

¿Debemos recordar u olvidar la guerra civil para evitar su reiteración? Reflexiones acerca de un problema clave de la estatalidad

Damián Rosanovich
Universidad Nacional de San Martín  

<https://www.doi.org/10.5209/ltldl.102339>

Recibido: 23/04/2025 • Aceptado: 8/09/2025 • Publicado: 30/01/2026

Resumen. el presente artículo aborda el estudio entre la guerra civil, la memoria y el olvido. Si la guerra civil es el peor de los males de una comunidad política y un pueblo quiere evitar recaer nuevamente en ella, ¿debe olvidarla o recordarla? Hobbes ofrece una lúcida reflexión al respecto, a pesar de la distancia, de la cual podemos extraer un conjunto de reflexiones para el mundo contemporáneo. Nuestro texto lleva a cabo una evaluación crítica de esta posible respuesta hobbesiana.

Palabras clave: memoria; olvido; guerra civil; Estado.

Remembering or Forgetting the Civil War: Reflections on a Core Problem of State Formation

Abstract. In this article we focus on the relationship between civil war, memory and oblivion. If civil war is the worst evil of a political community and a people wants to avoid falling back into it, should they forget it or remember it? Hobbes offers a good understanding on this subject, despite the distance, from which we can extract a set of reflections for the contemporary world. Our text carries out a critical evaluation of this possible Hobbesian response.

Keywords. memory; oblivion; civil war; State.

Sumario: Memoria colectiva y memoria cultural. Historia, memoria, recuerdo y olvido de la guerra civil. Conclusión. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Rosanovich Damián (2026). ¿Debemos recordar u olvidar la guerra civil para evitar su reiteración? Reflexiones acerca de un problema clave de la estatalidad. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(1), 69-78. <https://www.doi.org/10.5209/ltldl.102339>

Los grandes conflictos políticos del siglo XX, que pusieron en evidencia un grado inusitado de violencia colectiva de dimensiones inéditas, han tenido y tienen hoy un alcance tan importante, que no sería errado afirmar que su sombra sigue proyectándose sobre nuestras experiencias y sobre nuestro horizonte de expectativas. En efecto, esto puede visibilizarse en los cambios geopolíticos que los mismos implicaron, las modificaciones en materia de técnica militar, las transformaciones jurídicas, los profundos cambios de estructura social, la destrucción de comunidades políticas, etnias y grupos religiosos. Naturalmente, el silencio de los motores de los tanques no supuso ni supone superación alguna de estos procesos: hoy en día se siguen pagando deudas contraídas en esos conflictos, hay juicios penales fundados en el carácter imprescriptible de los crímenes cometidos y, paulatinamente, adquieren carácter público archivos que nos permiten esclarecer zonas profundamente oscuras de nuestro pasado siglo. Esto ha motivado *urbi et orbi* un intento de llevar a cabo un *ajuste de cuentas* con el pasado y, en particular, con aquellos actores que habrían participado activamente en genocidios, guerras civiles y dictaduras.

¿Qué debemos hacer frente a este pasado? Colectivamente, ¿hay acaso una actitud correcta o unilateralmente deseable? En paralelo a las horas más oscuras del siglo XX, el arte y la filosofía buscaron ofrecer respuestas a esta pregunta, evitando trasladar razonamientos psicológicos (*ex hypothesi* irreductiblemente individuales) a una dimensión colectiva. Como ha señalado Walter Benjamin en su trabajo titulado “El narrador” (2016),¹ las características de la Primera Guerra Mundial habrían de producir transformaciones singulares en quienes retornaban del frente de combate, con una marcada incapacidad para poder narrar y comunicar las experiencias vividas. Ya en los años 30’ hubo una reflexión acerca de los alcances que habría de tener el proceso de violencia a gran escala, pero no fue sino la generación siguiente a los acontecimientos más oscuros del siglo la que pudo desarrollar las categorías fundamentales de la memoria no individual: en este sentido, a fin de siglo participarían de este debate Paul Ricoeur, el matrimonio de Adelaide y Jan Assmann, Harald Weinrich y, más recientemente, Claus Leggewie, Christian Meier o Ute Seydel, entre otros.²

Ciertamente, no es una casualidad que muchas de las investigaciones provengan de situaciones traumáticas del siglo XX: el genocidio armenio, los campos de concentración, las hambrunas, el terrorismo, las guerras civiles y los regímenes autoritarios. En efecto, existe allí todavía una búsqueda de la verdad, de la cual se desprenden varias contiendas: jurídicas, por el castigo de los criminales; y ético-políticas, por la institución de una imagen del pasado que sea una referencia inequívoca para coordinar y orientar conductas colectivas. De un modo u otro, las vías a través de las cuales la violencia principista a gran escala se desencadenó en el siglo XX están presentes hoy en nuestras legislaciones, en nuestras tradiciones y también en nuestra memoria, otro territorio en franca disputa.

Por una razón elemental no es antojadizo acudir aquí a la filosofía de Hobbes. Efectivamente, el gran teórico de la estatalidad tuvo plena consciencia de la vulnerabilidad de origen que connota al *Deus Mortalis*: el orden jurídico político se encuentra flanqueado por la guerra de todos contra todos, ese estado de naturaleza frente al cual se instituye el *Leviatán*. Ahora bien, su creación produce un doble movimiento: por un lado, al expulsar la violencia política hacia el orden supraestatal (*i.e.* el estado de naturaleza internacional) configura un orden de paz y seguridad para el desarrollo individual y supraindividual. Por otro, la institución del orden jurídico político –si este efectivamente es exitoso– produce en el ser humano un olvido del origen y, en consecuencia, su (falsa) naturalización. Aun cuando los hombres no ignoren que su comunidad política tiene un origen artificial, entienden que la tarea de preservar su integridad solo tiene sentido respecto de invasiones extranjeras o rebeliones internas. No obstante –como veremos– el paso del tiempo instaura en la percepción de los individuos la familiaridad de su entorno jurídico-político, el cual solo se ve alterado frente a trastornos políticos. ¿Cuáles son las causas que generan estos trastornos? Como teórico de la estatalidad, Hobbes dedicó un conjunto no menor de reflexiones al respecto, que buscaremos sistematizar y someter a examen crítico en nuestro trabajo, a fin de poder ofrecer una respuesta a la pregunta formulada en el título del mismo.

Memoria colectiva y memoria cultural

Los citados estudios de la dimensión colectiva de la memoria coinciden en dos cuestiones clave: (a) la memoria no se agota en su dimensión individual y (b) al referirse al pasado, los individuos y las sociedades traen al presente objetos cuyo desplazamiento afecta su constitución. Efectivamente, hay aspectos supraindividuales de la memoria, que se expresan en la sociedad y en la cultura y, por tanto, constituyen a los individuos como tales. La complejidad de instancias a través de las cuales los actores individuales y colectivos recordamos el pasado está connotada por representaciones, sentimientos, emociones, y deseos, que imposibilitan que la memoria, como tal, sea meramente un vehículo neutral para la transmisión de representaciones. Al interior de esta dimensión tienen lugar los hechos traumáticos del pasado, que están asociados a infortunios cuyas consecuencias se proyectan en el futuro, que implican la desaparición física de seres queridos, miembros de una comunidad, pérdidas patrimoniales, exilio, etc. Asimismo, es posible focalizar sobre el modo a través del cual tienen lugar estas experiencias, el cual, en el siglo XX, sería tristemente innovador en materia de tortura, de humillación pública y de agravio a distintos grupos de personas.³

Podríamos identificar *grosso modo* dos interpretaciones opuestas que se configuran en la confrontación con los pasados traumáticos colectivos: en primer lugar, (a) la tesis según la cual es necesario recordar y tener permanentemente presente estos hechos, a fin de que no vuelvan a suceder y, por ello, es preciso conservarlos en la memoria, aun cuando nuestro recuerdo de los mismos, con el tiempo, comience a desvanecerse. En segundo lugar, (b) la tesis contraria, para la cual, a efectos de superar las lesiones colectivas

¹ Aquí podría pensarse la contracara con Ernst Jünger, quien precisamente decide participar de la Primera Guerra Mundial, en la búsqueda de experiencias y materiales para sus relatos. A partir de esa participación escribiría la célebre novela *Tempestades de acero*, aparecida en 1920.

