

EN BUSCA DEL EQUILIBRIO CIVILIZATORIO Y SU SENTIDO FILOSÓFICO COMO STATU QUO, PAZ Y RESTAURACIÓN¹

In search of civilizational balance and its philosophical meaning as statu quo, peace and restoration

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ FERNÁNDEZ

Universidad de Castilla la Mancha

Josem.sanchez@uclm.es

Cómo citar/Citation

Sánchez Fernández, J. M. (2025).

En busca del equilibrio civilizatorio y su sentido filosófico como *statu quo*, paz y restauración.

Revista de Estudios Políticos, 208, 77-107.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.208.03>

Resumen

El objeto de este trabajo es señalar la convergencia existente entre las dimensiones del *statu quo*, la paz y la restauración para construir una *situación de equilibrio* o pacto entendido como *concepto civilizatorio*. Por ello, seleccionamos sus hitos más importantes agrupados en tres fases, aduciendo ejemplos históricos y filosóficos relevantes. La primera remite al contexto de la guerra en la antigua Grecia y al monumento *Ara pacis* en Roma, cuyo sentido es político a la par que religioso. La segunda se localiza en la Modernidad temprana cuando F. Bacon plantea una *instauratio* religiosa como base para la nueva ciencia. Frente a ella, se erigen los modelos de «ilustración radical» en Spinoza y (tercera fase) de constitución (*Verfassung*) restauradora en Hegel. Como conclusión, señalamos la disolución del citado equilibrio orientado al pacto y su posterior neutralización en la actualidad.

¹ Este trabajo es resultado del proyecto de investigación regional «El fenómeno turístico: experiencia artística y literaria (1928-2005)» (SBPLY/23/180225/000145), del grupo de investigación Estudios Históricos y Culturales Contemporáneos (EHCC), de la Universidad de Castilla la-Mancha.

Palabras clave

Equilibrio civilizatorio; *statu quo*; paz; restauración; instauración.

Abstract

The purpose of this paper is to highlight the convergence between the dimensions of the *status quo*, peace, and restoration to build a balanced situation or pact understood as a civilizing concept. To do this, we select its most important milestones that we group into three phases based on relevant historical-philosophical examples. The first refers to the context of war in ancient Greece and the *Ara Pacis* monument in Rome, whose meaning is political as well as religious. The second is located in early modernity when F. Bacon proposes a religious *instauratio* as the basis for the new science. In front of it are erected the models of radical Enlightenment in Spinoza and (third phase) of restorative Constitution (*Verfassung*) in Hegel. In conclusion, we point out the dissolution of the balance oriented to the pact and its subsequent neutralization today.

Keywords

Civilizational balance; *statu quo*; peace; restoration; instauration.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN: ¿CÓMO SE GENERA UN PUNTO TRIPLE QUE CONVERJA CON UN CONCEPTO CIVILIZATORIO? II. EL CONCEPTO DE STATU QUO COMO EQUILIBRIO DINÁMICO EN LA ANTIGÜEDAD: 1. El modelo de *civilización* griega: un equilibrio forzado. 2. El monumento *ara pacis* en Roma: su instauración y permanencia en el tiempo. III. LA MODERNIDAD COMO RESTAURACIÓN DE UN EQUILIBRIO NATURAL: 1. La *instauratio imperii* en F. Bacon: la reconstrucción del edificio de la ciencia. 2. La modernidad paradójica de Spinoza y su *ilustración radical*. 3. Los ecos de la modernidad en la ilustración: reforma y constitución (*Verfassung*) en Hegel. IV. CONCLUSIÓN: ¿ES POSIBLE REBASAR LA SUBLIMACIÓN A LA QUE SE SOMETE LA REALIDAD ACTUALMENTE? BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN: ¿CÓMO SE GENERA UN PUNTO TRIPLE QUE CONVERJA CON UN CONCEPTO CIVILIZATORIO?

En el ámbito de la física encontramos un estadio artificial donde elementos y sustancias coexisten en una forma paradójica de equilibrio inestable. Nos referimos al así conocido como *punto triple* o *triple región*, en la que los tres estados de la materia (sólido, líquido y gaseoso) se van transformando circular y repetitivamente entre sí². Sin embargo, el proceso necesario para conseguirlo es complejo porque requiere de una combinación simultánea (aquí creemos que reside la clave), de alta presión y baja temperatura. Dos circunstancias contrapuestas e incompatibles en la naturaleza que solo se pueden obtener de forma artificial, generalmente en un laboratorio. Por este motivo, al menos en nuestro planeta Tierra, no encontramos una realidad natural en la que este punto triple se lleve a cabo sin intervención humana. A partir de esta metáfora extraída de la termodinámica ejemplificamos la peculiar coexistencia de un estadio en el que, debido a la tensión entre fuerzas contrapuestas, se genera un *punto triple* que interpretamos como *concepto civilizatorio*³. En consonancia con esta disposición artificial, desplegamos un

² Una curiosidad que podemos encontrar ejemplificada en importantes medios y revistas de divulgación actuales (véase: <https://is.gd/pd9cwD>).

³ Hemos de aclarar el sentido del término *civilizatorio* que empleamos en este trabajo a través de sus distintas expresiones conjugadas. Para ello, señalamos la estrecha conexión que se otorga a los términos *cultura* y *civilización*, tanto en su aparición como en su

primer momento en torno a las tres situaciones conceptualizadas como *statu quo* (estabilidad)⁴, paz o ausencia de beligerancia (aunque no de conflicto) e instauración/restauración (relativo al orden)⁵.

despliegue epocal (Fisch, 2004: 679-774). Encontramos, por otro lado, una buena definición dinámica de *civilización* en Bollenbeck como «concepto moderno de movimiento con un alcance histórico-universal de significado y un contenido de significado histórico-filosófico con base antropológica» (2004: 1365). Dicha definición completa la procesualidad que N. Elias consigna a «civilización» en su trabajo *Über den Prozess der Zivilisation* (1939). En un contexto más reciente encontramos una referencia interesante en Mende (2018: 47), que incluye para el análisis de *civilización* términos independientes extraídos de la *Enzyklopädie der Neuzeit online* como *zivilisation* (véase: https://doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_387323) y *zivilisierung* (véase: https://doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_387370). Se puede constatar, por ende, que el concepto de *civilización* aparece como *civilisation* en el siglo XVIII, casi simultáneamente en Inglaterra con un significado jurídico-personal y en Francia como jurídico-procesual (Fisch, 2004: 717, 721; Mende, 2018: 48-49). Entonces, la determinación del concepto de *civilización* que presentamos en cada uno de los periodos de nuestro trabajo, nos lleva a precisar que en Grecia no existe un término que lo englobe, salvo *politiké*, y tampoco en Roma, donde se traduce simplemente como *civilitas* (Fisch, 2004: 688). Por ello, empleamos el término *modelo (Vorbild) civilizatorio* únicamente en el contexto de la antigua Grecia, ya que en Roma será *instauratio* y reservamos para la Modernidad temprana el de *proyecto civilizatorio* (Gumbrecht, 2004: 99). En este último periodo se produce un fenómeno de politización que dota al concepto de *civilización* de un aspecto moral y lo eleva a la altura de una misión o proyecto, como veremos en F. Bacon (Fisch, 2004: 696-698). Usamos la expresión *concepto civilizatorio* cuando se refiere a la convergencia o *punto triple* de realidades contrapuestas, y *equilibrio civilizatorio* a la relación inestable que se produce principalmente como *statu quo* en distintas épocas. Respecto de la paz, apelamos al término *equilibrio dinámico*, sobre todo en la Antigüedad, de cara a la instauración de una nueva realidad, que encontramos plasmada como una *situación de equilibrio* o pacto. Finalmente, advertimos que en este trabajo es ajeno a las metodologías *situacionales* (Ruidíaz-Gómez y Cacante-Caballero 2023) y tampoco a las perspectivas *situacionistas*, como la de G. Debord.

⁴ La locución correcta según el *Diccionario panhispánico de dudas* es siempre *statu quo* (véase: <https://is.gd/RrBxu3>. Consultado: 15-10-2024).

⁵ Establecer un orden es el objetivo primordial que orienta desde la Antigüedad los tres vectores que exponemos en nuestra argumentación (Janssen, 2004: 546, 548-553, 557, 561, 568 y 577). En este sentido, Meier (2004a: 822) relaciona el buen orden (*eunomía*) desde el siglo VI. a. C. con la existencia de una constitución. Una concepción que es también *moral* y convergente con el concepto de *isonomía*, al que acompañará posteriormente en el siglo IV. a. C. el de *isegoría* en la democracia ateniense (Meier, 1976: 823 y 828).

Nuestro punto de partida argumental equipara cada uno de los casos mentados con una dimensión del *proyecto civilizatorio* occidental establecido con firme solidez a lo largo de la historia. Para justificarlo se ofrecen dos razones principalmente, siendo la primera muy simple: porque lo contrario se entiende como un error. Nos referimos, particularmente, a la situación de desequilibrio y desestabilización (*stasis*), donde la guerra (beligerancia) y la anarquía (desorden; *disnomía*) surgen de forma casi espontánea en la realidad (Meier, 2004a: 822). Un fenómeno que se naturaliza, por ejemplo, con Hobbes, quien lo establece en el Leviathan como paradigma del «estado natural» puesto que resulta muy útil para instaurar políticamente los ámbitos de lo social y lo civilizado (Darat, 2023: 158)⁶. Frente a esto surge con fuerza una realidad que se traduce como *statu quo*: «Debemos considerar el *statu quo* no como algo estable por definición, no como una realidad fáctica, sino como una mera aspiración de estabilidad en un contexto cambiante y en constante adaptación» (Muñiz, 2020: 65). La segunda razón es más compleja de justificar, puesto que el mantenimiento de una «situación de equilibrio» (pacto), conlleva tanta carga de trabajo que es prácticamente imposible prolongarla en el tiempo, aunque con ello nos ofrezca mayores réditos conceptuales: «De este modo “*statu quo*” no solo se convierte en un equilibrio, sino que sirve incluso para definir un modelo de política internacional, precisamente aquella vinculada a grandes potencias y con la que persiguen mantener el ámbito de poder conseguido» (Muñiz, 2020: 65).

