

Roberto Esposito

Institución

Traducción de
Antoni Martínez Riu

Herder



Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte

Título original: Istituzione

Traducción: Antoni Martínez Riu

Diseño de la cubierta: Toni Cabré

© 2021, Societa Editrice Il Mulino S.p.A, Bolonia

© 2022, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4707-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Sagràfic

Depósito legal: B-1102-2022

Impreso en España - Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

A modo de prólogo	II
I. El eclipse	15
II. El retorno	31
III. Productividad de lo negativo	47
IV. Más allá del Estado	63
V. Instituciones y biopolítica	83
Epílogo	103

Las instituciones son la garantía del gobierno de un pueblo libre
contra la corrupción de las costumbres, y la garantía del pueblo
y del ciudadano contra la corrupción del gobierno.

LOUIS ANTOINE DE SAINT-JUST

A modo de prólogo

Vitam instituere

En un remoto pero crucial recodo de nuestra tradición, el lema *vitam instituere* —que la cultura humanística ha vinculado al texto de un jurista romano, Marciano— plantea una pregunta que todavía sigue abierta. En el meollo de la cuestión está la relación enigmática entre institución y vida humana. Hay que resistirse a la tentación recurrente de considerar una y otra como dos polaridades divergentes, solo destinadas en un momento dado a encontrarse o a enfrentarse, y más bien hay que reconocerlas como los dos aspectos de una única figura que dibuja a la vez el carácter vital de las instituciones y el poder instituyente de la vida. ¿Qué es, además, la vida sino institución continua, capacidad de regenerarse a lo largo de recorridos de tiempo inéditos e inexplorados? Al respecto comentaba Hannah Arendt que los seres humanos nunca cesan de empezar algo nuevo porque, por el hecho de haber nacido, ellos mismos representan un nuevo comienzo.

A este primer comienzo siguió otro, el constituido por la facultad del lenguaje, que puede considerarse un segundo nacimiento. Del lenguaje nació la ciudad, la vida política que abrió el horizonte de la historia, aunque sin romper nunca el hilo que la une a su raíz biológica propia. Por distinto que sea de esta, el

régimen del *nómos* nunca se ha separado del régimen del *bíos*. Al contrario, su relación ha ido haciéndose cada vez más estrecha, de manera que hoy es imposible hablar de «política» sin hacer referencia a la vida. Las instituciones ocupan el centro en esta secuencia. Constituyen el puente a través del cual el derecho y la política configuran las diversas sociedades, lo que las diferencia y articula entre sí.

Por eso no es posible que los hombres, ni siquiera en las circunstancias más dramáticas, dejen de instituir la vida, de redefinir sus perfiles y objetivos, sus contrastes y posibilidades, pues la vida misma es la que los ha instituido y los ha integrado en un mundo común que se unifica con los símbolos que de vez en cuando lo expresan. Esta dimensión simbólica, que define las instituciones tanto como esta es definida por ellas, no es algo añadido a la vida humana desde el exterior, sino aquello que la hace ser lo que es, lo que la distingue de cualquier otro tipo de vida.

Ninguna vida humana es reducible a mera supervivencia, a «nuda vida», según la célebre expresión de Walter Benjamin. Siempre hay un punto en el que la vida asoma más allá de las necesidades primarias, desde donde accede al *ámbito* de los deseos y las decisiones, de las pasiones y los proyectos. Por estar instituida desde siempre, la vida humana nunca coincide con la simple materia biológica, ni siquiera cuando es proyectada, por la naturaleza o por la historia, sobre su vertiente *más dura*. Pero, aun en ese caso, mientras sea lo que es, la vida revela un modo de ser que, por deformado, violado o pisado que pueda estar, sigue siendo lo que es: una forma de vida. Le confiere esta calificación su pertenencia a un contexto histórico hecho de relaciones sociales, políticas y culturales, porque lo que desde el inicio nos instituye, y que nosotros mismos continuamente instituímos, es la red de relaciones en la que lo que hacemos adquiere importancia para nosotros, pero también para los demás.