² En particular, nos referimos a los siguientes trabajos: de Weinrich (1999), Ricoeur (2003), Assmann, J. (2000), Assmann, A. (2006), Meier (2010), Seydel (2014) y Leggewie (2014). Por supuesto, estos estudios teóricos serían complementados por los modos particulares a través de los cuales cada comunidad política habría (o no habría) logrado sortear los diferentes obstáculos para poder elaborar colectivamente los traumas asociados a hechos difíciles de ignorar.

³ Por razones de espacio no abordamos aquí la relación entre la valuación subjetiva de tales acontecimientos, y la valoración objetiva de los mismos.

producidas por graves hechos de violencia política colectiva es preciso olvidar, a fin de no reactivar aquellos factores que propiciaron las historias que no queremos que se repitan.⁴

Los estudios de Hobbes pueden arrojar un grado significativo de luz acerca de esta dicotomía, pero antes de reseñarlos, entendemos que es preciso referirse a las investigaciones de Adelaide y Jan Assmann. En efecto, su teorización de la memoria cultural logró complejizar y precisar con detalle las contribuciones clásicas de Maurice Halbwachs acerca de la memoria colectiva. Podemos sintetizar estos aportes en tres momentos:⁵ en primer lugar, si bien la socialización nos permite recordar, no es menos cierto que nuestros recuerdos permiten socializarnos. De este modo, es posible comprender también la socialización como una “función de la memoria” (Assmann, 2008, p. 21). Esto supone reconocer en el acto de recordar, según Jan Assmann, un “deseo de atención y de pertenencia” (Assmann, 2008, p. 21). Esto nos permite avanzar en una caracterización de la estructuración del acto de recordar, con independencia de las historias singulares.

En segundo lugar, nos interesa subrayar la distinción de Adelaide Assmann entre la dimensión comunicativa de la memoria y la dimensión relacionada con las herencias culturales: “Podemos entender la tradición como un caso especial de comunicación, en el que a la información no se la intercambia recíproca y horizontalmente, sino que se la transmite verticalmente a lo largo de generaciones” (Assmann, A., 1999, p. 64 en Assmann, J., 2008, p. 25). Jan Assmann, por su parte, se ha referido a dicha distinción para diferenciar entre un *eje sincrónico* y un *eje diacrónico*, a efectos de tipificar ambas memorias. Esto es fundamental para poder pensar la relación entre la memoria, la historia y el olvido, dado que existe una patente oquedad entre aquello que podemos recordar (por experiencia propia o por un relato familiar) y aquellas transmisiones culturales que interactúan de manera altamente dinámica con nuestra memoria, pero se remontan a temporalidades con las cuales no es posible reconstruir una línea de contacto a través de experiencias.⁶ En efecto, mientras que la memoria comunicativa aparece como un espacio de juego para la circulación de experiencias y relatos acerca de aquello que puede también ser entendido como historia reciente; la memoria cultural, en tanto es pensada como herencia, no puede ser inteligida sino como un componente clave de nuestras tradiciones, y en tanto tal, habrá de ser objeto de estudio de la historia, en tanto y en cuanto no sea posible reponer experiencia ni relato originario alguno al cual acceder. La fuente aquí ha de estar irreductiblemente mediada.⁷

En tercer lugar, queremos destacar aquello que Jan Assmann caracteriza como elemento *contrapresencial* de la memoria cultural, es decir, aquellas marcas, prácticas, ritos y costumbres que operan como recordatorios de una herencia cultural que no debe ser olvidada, así como –en virtud de su carácter normativo– tampoco debe quedar disponible a un libre juego de reinterpretaciones o resemantizaciones. Por el contrario, la dimensión contrapresencial de la memoria opera de manera semejante a la tradición del derecho positivo: como una mano del pasado que nos recuerda hechos, circunstancias y personas relevantes para nuestro presente y futuro, así como la interpretación de los mismos. Este elemento aparece como procedente de la noche de los tiempos, y con frecuencia en forma de prácticas con formalidades muy precisas, que aspiran, entre otras cosas, a controlar la multiplicación de posibles interpretaciones.

En síntesis, las citadas reflexiones nos permiten tener un primer abordaje a la cuestión de la memoria, en su dimensión supraindividual y en su especificidad: la dimensión supraindividual de la memoria no se proyecta hacia el pasado de manera unilateral y desinteresada, es una condición de posibilidad de nuestra socialización (y por ello hay allí intereses en juego), transmite a lo largo del tiempo una herencia cultural en forma de tradición y, por último, se presenta frecuentemente a través de momentos contrapresenciales dotados de un valor normativo, que aspiran a que instancias concretas del pasado sigan presentes en nuestro horizonte contemporáneo. Ahora bien, ¿qué debemos hacer entonces con la guerra civil? Un análisis de diferentes escenarios posibles nos permitirá avanzar en nuestra investigación.

Historia, memoria, recuerdo y olvido de la guerra civil

Si bien los hechos de violencia suelen tener distintos tipos de repudio privado y público, muchos de ellos son justificados a la luz de las circunstancias (e.g. defensa propia, venganza, represión legal, revoluciones, entre otros). En este sentido, las guerras suelen ser ocasiones paradigmáticas en las cuales se ponen en evidencia diferentes tipos de violencia política: de aquí que existan los distintos plexos normativos vinculados con la regulación jurídica de tales acciones, como el *ius gentium*, el *ius belli*, el *ius in bello*, entre las formulaciones canónicas, y sus respectivas recepciones en la legislación internacional vigente (i.e. derecho internacional

⁴ Christian Meier ha estudiado los tratados de paz en los cuales, luego de listar las condiciones del establecimiento de la misma, se estipula el compromiso de olvidar las ofensas cometidas. La firma de un tratado de paz implica auto-obligarse a cumplir con los términos del mismo, a menos que se quiera desatar nuevamente la guerra. Aquí opera la idea de que, si se firma la paz, es preciso olvidar los terribles sucesos de la guerra, a fin de neutralizar los factores que dieron origen a la misma, y evitar que éstos se activen nuevamente. La tesis de Meier es que la singularidad de la Segunda Guerra Mundial y de Auschwitz invirtió esta fórmula, conforme a la cual es necesario recordar los fenómenos de la guerra y tenerlos presentes en la memoria, a fin de que éstos no vuelvan a ocurrir (Meier, 2010).

⁵ Para un estudio detallado de los ejemplos, véase (Assmann, J., 2000). Para una tipificación de las dimensiones de la memoria y de sus respectivas interacciones, véase (Assmann, A., 1999, cap. 1). Von Seydel recupera las críticas del planteo de Astrid Erll al concepto de “memoria cultural” de los Assmann y sostiene que el concepto de “culturas de rememoración” sería superador de las limitaciones de la citada cifra, en virtud de que este último permitiría incluir formas no canónicas de representar el pasado, y de esta manera, su flexibilidad sería más idónea para analizar los *mass-media* (Von Seydel, 2014; Erll, 2005).

⁶ Ricoeur ofrece una tipología del olvido, al distinguir entre la memoria “impedida”, la memoria “manipulada” y el “olvido impuesto” en forma de la amnistía (Ricoeur, 2003, parte III).