En resumidas cuentas, el objeto de nuestro presente trabajo consiste en rastrear los puntos de convergencia entre las tres dimensiones precitadas del *statu quo*, la paz y la restauración con ejemplos histórico-filosóficos relevantes, aunque para ello los debemos exponer separados en el tiempo, mostrando así los nudos que se entrecruzan en este peculiar laberinto conceptual. Por ende, agruparemos sus hitos en tres fases. La primera, donde el *statu quo* surge como una *situación de equilibrio* (pacto) en la Grecia de los siglos V-IV a. C., forzado por la tensión polar que intenta disolver la diferencia ínsita entre lo bárbaro y lo civilizado. Se trata, pues, de una época beligerante en la que el concepto de equilibrio va a caer del lado de la civilización. A continuación, Roma nos adentra en una época caracterizada por el *Ara pacis* (13-9 a. C.), un monumento cuyo trasfondo beligerante *se instaure* de forma metafórica como expresión fructífera en la diosa *Pax*. Este particular equilibrio político y

⁶ De este primer estrato explicativo no nos ocuparemos en el presente estudio, ya que existen gran cantidad de trabajos, como los que señala recientemente Darat (2023: 165-166). También añadimos los clásicos, como el de C. Schmitt (1938); L. Strauss (2022), publicado originalmente en 1934-1935, y análisis tan singulares como el de E. Balibar (2016).

religioso del Imperio romano que se produjo entre el 18 a. C. y el 180 d. C. (la *Pax romana*) genera una estabilidad que la acompañará sincrónicamente en el futuro a lo largo de distintos periodos, conservando intacto su contenido.

La segunda fase nos traslada a la Modernidad, ese amplio periodo donde se produce un fenómeno de equilibrio, antesala de la restauración, en uno de los mayores procesos de transformación cultural de la reciente historia de Occidente⁷. A este respecto, F. Bacon propone una *Instauratio imperii* como remedio al estado de desorden y anarquía propias de un tiempo convulso en el que se transformaron por completo las dimensiones de lo religioso, lo político o lo económico a través de distintas reformas⁸. Frente a esta posición se encuentra la de Spinoza, que comprende la Modernidad en estrecha sintonía con lo que posteriormente será la Ilustración. Esta fue la pretensión de la denominada *Radikalaufklärung* por J. Israel y M. Muslow (2014: 10), que promovió el tránsito de la *potestas* (exterior-ley) a la *potentia* (interior-*conatus*) como factor de dinamización del pacto orientado al cambio en la comunidad política. Una interpretación a todas luces contraria a la de Hobbes (1965: 103), que lo localiza como poder visible en la Commonwealth.

Sin embargo, el influjo spinoziano no queda circunscrito solo a la Modernidad, sino que llega hasta Hegel, autor que muestra una posición secularizada y mediatizada dentro del marco de la Ilustración, la tercera de nuestras fases. Por ejemplo, cuando la política napoleónica configuró un orden y una estabilización jurídico-institucional nunca vista antes en Alemania desde la

⁷ En el concepto de *Modernidad* encontramos las mismas dificultades para su definición que en el de *civilización* anteriormente expuesto. Ajeno a nuestra intención es ofrecer una fecha siquiera aproximada de su aparición y decurso como periodo, sino más bien determinar su umbral epocal (*Epochenschwelle*), como señalan, entre otros, Blumenberg (2016: 59, 545) o Gumbrecht (2004: 98, 100-101). El adjetivo *moderno* significa nuevo y actual frente a lo precedente, como en la moda o en las tendencias estéticas (véase: <https://is.gd/VcMxtM>). Por ello, también se refiere a la temporalidad y a su comienzo: ese momento que inaugura un tiempo nuevo (*neue Zeit*) (Blumenberg, 2016: 11). Finalmente, moderno es lo pasajero frente a lo eterno e inamovible (Gumbrecht, 2004: 94-95). Estos tres significados cristalizan en el sustantivo *modernidad* al indicar el movimiento o impulso que se hace presencia y es actual a través de la instauración de novedades. Por este motivo, extendemos el término *proyecto civilizatorio* al periodo de la Modernidad y al sentido teleológico que se desplazará en la Ilustración en torno a la *filosofía de la historia*, como veremos sintéticamente más adelante.

⁸ Tal como indica Blumenberg (2016: 15), en ese periodo surgen una serie de nuevas realidades cuyo vacío (*kenosis*) se rellena con conceptos temporalizados, incluso de corte estético.

época de Carlomagno⁹ (Janssen, 2004: 545 y 563-566). En la base de esta posición restauradora se encuentra la desnaturalización de la realidad inherente a la obra hegeliana que culminará con la Constitución (*Verfassung*), último estadio del proyecto político-religioso del suabo. A modo de breve conclusión, señalamos la disolución del carácter vinculante del pacto a través de la sublimación a la que se somete nuestra realidad, que bloquea cualquier «equilibrio civilizatorio»¹⁰.

A este respecto, nos preguntamos finalmente: ¿dónde encontramos los conceptos rectores del proceso que denominamos *equilibrio civilizatorio*? Cuestión de la que surge otra relativa a cómo se instaura particularmente en cada periodo histórico. Contestar ambas preguntas por completo, quizá sea una tarea que exceda el límite impuesto a estas líneas, aunque no por ello resulte imposible retomar el hilo que los conecta. Finalmente, nuestra intención no es la de *deconstruir* tal *statu quo*, ni tampoco disolver la paz que surge bajo su seno, sino comprender su relevancia como *instauración* de nuestra realidad presente.

II. EL CONCEPTO DE STATU QUO COMO EQUILIBRIO DINÁMICO EN LA ANTIGÜEDAD

Comenzamos nuestro recorrido conceptual por Heródoto, un autor que determinó el sentido de la historia y su sincronía como una narración verídica de la realidad presente (Meier, 2004b: 595-597)¹¹. Tras el relato de

⁹ Hay una representación icónica del poder aglutinante político y religioso de Carlomagno en: Spatz, Willy (1913), *Karl der Grosse lässt die Volksgesetze niederschreiben (um 802)*, pintura mural en seco (260 x 320 cm), muro oeste de la Sala Plenaria del Palacio de Justicia de Düsseldorf. Se trata de la firma en Aquisgrán del Código civil (*Volksgesetze*) por Carlomagno en el año 802, al que ayudan o supervisan los monjes de St. Gallen. (Friedrich, 2015: 113-130).

¹⁰ El concepto de *sublimación* aparece relacionado con los de *civilización* y *cultura* en la obra de S. Freud *El malestar de la cultura* (1930): «Civilización significa impulso desplazado. Cultura significa una liberación del impulso desplazado de forma inhibida en su forma sublimada» (Fisch, 2004: 763). A este respecto, G. Naegeler (1996) explora exhaustivamente el concepto de *civilización* y su correspondiente sublimación a propósito del sociólogo N. Elias (influenciado también por Freud), para el que dicho concepto significa proceso y resultado (Fisch, 2004: 722).

¹¹ Müller y Schmieder (2016: 44) señalan el papel que juegan los conceptos en Hegel, cuyo eco resuena en la historia conceptual, una corriente que despliega su potencial explicativo como una semántica de los tiempos históricos. Para comprender el alcance

Heródoto subyace el contexto histórico de una contienda en la región conformada por la Hélade, que culmina con la conquista de un *concepto civilizatorio*. La guerra, aquello que la constituye, se erige como el «sustantivo singular colectivo» (*Kollektivsingular*; Koselleck, 2004a: XVII; 2004c: 647-717), precursor de un proyecto social y cultural que se personifica en un gobernante, sujeto único de la soberanía, donde converge su sentido histórico. Frente a Heródoto, que trata de lo universal se encuentra Tucídides, su antagonista, que hace historia política centrado en lo particular, en su presente, por lo que este adquiere una utilidad práctica al comenzar con un término histórico y lingüístico: «El término ἡλληνίσθησαν tendría el valor de “convertir en heleno” [...] y sería propio del siglo V. Resulta llamativo que para Tucídides no existieran unas fronteras lingüísticas rígidas, sino un atraso cultural respecto al resto de helenos que sería endémico del noroeste griego (Th. I. 5. 3-6) (Sierra, 2012: 52).

El preámbulo histórico-conceptual que antecede a estas líneas permite adentrarnos con éxito en la primera de nuestras etapas: el terreno del *statu quo*, aunque para ello se requiera, al menos, de una dirección que marque su decurso temporal (Abels, 1976: 110-115). De este modo, K. Schreiner considera que el tiempo de una época no solo es distinto, sino que se «distingue» del pasado y del orden que consiste en «superar en un continuo homogéneo temporal ideal, lo que configura la cesura del momento de cambio de los sucesos» (1987: 381). Esta posición complementa perfectamente la argumentación de H. Blumenberg respecto del cambio que se produce en los conceptos cuando traspasan su umbral epocal (*Epochenschwelle*) y se transforman en otros muy distintos «bajo la superficie de la cronología» (2016: 545). Entonces, cabe decir que la propia temporalidad es la que se somete también a *epoché* a través de los conceptos en cada época, sea en la Antigüedad o, como veremos, también en la Modernidad y en la Ilustración: «El término griego *epoché* significa la suspensión de un movimiento y también un punto en que se detiene o da marcha atrás» (*ibid.*: 533). Este breve texto de Blumenberg sintetiza claramente los tres vectores que acompañan nuestra reflexión: a) el concepto de *statu quo* o el punto donde el movimiento se detiene para generar b) una *situación de equilibrio* (pacto) pareja a la paz, que siempre es inestable, en la que c) se retrocede para restaurar o recuperar (aunque sea parcialmente) el contenido de la realidad perdido con el cambio (Lottes, 1976: 926).

de los conceptos hemos de incluir los aspectos onomasiológicos y semasiológicos que estos portan en su despliegue por la realidad. A estos pequeños cambios que surgen a cada paso que da la historia, Kollmeier (2012: 12) los denomina «microdiacronías».

Una vez delimitado nuestro umbral epocal, acometemos una definición plausible de *statu quo*, que establecemos en tres niveles consecutivos:

Podemos de este modo distinguir al menos tres usos distintos del término «statu quo»: su uso en sentido clásico, como mero estado de cosas. Este es el caso de la definición normativa. Si acudimos a la Real Academia española [...], el «statu quo» carece de sentido positivo o negativo alguno, haciendo simplemente referencia al «estado de cosas en un determinado momento», independientemente de cuál sea dicho estado (Muñiz, 2020: 64).

El primer acercamiento al *statu quo* remite a una realidad aceptada tácitamente que revela una aparente neutralidad, aunque en el fondo implique una ausencia de neutralización, ya que lo contrario anularía todo proceso temporal o, lo que es peor, se bloquearía como sucede en la actualidad (Schmitt, 2005: 53 y 56). Resulta entonces que el *statu quo* es un referente experiencial, una pasarela o un camino de ida y vuelta que responde también a lo impreso en el término germánico *esperienza* (*Erfahrung*). De este modo, nos adentramos en una segunda definición contextual de *statu quo* cercana a la temática de la beligerancia que se refleja en nuestro estudio:

Referencia a la vuelta a la situación previa al momento en el que se produce el cambio [...]. Una vez finalizada la guerra existen dos posibles situaciones, una la restauración o recuperación de la situación precedente (*statu quo tunc* o *ante bellum*) o bien la referida a la situación de los beligerantes al finalizar las hostilidades y que representa la base jurídica de una nueva situación política (*statu quo nunc* o *post bellum*) (Muñiz, 2020: 65)¹².