Por supuesto, a condición de que la vida permanezca viva. Para poder desplegarse, la vida de relación presupone el man-

tenimiento de la biológica, la posibilidad de sobrevivir. No hay ningún acento reduccionista en el término «supervivencia», tan presente en los miedos y en las esperanzas de nuestra época, pero profundamente impreso en toda la historia del hombre. La cuestión de la *conservatio vitae* ocupa el centro de interés de la gran cultura clásica y moderna. Resuena en la llamada cristiana a la sacralidad de la vida, como también en la filosofía política inaugurada por Hobbes, hasta alcanzar en carne viva a la biopolítica contemporánea. Mantenerse en vida es la tarea principal a la que los hombres de todas las sociedades han sido llamados en un desafío, no siempre ganado, y de hecho normalmente perdido, que a veces se renueva con violencia inesperada.

Esta defensa de la vida precede a cualquier otra opción; es condición y presupuesto. Pero, después de defender la primera vida también debemos defender, junto con ella, la segunda, la que es instituida y capaz de instituir. Por eso, para permanecer con vida, no podemos renunciar a la otra vida, a la vida con los demás, a la que se vincula el significado *más intenso de communitas*. Esto vale tanto en el plano horizontal de la sociedad como en la línea vertical de las generaciones. El deber primario de las instituciones no es solo permitir que un conjunto social conviva en un determinado territorio, sino también garantizar la continuidad en el cambio, y prolongar así la vida de los padres en la de los hijos. También a esta necesidad debe aplicarse el sentido de *institutio vitae*. Incluso antes de atender a su empleo funcional, las instituciones responden primariamente a la necesidad de los hombres de proyectar algo de sí mismos más allá de su vida —de su muerte—, para prolongar, por así decir, el primer nacimiento en el segundo.

I. El eclipse

1. De la pandemia

Esta es la trama profunda que la pandemia del coronavirus ha estado a punto de romper con inesperada violencia. Sobre su fenomenología se ha escrito mucho con intenciones y argumentos que no es el caso repetir aquí. Donde hay que dirigir la atención es a la relación entre aparición del virus y repuesta de las instituciones. Si logramos levantar la mirada de las profundísimas heridas que la pandemia ha impreso en el cuerpo del mundo, la tarea que ahora se perfila es la de instituir de nuevo la vida o, más ambiciosamente, la de instituir una vida nueva. Se trata de una urgencia que precede a cualquier otra necesidad de tipo económico, social, político, porque constituye el horizonte, material y simbólico del que todas las demás ganan sentido. Tras haber estado durante meses desafiada y por momentos dominada por la muerte, parece que la vida reclama un principio instituyente que sea capaz de restituírle intensidad y vigor.

Pero no es posible llevarlo a cabo sin plantear antes una pregunta fundamental sobre el modo en que, particularmente en Italia, las instituciones han respondido al desafío del virus. Para mantenernos equilibrados en nuestro juicio es preciso evitar generalizaciones y distinguir y articular los diversos planos del discurso. Es cierto que, en el esfuerzo por contener el mal, por

parte de las instituciones regionales, nacionales e internacionales, no han faltado aspectos negativos hasta tal punto que incluso puede sostenerse que, en determinados momentos, son los que han prevalecido. No podemos pasar por alto las deficiencias, insuficiencias y retrasos que han caracterizado las primeras intervenciones, que posiblemente hayan producido daños irreparables no solo en el plano social, sino en otras muchas áreas, como en la salud. A este déficit de eficacia se ha añadido a veces un exceso de invasión en los modos de vida privados, también cuando esto no era indispensable, con costes políticos, económicos y sociales bastante relevantes. El desplazamiento de los límites, entre legislativo y ejecutivo, en favor de este último, determinado por el uso, no siempre necesario y a veces arbitrario, de decretos de urgencia, en algunos momentos ha llegado a amenazar el mismo tenor democrático de sistemas políticos que se han mostrado impacientes en su intento, inevitablemente perdedor, de seguir e igualar la eficacia de los procedimientos más drásticos activados por regímenes autoritarios. En las siguientes oleadas de la pandemia, todavía en curso, han parecido aún más evidentes ciertos errores de cálculo y negligencias, cuyos efectos podrán medirse en los próximos meses. Por no hablar del espantoso número de víctimas, superior al de países europeos comparables con el nuestro.