⁷ Un ejemplo sintético sobre tópicos de la historia reciente, de fuerte recepción en el campo historiográfico, puede encontrarse en Traverso (2012).

humanitario). A pesar de las transformaciones operadas al interior del derecho relacionado con la guerra, continúa siendo un *locus* de sensible atención el fenómeno de la guerra civil, hecho tipificado de manera modélica como uno de los peores escenarios políticos relacionados con la convivencia humana.⁸ Teniendo presente esto, debemos descartar aquellas experiencias o configuraciones políticas que no pueden ser pensadas bajo la lógica de la estatalidad clásica, en virtud de carecer de ciertos rasgos presentes de manera patente en las diferentes tradiciones histórico-conceptuales de la estatalidad:

a) En primer lugar, el orden jurídico-político entendido como “mera dominación”, disociado de la legalidad (y, eventualmente, de la justicia), articulado en la mera efectividad de la coacción. Podemos pensar aquí en la clásica fórmula agustiniana “*Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia*,” para referirnos a una mera dominación o conjunto de reglas divorciados de la moral, de las relaciones éticas objetivas, o de principios de justicia. Asimismo, es posible recordar el célebre símil entre el Estado y un asaltante (Hart, 1998), en donde queda en evidencia un orden jurídico-político identificado con la coacción singular, disociado de su publicidad, autoridad y pretensiones normativas.

b) En segundo lugar, podemos tener presente fórmulas mixtas, híbridas, que yuxtaponen rasgos propios de la estatalidad moderno-contemporánea, con características decididamente incompatibles con el Estado, que lo desnaturalizan como tal, al subsumirlo a un orden normativo más alto (i.e. el partido político en un régimen unipartidista). En este sentido, sobre la URSS ha afirmado el jurista Boris Mirkin-Guetzevich:

Le partisan le plus orthodoxe de Lénine, promoteur actif de la législation soviétique, écrit que la légalité ne correspond qu'à l'intérêt de la classe dominante; certains juristes soviétiques à la recherche de légalité, ont beau s'appliquer à reconnaître l'Etat soviétique comme un Etat de droit ; ce terme ne lui est aucunement applicable, car il présume une certaine limitation du pouvoir d'Etat, idée absolument étrangère à l'Etat soviétique. Il a pour base la primauté de la conformité avec le but sur la légalité, et la primauté du fait sur le droit. Le parti communiste est identifié à l'Etat. (1928, p. 16).⁹

¿Puede pensarse un Estado donde legalidad y justicia estén absolutamente disociadas? En este caso hay dos principios en concurrencia, que no pueden coexistir al interior del orden público: es evidente que si el Estado se identifica con un Partido, que a su vez no conoce límites (frente a los derechos individuales) entonces la articulación entre unidad y pluralidad ha de ser sustituida por una relación autoritaria de unidad sin pluralidad, en virtud de que se sobreentiende que la pluralidad partidaria es intrínsecamente disvaliosa por razones de diferente naturaleza. Otro ejemplo puede visualizarse en Alemania, en el devenir del Estado de Derecho liberal al oxímoron “Estado de Derecho nacionalsocialista”, igualmente violatorio del principio de legalidad, de la división de poderes, de la diferenciación entre el Estado y el Partido, etc.¹⁰ De esta manera, la espacialidad societal del Estado aparecería en un complejo de órdenes concretos, y el constructo jurídico-político de mediaciones representativas se neutralizarían a la luz del vínculo primario establecido entre el *Führer* y el *Volk*. En 1941 publicaría Ernst Fraenkel su célebre escrito *El Estado dual*, teorizando la experiencia jurídico política del nazismo como una dualidad entre un Estado de Normas y un Estado de Medidas (identificado con “la persona” de Adolf Hitler), que disuelve el Estado de Derecho a través de a) la abolición de límites constitucionales, b) la eliminación de las barreras legales, c) la eliminación de las barreras jurídico-policiales y d) la eliminación del control jurisdiccional (Fraenkel, 2022, pp. 63-127). Un año después aparecería el célebre *Behemoth* de Franz Neumann, quien, en oposición a su otrora compañero de estudios, afirmaría:

Se ha dicho que el nacional-socialismo es un estado dual, es decir, de hecho, un Estado dentro del cual actúan dos sistemas, el uno regido por el derecho normativo, el otro por medidas individuales; racional el uno y regido el otro por la prerrogativa. No compartimos esta opinión porque creemos que

⁸ Esto se puede rastrear en los autores clásicos de la filosofía política. Sin embargo, existen algunas destacables excepciones. François René de Chateaubriand, por ejemplo, ha sostenido la tesis contraria: “Se diga lo que se diga, las guerras civiles son menos injustas, menos indignantes y más naturales que las guerras con un enemigo extranjero, cuando no se emprenden éstas para salvar la independencia nacional. Al menos las guerras civiles están basadas en ultrajes individuales, en aversiones confesadas y reconocidas; se trata de duelos con padrinos, en los que los adversarios saben por qué empuñan la espada. Aunque las pasiones no justifican el daño, sí excusan, explican, permiten entender por qué existe. ¿Cómo justificar la guerra con el extranjero? Normalmente las naciones se degüellan porque un rey se aburre, porque un ambicioso quiere encumbrarse, porque un ministro trata de suplantarlo a un rival. Ya es hora de tratar como es debido esos viejos tópicos sensibleros, más propios de los poetas que de los historiadores. Tucídides, César, Tito Livio se limitan a expresar unas palabras de dolor y pasan a otra cosa” (Chateaubriand, 2007, L XXXIII, cap. 4). A menos que se aclare lo contrario, todas las traducciones son nuestras. Asimismo, al referirse a la guerra civil resultante de la Revolución Francesa, Joseph De Maistre afirmaría: “Cuanto más se examinan los personajes en apariencia más activos de la revolución, tanto más se encuentra en ellos algo de pasivo y de mecánico. Nunca se repetirá demasiado que no son los hombres los que llevan la revolución, es la revolución la que emplea a los hombres. Se dice muy bien cuando se dice *que ella va completamente sola*. Esta frase significa que nunca la Divinidad se había mostrado de una manera tan clara en ningún acontecimiento humano. Si emplea los instrumentos más viles es porque castiga para regenerar” (De Maistre, 1990, p. 8). Algunos autores contemporáneos, en oposición a la tesis de la igualdad entre los seres humanos, han tematizado el “caos social” y el tópico de la guerra civil en clave antihobbesiana, como un resultado de la consideración de los seres humanos como iguales. Véase Guénon (1982, especialmente el cap. 6) o Evola (1994).

⁹ El partidario más ortodoxo de Lenin, promotor activo de la legislación soviética, escribe que la legalidad no corresponde sino al interés de la clase dominante. Ciertos juristas soviéticos, en busca de la legalidad, se esfuerzan en vano por reconocer al Estado soviético como un Estado de Derecho. Este término no le es aplicable en modo alguno, pues supone una cierta limitación del poder estatal, idea absolutamente ajena al Estado soviético. Este tiene como base la primacía de la conformidad con el fin sobre la legalidad, y la primacía del hecho sobre el derecho. El Partido Comunista se identifica con el Estado.

¹⁰ Dos célebres artículos al respecto los constituyen “*Der deutsche Rechtsstaat Adolf Hitlers*”, de Hans Frank, aparecido en 1934 en *Deutsches Recht*, 4; o “*Der Rechtssicherheit als Grundlage der Volksgemeinschaft*”, de Hermann Göring, publicado en 1935.

en Alemania no existe ningún dominio del derecho, aunque haya miles de normas técnicas que sean calculables (Neumann, 2014, p. 335).

¿Es compatible el nazismo con la estatalidad, o es precisamente lo contrario de ella?

