopérative de la vérité. En ce sens, si l'institution d'un tel dialogue est à l'heure actuelle nécessaire, c'est que les insuffisances désormais avérées du discours postmoderne, comme la faillite partout visible en Europe du néolibéralisme, exigent de se donner les moyens intellectuels de relancer, avec le degré nécessaire de radicalité épistémologique, l'interrogation sur l'origine et le destin de la modernité politique.²

On ne peut dès lors comprendre la portée d'un tel projet de refonte qu'en revenant d'abord à la source du différend que cet ouvrage se propose de départager. Depuis leur apparition au XIXe siècle, et toujours plus à mesure que leur ambition s'est affirmée au XXe siècle, les sciences sociales ont été perçues, par la plupart des philosophes politiques, comme une entreprise dangereuse, menaçant sinon toujours la philosophie elle-même en son autonomie, du moins les prétentions légitimes de la philosophie politique. L'extension aux différents domaines de l'homme, depuis Socrate objet de chasse privilégié, des démarches expérimentales et quantitatives caractéristiques de la science moderne impliquerait, tel est le risque dénoncé par les penseurs les plus divers, une altération de la philosophie politique allant dans le sens d'une véritable *destruction* de la raison pratique, comme de la possibilité même de saisir les ressorts ultimes de la condition humaine et d'orienter sur cette base le devenir souhaitable des institutions. Pour les philosophes politiques qui souscrivent à cette vision des sciences sociales, celles-ci représentent alors moins un ensemble hétérogène de disciplines à connaître et avec lesquelles se mesurer, en prenant en compte leurs objets et objectifs respectifs, qu'une totalité articulée dont il faut restituer la cohérence interne, en explicitant leurs fondements communs, avant de les soumettre à une critique de principe dont la philosophie politique est appelée à ressortir réconfortée dans sa suprématie naturelle.³

En érigeant la méthode en critère *exclusif* de validité d'une recherche, en considérant donc que seule la conformité aux règles opératives d'une enquête empirique en justifie le bien-fondé et la pertinence, les fondateurs des sciences sociales comme leurs successeurs, victimes plus ou moins conscientes d'un même dogme positiviste, auraient ainsi fini par négliger les *questions théoriques* premières et les *problèmes pratiques* essentiels au centre des préoccupations de la philosophie politique, depuis que

2 Voir Bruno Karsenti. "Sociologie, philosophie: la modernité en question", *Archives de Philosophie*, N° 76, 2013-2014, pp. 547-551.

3 Pour une illustration particulièrement nette de cette critique, voir Eric Voegelin. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago, University of Chicago Press, 1951, et plus récemment Pierre Manent. *La cité de l'homme*. Paris, Flammarion, 1994.

ce régime singulier d'interrogation a pris son essor, en Grèce, au Vème siècle avant J-C. Sur le plan proprement théorique, l'absolutisation de la méthode aurait surtout conduit à sous-estimer la place du libre examen, affranchi de toute contrainte externe, comme la nécessité d'élaborer, en voie préliminaire, les *concepts* devant servir à la détermination des objets d'investigation. Ce faisant, elles auraient laissé la fabrication des instruments d'analyse et la délimitation des différents champs d'enquête aux préjugés arbitraires et irréfléchis du sens commun. Nées au XIXe siècle, les sciences sociales ainsi conçues dans leur dogmatisme méthodologique de principe seraient surtout redevables d'une acceptation acritique des prénotions du sens commun *moderne*, opinion nouvelle où s'exprime la construction d'un monde que la Révolution française a achevé d'organiser, du moins à la surface, selon cet "art de la séparation" qui résume l'orientation propre du libéralisme.⁴