Dicho esto, es oportuno plantearse la pregunta por el papel de las instituciones, pero invirtiendo los términos: ¿cómo habríamos soportado el ataque del virus sin ellas? ¿Qué habría sucedido, aquí y en otras partes, si no hubiera habido un marco institucional que orientara nuestros comportamientos? Si miramos las cosas con esa perspectiva hay que reconocer que la aportación de las instituciones ha demostrado ser, durante bastante tiempo, el único recurso disponible. No me refiero solo a las administraciones regionales y nacionales, sino a todas las instituciones presentes en los territorios agredidos por el virus —desde organismos sociales hasta asociaciones profesionales y ONG— que han constituido

la última línea de resistencia frente a la pandemia. Si el virus no ha desbordado todos los límites y se ha propagado a sus anchas ha sido esencialmente gracias a ellas.

Es cierto que, como se ha dicho, se ha actuado en estado de emergencia y, por tanto —aunque ambos conceptos no sean superponibles— de excepción respecto de la normalidad institucional. Pero, en todo caso, se ha tratado de un estado no prolongable de manera indefinida, sucesivamente legitimado por el Parlamento. Y, sobre todo, provocado no por una voluntad soberana de extender el control sobre nuestras vidas, sino más bien por una mezcla de necesidad y contingencia del todo imprevisible y muy diferente de un proyecto que buscara esclavizar a la población. Como dicen los juristas, entre las fuentes primarias del derecho, además de la costumbre y la ley escrita, está la necesidad. Es evidente el papel que, en el caso que nos ocupa, ha jugado una trágica contingencia, con la consecuente necesidad de mantenerla a raya. Y es verdad que proclamar el estado de emergencia, y acordar la repuesta al mismo, es siempre una decisión subjetiva de quien tiene la facultad de hacerlo. Pero, en el caso del que hablamos, es difícil negar el grado de objetividad de una situación que, en su génesis y en sus efectos, tiene muy poco de voluntaria y programada.

De igual modo es innegable que, en nuestros regímenes intensamente biopolíticos, la sanidad ha devenido una cuestión directamente política en la intersección inquietante entre politización de la medicina y medicalización de la política. Como es evidente que la sensibilidad ante la salud ha aumentado claramente si la comparamos con cualquier otro tipo de sociedad precedente. Pero no parece que eso sea un mal. Que el derecho a la vida sea considerado la premisa indiscutible en la que se fundan todos los demás establece una conquista de la civilización que ya no permite volver atrás. En todo caso, el actual régimen biopolítico no debe confundirse con un sistema centrado en torno a la soberanía, de la que constituye una modificación profunda. Imaginar que

nos encontramos a merced de un poder ilimitado, dispuesto a dominar nuestras vidas, no respeta el hecho de que hace tiempo que la centralidad de la decisión ha explotado en mil fragmentos, en gran parte autónomos respecto de los gobiernos nacionales y de los ubicados en espacios transnacionales.

Por tanto, puede decirse que en Italia las instituciones, en general y con todos los límites mencionados, han resistido el desafío de la enfermedad y han activado sus anticuerpos inmunitarios. Por supuesto que sabemos que toda reacción inmunitaria corre el riesgo, si se intensifica más allá de un cierto umbral, de provocar una enfermedad autoinmune. Es lo que sucede cuando la sociedad está expuesta a un exceso de desocialización. El problema de nuestros sistemas políticos es siempre el de encontrar un equilibrio sostenible entre comunidad e inmunidad, protección y comprensión de la vida. La fuerza, pero también la ductilidad, de las instituciones se mide por la capacidad de adecuar el nivel de defensa a la amenaza real, y evitar subestimar tanto como agigantar la percepción.

Durante estos meses, las instituciones han sido el blanco de polémicas promovidas desde perspectivas a menudo tan opuestas que se anulan entre sí. Han sido criticadas por exceso y por defecto de decisión. Han sido acusadas por unos de reprimir ilegítimamente las libertades individuales. A otros les han parecido incapaces de gobernar con mano firme tanto comportamientos individuales como colectivos. Por supuesto, no pretendo poner en duda la legitimidad de tales críticas; tampoco, en más de un caso, su fundamentación. Pero no hay que perder de vista que incluso la más áspera de las críticas a las instituciones no puede desarrollarse si no es desde su interior. ¿Qué otra cosa son los medios de comunicación, sitios web, periódicos, escritura y lenguaje sino instituciones? Ciertamente, son distintas de las políticas y a veces en explícita contradicción con ellas. En cualquier caso, el conflicto no solo no debe ser ajeno a las instituciones democráticas, sino que debe ser un presupuesto de su funcionamiento.