Entre estos dos extremos es posible situar *mutatis mutandis* la reflexión de Hobbes, que busca tipificar la naturaleza del Estado a partir de una teoría del principio degenerativo de los órdenes políticos. Este derrotero podría establecerse entre el Estado configurado de manera modélica, y posteriormente, la cadena secuencial que lo transforma de aquella condición de posibilidad para la vida pacífica y segura de los individuos hacia su disolución. En efecto, fue Hobbes quien se ocupó de teorizar la estatalidad en medio de las guerras civiles de religión, motivo por el cual supo con agudeza reconocer las características de los rasgos fundamentales de todo orden jurídico-político para la vida en común, así como de aquellos elementos que son incompatibles con ella. Por esta razón su filosofía política supo poner en el centro de su reflexión las causas del mantenimiento saludable del cuerpo político, así como también sus principios degenerativos.¹¹ Esta teoría se encuentra parcialmente sistematizada en capítulos precisos de sus tratados, pero también, como veremos, en diferentes pasajes clave de su obra.

Para Hobbes, la oposición entre estado de naturaleza y Estado no admite términos intermedios: o bien reconocemos una autoridad legítima, configuradora de un espacio jurídico-político, investida de la potestad de interpretar las leyes civiles, decidir sobre los posibles conflictos y ejecutar las penas, y entonces vivimos en un estado civil; o bien retornamos al estado de naturaleza. Por supuesto, este retorno puede presentarse a través de distintos escenarios; es por ello que es de vital importancia que los ciudadanos estén debidamente advertidos sobre la relevancia de respetar las leyes civiles y el *dictum* “Jesús es el Cristo”, a los efectos de no participar de los posibles factores desencadenantes de la guerra civil. Al ser una de las eventuales representaciones del estado de naturaleza la misma guerra civil, queda en evidencia que la necesidad de preservar el orden jurídico-político no puede ser pensada como una deliberación acerca de la manera a través de la cual una comunidad política toma decisiones colectivamente, sino que se conforma como la condición de posibilidad para que esa misma comunidad pueda coexistir pacíficamente al interior de un espacio político. La guerra civil no puede nunca ser un modelo convivencial posible, dado su carácter intrínsecamente destructivo.

Por esta razón, para Hobbes es fundamental conocer las causas de la guerra civil, y he aquí que su investigación conduce hacia el conocimiento del proceso a través del cual se gesta este escenario, y la memoria que los actores sociales tienen del mismo, una vez que lo han atravesado. En este sentido, afirma Hobbes en 1655, en *De Corpore*: “[...] a la ignorancia de los deberes, es decir, de la ciencia moral, le siguen las guerras civiles y de ahí las mayores calamidades, a su conocimiento atribuiremos con razón las ventajas contrarias a ellas” (Hobbes, 1655/2000, p. 40). Con frecuencia, la guerra civil no es producida o buscada intencionalmente, sino que los actores sociales y políticos se dirigen hacia ella ignorando el derrotero por el que transitan y las consecuencias de sus acciones. A la inversa, el conocimiento de las causas de la guerra y de la paz permitiría abortar determinadas decisiones políticas y evitar transgredir ciertos límites, que de traspasarlos habría de redundar en un escenario de autoimplosión del orden jurídico-político. Unos años más tarde, hacia 1668, reafirmaría con énfasis esta tesis:

No es la falta de inteligencia sino la falta de una ciencia de la justicia lo que les puso en apuros [...]. No carecían de inteligencia, sino del conocimiento de las causas y razones por las que una persona tiene derecho a gobernar y el resto obligación de obedecer; razones éstas que es necesario que se enseñen al pueblo, que sin ellas no se puede vivir por mucho tiempo en paz (Hobbes, 1668/2010a, pp. 207-208).

La paz no es un dato de la experiencia o un hecho natural, sino que es una construcción jurídico-política resultante del concurso de voluntades que no solo acuerdan deponer todo orgullo y actitud anti-estatal, sino que además aceptan sostener esa paz a través de la obediencia a las leyes y del citado *credo minimum* requerido para vivir en el Estado. Con todo, Hobbes aclara que no es suficiente con lo referido, ya que solo el conocimiento de las causas de la paz y del nexo entre protección y obediencia lo que permite sostener la paz instaurada a través del pacto.¹² Sociológicamente, es necesario ponderar que la falta de conocimiento de tales causas no necesariamente procede de los sectores subalternos, sino que también se encuentra entre los comerciantes, los industriales y la aristocracia. En efecto, para Hobbes nunca los miembros de un pueblo estarán libres de ser gravados, ya que “si la guerra civil viene, tienen que poner todo lo que tienen” (Hobbes, 1681/1992, p. 20).

Ahora bien, por un momento supongamos que podamos estar en posesión de las causas de la guerra y de la paz, de la guerra civil, y por consiguiente, utilizar dicho saber en nuestro provecho para anticiparnos a un mal que, si bien no es inevitable, sabemos que puede llegar a sobrevenir. En efecto, existen diversas ocasiones que producen aprendizajes en los actores sociales: la educación, en sentido amplio, la instrucción,

¹¹ Carlo Cipolla ha destacado acertadamente el carácter imperfecto de los mecanismos de relojería en la época de Hobbes. En efecto, la metáfora del Estado pensado como máquina estaba ciertamente lejos de poder pensarse como un artefacto cuyo funcionamiento pudiera carecer de ajustes y modificaciones permanentes (Cipolla, 2003).

¹² Este conocimiento puede tener un aspecto empírico/histórico, por así decir, pero Hobbes apunta fundamentalmente a criticar la ausencia de un razonamiento geométrico: “Si los filósofos morales hubieran desempeñado su función con la misma eficacia, no veo con qué habría podido contribuir más noblemente el esfuerzo humano a su propia felicidad en esta vida. Porque una vez conocida la razón de las acciones humanas con la misma certeza con la que se conoce la razón de las magnitudes en las figuras, estarían inertes la ambición y la avaricia, cuya potencia se apoya en las opiniones falsas del vulgo acerca de la justicia y la injusticia, y el género humano disfrutaría de una paz tan constante que no parecería que hubiera que luchar jamás” (Hobbes, 1642-1647/2010b, p. 109).

las propias experiencias, el conocimiento de desavenencias ajenas, etc. Ciertamente, la historia evolutiva del ser humano está signada por la adquisición de ciertos saberes que se incorporan a un patrimonio colectivo y que son de importancia capital para su supervivencia. Con todo, aparece para Hobbes un segundo problema, no menor que el primero: además de prever el modo a través del cual los seres humanos toman conocimiento de las causas de la guerra civil, es necesario pensar en que éstas deben ser recordadas. De lo contrario, algo que considerábamos un saber podría disiparse lentamente en la ignorancia y en el olvido. Con frecuencia, los seres humanos tienden a tener muy presentes causas hipotéticas de la guerra civil cuando ella está frente a sus ojos, o ha tenido lugar hace poco tiempo. Empero, no es evidente que los hombres tengan presente la genealogía posible de una guerra civil cuando este fenómeno les resulta lejano o extraño. Asimismo, el proceso del olvido de tales saberes (idealmente, según Hobbes, geométricos) tiene lugar en el marco de la imaginación, lo cual, de manera patente, nos pone frente al umbral hermenéutico del conocimiento/desconocimiento: “[...] *imaginación y memoria* son una sola cosa, que tiene diversos nombres debido a las diversas consideraciones que hacemos” (Hobbes, 1651/2019, p. 18). En efecto, por un lado, es clave comprender las causas de la guerra civil, pero de su comprensión presente no se sigue su recuerdo futuro. Con el paso del tiempo se yuxtaponen las formas de la imaginación/memoria, lo que trae como consecuencia la capacidad de manipular las representaciones del pasado. La falta de memoria nos puede conducir a la ignorancia, a dejar de saber aquello que en algún momento tuvimos muy en claro. Aún peor, el decaimiento de las imágenes puede inducirnos al peor escenario, el de la soberbia: pensar que sabemos lo que no sabemos, en cuyo caso ni siquiera podríamos tener la prudencia para reconocer nuestra ignorancia y buscar nuestro conocimiento. Al contrario, tendríamos la convicción de estar en posesión de algo de lo cual carecemos.¹³