Así pues, la experiencia consiste en ese viajar (*sich fahren*) e ir de un sitio a otro para regresar, como Odiseo, al punto de partida completamente transformado. Con esta determinación se expresa el carácter repetitivo y restaurador del *statu quo*, sobre todo en contextos de beligerancia que se entienden como *naturales* o, al menos se tienden a naturalizar. Nos referimos a la Grecia

¹² Ambos sentidos los presenta C. Schmitt (2005: 51, 56 y 58) en su estudio de 1925 *Der status quo und der Friede* resaltando con ello el carácter a) de reparación y restauración de un estado original (*statu quo ante*) y b) *garantista*, que equivale a una neutralización. Este último sentido es el que marca la ambivalencia (*Zwischenzustand*) en el proceso de estabilización de los pactos en su actualidad: para Schmitt el cumplimiento de las condiciones no implica la legitimidad del pacto, sino su legitimación. Una realidad que puede emplearse para alcanzar objetivos ajenos a los que contiene el propio pacto.

expansiva de los siglos V-IV a. C. y a la Roma instituida a partir de la *pax*. Finalmente, existe una tercera definición relativa al equilibrio, otro de nuestros conceptos argumentales que reúne los tres significados anteriores: «Entendemos la expresión “statu quo” como “equilibrio”, y particularmente como equilibrio de poder» (Muñiz, 2020: 65). En definitiva, la realidad que supone el equilibrio derivado de un *statu quo* no es estática, sino plenamente dinámica; por tanto, sometida a embates y cambios tanto históricos como políticos. El concepto de *statu quo* implica necesariamente un proceso de implantación y mantenimiento, por lo que podemos denominarlo acertadamente *instauratio* en la Antigüedad.

1. EL MODELO DE CIVILIZACIÓN GRIEGA: UN EQUILIBRIO FORZADO

En este momento nos adentramos en el proceloso océano de la Antigüedad, donde el *statu quo* se establece, si no por primera vez, al menos de un modo completo como un *modelo civilizatorio*. En aras de una mayor concreción, trataremos exclusivamente de unos pocos jalones históricos relativos al origen del concepto de *statu quo*, entendido como «equilibrio dinámico» y paz. Por ello, el primer *statu quo* relevante para Occidente datado fehacientemente se produce con la Paz de los Treinta Años» (446-432 a. C.). Y aunque realmente solo durase trece, surgió directamente como consecuencia de la primera guerra del Peloponeso en el siglo V. a C. (Echeverría, 2019: 192).

El sentido de este primer conflicto adquiere un tinte político para Tucídides, su gran narrador, cuando lo utiliza como herramienta para instaurar y deponer Gobiernos. A juicio del historiador ateniense, esto es lo que aumenta la *dynamis* social frente a las distintas *stasis* o revueltas internas que se producen en las *poleis* (*ibid.*: 191)¹³. De este modo, la *dynamis* consiste en un movimiento horizontal de desplazamiento y de temporalización, como sucede diacrónicamente en el caso de las democracias. Por el contrario, la *stasis* supone una elevación vertical, algo propio de las revoluciones que implican cambios abruptos e inconstantes: la institución o eliminación brusca de Gobiernos, por lo que con ella no se puede alcanzar el tan deseado equilibrio propio de la ideologización (Koselleck, 2004e: 654; Chr. Meier, 2004c: 665-670). En ambos casos, la comunidad humana se organiza naturalmente alrededor de la guerra para delimitar una estructura gubernamental que se somete a

¹³ Existe una estrecha relación etimológica entre los términos *stasis*, que significa originalmente «detención», y *staurós*, «estaca o cruz». Ambos se remontan a *histemi* del que derivarán posteriormente en inglés *stand* y en alemán *stellen* y *stehen*: «erguirse» o «estar de pie» (Bogarín, 2001: 318).

politización (Echeverría, 2019: 191). De este modo, podemos definir la guerra, *polemós* (en latín, *bellum*), como el umbral dinámico a partir del cual efectuar cambios políticos, sociales y culturales¹⁴. Por el contrario, la pugna u hostilidad *echthrás* (en latín *hostes*), se corresponde con la enemistad entre dos adversarios irreconciliables que, salvando la distancia temporal y conceptual, podemos ubicar radicalizándolo aún más en el «concepto de lo político» de C. Schmitt (1996: 16).

Al margen de esta interesante temática, que remite a otras investigaciones (Sánchez, 2023: 201), Tucídides deja clara las diferencias en cuanto a la concepción que tenían los atenienses de la *polis* frente, por ejemplo, a la espartana. Para el historiador ateniense, la guerra acrecienta la jerarquía de las potencias fuertes (ciudades-Estado), que se encuentran siempre en un equilibrio inestable y en constante renegociación (Sierra, 2012: 59). La cuestión de la hegemonía política y, por ende, de la cultural, que ponemos en juego en nuestro planteamiento, se entiende como el mantenimiento de un *statu quo* o «equilibrio dinámico» (Echeverría, 2019: 191). Este se perfila como una situación reversible, que se torna de un lado o del otro dependiendo de las necesidades naturales de una comunidad. Por ende, si es preciso se hace la guerra (*polemós*), y si no conviene, entonces se mantiene la paz (*eiréne*):

Según Tucídides, estamos ante la creación de un tratado de paz mediante una alianza (*ζυμμαχία*) entre la vencedora Acarnania y la derrotada Ampracia. La naturaleza de esta alianza es claramente defensiva (*ἐπιμαχία*), distinguible de otros acuerdos como los armisticios (*ἐκεχειρία*) y las alianzas totales (*ἔπεσθαι*). No obstante, las condiciones del pacto no favorecían especialmente al vencedor, cosa que *a priori* nos haría pensar en una contienda tensa e igualada. Concretamente, los vencidos tenían la única obligación de devolver los rehenes y las plazas conquistadas, lo cual refleja la voluntad de restablecer la situación previa. Además, se buscó estabilizar el tratado mediante la cláusula de cien años de duración (Sierra, 2012: 50).

La tensión correspondiente a la civilización frente a la barbarie impresas en la obra de Tucídides periclita el límite de la última: esa zona periférica o fronteriza en la que los pueblos se encuentran en el camino de convertirse en auténticos griegos. Nos referimos tanto a su umbral de desarrollo como a su

¹⁴ Una observación importante para nuestra posterior argumentación consiste en que hasta un siglo más tarde «ni siquiera *eiréne* se empleaba antes de la paz del Rey para designar una “situación de paz”, sino *spondaié*, que significa más bien “interrupción de las hostilidades”, una variación connotativa importante» (Fornis, 2005: 288).

respectiva politización (*ibid.*: 52)¹⁵. Por ello, la preocupación de Tucídides fue respecto de aquellos que se encuentran *al otro lado*, los limítrofes, que constituyen un auténtico peligro para los atenienses y su hegemonía, constituida por los griegos *de verdad*¹⁶. El auténtico concepto de civilización, creemos, reside en su concepción como *singular colectivo*. De hecho, apuntamos a la única ocasión en que el *statu quo* pudo ser una realidad factible: el periodo de la paz estable o común (*koiné eiréne*), desarrollado alrededor del año 386 a. C. (Fornis, 2005: 270). Este se perfila como otra «situación de equilibrio» (pacto) inestable forzada por uno u otro bando, aunque en este caso la acometiesen los espartanos, al inclinar la balanza del lado más beligerante y, por tanto, poderosamente estabilizador (*ibid.*: 276).

En definitiva, el marco de la paz fue algo puntual, incluso en aquel breve periodo de trece años sujeto a equilibrio inestable y a constantes reorganizaciones: «Por un lado, las nuevas convencerían a Esparta de que era preferible mostrarse más flexible y tolerar el *statu quo* actual de Atenas y Tebas, lo que no era tan grave y le dejaría las manos libres para acabar con la injerencia argiva en Corinto» (Fornis, 2005: 283). Parece que nadie encontraba un anclaje seguro en el dique de lo político y cuando este se afanzaba, inmediatamente volvía a modificarse en aras de intereses más mundanos. El *equilibrio dinámico* (*statu quo*) fue, por tanto, una más que fehaciente realidad. Recordemos, finalmente, que en el siglo IV. a. C. (330-322) se promulga una constitución en Atenas que ofrece poder a los *demoi*, esas tribus que controlaban la *polis* y que cristalizaron en lo que se ha denominado *democracia*¹⁷. Momento que nos

¹⁵ Una vez más el problema es el de los límites, los caminos, las lindes y las tolerancias que separan y escinden desde hace más de 2500 años a los seres humanos entre sí en el contexto geopolítico racional de Occidente. En el fondo, mitos que se erigen de espaldas a la realidad, como señala Blumenberg (2011: 387), siendo los más importantes en la Antigüedad el de *statu quo* y el de *regreso*.

¹⁶ Análogo caso al conflicto actual de Ucrania, en el que el Kremlin argumenta *con las armas* acerca de quienes son los rusos *de verdad* a los que quiere absorber, negando su cercanía con Europa, tras la que se esconde una estrategia por el control de materias primas. También podemos remitirnos al reciente y funesto conflicto entre Israel y Palestina, basado en las mismas pretensiones. Nuevamente, la búsqueda de un *equilibrio civilizatorio* implica la escalada de la beligerancia. Algo de lo que no podemos desprendernos ni siquiera con la conciencia epocal que tenemos actualmente.

¹⁷ Las resistencias que encontramos para definir el concepto de *democracia* en Atenas nos remiten a Meier (2004a: 823, 826), quien señala su correspondencia con un nuevo orden, no solo de los asuntos públicos, sino cómo los atiende una colectividad. Esta concepción específica, local o particular de atención y de gobierno, que reúne lo «plural» en las decisiones políticas, se denominó en su «buena forma» ateniense, ya en

ofrece las claves estructurales de un periodo histórico que se erige plenamente como una época en la que los conceptos de la política y de la sociedad (Fornis, 2005) cambian sustancialmente en favor de una nueva realidad¹⁸.

2. EL MONUMENTO ARA PACIS EN ROMA: SU INSTAURACIÓN Y PERMANENCIA EN EL TIEMPO

Los helenos no lograron instaurar una expectativa tan elevada como la que supone un *equilibrio civilizatorio*, ni tampoco consiguieron que su duración se prolongase en el tiempo. Por ello, Fornis (2005: 292) señala que «el triunfo definitivo (de Esparta) se haría esperar aún seis años. El de una paz estable muchos más, los griegos solo la conocieron romana». En esta misma línea encontramos un ejemplo perfecto en Roma a través del impulso de monumentos conmemorativos como el *Ara pacis*, señales inequívocas de que su civilización se extendiera lo máximo posible. Nuestro punto de partida es, como siempre, la etimología de un sustantivo: «La raíz de *pax* se encuentra en el verbo *pascisci*, cuyo significado original no es la paz, sino el pacto con el que se acaba con una guerra y lleva a la sumisión, la amistad o alianza» (Weinstock, 1960: 45). En este mismo sentido, aparece la paz perfecta como la consecución de una «situación de equilibrio» por la que «más de un pacto es posible al mismo tiempo» (Weinstock, 1960: 45). En el marco de esta temática podemos tratar de la simultaneidad del pacto, como elemento central, articulador del discurso político y su doble objetivo: *si vis pacem, para bellum*.