La lógica de la institución —o, mejor, de lo que en estas páginas llamaremos «praxis instituyente»— implica una continua tensión entre interno y externo. Lo que está fuera de las instituciones, antes de que ello también se institucionalice, modifica el dispositivo institucional precedente —desafiándolo, ampliándolo, deformándolo—. La dificultad en reconocer esa dialéctica nace de un doble presupuesto erróneo que constituye el objetivo polémico de este libro: por un lado, la tendencia a identificar las instituciones con el Estado; por otro, la tendencia a considerarlas en términos estáticos, de «Estado», y no en un continuo devenir, cuando, en realidad —como enseñan los maestros del institucionalismo jurídico— hay instituciones no solo extraestatales, sino antiestatales, como los movimientos de protesta dotados de alguna forma de organización. Estas expresan una energía instituyente que también las instituciones deberían mantener viva para «movilizarse» y, en ciertos aspectos, superarse.

2. Instituciones y movimientos

Esta doble exigencia de institucionalización y movilización se ha mantenido ensombrecida sobre todo entre las décadas de 1960 y 1970, cuando se afirmaba una rígida contraposición entre instituciones y movimientos. Si recorremos con una mirada de conjunto el debate de los últimos decenios, veremos que se divide en dos polaridades aparentemente irreconciliables, en franca oposición radical de una con otra. Por un lado, la reiterada propuesta de un modelo conservador de institución, refractario a toda transformación; por otro, una proliferación de movimientos antiinstitucionales irreducibles a la unidad de un proyecto común. El resultado de tanta divergencia ha sido una disociación cada vez más definida entre política y sociedad. A una lógica institucional cerrada en sí misma, incapaz de hablar

al mundo social, se ha opuesto una nube de protestas diversas, incapaces de solidificar en un frente políticamente incisivo.

Es sintomático de esa dificultad, teórica y práctica a un mismo tiempo, el ruinoso resultado de ambas tendencias. Como la cerrazón autorreferencial de las instituciones provocaba por reacción actitudes drásticamente antiinstitucionales, estas, a su vez, han producido un mayor anquilosamiento de aquellas. Al excluir desde el principio cualquier término intermedio, instituciones conservadoras y prácticas antiinstitucionales se han reforzado mutuamente y han bloqueado toda dialéctica política de renovación. Muy pocos han sabido resistirse a esta lógica binaria mediante un discurso capaz de integrar fondo institucional y cambio social.

Incluso la formidable reflexión genealógica de Michel Foucault, aplicada a la crítica de los sistemas carcelarios y psiquiátricos, presuponía en el fondo una concepción cerrada y represiva de las instituciones. Por alguna razón, consideraba el «secuestro» como el paradigma generador de todo dispositivo institucional. Pese a su incomparable potencialidad analítica, la obra de Foucault acababa proponiendo, en suma, una noción de «institución» no demasiado alejada de aquella «total» que, por aquellos mismos años, teorizaba Erving Goffman en su célebre libro *Asylums*. A diferencia de Franco Basaglia, que orientaba su crítica a un tipo determinado de institución psiquiátrica, para contribuir así a dismantlarla, Foucault atribuía a todas las instituciones un sentido opresor. En su conjunto, para él constituían un bloque compacto destinado a confinar la vida dentro de espacios vigilados y rígidamente fraccionados que buscaban reprimir instintos y tendencias naturales.

La perspectiva de Foucault, aunque riquísima en fecundas aperturas hermenéuticas, debe inscribirse en un marco interpretativo extensamente compartido por un amplio abanico intelectual. Puede decirse que, en esa concepción de la institución, cerrada y defensiva, convergieron en aquellos años autores de derecha y de izquierda, posiblemente con intenciones contrapuestas: los

primeros para reforzarla, los segundos para impugnarla y, en último caso, destruirla. Leyendo secuencialmente las páginas sobre la institución de autores como Sartre, Marcuse y Bourdieu, por un lado, o de Schmitt y Gehlen, por otro, no es difícil descubrir una sutil convergencia en una interpretación estática e inhibidora de la institución.