Aun cuando Hobbes distinga con nitidez entre una lógica constructiva y una lógica disolutiva del orden estatal, al situar el principio de disolución del orden en el mismo ser humano que vive en el Estado, plantea la posibilidad de que se desate la guerra civil como resultado de una exteriorización (y una politización) de la mencionada ignorancia de sus causas. En efecto, ¿en qué momento un Estado cesa en su existencia? ¿Ocurre cuando el retorno al estado de naturaleza es irreversible, y la desaparición de la construcción civilizatoria del *homo homini Dei* se ha desvanecido entre sus manos; o cuando la ciencia política puede reconocer *in nuce* el crecimiento de ese principio disolutivo que habita en el ser humano? El principio degenerativo del Estado no reside solamente en el exterior (los bárbaros que han de invadirnos) sino en nosotros mismos, en la ignorancia o en el olvido de que los órdenes jurídico-políticos que habitamos son el resultado de la construcción sobre las cenizas de la guerra civil, de los caídos, los derrotados, de victorias nunca definitivas y del intento del bando vencedor por integrar al vencido.¹⁴

Para los intereses del Estado, de cara a la hipótesis del *retorno* de la guerra fratricida, ¿es deseable recordar u olvidar los hechos lamentables del pasado conflicto civil? ¿Es necesario recordar los fenómenos para que no se vuelvan a repetir? El recuerdo permanente de la guerra civil podría *sobrerrepresentar* los rasgos del conflicto originario, clausurar el olvido y poner *permanentemente* en peligro la paz. Por el contrario, el olvido permanente de la guerra civil podría *subrepresentar* elementos de la propia realidad, clausurando así el recuerdo de tales hechos.¹⁵ No hay razones para que, en circunstancias estables y duraderas de paz y cierta prosperidad, una comunidad recuerde permanentemente sus horas más oscuras. En este sentido, como señala Jan Assmann, opera la dimensión contrapresental de la memoria colectiva, que actúa como un vector vertical, en cierto modo diacrónico, para reponer un sentido originario y constitutivo de nuestra comunidad política, y advertir sobre los riesgos de su olvido (*mutatis mutandis*, podemos pensar en el control de constitucionalidad que hace un tribunal al evaluar una ley a la luz de una Constitución sancionada hace dos siglos). No se trata de echar luz sobre un aspecto de nuestra memoria colectiva, sino de poner en evidencia un elemento central de nuestra memoria cultural (de nuestras tradiciones, usos y costumbres),

¹³ En el capítulo 29 del *Leviathan* y en su par 12 del *De Cive* Hobbes describe ampliamente el principio de disolución del Estado: allí distingue entre *causas objetivas* (falta de dinero, popularidad de un súbdito, proliferación de corporaciones), *vicios de construcción* (creer que el hombre tiene derechos absolutos oponibles al soberano, pensar que el soberano debe estar sometido a la ley civil, que el poder soberano debe estar dividido), y *causas subjetivas*, entre las cuales entendemos que es clave y primario indicar la ignorancia de las causas que llevan a la guerra civil (2019, pp. 302-315; 2010, pp. 243-253).

¹⁴ Contemporáneamente, ha expresado con certeza esta idea Paolo Prodi: “Sería muy simple si pudiéramos concebir el Estado de Derecho como una conquista definitiva que defender sólo contra ataques externos, como pudieron parecer en nuestro siglo –en una historiografía impostada– los regímenes totalitarios. En realidad, el mal siempre está dentro de nosotros, y aun en los regímenes democráticos la amenaza proviene en cierto modo desde el interior, de la tendencia a sacralizar la política; simultáneamente, se pierde de vista aquel dualismo entre esfera del poder y esfera de lo sagrado [...] que constituyen la base de nuestra vida colectiva” (Prodi, 2008, pp. 12-13).

¹⁵ Aquí pueden situarse las contemporáneas reflexiones sobre los así llamados “discursos de odio”, para las cuales las incitaciones verbales serían –por así decir– el punto de partida de un proceso de violencia física colectiva. En paralelo, cabría aquí preguntarse si los discursos políticos que buscan minimizar o ignorar los conflictos políticos que son reconocidos como tales en la sociedad no producen consecuencias opuestas a las perseguidas. En este sentido, no podemos dejar de omitir que ha de ser el soberano quien interprete el alcance y significado de esta expresión. A la sazón, podemos tener presente aquí el recuerdo de Georges Sorel de las leyes relativas a la proliferación del odio (de agosto de 1848), que penalizaba a quienes, mediante discursos o escritos pudieran “perturbar la paz pública, incitando el desprecio o el odio de unos ciudadanos contra otros [...]”. Se esperaba poner término a las guerras civiles haciendo que fuese más difícil la propagación de *doctrinas de odio* [*doctrines de haine*], susceptibles de sublevar a los proletarios contra los burgueses” (Sorel, 2016, p. 129).

y por consiguiente, irrevocablemente identitario.¹⁶ A la inversa, hay una nutrida tradición de pensadores que han subrayado los riesgos de que las comunidades políticas incurran en el olvido de que, en ciertas circunstancias, es posible que se desencadenen procesos de violencia colectiva.¹⁷ El problema no radica tanto en el olvido de los hechos violentos traumáticos del pasado, sino en la naturalización de períodos de paz y de prosperidad colectiva que, a lo largo de la historia, han sido excepcionales. Este proceso de naturalización no solamente tendría como consecuencia el olvido de la violencia colectiva colindante con todo orden político, sino el abandono de recursos materiales y simbólicos destinados al cuidado y defensa de dicha comunidad. En efecto, es aquí donde Hobbes pone el foco al subrayar la subrepresentación del conflicto que diera origen al orden jurídico-político. Hobbes no pergeña una fórmula inequívoca para afrontar este problema, pero nos da los indicios necesarios para sistematizarla: ante todo, es necesario ponderar el ya citado conocimiento de las causas de la guerra civil, los cuales no solamente permiten explicar acontecimientos pasados, sino también futuros. En la carta introductoria al *Behemoth*, dirigida a Sir Henry Bennet, consciente de lo delicado del problema, afirma Hobbes: “Nada puede haber más instructivo en favor de la lealtad y la justicia que la memoria de esa guerra, *mientras esa memoria perdure*” (Hobbes, 1642-1647/2010b, p. 4).¹⁸ Hobbes es consciente de la oquedad existente entre la memoria de los hechos sucedidos en un horizonte temporal accesible mediante experiencias en primera persona o relatadas por allegados, de aquellos hechos pasados no recuperables mediante esta dimensión de la memoria, que se articulan como historia, o como –en palabras de Assmann– una memoria colectiva, como una tradición que, poco a poco, se vuelve constitutiva de nuestra identidad colectiva.