La division du travail intellectuel en domaines d'enquête distincts les uns des autres – politique, droit, économie, religion, etc. — serait en ce sens le reflet non interrogé dans ses raisons ni questionné dans ses limites, d'une organisation tout à fait spécifique de la vie collective, caractérisée par la division du travail social entre des sphères d'activité nettement séparées. À la racine de cette organisation comme au fondement de tous les préjugés modernes hérités par les sciences sociales se tiendrait alors la distinction primordiale qui définit, ou est censée définir, la modernité politique. Il s'agit de la séparation entre l'État et la société civile, sur fond d'une désarticulation des liens séculiers entre politique et religion. Par-delà le souci affiché pour la méthode, les sciences sociales finissent ainsi par apparaître aux philosophes, de façon bien plus substantielle, comme la tentative d'étendre à l'ensemble des relations humaines les concepts et les dispositifs, au premier chef la statistique, d'abord forgés par l'économie politique, dans une convergence souterraine avec les objectifs politiques de la nouvelle gouvernamentalité libérale, axée sur la gestion des populations et la prise en charge de la vie de tous et de chacun.⁵

Incapables de mettre en œuvre une critique intellectuelle du sens commun des modernes, ayant au contraire repris les principales distinctions conceptuelles à travers lesquelles la modernité a d'abord cherché à se définir avec l'ensemble de ses savoirs-pouvoirs nouveaux, les différentes disciplines que réunit le terme générique de "sciences sociales" n'auraient donc pas non plus réussi à articuler des *idéaux* sociopolitiques

4 Voir Michael Walzer. "Liberalism and the Art of Separation", *Political theory*, Vol. 12, N° 3, 1984, pp. 315-330.

5 Voir Hannah Arendt. *Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1958.

alternatifs, permettant de repérer et critiquer les pathologies inhérentes à l'organisation collective moderne – qu'on l'appelle comme hier libérale ou néolibérale comme aujourd'hui. C'est ici que trouve sa place la réfutation, par les philosophes politiques, de ce qu'ils estiment être le principe distinctif des sciences sociales, où s'achève de se dévoiler le risque d'une destruction de la tradition philosophique et de la raison pratique. Il s'agit de cette "neutralité axiologique", revendiquée notamment par Max Weber, qui semble condamner les chercheurs à l'impuissance, dans la mesure où elle leur impose de séparer les faits observés et observables des multiples valeurs et principes invoqués par les acteurs dans leurs jugements moraux et politiques, envisagés par les sciences sociales comme autant de prises de position *subjectives* débordant du cadre de la seule rationalité admise, méthodique, alors qu'ils conditionnent à son insu le travail d'enquête empirique lui-même.⁶

De là à faire des sciences sociales le corrélat intellectuel ayant accompagné le développement irrationnel de la modernité politique, sans avoir su ni le diagnostiquer dans ses causes ni le corriger dans son orientation, il n'y a qu'un pas. De nombreux philosophes politiques ne se privent pas de le franchir, au moment où ils en viennent à souligner la nécessité impérieuse de refonder l'*episteme politike* de Platon et d'Aristote, pour retrouver la source d'une démarche permettant d'interroger de façon critique les concepts ordinaires et de mettre en question les valeurs communément acceptées, dans une circularité féconde entre opinion et vérité susceptible de réarticuler savoir, expérience et politique, à l'encontre de toute séparation méthodique. C'est la seule solution envisageable, paraît-il, pour relancer le travail de la raison pratique, et répondre aujourd'hui à l'effondrement du projet originel des sciences sociales, emportées par les désastres politiques du XXe siècle qu'elles n'ont pas su anticiper et qui ont failli détruire, avec elles, la civilisation européenne.

C'est au fond cette imposante *doxa* philosophique au sujet des sciences sociales, aussi fondée soit-elle dans des tendances manifestes de la modernité comme dans les discours qui les répercutent, que Bruno Karsenti entend remettre en question dans son livre. Fruit réfléchi d'une relecture attentive de l'histoire des sciences sociales en France, à laquelle l'auteur s'est livré dans ses ouvrages précédents, ce travail novateur entend tirer la leçon philosophique générale recelée dans la démarche adoptée à l'occasion de ces études particulières. S'il valait la peine de relire l'œuvre d'Auguste Comte, d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss,⁷