Por otra parte, la paz se convierte en una consigna política: «En el año 366 a.C. [...] la constitución de la República llegó a una madurez de plenitud y su observancia aseguraba la paz y la prosperidad, la equidad y el equilibrio entre todos los ciudadanos» (Guillén, 1982: 164), un rótulo orientado hacia dos vertientes fundamentales. La primera apelaba al ciudadano romano, para el que la paz dependía de la concordia y proporcionaba *otius*. Recordemos que en la época romana el término latino *compensatio* se aplica a aquella realidad excepcional de carácter religioso en la que no se pueden realizar negocios (*nec-otius*) y el *otius* es obligatorio (Marquard, 1976: 916). Una posición de *statu quo* que en los tiempos de César se representó, por ejemplo, en las

el siglo IV. a. C., *politéia* (Meier, 2004a: 824 y 830). Abundar mucho más en esta temática excede el propósito de este trabajo.

¹⁸ Sin embargo, nuestro discurso conecta con el concepto de *constitución* y de *pacto* que se recupera en la Modernidad de otra tradición más remota y teológicamente dependiente que la griega. Nos referimos a la hebrea, como mostraremos más adelante. Quizás por ello, nuestro devenir filosófico se haya orientado hacia la peculiar visión de la *filosofía de la historia* en la Ilustración.

monedas con la diosa *Pax* portando un caduceo en el anverso y un apretón de manos en el reverso (Weinstock, 1980: 46).

Todos estos monumentos al equilibrio, apunta Cicerón en sus *Filípicas* (1983: 2, 113), implican que «la paz es una libertad tranquila» (*pax est tranquilla libertas*) y que el pacto mantiene el *statu quo* porque, de lo contrario, la rebelión estaría justificada. Tal y como lo indicara Virgilio en la *Eneida* (1977: I, 294), el objetivo de la paz implica que «serán cerradas las puertas de la guerra» (*claudentur belli portae*) para que la violencia se contenga dentro, abriendo con ello un nuevo horizonte de expectativas. El templo de Jano (fundado por Numa Pompilio en el 700 a. C.) ofrecía el umbral epocal que distinguía, como en el anverso y el reverso de las monedas, la paz de la guerra: dos escenarios que ni fueron ni son antagónicos. Desde el punto de vista histórico, Augusto fue el primer emperador que instauró la paz como un hecho político. Este inaugura, para Roma, dos siglos de estabilidad conocida como la *Pax romana*, que culmina con Marco Aurelio en el siglo II. d. C. En efecto, el nexo entre la figura del emperador y la consecución de la paz fue un tópico en la política romana (Weinstock, 1980: 49).

Una segunda vertiente nos lleva al poeta romano Estacio (*Stattius*), quien emplea en su obra *Silvae* el término *instauratio* con un significado parejo al de «civilización» que, posteriormente, veremos reflejado en el periodo moderno como la ejemplificación del cambio y la flexibilidad de lo temporal (Whitney, 1989: 374-376). En la época de Estacio (siglo I. d. C.), el desarrollo del tiempo tiene que ver directamente con el dios *Janus* y la transformación que se lleva a cabo en la duplicidad de sus caras, como en el ejemplo de las monedas, puesto que cada una de ellas representan también el punto de unión o umbral entre lo mundano y lo espiritual, encarnado por la figura divina del emperador Domiciano. El poeta latino alaba la vitalidad y la durabilidad del poder del emperador comparándolo con el poder divino, momento que veremos condensado posteriormente en el concepto de espíritu y de renovación, ínsitos en el término *instauratio* (*ibid.*: 374). Por otra parte, la *instauratio* se asocia con la concepción cíclica de la historia y en particular con la celebración de fiestas y festivales basados en la repetición (*id.*). Una realidad que se refleja parcialmente en la secularización o, al menos, en los elementos que la componen: tiempo y linealidad, frente a las crisis y la repetibilidad de la historia que marcan su sentido. Finalmente, existe una proyección de la *instauratio* que restaura el orden del mundo; por ejemplo, la acometida por el emperador Constantino (siglo IV d. C.), quien emplea este término para estabilizar la reforma religiosa cuando el Imperio romano se plegó al cristianismo. Su influjo en el Renacimiento se corresponde con la revitalización y la revivificación de las artes y de las ciencias, en especial respecto del poder que los monarcas convierten para sí en absoluto.

Instauratio es, en definitiva, un sinónimo religioso de la restauración, esto es, de la unidad y del sentido teleológico que se le otorga a la historia y al devenir humano (Lottes, 1976: 927). Frente a él surge de inmediato su contrario, como ese Jano bifronte que mencionaba Estacio: la corrupción, la anarquía y el desorden, propios de los bárbaros incivilizados, de los increyentes e incluso de los herejes. De este modo, la *instauratio* representa una *situación de equilibrio*; en definitiva, un pacto donde el orden supera la contradicción generando estabilidad y continuidad para un *modelo civilizatorio*¹⁹. Como conclusión parcial de la época antigua podemos decir que la paz se presenta como un umbral bifronte: el reverso de la guerra y su fundamento en el pacto, por lo que es una situación dinámica, frágil y dispuesta siempre al reequilibrio y la reorganización. La paz es el umbral que se traspasa cuando emerge una nueva época, una circunstancia que se proyectará, sobre todo en la Modernidad, tanto en la Paz de Westfalia de 1648 (y otras precedentes también de tipo religioso, como la de Ausburgo de 1555) como en la ilustración con las constituciones burguesas durante el siglo XIX²⁰.

III. LA MODERNIDAD COMO RESTAURACIÓN DE UN EQUILIBRIO NATURAL

Recapitulemos: ¿qué ha sucedido entre el final del Imperio romano y, por consiguiente, la Antigüedad hasta el surgimiento de la Modernidad? Ni el

¹⁹ Y aunque los términos *instauratio* y *constitutio* compartan etimología, sin embargo, su proyección en los tiempos futuros será muy distinta. A este respecto, *constitutio* se construye como compuesto del prefijo *cum* y del verbo *statuere*, que significa «establecer». En principio, Cicerón traduce directamente el vocablo griego *politeia* por *constitutio* (*De Legibus*), que implica el poder absoluto del emperador, el único con potestad para establecer un orden jurídico (*constituere iura*). Como señala Guillén (1982): «La constitución romana era un ente moral, constituido por la tradición, las costumbres recibidas de los mayores, y unos principios inconcusos algunos contenidos en leyes emanadas del senado, otros transmitidos, según los cuales se desarrollaba toda la vida política de Roma» (158).

²⁰ En la ciudad de Valencia encontramos un ejemplo icónico relevante en la fachada de la Lonja de la Seda, que muestra las relaciones entre la paz y el equilibrio orientados a la economía. Se trata de una placa que conmemora el final de la tercera guerra carlista, preludio inequívoco de la Constitución de 1876, cuyo lema reza así: «Los dependientes del comercio de Valencia a la Paz 1876». En ella aparece representado Hermes con el caduceo en una mano y una bolsa en la otra. Esta y otras alegorías del comercio comportan la ausencia de conflictos y ese *statu quo* que augura siempre prosperidad (Janssen, 2004: 572).

medievo, como muestra fehacientemente Schreiner (1987: 410), es un periodo intermedio o de tránsito ni su potencia expira cuando cristaliza aproximadamente en los siglos xv-xvi. El orden y la estabilidad de este periodo comienzan con una reforma que invierte la temporalización de los conceptos de *Estado* y *religión*, aunque todavía sea demasiado pronto para que se efectúe una plena democratización, salvo la honrosa excepción representada por B. Spinoza, de la que trataremos brevemente. En la Modernidad se optó mayoritariamente por el concepto político de Estado-nación bajo el paraguas de la monarquía absoluta, hasta su posterior disolución tras la *stasis* de las revoluciones americana (1776) y francesa (1789): esa oportunidad para la democratización que tanto se ansiaba. Hasta entonces, procedemos con cautela adentrándonos en una etapa crucial, donde el *proyecto civilizatorio* de Occidente se traduce como concepto en *instauratio*, cuyo impulsor es F. Bacon, de quien nos ocuparemos a continuación. Por otro, traspasar la barrera constitutiva del *statu quo* requiere de una *restauración* que lo devuelva, si no con la misma cantidad o potencia de la que surgió, al menos manteniendo idéntica su calidad procesual como *status restaurandus* (Lottes, 1976: 927)²¹. Este último hito es el que provoca un salto lógico y especulativo que Hegel (1980: 122) aprovechará para *instaurar* en el absoluto, un lugar en el que es posible también el regreso (*Rückkehr*) y su completa reconciliación (*Versöhnung*).

1. LA INSTAURATIO IMPERII EN F. BACON: LA RECONSTRUCCIÓN DEL EDIFICIO DE LA CIENCIA

F. Bacon es un referente esencial para la construcción del «proyecto civilizatorio» en el periodo histórico (y epocal) de la Modernidad. Por este motivo, nos referimos a su afamada obra *Novum organum scientiarum* de 1620, que incluye dentro de su corpus como introducción la *Instauratio magna imperii humani in universum* (1900). A este respecto, el *proyecto civilizatorio* de Bacon «corresponde con las formas en que la palabra [*instauratio*] combina los sentidos de cambio cíclico, lineal o progresivo» (Whitney, 1989: 371). Circunstancia que influye directamente en la idea de progreso: ese cambio

²¹ La conexión entre los periodos medieval, moderno e ilustrado a propósito del término *status* lo muestra Bogarín (2001): «El sustantivo *status* “posición” (de donde *estado*, atestiguado en el siglo XIII, aunque el sentido de “estructura política” fue usado por primera vez por Maquiavelo con el italiano *stato*) [...] y una enorme multitud de vocablos, de los que merece la pena destacar *constitutio* (“situación, condición, carácter”), de donde *constitución*, atestiguado ya en Berceo (siglo XIII), aunque su sentido jurídico arranca del siglo XVIII» (318-319).

acometido en uno de los periodos más influyentes del pensamiento humano, donde la ciencia busca nuevos elementos orgánicos (*novum organum*) para su desarrollo. Por ejemplo, cuando el concepto de *revolución*, cuyo origen todavía era cósmico para Galileo, se equipara con el cambio científico, social y político, hasta llegar incluso al económico. Recordemos, aunque sea anecdóticamente, que la primera Revolución Industrial se localiza en Inglaterra en el siglo XVIII como resultado de una reforma religiosa a la que se denominará *reconstrucción*.