También para los sociólogos de la cultura Peter Berger y Thomas Luckmann, desde otro contexto argumentativo, las instituciones son dispositivos artificiales necesarios para ordenar, mediante selección, las tendencias naturales. La idea de fondo que inspira esos análisis es que la naturaleza humana, abandonada a sí misma, acabaría por destruirse. En su origen —a lo largo de un vector que transita desde la izquierda radical de Herbert Marcuse hasta la derecha etológica de Konrad Lorenz— está la tesis freudiana de la cultura como inhibición de los instintos primarios. Para Freud, la «cultura» define el conjunto de las instituciones que diferencian nuestra vida de la del animal, y que sirve a la doble finalidad de protegernos de la naturaleza y de regular nuestras relaciones con los demás.

Las instituciones, que en *Tótem y tabú* los hermanos parricidas introducen en sustitución del padre muerto, encarnan poderes, imponen mandamientos y amenazan con castigos; sin ellos, la sociedad humana implosionaría. Por eso debemos adaptarnos al «malestar» que determina la cultura y llegar a sacrificar parte de nuestra libertad, y reconocer así en las instituciones una especie de pensamiento automático, como escribe Mary Douglas en un libro titulado, precisamente, *Cómo piensan las instituciones*. Aunque hayan sido creadas por nosotros, adquieren una segunda naturaleza, más rígida que la primera, que excluye toda posibilidad de crítica. Empezando por la más fuerte y consolidada, la constituida por el Estado, las instituciones son a un mismo tiempo el sistema de reglas que gobierna la comunidad y el poder que obliga a respetarlas.

Desde luego, esa interpretación coercitiva de las instituciones ha determinado una repuesta asimismo radicalmente antiinstitu-

cional por parte de quienes impugnan su legitimidad. De aquí la progresiva consolidación de un frente radical todavía activo. Si la institución es reaccionaria por naturaleza, no queda más remedio que combatirla de frente sin demasiadas distinciones. El conflicto armado de la década de 1970 fue el resultado extremo de esta perspectiva bloqueada por la incapacidad de pensar conjuntamente instituciones y movimientos. Su fracaso estratégico produjo un nuevo cambio que, sin embargo, no modificó su aire antiinstitucional. Una vez fracasado el ataque frontal contra las instituciones, la otra vía en la que desembocó la izquierda filosófica, ya a finales de la década de 1990, fue la de su desactivación. Es la teoría que recientemente ha recibido el nombre de «potencia destituyente», cuyas palabras clave, de lejano eco heideggeriano, son precisamente «retirada», «abandono», «éxodo».

La reanudación contemporánea de posiciones explícitamente anárquicas sigue el mismo hilo de razonamiento, que alterna el llamamiento revolucionario al poder constituyente con la evocación de la potencia destituyente. Lo que une estas dos posturas, aunque sea por contraste, es la exigencia de inmediatez frente a toda mediación institucional. Lo que hay que preservar, según una visión antropológica radicalmente afirmativa, es la fluidez de una relación social que ya no esté filtrada por lo político; lo que cuenta es el carácter inmediato de la relación. La auténtica comunidad, según esta línea de pensamiento, ya no se caracteriza por el vínculo social, sino por su disolución. Los resultados políticos o, mejor, impolíticos, de esta forma de razonar los estamos viendo con nuestros ojos.

3. La invención de la naturaleza

Pero sería excesivamente reduccionista circunscribir la dificultad de pensar de forma innovadora el paradigma de la institución al debate político de los últimos cincuenta años. La institución tiene

una génesis bastante más lejana, que precede a la misma Modernidad y se remonta, en su primera raíz, a la concepción cristiana de los canonistas y comentaristas medievales. Aun proclamándose herederos de los juristas romanos, marcan un verdadero cambio en la forma en que estos utilizaban la noción de «institución». Estos habían atribuido al término una connotación verbal, aplicada a una amplia categoría de sujetos. Así, «instituidos», en el sentido de «nominados» u «ordenados», podían serlo administradores, procuradores, herederos, sacerdotes, etc.