Ahora bien, ¿cómo es posible permitir que circule un libre flujo de interpretaciones sobre las horas más oscuras de nuestra historia (a fin de no clausurar, reprimir, o subrepresentar tales hechos), y al mismo tiempo, determinar un anclaje que evite que este conflicto hermenéutico en potencia sobreprerente tales imágenes del pasado en la provocación de las condiciones que reproducirían una guerra civil? Es aquí donde Hobbes apela al derecho y, particularmente, al derecho civil emanando de la autoridad política. En efecto, ni la moral ni la política son autosuficientes, no pueden autorregularse ni resolver sus propios conflictos. Por ello precisamos una autoridad política y apelamos al derecho positivo: *Authoritas non Veritas facit Legem* (Hobbes, 1651-1668/2012, p. 431).¹⁹ Hobbes graficaría esta controversia entre las representaciones del pasado en el derecho y las determinaciones de la razón en su célebre inventiva contra el *Common Law* (tradición para el cual existe una suerte de racionalidad histórica inscrita en los usos y costumbres, y particularmente

¹⁶ Naturalmente, la condición estructural de una identidad colectiva reside en estar sujeta a cambios. Con todo, existen ciertos límites infranqueables para poder pensar una configuración de estas características y evitar la guerra civil es, sin lugar a dudas, uno de ellos. En su biografía sobre Francisco Franco relata Paul Preston una anécdota reveladora acerca de la relación entre una identidad colectiva y la guerra civil: “A principios de marzo [de 1938] [...] Mussolini envió a Roberto Farinacci, el poderoso jefe fascista de Cremona, como emisario personal para informar a Franco de sus ‘ideas sobre el futuro’, que implicaban colocar a un príncipe de Saboya en el trono de España. Franco rechazó la idea cortésmente pero con firmeza. No obstante, el Caudillo se mostró más flexible cuando Farinacci intentó convencerle para crear un ‘partido nacional español’ de corte fascista a fin de controlar todos los aspectos de la vida política. Encantado de hablar de ‘su’ futuro Estado, y sin inhibición alguna derivada de la naturaleza transitoria de su mandato, Franco dijo que no planeaba confiar ni en los falangistas ni en los carlistas para la reconstrucción de posguerra. Al rechazar la idea de un príncipe italiano, aclaró que la restauración de la Monarquía no era una perspectiva inmediata, diciendo: ‘Primero, tengo que crear la nación; luego decidiremos si es buena idea nombrar un rey’. Eso resumía la filosofía política que le mantendría en el poder hasta su muerte en 1975” (Preston, 2006, p. 262). Como ha afirmado José Luis Villacañas Berlanga, para Franco la guerra civil era la forma “de su economía y de conquista de estatus”. Franco no pondría en práctica la lógica política conforme a la cual había que vencer al enemigo, sino la del “condotiero”, según la cual al enemigo había que destruirlo (Villacañas Berlanga, 2022, pp. 41 y ss.).

¹⁷ Dos ejemplos conocidos, pero no por ello no menos importantes son los de Hegel y de Schmitt. En el contexto del debate alemán sobre el tópico de la paz perpetua, Hegel intervendría en 1802 defendiendo el “momento ético de la guerra” (valga la aclaración, no de la guerra civil, sino de la guerra *en forme*), al denunciar el modo a través del cual los individuos consideran al Estado de manera puramente utilitarista cuando olvidan la violencia fundante que circunda a todo orden político. En efecto, “[...] en la guerra: se da la libre posibilidad de que sean aniquiladas no solo las determinaciones singulares, sino, por lo que respecta al absoluto mismo o al pueblo, su integridad en cuanto vida. La guerra, en su indiferencia de cara a las determinaciones y de cara al acostumbarse a ellas y fijarlas, conserva la salud ética de los pueblos; igual que el movimiento del viento preserva los mares de la corrupción a que los llevaría una calma duradera, así preserva a los pueblos de una paz duradera, o más aún, de una paz perpetua” (Hegel, 1802/1971, tomo II, pp. 481-482). Por su parte, en 1927 Schmitt impugnaría el argumento de la “última guerra” que acabaría con todas las guerras de la humanidad, o de la “guerra a la guerra”: “En la actualidad este parece ser un modo particularmente promisorio de justificación de la guerra. La guerra se desarrolla entonces bajo la forma de ‘última guerra final de la humanidad’. Tales guerras son necesariamente de particular intensidad e inhumanidad, puesto que, *superando lo ‘político’*, descalifican al enemigo inclusive bajo el perfil moral, así como bajo todos los demás aspectos, y lo transforman en un monstruo feroz, que no puede ser sólo derrotado, sino que debe ser definitivamente destruido” (Schmitt, 2001, pp. 185-186).

¹⁸ Las bastardillas son nuestras. En relación con la conquista, al final del *Leviathan* Hobbes afirma: “Considero, por consiguiente, que una de las semillas más efectivas de la muerte de un Estado es que los conquistadores no solamente exijan la sumisión de las acciones de los hombres en el futuro, sino también la aprobación de todas sus acciones pasadas, cuando apenas ha de existir algún Estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en la conciencia” (Hobbes, 1651/2012, p. 1135). Aunque pertenezca a un fenómeno del siglo XX, cabe citar aquí la investigación de Welzer, Moller y Tschuggnall sobre la memoria de las generaciones subsiguientes a quienes vivieron durante el nacionalsocialismo. El estudio empírico detectó que, mientras quienes habían sido testigos directos del régimen nazi podían aceptar que lo habían apoyado, sin saber exactamente qué ocurría y el alcance de los horrores del período, los hijos de dicha generación tendían a distanciar a sus padres de dichos horrores, a efectos de no mezclarlos con la parte del pueblo que habría apoyado a Hitler. Los nietos, por su parte, coincidirían en situar a sus abuelos (que confesaban haber apoyado al NSDAP) prácticamente en la resistencia al régimen. Este estudio, publicado en 2002, permite contrastar tres visiones muy diferentes de tres generaciones distintas, todas ellas referidas a un mismo proceso histórico (Welzer, Moller y Tschuggnall, 2012).

¹⁹ En la versión del *Dialog*: “No es, pues, la palabra de la ley, sino el poder de quien tiene la fuerza de una nación lo que hace efectivas las leyes” (Hobbes, 1681/1992, p. 10).

en la jurisprudencia misma) y contra uno de sus máximos exponentes, Sir Edward Coke. En el *Diálogo entre un filósofo y un jurista* podemos leer:

J: [La tesis de Coke: “nada que sea contrario a la razón es Derecho” ha de entenderse como] una perfección artificial de la razón, adquirida mediante largo estudio, observación y experiencia, y no en el sentido de la razón natural de todo hombre; pues *nemo nascitur artifex*. Esta razón jurídica es *summa ratio*. Y por consiguiente, aunque toda la razón que se encuentra dispersa en tantas cabezas diferentes se reuniera en una sola, no podría ella, sin embargo, hacer un Derecho como el inglés, porque éste a través de tantas sucesiones de edades ha sido afinado y refinado por un número infinito de hombres graves y doctos.

F: [...] Os concedo que el conocimiento del Derecho es un arte pero no que sea Derecho cualquier arte de un hombre o de muchos, por muy sabios que fueren, o que lo sea la obra de uno o muchos artífices, por muy perfecta que pudiera ser. No es la sabiduría sino la autoridad la que hace una ley [...] supongo que lo que él quiere decir es que la razón de un juez o de todos los jueces juntos sin el rey es esa *summa ratio*, y la verdadera ley, cosa que niego, porque nadie puede hacer una ley sino el que tiene el poder legislativo. Que el Derecho haya sido afinado por hombres serios e instruidos, entendiendo por tales a los profesionales del derecho, es algo manifiestamente falso; pues todas las leyes de Inglaterra han sido hechas por los reyes de Inglaterra, consultando con la nobleza y los comunes en el Parlamento, de los cuales ni siquiera uno de cada veinte era un docto jurista (Hobbes, 1681/1992, p. 6).