Otra temática relevante en la obra de Bacon consiste en verificar si el dominio sobre la naturaleza implica también una dominación sobre el resto de los seres humanos²². De este modo, una posición epistemológica nos lleva de cabeza a otra disposición política correlativa, como veremos en el apartado siguiente en Spinoza o, por lo menos, a reconocer la codependencia que ambas mantienen. Por tanto, la nueva ciencia se desprende definitivamente de su halo de prístina virtud e incondicionalidad, incorporándose a la realidad como una acción más del ser humano, que se orienta hacia la transformación de lo que le rodea, porque él mismo es quien la acomete siendo, por ende, su último responsable.

Instauratio se refiere a un tipo de edificación cultural y espiritual: un proyecto de tipo *civilizatorio* establecido en torno a la reconstrucción del templo de Salomón y la restauración que anunciaba la profecía de Daniel (12:4), señalando con ello su origen bíblico y su dependencia teológica²³. En efecto, es en el ámbito de lo teológico donde el proyecto de Bacon encuentra

²² Quizás, al tratar de un autor prototípicamente moderno, como es F. Bacon, encontremos explicación para nuestra realidad presente, sometida a constantes crisis y a un control social que domina hasta el último resquicio de nuestras vidas (Whitney, 1989: 372).

²³ Whitney (id.) apela al diccionario etimológico de Cooper *Thesaurus linguae romanae et britanae* (1565) para precisar que *instauratio* se traduce simultáneamente por los vocablos «restore» y «refresh» («reinstaurar» y «actualizar»), además de «make up» (componer/constituir) y «begin again» («comenzar de nuevo»). Por ello, también encontramos otros usos como el de «establecimiento» («establish»), «reconstrucción» («reconstruction») y «restauración» («restore»), cada uno de ellos con un sentido acumulativo (Lottes, 1976: 926; Whitney, 1989: 373). El primero trata del establecimiento del conocimiento que ilustra la paradoja del cambio. El segundo, se refiere a la edificación que construye nuestra cultura en cada *proyecto civilizatorio*. Para F. Bacon, supone incluso un programa de desarrollo personal, una *cultura animi*, como también señalaba Cicerón, equivalente a *civilitas* (Fisch, 2004: 701). Finalmente hay un tercero que se orienta hacia la restauración de la vida y, en consecuencia, de la naturaleza a través de la transformación tecnológica. En cada uno de los tres casos,

el auténtico sentido de la historia y su decurso, que conecta el pasado con el futuro. En caso contrario, debido a las diferentes rupturas y puntos de quiebra a las que se ha sometido la Modernidad, nos encontraríamos con un periodo de sucesos yuxtapuestos sin ninguna continuidad. Algo que acrecentaría la incertidumbre en un momento en el que se acometieron grandes cambios en todos los niveles: desde los religiosos a los científicos, desde los políticos a los institucionales. La civilización europea ha requerido siempre un elemento estabilizador para esos cambios que sea dinámico: un *statu quo* que imprima sincronía al presente y otorgue, además, diacronía a un futuro que es, cuando menos, incierto. Entonces, Bacon aprovecha el potencial estabilizador de la Biblia para restaurar las profecías del antiguo testamento y proyectarlas en un presente que se extiende, como si de una goma elástica se tratara, hacia el futuro que se antoja prometedor.

Por ello, de entre todos los significados del término *instauratio*, resaltamos principalmente el de «edificación», del que derivará la mentada reconstrucción del templo de Salomón y la consiguiente fundación de un nuevo *proyecto civilizatorio* basado en la ciencia (Whitney, 1989: 378-379). La raíz del término que maneja Bacon para «edificación» proviene del griego *stao*: la estaca que se emplea para la construcción²⁴. Este, además vincula el carácter religioso de *instauratio* a través del término *staurós*, que se asocia con la cruz del cristianismo, y, más *in específico* con Cristo, su genuino portador. En este sentido, la secularización desarrollada en la Modernidad implica también una redención científica, única acción capaz de reparar las pérdidas causadas por las múltiples transformaciones sucedidas en los ámbitos de lo religioso, lo político y lo social (*ibid.*: 380-381). Esta vertiente compensatoria se traduce en la implantación de nuevas realidades en el mundo que la ciencia y el avance tecnológico hacen posible. Por ejemplo, en la mentada profecía de Daniel (12: 9-13), que se basa en el acrecentamiento del conocimiento a partir de la clausura de las palabras, por lo que los augurios no son lo relevante, sino el *escatón* o punto de fuga que compensa el tiempo perdido, a través de la acción transformadora mundana, siempre a la espera de la segunda venida de Cristo (*parousía*) y su salvación.

Con esta maniobra especulativa la ciencia aumenta su operatividad y se convierte, a la vez, en el elemento estabilizador del cambio: un *statu quo* o

Bacon hace referencia simultánea a las metáforas expresadas en los distintos pasajes de la Biblia que ejemplifican su presente más inmediato.

²⁴ Bogarín (2001) indica la relación etimológica entre todos los términos: «Debe tenerse en cuenta que el grado pleno de la raíz (*steH2u) da vocablos con -a-, como *stamen* o todos los derivados de *sto* (que viene de **stayo*) y de *sisto* (que viene de **sistayo*), o bien -au-, como *stauo*, *instauo*, *restauo*, mientras el grado cero (*stH2u) da vocablos con -a-, como *statio*, *stabilis*, *stabulum*, *statuo*, *status*» (319, nota 85).

punto dinámico donde llevar a cabo el *equilibrio civilizatorio*. En cada nueva realidad que se descubre aparece la ciencia para darle una respuesta fehaciente y estabilizadora, compensando aquello que es irremediable: el inexorable paso del tiempo, la llegada del último día y la resolución de todos los conflictos (Koselleck, 2022: 361). Una realidad, esta última, a la que Hegel denominó posteriormente «reconciliación» (*Versöhnung*) (1980: 361) en su *Fenomenología del espíritu*, cuyo subtítulo refleja el culmen especulativo de la Modernidad: *ciencia de la experiencia de la conciencia*. Por este motivo, la ciencia es la gran emperatriz: el *imperium* que dominará los arcanos de la naturaleza que, hasta ese momento, eran ignotos. Por ejemplo, el deseo de inmortalidad que se proyecta a través de la ciencia moderna y está destinado a redimir y compensar la pérdida que Adán y Eva sufrieron tras la expulsión del paraíso²⁵.

Sin embargo, para llevar a cabo esta tarea, la ciencia, asevera Bacon, se construye a base de cooperación, por lo que ha de proyectarse hacia la sociedad. De este modo, el ingenio (*wit*) impulsa al ser humano para innovar y revolucionar las cosas, construyendo un lugar social y político donde la verdad es inseparable de su realización tecnológica, puesto que cualquier mejora de lo cotidiano restaura la vida y la actualiza adecuadamente (Whitney, 1989: 383). Ahora bien, el cambio, para Bacon, no puede ser infinito sino equilibrado, y para ello requiere de una *instauratio* que establezca la aceleración a la que se ve sometido (Koselleck, 2022: 368). Por todos estos motivos, la *instauratio* baconiana implica una paz duradera como la que se producirá en Westfalia en 1648 y de pacto tácito, donde la ciencia será la restituidora del conocimiento y, además, la portadora del equilibrio necesario para construir el progreso²⁶. Empero, todavía existe en el siglo XVII una alternativa poco explorada que elude las pretensiones totalizadoras de la *instauratio* baconiana. Nos referimos a Spinoza y a su propuesta que preconiza una «ilustración radical».

²⁵ Ejemplo icónico que encontramos en el *Jardín de las delicias* (óleo sobre tabla 220x389 cm) de H. der Bosch (el Bosco), conocido también como *Diversitas temporum* (Schreiner, 1987: 418). Para el neerlandés, la modernidad (*Neuzeit*) es también el tiempo «del nuevo tiempo» (*die neue Zeit*).

²⁶ Referencia inexcusable es el análisis «internacionalista» de H. Grocio en *Del derecho de la guerra y de la paz* (1625), que permite ubicarlo interpretativamente «entre hobbesianos y kantianos» (Peña, 2014: 70). Una vía media que se abre paso por los resquicios del derecho, en un momento de equilibrio donde el *ius belli* regulativo se orienta hacia un lugar (de paz) que permite conservar el espacio social de los análogos (y su orden), que nunca terminan siendo equivalentes, sino simples partes interesadas (Peña, 2014: 73, 74, 80, 86).

2. LA MODERNIDAD PARADÓJICA DE SPINOZA Y SU ILUSTRACIÓN RADICAL

Como hemos anticipado, Spinoza representa una anomalía en la Modernidad, ya que imprime una nueva dirección a las acciones transitando de la *potestas* (fuerza exterior o ley) a la *potentia* (interior): ese esfuerzo o *conatus* que representa lo propio del *sui iuris*. La interpretación política del esfuerzo al que Spinoza denomina *conatus* se entiende en el *Tratado político* como: «Tamtum iuris ex Natura habere, quantum potentia habet ad existendum et operandum» (en Cerezo, 2016: 17). Este contenido (*potentia*) permite acrecentar el ser personalmente y llenar la realidad de determinaciones positivas conformes a la razón. El máximo esfuerzo racional nos devuelve una recompensa correlativa: la plenitud interior de la que surge el obrar y la exterior que pasa inexorablemente por la consecución de la felicidad. Por ello, Spinoza circunscribe el concepto de soberanía al cuerpo que lo porta y lo asocia con su potencia de obrar. Así pues, habrá mayor o menor derecho dependiendo del esfuerzo que cada cuerpo haga por determinarse en la realidad, completando con ello su esencia y perfeccionándose (í.d.).

Para distinguir claramente entre agencia y pasividad en el obrar, Spinoza cuenta con el papel de las afecciones y con la movilidad o *dynamis* que provocan en los seres humanos. De ahí que actuar de acuerdo con la razón o, por el contrario, dejarse llevar por las pasiones sean la clave ontológica de la posición política propia de los seres humanos y el fundamento de su *ilustración radical*. Luego, la máxima utilidad singular y colectiva vendría representada por el *conatus* o virtud (íbid.: 23), por ejemplo, en la *Ética* donde Spinoza asevera que «en la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena» (1972a: IV, 31). Así, en aras de la utilidad máxima, aparece la comunidad política en el *Tratado político* (1972c: V, 2.^a): 1) como base de la conservación vital, y 2) para que la razón se vigorice o, como se dice actualmente, «se empodere». De ahí que la expresión de su *potencia jurídica*, que también aparece en el *Tratado político*, sea el término *convenient* (1972c: II, 13.^a y VI, 4.^a), «acordar», «llegar» (como en inglés *arrival*) y «unir», que se traducirá posteriormente al término germánico *Bund* (Bredenkamp, 1881: 21-30; Koselleck, 2006: 46-47 y 95). Un convenio que se basa en la ruptura de la inmediatez fáctica y la creación de una mediación constituyente como *equilibrio civilizatorio*: «El verbo *convenire* (acordar) es aquí decisivo. No es una simple suma sino un acuerdo para sumar fuerzas en beneficio de todos y cada uno... [en] el texto del *Tratado político* [1972c: IV, 37, esc. 2.^o], no deja de referirse Spinoza a un *communi consensu*, esto es, al producto de una puesta en común, de un pacto que se sella con garantías recíprocas de cumplimiento (Cerezo, 2016: 28)».