Visto desde nuestra perspectiva, ese carácter verbal del *ins-tituere*, respecto del sustantivo *institutio*, reviste una importancia estratégica porque confiere al concepto una tonalidad dinámica capaz de proyectarlo más allá de la dimensión estática que posteriormente iba a asumir. En la riquísima producción jurídica romana, *instituire* quería decir no solo establecer determinadas situaciones, sino también producirlas artificialmente a partir de las exigencias que se presentaban de tanto en cuando. Ha sido sobre todo el genial historiador del derecho romano Yan Thomas quien ha insistido en esa capacidad «operativa» del derecho romano.¹ Su carácter instituyente se extendía hasta alcanzar a la misma fundación de Roma. Pero más curioso es aún el hecho de que la misma noción de «naturaleza» se consideraba «instituida», es decir, utilizada artificialmente para determinados objetivos. En un texto titulado precisamente *L'institution de la nature*, Thomas reconoce una verdadera inversión de la relación entre institución y naturaleza. En lugar de ser la naturaleza la que condicionaba el derecho, para vincularlo a los valores que ella contiene, en Roma era el derecho el que utilizaba para fines propios la noción de «naturaleza».

Obviamente, este procedimiento presupone una tarea preventiva de desnaturalización del *ius*. El derecho romano nunca estuvo sometido a principios que trascendieran su esfera de

1 Cf. Y. Thomas, *Les opérations du droit*, París, EHESS/Gallimard/Seuil, 2011.

acción. Siempre fue libre de transgredirlos, como es el caso en la institución de la esclavitud, declarada por los mismos juristas romanos *contra naturam*. Por supuesto, había *límites* que el derecho no podía traspasar, pero se trataba de límites de carácter físico o biológico, como, por ejemplo, que un padre no puede ser más joven que su hijo o que una mujer no puede dar a luz al mismo tiempo a un número ilimitado de mellizos. En cambio, el incesto, posible en la naturaleza, se prohibía por ley. No era pues, en suma, la naturaleza, sino la ley, la que establecía qué es factible o no dentro de los límites objetivos que circunscriben la experiencia humana.

Pero la autonomía del derecho frente a cualquier principio natural no se detiene aquí. No solo puede prescindir de la naturaleza, sino que puede utilizarla para fines innaturales. Choca el uso instrumental del concepto de «naturaleza» por parte de los juristas romanos en función de sus diferentes objetivos. Para empezar por el que era particularmente delicado en Roma: la manumisión de un esclavo. Para sustraerlo de la condición servil, el derecho se remite al estado natural de los seres humanos, que él mismo ha violado al instituir la esclavitud. De este modo, una condición innatural —la de ser esclavo— se deroga mediante el recurso ficticio al principio natural de la igualdad. De esa manera, a la naturaleza se la contradice dos veces: primero para hacer esclavo a un ser humano, libre por naturaleza, y luego para liberarlo mediante la referencia instrumental a un canon natural. La potencia innatural del derecho, en suma, se urge hasta el punto de utilizar los protocolos naturales contra sí mismos. Así convierte la naturaleza en instrumento de la institución y la institución en presupuesto de la naturaleza.

Este es el procedimiento de desnaturalización que los autores cristianos rechazan. Restituyen a la naturaleza no solo su intangibilidad, sino también su papel legitimante que el derecho le había sustraído. De esta manera, las relaciones entre institución y naturaleza resultan doblemente modificadas. No solo en el

ocaso del Imperio se considera que la naturaleza no ha de estar a disposición de las manipulaciones del derecho, sino que ella misma deviene su vínculo insuperable. El derecho no instituye a la naturaleza, sino que es instituido por ella de una forma que atribuye nuevo significado a la categoría de «derecho natural». El derecho ya no legisla sobre la naturaleza; al contrario, se conforma a ella, dando voz a la ley que ella contiene. De modo que hay aquí un verdadero salto de paradigma respecto de los juristas romanos, de los cuales se alejan claramente los canonistas cristianos en la definición de «naturaleza», que ya no es instituida, sino dada.