La posición hobbesiana gravita en torno al tópico clásico de la comprensión de la ley como *ratio* y como *voluntas*. Ciertamente, en un Estado la ley civil supone un proceso implícito de acumulación de saberes, pero para Hobbes su normatividad no proviene de la multiplicidad de conocimientos allí presente, ni de su antigüedad o novedad, sino de la autoridad de la cual procede. Esta controversia con el *Common Law* es de fundamental importancia cuando el mundo social y político está permeado por posiciones intransigentes acerca de una guerra civil, deseos de venganza y odios irreductibles, cuyas consecuencias están todavía presentes de manera patente en nuestra memoria. Apelar a una sabiduría jurídica colectiva, desarrollada a lo largo de la historia, resultante de la labor de jueces, letrados y agentes judiciales puede llegar a ser el elemento ideal que reactive las mismas condiciones que dieron lugar a la guerra civil.²⁰ El soberano ha de ser el último intérprete de todos los conflictos políticos al interior del mundo sociopolítico precisamente en virtud de su condición, y no por el hecho de que en los mecanismos formales de los servicios de justicia existan hombres “serios e instruidos”.²¹

Si el derecho no solamente tiene que superar la guerra civil y cerrar la revolución, sino las condiciones de posibilidad que producen su emergencia, ¿cómo debe articularse con la memoria y con la historia? ¿Quién es el encargado de interpretar el pasado? ¿Cómo evitar su manipulación por parte de quienes quieren promover la sedición y la guerra civil? ¿Cuál es el alcance que debe tener nuestro pasado siniestro sobre nuestra vida social y política? Nuevamente, Hobbes vuelve sobre su célebre apotegma: *Authoritas non Veritas facit Legem*. Mientras la memoria perdure, es inevitable que exista una dinámica social espontánea que –de alguna manera– tenga presente esos hechos. En la medida en que esa memoria decaiga, y los vínculos de proximidad sean sustituidos por interpretaciones históricas o por la configuración de tales representaciones al interior de una memoria cultural, ha de ser el soberano quien deba conducir los márgenes interpretativos dentro de los cuales pueda moverse el conflicto hermenéutico acerca del pasado. La prudencia será aquí la máxima que guíe tales procesos, a los efectos de evitar la recaída en la guerra civil.

Con todo, ¿qué criterios han de determinar tal proceso? ¿Cuáles son los márgenes de negociación para referirse a ese pasado, ante todo, cuando nos enfrentamos a posiciones irreductibles, para las cuales existe una suerte de deber intransigente de vengar o de hacer justicia por los caídos? A efectos de pensar en clave hobbesiana este problema, podemos volver aquí a retomar las reflexiones de Adelaide y Jan Assmann, quienes, al respecto, ofrecen una relevante distinción, en torno a la cual, a *nuestro entender*, gravita la quintaesencia de la determinación de este problema: (a) entre aquellos escenarios en los cuales “el dolor está todo del otro bando” (e.g. Auschwitz) y no hay posibilidad de establecer una negociación en común sobre la memoria, el recuerdo y las causas de la discordia; (b) aquellas circunstancias en las cuales tiene lugar “una historia de sufrimiento en común”, en donde existen factores claros –ajenos a la guerra civil– sobre los cuales constituir un discurso acerca del pasado, frente a los que es posible matizar las posiciones intransigentes o irreductibles:

²⁰ Dos siglos más tarde, Alexis de Tocqueville suscribiría una posición no demasiado lejana a la de Hobbes: “Nuestras leyes escritas [las francesas] son a menudo difíciles de comprender, pero todos pueden leerlas. No hay nada, por el contrario, más oscuro para el vulgo y menos a su alcance que una legislación fundada sobre precedentes [...]. El legista francés no es más que un conocedor de la materia; pero el hombre de leyes inglés o norteamericano se parece en cierto modo a los sacerdotes de Egipto y, como ellos, es el único intérprete de una ciencia oculta [...]. El legista inglés estima las leyes, no tanto porque son buenas sino porque son viejas [...]. La legislación inglesa es como un árbol antiguo, sobre el que los letrados han injertado sin cesar los retoños más extraños, con la esperanza de que, aunque de frutos diferentes, se confundirá por lo menos su follaje con el tallo venerable que lo sostiene” (Tocqueville, 2015, pp. 270-271).

²¹ Entre otras cosas, esto puede permitir pensar por qué, actualmente, en algunos países existen leyes que prohíben la negación de ciertos crímenes, y por qué esto no sucede en todo el mundo. Esto muestra que las diferentes comunidades políticas han encontrado distintas maneras de enfrentar su relación con las horas más oscuras de su pasado. Mientras que en algunos países rigen tales leyes, otros cuentan con limitaciones democráticas a la libertad de expresión (entre ellas, las que promueven la propaganda antidemocrática).

En situaciones así [cuando el dolor no está de un solo bando], de veras hay que marcar una línea final si se pretende un futuro mejor [...]. La única solución consiste en reconocer los recuerdos ajenos y negociar un pasado común en el que los pesares ajenos y las culpas propias encuentren su lugar, es decir, destruir el estrecho horizonte de la propia memoria colectiva. (Assmann, 2008, p. 41).

Solamente el soberano puede ser la única instancia legítima para garantizar el carácter público y no particularista de la conducción del proceso a través del cual la memoria “que decae” se convierte en una suerte de memoria cultural. Ciertamente, no es posible que desaparezcan los conflictos interpretativos acerca de la guerra civil, su origen, sus características y su derrotero, pero es de importancia central para la vida en común el conocimiento de sus causas y, en particular, el conocimiento de las causas específicas de la guerra civil por la cual ha transitado una comunidad específica. Sobre todo, a los efectos de que una comunidad política siga siendo pensada como tal, es preciso que exista una enseñanza de tales hechos que neutralice todo tipo de reactivación del conflicto, y que ponga en evidencia las calamidades que se siguen de las posiciones intransigentes que fomentan la violencia política en forma de guerra civil.

El derecho no es una solución infalible, pero implica un proceso compuesto de un sistema de mediaciones técnicas y políticas a través de las cuales una comunidad busca conservar aquello que considera valioso. Como ha estudiado Koselleck, podemos afirmar que la acción humana se inscribe en constantes estructurales que operan como marco dentro del cual tiene lugar la acción política (hay presupuestos acerca de nuestras limitaciones físicas e intelectuales, existen condiciones no humanas que limitan nuestra experiencia, las instituciones son irreductiblemente humanas, existen estructuras lingüísticas que no son neutrales en la configuración de nuestras experiencias, etc.) (Koselleck, 2013, pp. 125-161). De aquí no se sigue que no puedan configurarse nuevas estructuras. Con todo, esto nos permite afirmar que la inercia del pasado no se agota en el olvido de los hechos oscuros para una comunidad política. Por el contrario, los elementos constantes que están presentes en ella operan simultáneamente como instancias de estabilización y desestabilización. Por esta razón, nuestra apelación a la filosofía del Estado de Hobbes se funda en el hecho de que dota al derecho positivo de una importancia fundamental en la configuración del orden estatal (de hecho, no sería errado atribuirle una directa responsabilidad en el proceso de sistematización del principio de legalidad). En este sentido, si identificamos la memoria colectiva con una dimensión sincrónica, donde tiene lugar una lucha hermenéutica por la disputa acerca del significado y alcance de los conceptos que utilizamos para referirnos a los hechos éticamente más sensibles de nuestra vida social, podemos situar allí también a los conflictos éticos y políticos, cuyos consensos solamente podemos advertir *ex post*, una vez que la acción humana ha tenido lugar y podemos interpretarla a partir de su especificidad y sus consecuencias, y no solamente a partir de sus intenciones, o de la percepción que los actores sociales tenían acerca de sí mismos (algo que, en política, es irrelevante). Frente a ello, podemos situar a la memoria cultural y al derecho en una dimensión *predominantemente* diacrónica, en virtud de proyectar una normatividad sobre nuestras acciones procedente de un pasado irrecuperable en términos de experiencias singulares o relatos de primera persona. En este sentido, el derecho positivo sintetiza saberes y prácticas que suelen ser considerados verdaderos hitos civilizatorios. De aquí que continuemos ciertas tradiciones (incluso de la antigua Roma), más allá del hecho evidente de que nuestras sociedades se parezcan cada vez menos en aspectos sustantivos a las de nuestros antepasados. La proverbial temporalidad lenta del derecho está íntimamente relacionada con el hecho de ser portadora de una tradición que busca hundir sus raíces en el origen del orden jurídico-político sobre el cual tiene jurisdicción y vigencia.