6 Voir Leo Strauss. *Natural Right and History*. Chicago, University of Chicago Press, 1953.

7 Voir Bruno Karsenti. *Politique de l'esprit: Auguste Comte et la naissance de la science sociale*. Paris, Hermann, 2006; *La société en personnes: études durkheimiennes*. Paris, Economica,

avec le même soin herméneutique et la même rigueur conceptuelle que les philosophes réservent d'habitude aux textes canoniques de leur tradition, c'est que les sciences sociales, du moins lorsqu'elles s'élèvent, en prenant appui sur le travail réflexif de la *sociologie*, au plus haut point de leur ambition intellectuelle et politique, ne manquent pas de dévoiler leur signification philosophique fondamentale : celle que seuls des philosophes sont à même de saisir et restituer dans les conséquences qu'elle implique pour la philosophie politique elle-même. Le passage d'une philosophie à l'autre est ainsi marqué au seuil d'un projet audacieux, dont Karsenti indique les coordonnées générales dans l'Introduction au livre, significativement intitulée *Le dialogue des modernes*. Il s'agit de contester l'opinion diffuse et prédominante parmi les philosophes politiques au sujet des sciences sociales, en démontrant par les faits et en justifiant en principe leur irréductibilité à une forme de savoir exclusivement positive et étroitement experte. À rebours de cette conception réductrice, fort répandue, sinon consacrée dans l'organisation actuelle des institutions, Karsenti nous invite à penser les sciences sociales comme à la source toujours disponible d'une réflexivité radicale, analogue à celle déployée en son temps par l'ancienne *episteme politike*, où s'alimente en dernière instance une tout autre conception de la politique des modernes qu'il revient à la philosophie d'explicitier.

Ultimement fondée sur un enrichissement scientifique de notre lexique quotidien, renvoyant à une transformation du sens attaché aux principales catégories de la pensée politique moderne – *liberté et égalité, droit et démocratie, souveraineté et représentation, peuple et État*, etc. — la vision de la réalité recelée dans les enquêtes des sciences sociales, une fois pleinement articulée par cette autre philosophie qui est appelée à en recueillir les enseignements, fait accéder les modernes à une plus claire conscience d'eux-mêmes, dans et par un travail comparatif et historique qui permet de montrer leur appartenance à une commune humanité, sans pour autant en méconnaître la singularité distinctive. La politique se reformule ainsi d'abord sur le plan d'une activité intellectuelle qui permet à tout individu, aux prises avec les dilemmes de la modernité, d'avoir une compréhension plus profonde de sa condition paradoxale, tiraillée entre l'inscription au sein de groupes particuliers et l'aspiration à une égale liberté universelle, comme aux sociétés modernes dans leur ensemble d'avoir une prise plus lucide sur leur devenir, toujours incertain parce que traversé par des problèmes pratiques traduisant dans les faits les apories internes à leurs principes constitutifs. À condition,

2006; *L'homme total: sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris, Presses Universitaires de France, [1997] 2011.

bien sûr, que la politique elle-même intègre à son tour le savoir que les sciences sociales apportent sans le déformer, en l'instrumentalisant sous le coup des urgences changeantes d'un présent toujours éphémère.

Au lieu de reconduire les sciences sociales dans l'horizon familier d'une philosophie qui resterait en fait toujours la même, en se focalisant sur les seules questions d'ordre épistémologique, Karsenti montre ainsi que ces sciences, du moins lorsqu'on prend en considération les auteurs et les ouvrages qui ont marqué par leur éclat chaque discipline particulière, ont changé et changent encore notre manière générale de penser, en introduisant de différentes façons, à travers des langages en apparence divergents, un même *point de vue social* dans l'analyse du réel. Par là, elles en viennent à contester les deux piliers d'un sens commun dont les origines remontent en fait à la philosophie moderne elle-même. Il s'agit de ces deux pôles corrélés, où la modernité tend souvent à se confondre sinon à se perdre, que sont le *sujet*, porteur d'une volonté intrinsèquement libre où sont censés s'enraciner les droits individuels, et le *pouvoir*, foyer d'une domination légale qui procède, à la suite d'un pacte mythique, de cette même liberté originaires des sujets, tout autant qu'il est appelé à la consacrer dans le droit public et privé. En faisant remonter, par des voies différentes, la constitution de l'individualité singulière aux réseaux multiples de liens qui structurent en profondeur l'action et l'interaction, les sciences sociales creusent, au cœur même du sujet conscient, l'espace d'un inconscient supplémentaire, dans un dépassement de l'*ego* propre à la psychologie individuelle et introspective qui, parallèlement à la psychanalyse, conduit à repenser les fondements et les visées de la politique moderne.⁸