Sin embargo, este cambio de paradigma no rompe toda relación entre naturaleza e institución, sino que la reconfigura de otra manera para interponer entre una y otra un tercer elemento, constituido por Dios, que las modifica. Que la naturaleza sea «dada» no significa, como en la filosofía griega, que sea eterna, sino que ha sido «donada» por el Creador a las criaturas, por lo que, en lugar de desaparecer, el principio instituyente es transferido de la esfera del derecho a la de la teología. La naturaleza no está a libre disposición del derecho porque literalmente está en manos de un *Deus institutor*. Desde esta perspectiva, también la idea de «instituir la vida» sufre una conversión semántica que interpone entre ambos términos una distancia destinada a transformarlos: la vida no se produce a *sí misma*, sino que *está instituida por una voluntad divina* que precede a cualquier otra institución. De aquí deriva un cambio drástico en la relación entre hecho natural y poder instituyente. Toda institución se inscribe en un horizonte metafísico que hace que la naturaleza misma sea una creación divina.

Podemos reconocer esta dialéctica, en la plenitud de su fuerza, en *La ciudad de Dios* de Agustín. En el núcleo de la obra, el choque frontal con Roma —en particular con Varrón y Cicerón, considerados sus máximos ideólogos— adquiere un papel decisivo para la construcción de la teología política cristiana. Entra en

escena precisamente el sujeto de la institución. En el libro vi del *De civitate Dei*, Agustín identifica el error de Varrón en el hecho de haber considerado las cosas divinas como instituidas por los hombres. El fundamento de tamaño sacrilegio es precisamente haber invertido la relación entre historia y naturaleza, a la que corresponde la inversión entre hombres y dioses. Cualquier concepción que anteponga la ciudad del hombre a la ciudad de Dios Agustín la destina a la perdición.

Lo que colapsa definitivamente, en el memorable cambio representado por Agustín, es el paradigma jurídico romano para bien de una nueva idea de «institución»: instituir la vida no es obra del derecho ni de la historia de los hombres, sino, al contrario, de la obediencia de estos al Dios que los instituyó originariamente, único amo y señor de la justicia. La ley puede definirse «natural» a condición de que la naturaleza sea considerada obra de Dios. De la misma manera que el mal no se prohíbe porque sea mal; lo es porque Dios lo ha prohibido. Este giro teológico está destinado a cancelar al menos por espacio de un milenio la *institutio vitae* de derivación romana. La vida, de posible sujeto de la praxis instituyente, pasa a ser objeto pasivo de una institución totalmente dependiente de la voluntad soberana de aquel que posee sus llaves.

4. *Institutiones soberanas*

El modelo de institución que se difunde en la sociedad medieval evoca rigurosamente este desplazamiento de acentos que supone pasar de una dimensión funcional, como la romana, a una modalidad autoritaria de carácter trascendente. Este cambio acontece en paralelo con el tránsito semántico de la categoría de «persona», perteneciente al individuo singular, a la de persona *ficta* o *raepresentata*, introducida en el léxico jurídico por Sinibaldo dei Fieschi (Inocencio IV), referida a entidades no humanas,

como pueden ser una universidad o un monasterio, titulares de determinadas prerrogativas.² Cualifica este giro su orientación al poder ejercido desde un vértice, evidente cuando compara la institución con las figuras de la corporación y la fundación. Mientras que una de ellas se expresa en la voluntad de sus propios miembros reunidos en el *collegium* y la otra se dedica a la conservación de un bien colectivo, la institución tiene como característica la presencia de un elemento autoritario, vigente no solo en el acto de la génesis, sino todo el tiempo de su duración.³

Esta connotación autoritaria queda impresa mucho tiempo en el concepto de «institución». Desde entonces, incluso en su versión secularizada, sigue evocando un poder establecido de una vez para siempre, una modalidad repetitiva del propio modo de ser y de funcionar. Lo que prevalece en el concepto de «institución» es una especie de reiteración sustraída a la historia y anquilosada en la fijeza de un eterno presente. Lo instituido, su resultado prefijado e irrevocable, predomina sobre lo instituyente. Aunque a lo largo de toda la Edad Media la categoría de «institución» no va a referirse al organismo estatal, todavía en proceso de formación, la *institutio* remite con fuerza a lo que ha «estado», a lo «establecido». No interpela a la historia en su momento constituyente, sino en su aspecto de permanencia.