Conclusión

A cuatro siglos de distancia del autor del *Leviathan* seguimos preguntándonos por los límites de la estatalidad, sus orígenes y su final. Sin temor a exagerar, podemos afirmar que la actualidad de Hobbes es cada vez mayor: el *perpetuum mobile* que Hobbes pudo ver en el mundo político de su época no hizo sino acelerarse en la era de las masas. El sistema de compensaciones jurídico-políticas que apuntó a neutralizar la guerra civil exteriorizó la violencia de manera inusitada en el siglo XX. Mientras perdure la memoria colectiva sincrónica sobre los acontecimientos de la guerra civil, es necesario que el Estado determine los procesos a través de los cuales estos recuerdos configuran identidades colectivas y, con el paso del tiempo, se desplazan al olvido. La sobrerepresentación y la subrepresentación de tales recuerdos pueden conducir a una reactivación de los factores que dieron lugar a la guerra civil, y en este sentido, como hemos visto, es el mayor de los males para el Estado soberano. Las decisiones concretas acerca del alcance de la acción del Estado han de articularse jurídicamente y solo pueden depender de instancias debidamente legítimas. Cuando el espacio del recuerdo ya no es contemporáneo y tales representaciones se convierten en objeto de debates históricos o de una memoria cultural entonces es clave que, nuevamente, los procesos a través de los cuales se pone en evidencia esa memoria cultural no sean portadores de los factores desencadenantes de la guerra civil. El hilo conductor que une ambos escenarios es el conocimiento de las causas de la guerra y de la paz, y de las condiciones que promueven el odio intransigente al interior de una comunidad, que solo puede terminar en formas de violencia colectiva. Esto implica un esfuerzo colectivo muy grande para las sociedades que atraviesan tales conflictos, y es frecuente que luego de años de pérdidas significativas las comunidades políticas no posean las fuerzas suficientes para abordar esta mirada hacia el pasado y, en simultáneo, construir un futuro de paz. Lamentablemente, no existe un rasero universal que determine unilateral y exitosamente un curso de acción. La capacidad que cada comunidad política tiene de soportar y resolver las horas más oscuras de su pasado ha de ser lógicamente dependiente de sus miembros y de sus instituciones.

Referencias bibliográficas

- Assmann, Adelaide (1999). *Zeit und Tradition: Kulturelle Strategien der Dauer* [Tiempo y tradición: estrategias culturales de la duración]. Böhlau.
- Assmann, Adelaide (2006). *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* [La larga sombra del pasado. Cultura del recuerdo y política de la historia]. C. H. Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406622625>
- Assmann, Jan (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios* (Burello, M. y Saban, K., Trads.). Lilmod.
- Benjamin, Walter (2016). *El narrador* (Oyarzun, P., Trad.). Metales pesados.
- Chateaubriand, François (2007). *Memorias de ultratumba* (Monreal, J. R., Trad.). Acantilado.
- Cipolla, Carlo (2003) [1978]. *Le macchine del tempo. L'orologio e la società: 1300-1700* [Las máquinas del tiempo. El reloj y la sociedad: 1300-1700]. Il mulino.
- De Maistre, Joseph (1990). *Consideraciones sobre Francia* (Poch Elío, J., Trad.). Tecnos.
- Erll, Astrid (2005). *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen* [Memoria colectiva y culturas del recuerdo]. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05007-6>
- Evola, Julius (1994). *Los hombres y las ruinas* (Ghio, M., Trad.). Heracles.
- Guénon, René (1982). *La crisis del mundo moderno* (García Viñó, M., Trad.). Obelisco.
- Hart, Herbert Lionel (1998). *El concepto de Derecho* (Carrió, G., Trad.). Abeledo-Perrot.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971). Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften [Sobre el tratamiento científico del derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con las ciencias jurídicas positivas]. *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, tomo II, 434-531.
- Hobbes, Thomas (1992). *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos* (Rodilla, M. A., Trad.). Tecnos. (Trabajo original publicado en 1681).
- Hobbes, Thomas (2000). *Tratado sobre el cuerpo* (Rodríguez Feo, J., Trad.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1655).
- Hobbes, Thomas (2010a). *Behemoth* (Rodilla, M. A., Trad.). Tecnos. (Trabajo original publicado en 1668).
- Hobbes, Thomas (2010b). *Elementos filosóficos. Del ciudadano* (Rosler, A. Trad.). (Trabajo original publicado en 1642-1647).
- Hobbes, Thomas (2012) *Leviathan. The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Clarendon Press. (Trabajo original publicado en 1651-1658). <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00025178>
- Hobbes, Thomas (2019). *Leviatán* (Balzi, C., Trad.). Colihue. (Trabajo original publicado en 1651)
- Fraenkel, Ernst (2022). *El Estado dual. Contribución a la teoría de la dictadura*, (Muñiz, J. N., Trad.). Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2013) Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia. *Sentido y repetición en la historia* (pp. 125-161), (Lima, T., Trad.). Hydra
- Leggewie, Claus (2014). *Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt* [La batalla por el recuerdo europeo. Visita a un campo de batalla]. C. H. Beck.
- Meier, Christian (2010). *Das Gebot zu Vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns* [El mandamiento de olvidar y lo indeclinable del recordar]. Siedler.
- Mirkin-Guetzévich, Boris (1928). *Aperçues des principes fondamentaux de l'État soviétique*. [Esquemas de los principios fundamentales del Estado soviético] Librairie Générale.
- Neumann, Franz (2014). *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo, 1933-1944*, (Barreto, D., Trad.). Anthropos.
- Preston, Paul (2006). *Franco. Caudillo de España*, (Camprodón, T. y Falcón D., Trads.). Debolsillo.
- Prodi, Paolo (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, (Padilla López, L., Trad.). Katz.
- Ricoeur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*, (Neira, A., Trad.). Trotta.
- Schmitt, Carl (2001). El concepto de lo político. *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 157-223) (Molina y Vedia, E. y Crisafio, R., Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Seydel, Ute (2014). La constitución de la memoria cultural. *Acta Poética* (35.2), 187-214. [https://doi.org/10.1016/S0185-3082\(14\)72425-3](https://doi.org/10.1016/S0185-3082(14)72425-3)
- Sorel, Georges (2016). *Reflexiones sobre la violencia*, (Trapero, F., Trad.). Alianza.
- Tocqueville, Alexis de (2015). *De la democracia en América*, (Cuéllar, L., Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Traverso, Enzo (2012). *Il secolo armato. Interpretare le violenze del Novecento* [El siglo armado. Interpretar las violencias del siglo XX]. Feltrinelli.
- Villacañes Berlanga, José Luis (2022). *La revolución pasiva de Franco*. Harper Collins.
- Weinrich, Harald (1999). *Leteo. Arte y crítica del olvido*, (Fortea, C., Trad.). Siruela.
- Welzer, Harald, Moller, Sabine y Tschuggnall, Karoline (2012). *Mi abuelo no era nazi. El nacionalsocialismo y el holocausto en la memoria familiar*, (Figari, R. y Der-Meguerditchian, S., Trads.). Prometeo.