Sin embargo, aunque esta sucinta explicación sea quizá más que suficiente para hilar el sentido político del pacto en Spinoza y su proyección social, en aras de una comprensión más detallada y precisa, hemos de remitir al significado original del término hebreo *berith*, cuyo origen es teológico. Tras el pacto mosaico que aparece en el Libro del Éxodo (19: 5-6), el pueblo de Israel se consolida plenamente en los ámbitos de lo político y lo social. El punto de partida argumental del pacto mosaico comporta una alianza entre el Dios alto testamentario abrahámico Yahvé y el pueblo hebreo, algo que Hobbes (1965: 252) entiende como una mera renovación (*renewed*). Ahora bien, dicho pacto supera la concepción de reciprocidad entre particulares, de la que luego derivará el contractualismo británico y suizo, abundando en su carácter sacro:

Lo que indica la raíz de *berith* (תְּרִיב) según el diccionario de Gesenius [1812] (del hebreo *barath* בָּרַח = cortar o separar) que se ha traducido por determinación o también por estabilidad y, también en un sentido derivado, es el acuerdo entre dos particulares que regula una relación mutua. El origen etimológico no es *diatheké*, esto es, exclusivo (en su sentido primitivo de *monopleuros*, o unilateral) [disposición, arreglo, incluso testamento], sino *synthetiké*, mutualidad [acuerdo, vinculación] o reciprocidad, cuya prueba es la frecuente construcción con la preposición «con» [*syn*] y «entre» [*dia*] [...]. Sin duda, la forma común *karah berith* se corresponde con la expresión paralela griega *horkia temmein* y la latina *foedus icere* [cerrar un trato: acordar], que muestra, tanto en el primer como en el último sentido de *berith*, un pacto concluido con sacrificios. Y su significado primario todavía aparece en *berith* con el sentido preciso de cortar en piezas (*zerschneiden*) (Bredenkamp, 1881: 22).

Del texto precitado, podemos extraer dos conclusiones parciales: a) que el pacto es un elemento vinculante recíproco entre las partes —por ejemplo, en el *Tratado Político* (1972c: VI, 4.^a)—, algo que ya sabíamos, pero b) que necesita algo más, un *plus* que lo complete y lo lleve a buen término (como también sucede en Hobbes, 1965: 105). Por ello, la inclusión del sacrificio: ese cortar en piezas o separar (*barath*) implica un tercer elemento que cierra el trato, a la par que lo estabiliza y lo *compensa* definitivamente, restaurando una relación que es original y natural. Nos referimos al límite del todo infranqueable que existe entre la divinidad: una marca, aficción o *tavá* (del hebreo: תָּוֶה) y el pueblo *elegido*. Por este motivo, aunque no se considere equiparable con un negocio, «el pacto constituye una relación legal ofrecida con la misma obligación y derechos por ambas partes» (*ibid.*: 23). Algo semejante a la acción prototípica religiosa de la compensatoria que surgiera en Roma (Marquard, 1976). Pero entonces, ¿por qué Yahvé (el mismo Dios) puede relacionarse en

igualdad de derechos y obligaciones con los seres humanos? Porque el sacrificio es vinculante y permite que se instaure una comunidad con su propia legitimidad religiosa y política. Tal sacrificio vinculante constituye el tercer elemento ínsito del pacto mosaico y esa tan deseada restauración de la relación entre lo humano y lo divino: «En todo el mundo antiguo pacto y sacrificio se encuentran estrechamente relacionados [...] el libro del pacto [Deuteronomio] incluye al sacrificio como la fuerza vinculante» (Bredenkamp, 1881: 23).

El pacto contiene una potencia genuina de tipo sacro, esto es, esencial en el que la naturaleza (o Dios) abre la posibilidad de una convención racional y recíproca (Cerezo, 2016: 40). Por ello, ni en Moisés ni en Spinoza hay alternativas: lo intelectual posee más fuerza y supedita la necesidad mundana²⁷. De la primera deriva todo pacto, su único lugar legítimo de instauración, mientras que la segunda atañe a los afectos. Por este motivo, para Spinoza todo lo que emana del poder de la razón y del ámbito de lo intelectual se considerará ontológicamente superior a cualquier sensación que brote de la experiencia mundana. Sin embargo, lo intelectual necesita de un complemento en la experiencia que refleje su poder: una *potentia* adecuada que contribuya a su determinación plena para alcanzar su perfección. Por ende, el pacto spinoziano es tanto horizontal, ya que se basa en el consenso, como vertical o de transferencia (Cerezo, 2016: 29 y 31-32). De este último surgirá la potestad (en una crítica a la obediencia de Hobbes, 1965: 71) como *summum imperium*, dominio entendido como *potentia* o cantidad de *ius* que tiene una persona, realidad o comunidad. Luego, la democracia, como aparece en el *Tratado teológico-político* (1972b: XVI) se reflejará en el *Tratado político* como el lugar «locum habet» (1972c: Lema) donde el *ius* es pleno (*potentia* y no *potestas* como sucede en la ley, que es *ius civile*) y puede ser compartido por todos, ya que allí alcanza su máxima extensión y podría ser equivalente a una «ilustración radical», como lo caracterizan Israel y Muslow (2014: 16).

En definitiva, Spinoza interioriza el pacto porque la *lex*, que es siempre exterior, proviene del *ius*, su *potentia*, y está mediada por una comunidad que se pliega al consenso común, siendo completamente ajena a la neutralización (Cerezo, 2016: 30). Por el contrario, en Hobbes el pacto es neutralizante (Jiménez, 2016: 22 y 34) a la vez que aliena la voluntad *pública* de los contratantes únicamente en *favor* del Estado. Realidad que se equipara con el surgimiento del auténtico Leviathan, que nos trae «paz y defensa [...] paz en el

²⁷ Un punto de unión que se ejemplifica cuando «[Moisés] concibe el pensamiento de un Dios extramundano e intelectual encarnado [incorporado] (*verkörpert*) a un pueblo que le sigue. Dicha encarnación no puede suceder en la idea pura, pero sí se ciernen sobre lo que decreta la ley y se podría decir incluso que es el pedagogo de un pueblo al que organiza» (Whitney, 1989: 21, nota 1).

hogar» (Hobbes, 1965: 106) y cuyo poder es total e «incomensurable», como se anunciaba en el lema icónico-religioso que aparece en su portada: «Non est potestas super terram quae comparetur ei» (Job, 41:24). Todo monopolio de la fuerza se basa, según Spinoza, en el miedo de los individuos y los particulares, que les obliga a pactar, como sucede en Hobbes (*ibid.*: 86 y 88). Esta condición les resta *ius* y *quantum* de potencia, es decir, los neutraliza públicamente en su *potestas* y, además, va *contra natura*²⁸. No se trata tan solo de estabilizar el pacto o de renovarlo, como sucede en la lectura de Hobbes, sino de alcanzar las condiciones que lo hacen fuerte y con él a la comunidad que lo gestiona, como indica Spinoza. Lamentablemente, el modelo democrático de Spinoza cayó en el olvido y el de Hobbes, empero, es el que ha predominado hasta nuestros días²⁹.

3. LOS ECOS DE LA MODERNIDAD EN LA ILUSTRACIÓN: REFORMA Y CONSTITUCIÓN (VERFASSUNG) EN HEGEL

La constitución se asienta como el *statu quo* propio de la Ilustración, una realidad jurídica y gubernamental que pretende restaurar el equilibrio deseado frente a la inestabilidad producida en el periodo anterior (Lottes, 1976: 929). Una época clave para entender las transformaciones sociales, políticas y, en definitiva, culturales que se acometieron de modo incompleto en la Modernidad (aquello que la reforma no pudo alcanzar) y que se presentan, la mayor

²⁸ Parece que Hobbes ve monstruos por todas partes (Jiménez, 2016: 19), algunos de referencia bíblica, como Behemoth (del hebreo: *בְּהֵמוֹת*), que encontramos también en Job 40: 10-19, y compone el título homónimo de una de sus afamadas obras. En último término, C. Schmitt (1996: 40-41 y 54) se refiere al Leviathan de Hobbes en el «concepto de lo político» como punto de partida del «orden», siguiendo la línea que marcara J. Bodin (Janssen, 2004: 557).

²⁹ Algo parejo le sucedió al proyecto de *paz perpetua* de Kant, que entendía la Ilustración como una tarea conjunta de toda la humanidad. Sin embargo, el decurso del concepto de *paz* llega hasta el Abad de St. Pierre, que impulsó todo un movimiento pacifista (Oncina, 1994: 374). Para Kant (1992: 67 y 76), el punto de equilibrio civilizatorio se localizaría entre la moral y la política mediante el convencimiento (*Überzeugung*): esa disposición moral (*Gesinnung*) que alcanzamos los seres humanos cuando nos cuestionamos a fondo nuestra posición en el mundo, para que nuestra acción «no resquebraje la comunidad y relación pacífica de los unos con los otros» (*ibid.*: 77). Precisamente, Kant evita la guerra, puesto que elimina cualquier horizonte de expectativas y, por ello, enlaza su propuesta con el republicanismo y el federalismo. Exceptuando los exigüos intentos de Kant en la obra precitada, hemos de esperar hasta mediados del siglo XIX para encontrar propuestas firmes en torno al federalismo (Maier, 1990: 213-214; Koselleck, 2004b: 583-672).

parte de las veces, bajo la forma de crisis (Koselleck, 2004d: 624-634). A tal efecto, entre los años 1802-1803 se estaba gestando el Código Civil napoleónico (promulgado en marzo de 1804), que Hegel, nuestro autor de referencia para este periodo, interpreta como el primer intento de consolidación jurídica y el auténtico comienzo de las reformas sociales y conceptuales que posteriormente se impusieron en toda Europa (Duque, 2008: 66 y 72). El impulso gubernamental que confirió la figura de Napoleón supuso para Hegel el restablecimiento del orden y la recuperación del *statu quo* perdidos tras la *stasis* propia de la revolución (Bienenstock, 2000: 86). Entre tanto, y como un remedo plausible a la beligerancia, surge la crítica (Koselleck, 2004d: 665-662), cuyo objetivo fundamental es acabar con las revueltas producidas y construir un escenario de paz y de estabilidad en el que poder «progresar» (Hammersstein, 2004: 465-475).