Aussi, alors que les modernes n'arrivent à penser le collectif, lorsqu'ils s'en tiennent à la lettre de leur idéologie, que sous les deux formes, identiquement insatisfaisantes, d'un artifice légal fondé sur le monopole de la violence et d'une multitude d'agrégats spontanés basés sur les rencontres aléatoires des intérêts, les sciences sociales sont venues dévoiler que bien autre chose est en jeu dans les liens qui rattachent *durablement* les hommes les uns aux autres, au sein de ces ensembles plus ou moins vastes qu'elles ont d'abord nommés "sociétés". Elles ne pouvaient donc se vouloir comme des sciences nouvelles, appelées à achever la construction de l'édifice moderne du savoir, sans dévoiler d'abord *l'écart du social* par rapport à l'État souverain et aux groupes d'intérêt de la société civile. L'invention d'une méthode appropriée n'a pu en ce sens surgir que dans et par un mouvement réflexif d'autoconstitution dont on voit bien qu'il

⁸ Pour le croisement entre philosophie politique, sciences sociales et psychanalyse, voir Bruno Karsenti. *Moïse et l'idée de peuple: la vérité historique selon Freud*. Paris, Cerf, 2012.

a en lui-même quelque chose d'intrinsèquement philosophique. Pour cette raison, la naissance des sciences sociales a comporté la destruction moins de la philosophie politique en tant que telle, que de cette science politique qui a essayé, avec Hobbes, de jeter les bases intellectuelles de la modernité, en pensant ce sujet en soi libre et égal autorisant le pouvoir central de l'État et recevant en retour la protection nécessaire à lui assurer une vie sûre et commode au sein d'une société de plus en plus civilisée. Dans la critique du sens commun des modernes, il en va ainsi de cette philosophie qui a cru pouvoir se refonder comme une science déductive et géométrique, alors qu'elle a surtout contribué à fixer les principes *idéologiques* de la modernité politique, avant que la Révolution française ne vienne leur conférer une vérité partielle, en leur donnant une traduction juridique dans les constitutions.⁹

Il apparaît alors que les sciences sociales, bien loin d'avoir pris leur essor sur la base de la seule revendication d'une approche méthodique des faits, se sont d'abord pensées et voulues comme une réponse tout aussi intellectuelle que politique à la crise sans précédent des sociétés modernes européennes, parvenue à son point le plus aigu d'expression à la suite du bouleversement social et politique engendré par la Révolution française, bien que secrètement à l'œuvre depuis la décomposition de l'ordre théologico-politique propre aux sociétés féodales traditionnelles. Pour élaborer cette réponse, en se tenant à la hauteur des énormes difficultés rencontrées par ces sociétés, et tout d'abord par la nation française, à établir un ordre moral et juridique aussi stable que conforme à leurs principes affichés, les sciences sociales ont dû remonter jusqu'aux sources philosophiques de la modernité, et dégager le socle mouvant de problèmes intellectuels qui nous apparaissent depuis comme étant en fait structurels.¹⁰ L'ouverture d'un autre avenir pour les modernes supposait de repenser le présent de l'Europe à la lumière du passé, l'ailleurs se confondant avec l'autrefois, en exploitant les ressources héritées d'une multiplicité de traditions politiques et spirituelles qui, toutes, permettaient de concevoir l'individualité dans son appartenance invisible à un collectif, voire dans son inhérence profonde à une totalité, avant et au-delà de son statut de sujet supposé souverain.

C'est alors une *révolution dans la pensée* que ces sciences ont voulu accomplir, pour mieux conduire à terme la révolution politique, nous débarrassant d'une conception abstraite de l'individu et de sa liberté,

9 Voir Giuseppe Duso. *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*. Roma, Carrocci, 1999.

10 Sur le privilège à accorder à la tradition française, d'un point de vue historico-conceptuel, pour accéder à la perspective générale des sciences sociales, voir aussi Theodor Adorno. *Philosophie und Soziologie*. Berlin, Suhrkamp Verlag, [1960] 2011.