Ambas acciones de crítica y crisis (Koselleck, 2021: 5-9) se reflejan en las situaciones de *statu quo* y de paz, inherentes a toda constitución (*Verfassung*). Término que adopta el rol de la *institutio* moderna, puesto que reúne el sentido impreso en la restauración del proyecto bíblico y cultural entendido como una restitución (Lottes, 1976: 928). Por ello, *constitución* no es solo un término jurídico, sino también un *concepto civilizatorio* pleno. En efecto, podríamos decir que no hay otro periodo como el ilustrado donde las constituciones aparezcan con tanta fuerza epocal, ya que su pretensión es la de estabilizar los ámbitos de lo jurídico y de lo institucional. Para entender esta problemática de especial relevancia en nuestro estudio, remitimos brevemente a dos trabajos de Hegel datados en 1802, que se relacionan entre sí y se ubican en el periodo de Jena: el *Naturrechtsaufsatz* y la *Kritik der Verfassung Deutschland*. Y, quizá, no sea óbice señalar que las claves de la teoría política de Hegel expuestas en ellos se plasmarán posteriormente en la *Filosofía del derecho*.

En el primero, se despliega el concepto de *eticidad* (*Sittlichkeit*), un término que Hegel distingue claramente de la mera *costumbre* (*Sitten*) (1968: 467). Sin embargo, aquel se corresponde con el contenido o la sustancia de la realidad y su determinación como espíritu (*Geist*) en la Constitución, entendida como la expresión de la voluntad de un pueblo (*Volksgeist*). Hegel destaca en el *Naturrechtsaufsatz* (1968: 470) que el ideal de eticidad lo representan las leyes que se corresponden con la figura absoluta, por lo que para él es más importante el hombre sabio y soberano que la ley, siempre más fría y abstracta; aunque el valor de la ley suponga para Hegel la vida del espíritu, que permite la sociabilidad y la sociedad misma (Bienenstock, 2000: 103). En definitiva, sin ley no habría *cultura* (*Bildung*) ni *formación* (*sich-bilden*), solo bárbaros, como en la época de Gengis Kan, lo que muestra su carácter «civilizatorio» (Hegel, 1998: 313-315). A partir del segundo texto, relativo al periodo de Jena, *Kritik der Verfassung Deutschland* (al que Hegel cataloga directamente

como una «crítica»), se inaugura su periplo constitucional, certificando lo que la barbarie implica: «Una masa es un pueblo, sin ser al mismo tiempo un Estado, ya que ambos, individuo y Estado, pueden existir separadamente» (1968: 202). Esto significa que hay una correlación necesaria entre el Estado y el cemento de la comunidad que es la ley y, por extensión, la *Verfassung*: un acuerdo o pacto supremo y vinculante que comporta su auténtico *concepto civilizatorio* que apela a la comunidad, como precisó Spinoza.

Y por ello, Hegel se fija en Inglaterra, único país que hasta ese momento supo acometer sin violencia (o, al menos, la mínima necesaria) un proceso de cambio y transformación revolucionario. A propósito de esta transformación restauradora o, mejor dicho, renovadora, Hegel presenta como corolario en 1831 el proyecto de reforma (*Reformbill*) británica (Hegel, 2001: 360). Esta gran reforma o renovación (Lottes, 1976: 927) supone un contrato basado en el pacto (*berith-Bund*) que hay que retribuir *compensadamente* en su sentido de documento vinculante (incluso como abono de una *factura*: *pay the bill*), para que su resultado sea plenamente satisfactorio. Ese es, entonces, el *quid pro quo* de la Ilustración, la *compensación* que Hegel traduce a una restauración, e implica, en primer lugar, la recuperación del contenido moral o eticidad (*Sittlichkeit*) perdido *con y en* la Revolución francesa. Tal es su influjo que, tras la caída de Napoleón (Duque, 2008: 74 y 77), la Constitución ejerce una función aglutinante o amalgama ontológico-política de una comunidad (*Volksgeist*). En dicha comunidad, el pacto se completa, está cerrado o es exclusivo (*Ausgeschlossen*) y todo vuelve a estar otra vez *de nuevo* en su sitio³⁰. Esta disposición es la que imprime *dynamis* funcional a la sociedad hasta nuestros días, precisamente porque en ella se llevó a cabo la escisión entre la naturaleza y el espíritu, la conciencia y el fenómeno, la identidad y la alteridad, plasmados, sobre todo, en el fenómeno de la secularización³¹. En este sentido, consideramos a Hegel como un filósofo ilustrado defensor de la Constitución, cuya terminología transita del concepto orgánico *constitution*, propio de la Ilustración anglosajona, a otro estructural (*Verfassung*) que adopta un matiz más propio de la cultura alemana, entendida como reunión (*Bund*),

³⁰ Una reflexión que concuerda con el propósito de la tesis doctoral de Henry Kissinger (1954) *Peace, legitimacy, and the equilibrium: (a study of the statesmanship of Castlereagh and Metternich)*.

³¹ El concepto de secularización lo exploran por completo H. Lübbe (2003) en su vertiente como *Säkularisierung* y Blumemberg (2016) en tanto que *Verweltlichung*. Finalmente, consideramos las importantes aportaciones de K. Löwith al debate sobre la secularización plasmadas en *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* (1953).

compilación (*sich-verfassen*) o consenso (*Stimmung*)³². De esta temática tratará Hegel en el citado opúsculo póstumo sobre el proyecto de reforma constitucional británico: «El proyecto de reforma (*Reformbill*) que se contrapone al anterior sistema, fundamentando el camino hacia el Parlamento, más a través de su principio que de sus disposiciones, permite que este se inaugure justo en el punto medio del poder gubernamental, para que adopte tal significación que sea capaz de superar las anteriores reformas radicales» (2001: 403).

Constitución significa para Hegel el muro de contención que se erige firme frente al libérrimo desastre (*Umwälzung*) acaecido con la revolución de 1789, que desestabilizó por completo aquella realidad epocal. A pocos años del fin del «terror», Hegel piensa en la Constitución como el estrato (*Stand*) que garantiza la paz y el ansiado «equilibrio civilizatorio» (Duque, 2008: 65). En resumen, para dar cuenta de qué es *constitución* para Hegel y cuál es su alcance, apelamos nuevamente al texto precitado: «Al proyecto de reforma (*Reformbill*) le afecta la base anterior de este sistema, en efecto, solo el principio del derecho positivo por el que los privilegios que alcanzados quieren tener una relación de libertad aceptable en el Derecho, que asegure su título de propiedad (*Besitzstand*)» (2001: 399).

Por tanto, consideramos la *Verfassung* de Hegel como el comodín epistemológico y jurídico con el que construir una época, donde los cambios sociales y culturales cristalizan en la época ilustrada. Esta realidad, portará el tan ansiado *statu quo*, traducido a términos políticos y sociales como restauración monárquica, aunque no la debamos contemplar personificada en una figura, sino relativa a su único principio rector *monarchés*: «Aquí no se trata del desempeño de un poder absoluto. Lo que se ha descubierto como inadecuada es tan solo la autoridad o el influjo que puede desempeñar la disposición personal del rey» (Hegel, 2001: 396). Precisamente, esta disposición establece un puente directo con la Antigüedad, donde se efectuaban las mismas funciones (Weinstock, 1960; Guillén, 1982; Fornis, *et al.*, 2019). De hecho, Hegel deduce que la soberanía es un principio de acción y no constituye un mero sistema de gobierno, posición que va en contra del formalismo kantiano (Hegel, 2001: 376). Por ello, Hegel introduce inmediatamente el término *soberanía* como garante jurídico de lo real y, además, el principio de legitimación efectuado a

³² Existe un campo semántico muy amplio para el término *Stimmung*, que parte de una disposición o estado de ánimo vinculado con la acción de consentimiento (*Zustimmung*), la coincidencia (*Übereinstimmung*) o también el equilibrio, del que se desprende una concordancia (*Einstimmung*). Por otra parte, en estrecha relación con el contexto político, encontramos el término elección o votación (*Abstimmung*) y en el ámbito de la temporalización *Bestimmung* que se despliega en determinación y destino.

través de la toma de posesión representada por el sufragio (2001: 373 y 375). Una instancia que ofrece equilibrio pleno y *statu quo* frente a la realidad que surgía como ilustración en su más inmediato presente.

IV. CONCLUSIÓN: ¿ES POSIBLE REBASAR LA SUBLIMACIÓN A LA QUE SE SOMETE LA REALIDAD ACTUALMENTE?

Llegamos al último hito donde, a modo de conclusión, retomamos nuevamente una metáfora física para explicar el decurso de nuestra realidad desde la Ilustración: la sublimación que comporta el tránsito inmediato y simultáneo del estado sólido al gaseoso sin pasar, siquiera, por el líquido. Una realidad que nos hace oscilar polarizadamente de un lado al otro, incluso delirando, como señala su origen latino: «Yendo de un lado al otro del surco (*lirum*)» o, también errando, puesto que en idioma alemán se corresponde con los vocablos *Irrtum* e *Irrweg*. Como hemos anticipado, alcanzar una *situación de equilibrio* o un pacto a toda costa no implica que esta beneficie a unos pocos y sea para ellos la más adecuada. Tampoco es deseable que para conseguir un equilibrio único, completo e inamovible se requiera de una desestabilización completa de la realidad e, incluso, se invierta. Quizás por este motivo en la actualidad hayamos cambiado de coordenadas y las que Koselleck aplicaba correctamente al periodo ilustrado, más en concreto al tránsito entre los siglos XVII-XIX, Kollmeier (2012) las torne en otras relativas a la «cientifización (*Verwissenschaftlichung*)», popularización/populismo (*Popularisierung*), espacialización (*Verräumlichung*) y licuefacción (*Verflüssigung*). Estos vectores representan fehacientemente nuestra volátil cultura actual que es inestable, imposible de aprehender y actúa «derritiendo los sólidos» (*melting the solids*), como señala con acierto Bauman (2000: 3). Algo que hace cada vez más difícil alcanzar cualquier *statu quo* y mucho menos aplicarlo a un *proyecto civilizatorio* que se encuentra completamente neutralizado. Nos referimos, por último, a la pérdida de soberanía que disuelve en la actualidad el vínculo que mantiene el individuo con la comunidad y en la que se inserta a través del pacto, acabando con su reversibilidad, circunstancia que imposibilita alcanzar una «situación de equilibrio», sino más bien la contraria.