à la racine d'une compréhension inadéquate des rapports sociaux et politiques. L'origine philosophique et la portée politique des sciences sociales tiennent ainsi tout entières à cette remise en question d'un sens commun moderne dont tous les protagonistes du XIXe siècle s'accordent pour dire qu'il a été déterminé dans ses assises par les positions *dogmatiques* de la science politique moderne inaugurée par Hobbes, source d'un obscurcissement de l'expérience qui empêchait de penser les liens invisibles rattachant les individus les uns aux autres. Karsenti en donne ici la preuve dans le second chapitre, en montrant comment la pensée, trop vite rubriquée comme réactionnaire, de Louis de Bonald a su interroger, en donnant un tournant déjà sociologique à la théologie chrétienne, les présupposés ultimes de la construction hobbesienne. Si l'on peut attribuer à cette pensée politique une signification philosophique, ce qui ne va nullement de soi, c'est qu'elle a fini par transformer le sens des concepts les plus courants, à commencer par l'idée même de pouvoir, au point d'élaborer des concepts fondamentaux alternatifs, et d'abord cette notion d'*autorité* qui sera directement reprise par Comte, avant d'être, sinon laïcisée, du moins domestiquée par Durkheim et son École.¹¹

Alors que la politique des sciences sociales n'y émerge pas encore en toute clarté, l'exigence intellectuelle de radicaliser le principe moderne de la critique, pour en questionner le dogme, y est déjà sensible. L'appel aux sciences sociales, entendues dans leur signification philosophico-politique fondamentale, apparaît alors inscrit au cœur même de la modernité, si tant est que l'on prenne en compte le sens commun non seulement dans sa consistance imaginaire, mais aussi et surtout dans ses *failles symboliques*, sensibles dans les nombreuses et diversifiées critiques qui accompagnent depuis l'origine l'affirmation dans le monde des principes modernes, et d'abord d'une critique arrimée à la liberté abstraite du sujet, en donnant son impulsion au travail réflexif des sciences sociales elles-mêmes comme de la philosophie politique déjà autre qui s'en nourrit.

On voit alors le vaste horizon d'enquête ouvert par Karsenti dans son livre. Passer d'une philosophie à l'autre, cela suppose de s'interroger, en philosophes, sur les multiples *écarts internes* à une modernité toujours inquiète, ceux-là mêmes qui ont rendu possible, à terme, la genèse des sciences sociales, en introduisant un point de fuite vers le social dans l'analyse d'un réel autrement scotomisé dans ses articulations premières par les représentations dominantes de la science politique et de l'économie politique. En ce sens, au lieu de s'en tenir à une contraposition

11 Sur ce point, Karsenti reprend et corrige la perspective de Robert A. Nisbet. *The Sociological Tradition*. New York, Basic Books, 1966.

frontale entre philosophie politique et sciences sociales, fondée sur une opposition purement épistémologique entre science et philosophie, Karsenti nous amène à revenir sur l'histoire de la pensée moderne, pour saisir dans la réflexion critique d'un certain nombre de théoriciens la *problématisation* des prémisses idéologiques de la modernité politique, alimentée par ses apories constitutives et ses pathologies récurrentes. S'agissant de rendre compte de la genèse des concepts fondamentaux, et tout d'abord de ce concept de *société* qui est venu déstabiliser, en surgissant comme une question infinie, la polarité ordonnée État/société civile, la recherche des conditions intellectuelles de possibilité des sciences sociales nous conduit sur la voie de ces penseurs politiques qui ont su expliciter et questionner les prémisses tacites du cadre contractualiste propre aux doctrines jus-naturalistes, en faisant sortir le social des entrailles du peuple.

La différence interne de la modernité, saisie ici sur le plan de son expression philosophique, fait ainsi apparaître la persistance renouvelée, dans la modernité politique et pour une compréhension plus lucide de ses principes, de cette ancienne *episteme politike* que Hobbes avait cherché à liquider, y voyant une des sources de cet obscurcissement de l'esprit qui empêchait de fonder l'ordre collectif sur des bases inébranlables. Au prisme du social, les appartenances des philosophes aux différentes écoles de pensée se redistribuent tout autrement, selon des partages qui n'ont plus rien de conventionnel, les auteurs souvent considérés comme ayant participé au même titre que Hobbes à la constitution du discours officiel de la modernité politique apparaissant comme les membres singuliers d'une même tradition sociologique qu'il faut dire *hétérodoxe*, puisqu'elle a su interroger et dépasser le couple fermé sujet-pouvoir, au cœur de la doxa moderne. Relus rétrospectivement comme des précurseurs des sciences sociales, suivant un geste que Durkheim lui-même avait déjà accompli,¹² ces philosophes politiques se révèlent sous un jour entièrement nouveau. En témoigne la lecture conduite ici et ailleurs par Karsenti de l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, dans un dialogue serré avec les meilleurs spécialistes contemporains de la pensée du Genevois.¹³ Elle permet de mieux comprendre en quel sens le dépassement du contrat politique volontaire, entre des sujets imaginés libres de toute attache particulière, s'opère au nom d'une quatrième loi non écrite, par ce

12 Voir Émile Durkheim. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Paris, Rivière, 1953.

13 En plus du chapitre qui lui est consacré, voir aussi la première partie de Bruno Karsenti. *Moïse et l'idée de peuple...*, ainsi que "Il legislatore, o la società democratica nella storia", in Carlo Altini (éd.): *Democrazia: storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*. Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 179-200.

que gravée dans les cœurs d'individus en fait déjà socialisés, celle qu'un étrange législateur, préfiguration du sociologue, doit savoir articuler, du fond de la religion commune d'un peuple en gestation, pour mettre en mouvement la société et la faire accéder à sa fondation politique.¹⁴

Dans son mouvement de reprise réfléchi des sciences sociales, la philosophie politique qu'entend penser et promouvoir Karsenti dans son livre rejoint et renouvelle alors l'histoire conceptuelle, notamment dans la voie ouverte et largement parcourue par Giuseppe Duso et l'École de Padoue.¹⁵ Elle entend en effet montrer comment la transformation philosophique des concepts politiques modernes a rendu possible le type de réflexivité dont les sciences sociales ont finalement hérité, au moment de se constituer, pour la relancer ensuite tout au long de leur histoire. Ayant comblé le fossé qui sépare partout ailleurs la philosophie politique des sciences sociales, par le biais d'une relecture des auteurs et des œuvres qui, entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, ont repensé les principes de la modernité politique, cette autre philosophie située dans l'intervalle où s'organise le dialogue entre philosophie politique et sciences sociales se prolonge ainsi en une réinterprétation des ouvrages majeurs ayant marqué la sociologie et l'anthropologie du dernier siècle. Cette interrogation d'après coup sur les apports philosophico-politiques des sciences sociales, dont le livre nous donne des illustrations importantes en se concentrant surtout, dans sa seconde partie, sur les différents héritiers de la tradition française, au croisement du structuralisme, du marxisme et du pragmatisme – Claude Lévi-Strauss et Lucien Sebag,¹⁶ Pierre Bourdieu¹⁷ et Luc Boltanski –¹⁸ entend prouver que la modernité politique, si elle ne peut tenir dans le cadre étroit de ses prémisses idéologiques, se constitue pleinement sur le plan de la redéfinition socioanthropologique de ses concepts centraux. Entreprise jamais achevée, puisqu'appelée à se reformuler sans cesse au fur et à mesure que les sociétés modernes avancent et se transforment, se décomposant et se recomposant au rythme d'une crise qui nous apparaît aujourd'hui sans fin.

14 En particulier, Alessandro Biral. "Rousseau: la società senza sovrano", in Giuseppe Duso (éd.): *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*. Milano, Angeli, 1993, pp. 191-255, et Bruno Bernardi. *La fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris, Champion, 2006.

15 Voir Sandro Chignola et Giuseppe Duso (éds.). *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, Angeli, 2008.

16 Voir Lucien Sebag. *Marxisme et structuralisme*. Paris, Payot, 1964.

17 Voir Pierre Bourdieu. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Droz, 1972.

18 Voir Luc Boltanski et Eve Chiapello. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard, 1999 et Luc Boltanski. *La condition foetale, une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris, Gallimard, 2004.