Bibliografía

- Abels, H. (1976). Status. En J. Ritter y K. Gründer (eds.). *Histörisches Wörterbuch der Philosophie* (vol. 10) (pp. 110-115). Basel: Schwabe and Co.
- Bacon, F. (1900). *Instauratio Magna imperii humani in universum*. En J. Spedding, R. E. Ellis y D. D. Heath (eds.). *The Works of Francis Bacon* (pp. 195-230). Cambridge: Riverside Press.

- Balibar É. y Ricci Cernadas, G. (trad.) (2016). El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes. *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy*, 5 (9), 201-259. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/76990>.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bienenstock, M. (2000). Die «Ungeschicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen», ist «das Zeichen der Barbarey»: Hegels Kodifikationsforderung um 1802. En E. Weisser-Lohmann (ed.). *Verfassung und Revolution* (Hegel Studien, 42, pp. 85-105). München: Meiner.
- Blumenberg, H. (2011). Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. En A. Haverkamp (ed.). *Hans Blumenberg. Ästhetische und metaphorologische Schriften* (pp. 327-405). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2016). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bogarín Díaz, J. (2001). De nuevo sobre el concepto etimológico de Derecho. *Derecho y Conocimiento*, 1, 299-329.
- Bollenbeck, G. (2004). Zivilisation. En J. Ritter, K. Gründer y G. Gabriel (eds.). *Histörisches Wörterbuch der Philosophie* (vol. 12) (pp. 1365-1379). Basel: Schwabe und Co.
- Bredenkamp, C. J. (1881). *Gesetz und Propheten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik*. Erlangen: Andreas Deichert.
- Cerezo Galán, P. (2016). Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza. *Revista de Estudios Políticos*, 172, 13-45. Disponible en: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.172.01>.
- Cicerón, M. T. (1983). *M. Tulli Ciceronis orationes (II)*. Oxford: Clarendon.
- Darat Guerra, N. (2023). Hobbes y la ficción de la obligación política. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 88, 153-166. Disponible en: <https://doi.org/10.6018/daimon.449951>.
- Duque, F. (2008). Hegel: pensador de una era convulsa, entre la revolución y la restauración. *Dáimon. Revista de Filosofía*, Suplemento, 2, 63-80.
- Echeverría, F. (2019). Tucídides y la guerra griega. En C. Fornis, A. Hermosa y J. Fernández Muñoz (coords.). *Tucídides y el poder de la Historia* (pp. 185-204). Sevilla: Ediciones Universidad de Sevilla.
- Fisch, J. (2004). Zivilisation, Kultur. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 7) (pp. 679-774). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fornis, C. (2005). La imposible paz estable en la sociedad griega: ensayos de *koinè eiréne* durante la guerra de Corinto. *Studia Historica. Historia Antigua*, 23, 269-292.
- Fornis, C., Hermosa, A. y Fernández Muñoz, J. (coords.) (2019). *Tucídides y el poder de la Historia*. Sevilla: Ediciones Universidad de Sevilla.
- Friedrich, P. (2015). *Betrachtungen eines unpolitischen Bildprogramms. Die Darstellung der Volksgesetzgebung Karls des Großen im Plenarsaal des Oberlandesgerichts Düsseldorf*. Köln: Böhlau. Disponible en: <https://doi.org/10.7788/9783412218607>.
- Guillén Caballero, J. (1982). La Constitución romana según Cicerón. *Humanitas*, 33-34, 147-212.
- Gumbrecht, H. U. (2004). Modern, Modernität, Moderne. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 4) (pp. 93-131). Stuttgart: Klett-Cotta.

- Hammerstein, N. (2004). Reich. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politish-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 5) (pp. 456-486). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Jenaer kritische Schriften*. En H. Buchner y O. Pöggeler (eds.), *Gesammelte Werke* (vol. 4). München: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes*. En W. Bonsiepen y R. Heede (eds.), *Gesammelte Werke* (vol. 9). München: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1998). *Schriften und Entwürfe 1799-1808*. En M. Baum (ed.), *Gesammelte Werke* (vol. 5). München: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Schriften und Entwürfe II*. En F. Hogemann (ed.), *Gesammelte Werke* (vol. 16). München, Meiner.
- Hobbes, Th. (1965). *Leviathan*. Oxford: Clarendon.
- Israel, J. y Muslow, M. (eds.) (2014). *Radikalaufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Janssen, W. (2004). Friede. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politish-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 1) (pp. 543-591). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Jiménez, D. (2016). Thomas Hobbes: la sedición y su neutralización mediante la educación ciudadana. *Revista Filosofía UIS*, 15-2. Disponible en: <https://doi.org/10.18273/revfil.v15n2-2016001>.
- Kant, I. (1992). Zum Ewigen Frieden. En I. Kant. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden* (pp. 49-105). München: Meiner.
- Kissinger, H. (1954) *Peace, legitimacy, and the equilibrium: (a study of the statesmanship of Castlereagh and Metternich)* [tesis doctoral inedita]. Harvard University.
- Kollmeier, K. (2012). *Begriffsgeschichte und Historische Semantik* (Docupedia-Zeitgeschichte, 17). Disponible en: <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.257.v2>
- Koselleck, R. (2004a). Einleitung. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politish-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 1) (pp. 12-27). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, R. (2004b). Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundestaat. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politish-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 1) (pp. 583-672). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, R. (2004c). Geschichte, Historie. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politish-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 2) (pp. 647-717). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, R. (2004d). Krise. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politish-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 3) (pp. 617-650). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, R. (2004e). Einleitung. Revolution. Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politish-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 5) (pp. 653-656). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, R. (2006). *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Koselleck, R. (2021). *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koselleck, R. (2022). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lottes, G. (1976). Restauration. En J. Ritter y K. Gründer (eds.). *Histörisches Wörterbuch der Philosophie* (vol. 8) (pp. 926-930). Basel: Schwabe und Co.
- Lübbe, H. (2003). *Säkularisierung. Geschichte eines ideopolitischen Begriffs*. Freiburg; München: Alber.
- Maier, H. (1990). Der Föderalismus. Ursprünge und Wandlungen. *Archiv des Öffentlichen Rechts*, 115 (2), 213-230.
- Marquard, O. (1976). Kompensation. En J. Ritter y K. Gründer (eds.) *Histörisches Wörterbuch der Philosophie* (vol. 4) (pp. 911-918). Basel: Schwabe und Co.
- Meier, Chr. (2004a). Demokratie. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politish-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 1) (pp. 821-835). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Meier, Chr. (2004b). Geschichte, Historie. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politish-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 2) (pp. 595-610). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Meier, Chr. (2004c). Revolution. Rebellion Aufruhr, Bürgerkrieg. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politish-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 5) (pp. 656-670). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Meier, G. H. (1976). Begriffsgeschichte. En J. Ritter y K. Gründer *Histörisches Wörterbuch der Philosophie* (vol. 1) (pp. 787-807). Basel: Schwabe und Co.
- Mende, S. (2018). Französische Diskurse um «Westen», «Moderne» und «Zivilization». En R. Bavaj y M. Steber (eds.) *Zivilisatorische Verortungen: Der «Westen» an der Jahrhundertwende (1880-1930)*. Oldenburg: De Gruyter. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9783110529500-003>.
- Müller, E. y Schmieder, F. (2016). *Begriffsgeschichte und historische Semantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Muñiz Pérez, J. C. (2020). Brexit y la fractura del statu quo. *Revista de Pensamiento Estratégico y Seguridad CISDE*, 5 (2), 63-79. Disponible en: <https://is.gd/sARuGI>.
- Naegeler, G. (1996). Zivilisationsbegriff und Sublimierungskonzept. Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Biographie und Zivilisationstheorie bei Norbert Elias. En K-S. Rehberg (ed.) *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes* (pp.123-136). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Oncina Coves, F. (1994). J. G. Fichte: Reseña del Proyecto de «Paz perpetua» de Kant. *Daimon. Revista de Filosofía*, 9, 373-381.
- Peña Echeverría, J. (2014). Hugo Grocio: la guerra por medio del derecho. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 16 (32), 69-92. Disponible en: <https://doi.org/10.12795/araucaria.2014.i32.04>.
- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. *Diccionario panhispánico de dudas (DPD)* (2 ed.) (versión provisional) [Consulta: 15-10-2024]. Disponible en: <https://www.rae.es/dpd/>.

- Ruidíaz-Gómez, K. S. y Cacante-Caballero, J. V. (2023). Conceptualización teórica y metodológica del análisis situacional: un enfoque de la teoría fundamentada. *Index de Enfermería*, 32 (4), e14673. Disponible en: <https://doi.org/10.58807/indexenferm20236524>.
- Sánchez Fernández, J. M. (2023). La neutralidad y su neutralización: el eco mítico de la Modernidad en el tiempo presente. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26 (2), 195-207. Disponible en: <https://doi.org/10.5209/rpub.82844>.
- Schmitt, C. (1938) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, C. (1996). *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker and Humblot.
- Schmitt, C. (2005). Der *Status quo* und der Friede. En G. Maschke (ed.). *Carl Schmitt. Frieden oder Pazifismus. Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978* (pp. 51-72). Berlin: Duncker and Humblot. Disponible en: <https://doi.org/10.3790/978-3-428-48940-4>.
- Schreiner, K. (1987). Diversitas temporum. Zeiterfahrung und Epochengliederung im späten Mittelalter. En R. Herzog y R. Koselleck (eds.) *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein* (pp. 381-428). München: Fink.
- Schäbler, B., y König, H. (2019). Zivilisierung. En F. Jaeger (ed.), *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Brill. Disponible en: https://doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_387370.
- Sierra Martín, C. (2012). La resolución de conflictos durante la guerra del Peloponeso: el Epiro meridional y Mitilene. *PYRENAE*, 43 (1), 49-62.
- Spinoza, B. (1972a). *Ethica*. En C. Gebhardt (ed.). *Opera* (vol. 2). Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Spinoza, B. (1972b). *Tractatus Theologico-Politicus*. En C. Gebhardt (ed.). *Opera* (vol. 3). Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Spinoza, B. (1972c). *Tractatus Politicus*. En C. Gebhardt (ed.). *Opera* (vol. 3). Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Strauss, L. (2022) *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*. En *Gesammelte Schriften* (vol. 3) (pp. 1-374). München: Meiner.
- Virgilio, P. (1977). *Vergili Maronis Opera*. Oxford: Clarendon.
- Weinstock, S. (1960). Pax and the 'Ara Pacis'. *The Journal of Roman Studies*, 50, 44-58. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/298286>.
- Walther, G. (2019). Zivilisation. En F. Jaeger (ed.). *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Brill. Disponible en: https://doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_387323.
- Whitney, C. (1989). Francis Bacon's Instauratio: Dominion of and over Humanity. *Journal of the History of Ideas*, 50 (3), 371-390. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/2709567>.