Comme Karsenti le montre dans le chapitre charnière consacré à la discussion par le philosophe Vincent Descombes¹⁹ de l'œuvre de l'anthropologue Louis Dumont,²⁰ autre héritier de la même tradition française, il apparaît alors que les sciences sociales, si elles peuvent parfois être envisagées comme un objet critique de l'histoire conceptuelle, lorsqu'elles rechutent dans le cadre théorique défini par les concepts idéologiques de la modernité,²¹ participent aussi et surtout à son développement intellectuel, dans la mesure où elles mettent en perspective, grâce à une série de dispositifs épistémologiques, en premier lieu la *comparaison radicale*, les concepts que nous tenons ordinairement pour évidents et universels, alors qu'ils traduisent une manière particulière de penser, dont les problèmes qu'elle soulève ne peuvent être éclairés et surmontés qu'en réintégrant la modernité européenne en une vision plus ample et diversifiée de la condition humaine. Prolongeant le questionnement des concepts politiques modernes déjà opéré par les philosophes hétérodoxes, les fondateurs et les héritiers les plus fidèles de l'ambition universaliste des sciences sociales font ainsi avancer une même entreprise, incluant l'histoire conceptuelle au titre de l'une de ses principales productions, si du moins elles se laissent accompagner dans leur avancée par cette autre philosophie politique qui surgit en s'y frottant. Elle consiste à élaborer des concepts nouveaux, en explicitant ce qui se cache dans les plis d'un sens commun moderne au fond contradictoire, où se profile la perspective d'un universalisme plus exigeant, parce que mettant les prétentions mêmes de la modernité européenne à l'épreuve d'une connaissance systématique des autres et de nous-mêmes.

On comprend alors en quel sens c'est du destin de la modernité politique qu'il est question dans ce dialogue que Karsenti cherche à nouer entre philosophie politique et sciences sociales, sur le fil tendu entre les deux par cette forme de réflexion historico-conceptuelle qu'il nomme *philosophie des sciences sociales*. Reprenant à son compte l'ambition qui fut jadis celle de Comte et Durkheim, le programme ainsi dessiné dans ses grandes lignes ne vise pas seulement à modifier l'organisation des institutions du savoir, pour épuiser la politique sur le seul plan d'une refonte de l'esprit, puisqu'il entend encore relancer la réflexion sur ce

19 Vincent Descombes. *Le raisonnement de l'ours*. Paris, Seuil, 2008.

20 Voir Louis Dumont. *Essais sur l'individualisme*. Paris, Seuil, 1983.

21 Pour un exemple significatif de cette critique historico-conceptuelle des sciences sociales, voir la discussion du concept de pouvoir [*Herrschaft*] chez Max Weber, in Otto Brunner. "Consideraciones acerca de los conceptos de *dominación y legitimidad*", *Conceptos Históricos*, N° 1, 2015, pp. 136-159; voir aussi Giuseppe Duso. "Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber", in *La rappresentanza politica, genesi e crisi del concetto*. Milano, Angeli, 2003, pp. 120-144; et Michele Basso. *Max Weber, economia e politica fra tradizione e modernità*. Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2013.

qu'appartenir à la modernité veut dire en vérité, sachant que la réponse complète ne pourra venir que d'une transformation parallèle des sociétés démocratiques elles-mêmes. En ce sens, le nouage des disciplines proposé par Karsenti, s'il implique sans doute de repenser le fonctionnement et les finalités de l'Université, ne peut que conduire, dans la mesure où il trouve son axe de rotation dans l'élaboration d'une critique de la modernité tout à la fois philosophique et sociologique, intellectuelle et politique, qu'à réinvestir la question de l'État, en soulevant notamment le problème des origines et de la fonction de ce *gouvernement* auquel les sociétés démocratiques ont parfois du mal à faire une place, en le considérant sous l'angle de sa relation conflictuelle avec son passé théologique et son présent économique. Les différents chapitres du livre où Karsenti se consacre à un examen critique préalable des généalogies historiques et des analyses théoriques proposées par Giorgio Agamben, Michel Foucault et Bernard Manin,²² en annoncent un autre, ou du moins le laissent entrevoir. Il s'agira alors de montrer ce qu'une philosophie politique transformée par les sciences sociales a à nous dire de ces institutions dont on a cru qu'en elles se résumait la modernité elle-même. Avant que les sciences sociales ne viennent justement nous déprendre d'un tel préjugé.²³

22 Karsenti revient notamment sur Giorgio Agamben (*Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Vicenza, Neri Pozza, 2007*), Michel Foucault (*Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, (1975-1976)*. Paris, Seuil/Gallimard, 1997 ainsi que *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, (1977-1978)*. Paris, Seuil/Gallimard, 2004), et Bernard Manin (*Principes du gouvernement représentatif*. Paris, Flammarion, 1986).

23 Voir Bruno Karsenti. "Une autre approche de la nation: Marcel Mauss", *Revue du MAUSS*, N° 2, 2011, pp. 283-294; "Politique de Durkheim. Société, humanité, État", *Scienza & Politica*, Vol. 26, N° 51, 2014, pp. 41-62; "Radicalité du socialisme", *Incidence*, N° 11, 2015, pp. 9-27.

Bibliographie

- Adorno, Theodor.** *Philosophie und Soziologie*. Berlin, Suhrkamp Verlag, [1960] 2011.
- Agamben, Giorgio.** *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- Arendt, Hannah.** *Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- Basso, Michele.** *Max Weber, economia e politica fra tradizione e modernità*. Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2013.
- Bernardi, Bruno.** *La fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris, Champion, 2006.
- Biral, Alessandro.** "Rousseau: la società senza sovrano", in Giuseppe Duso (éd.): *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*. Milano, Angeli, 1993, pp. 191-255.
- Boltanski, Luc.** *La condition fœtale, une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris, Gallimard, 2004.
- Boltanski, Luc et Eve Chiapello.** *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard, 1999.
- Bourdieu, Pierre.** *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Droz, 1972.
- Brunner, Otto.** "Consideraciones acerca de los conceptos de *dominación y legitimidad*", *Conceptos Históricos*, N° 1, 2015, pp. 136-159.
- Chignola, Sandro et Giuseppe Duso (éds.).** *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, Angeli, 2008.
- Descombes, Vincent.** *Le raisonnement de l'ours*. Paris, Seuil, 2008.
- Dumont, Louis.** *Essais sur l'individualisme*. Paris, Seuil, 1983.
- Duso, Giuseppe.** *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*. Roma, Carrocci, 1999.
- "Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber", in *La rappresentanza politica, genesi e crisi del concetto*. Milano, Angeli, 2003, pp. 120-144.
- Durkheim, Émile.** *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Paris, Rivière, 1953.
- Foucault, Michel.** *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, (1975-1976)*. Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
- *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, (1977-1978)*. Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- Karsenti, Bruno.** *La société en personnes: études durkheimiennes*. Paris, Economica, 2006.
- *Politique de l'esprit: Auguste Comte et la naissance de la science sociale*. Paris, Hermann, 2006.

—“Il legislatore, o la società democratica nella storia”, in Carlo Altini (éd.): *Democrazia: storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*. Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 179-200.

—*L'homme total: sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris, Presses Universitaires de France, [1997] 2011.

—“Une autre approche de la nation: Marcel Mauss”, *Revue du MAUSS*, N° 2, 2011, pp. 283-294.

—*Moïse et l'idée de peuple: la vérité historique selon Freud*. Paris, Cerf, 2012.

—*D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, Gallimard, 2013.

—“Politique de Durkheim. Société, humanité, État”, *Scienza & Politica*, Vol. 26, N° 51, 2014, pp. 41-62.

—“Sociologie, philosophie: la modernité en question”, *Archives de Philosophie*, N° 76, 2013-2014, pp. 547-551.

—“Radicalité du socialisme”, *Incidence*, N° 11, 2015, pp. 9-27.

Manent, Pierre. *La cité de l'homme*. Paris, Flammarion, 1994.

Manin, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris, Flammarion, 1986.

Nisbet, Robert A. *The Sociological Tradition*. New York, Basic Books, 1966.

Sebag, Lucien. *Marxisme et structuralisme*. Paris, Payot, 1964.

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago, University of Chicago Press, 1953.

Voegelin, Eric. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago, University of Chicago Press, 1951.

Walzer, Michael. “Liberalism and the Art of Separation”, *Political theory*, Vol. 12, N° 3, 1984, pp. 315-330.