Esta sustracción de historicidad es decisiva para la configuración que la categoría de «institución» asumirá en la cultura política moderna. Para que el poder que esta expresa resplandezca en toda su plenitud es preciso borrar de la memoria el proceso que la ha producido y, más aún, sus orígenes, no pocas veces violentos. Lo que desaparece es el momento instituyente, enteramente absor-

2 Cf. F. Belvisi, «All'origine dell'idea di istituzione. Il concetto di "persona ficta" in Sinibaldo dei Fieschi», en *Materiali filosofici* 1 (1993), pp. 3-23.

3 Cf. P.G. Caron, «Il concetto di "institutio" nel diritto della Chiesa», en *Il diritto ecclesiastico*, parte 1, 1959, pp. 328-367.

bido en el momento instituido.⁴ De ese modo, el resultado de una praxis artificial —históricamente determinada— se asimila a un hecho de naturaleza, que a su vez se corresponde con la voluntad divina, cuya expresión terrena es la *institutio*. Institución es aquello que permite que un determinado poder pueda durar en el tiempo sin ser puesto en discusión por sus miembros.

El *Ancien Régime* acentúa, si eso es posible, este presupuesto jerárquico y lo incorpora a la figura monocrática del soberano absoluto. Con el paso del tiempo, la ley regia se vuelve tan dominante por encima de todos los demás estatutos, usos y costumbres que el mismo término «institución» se elimina o pierde importancia, a menudo acoplado a, o sustituido por términos que acentúan su carácter estable, como el francés *établissement*. En realidad, el sustantivo *institutio*, o *institutum*, no desaparece del todo, pero se aplica normalmente al príncipe o al conjunto de reglas que este ha de observar para cumplir con su deber de buen cristiano y, a la vez, modelo para los fieles. En este sentido, el soberano, cabeza de la institución, es él mismo *institutor*, atareado con la institución y la instrucción que garantizan el ordenamiento civil, religioso y militar. Lo que no hay, por lo menos hasta principios del siglo XVIII, en la idea de «institución» es la referencia a los mecanismos impersonales en los que se condensa la administración gubernativa, demasiado subordinada al poder soberano para poder asumir una configuración autónoma y una denominación propia.

Aunque a menudo se emplean de un modo intercambiable en la tratadística jurídica de la época, la noción estática de *institutio* y la dinámica de *constitutio* —destinada a pasar a las constituciones modernas— continúan separadas por una profunda fractura. Como observa el historiador de las instituciones Alain

4 Cf. P. Napoli, «Ritorno a “instituire”: per una concezione materialistica dell’istituzione», en F. Brancaccio y C. Giorgi (eds.), *Ai confini del diritto. Poteri, istituzioni e soggettività*, Roma, DeriveApprodi, 2017, pp. 77-88.

Guery, el hecho de que la monarquía absoluta no se conciba instituida, sino más bien proclamada por derecho divino,⁵ hace problemático su uso. Por eso, no puede concebirse en términos de «institución». El Estado es lo «estatuido» del reino, encarnado sacramentalmente en la persona del rey, en el punto de unión entre sus dos cuerpos, mortal y dinástico. Rey y reino son impensables por separado hasta que la estructura administrativa del Estado adquiera autonomía al conferir otra configuración al léxico institucional. La *institutio* no es más que el vínculo sagrado que une al hombre con la divinidad en el punto en que se cruzan lo temporal y lo eterno.

Esta historia se cierra, o se modifica radicalmente, durante la Revolución francesa. En el estadio final del *Ancien Régime*, algo parecido a un sistema administrativo empieza a tomar cuerpo de manera, en ciertos aspectos, externa a la voluntad soberana porque está en relación necesaria con organizaciones, poderes e intereses no enteramente representados por la monarquía. Es un primer y sensible desplazamiento hacia el concepto moderno de «institución». Empleado inicialmente en sentido negativo —por ejemplo, en la Constitución francesa de 1791 para definir los estamentos nobiliarios y los gremios medievales que quedaban abolidos—, empieza poco a poco a afirmarse como el complejo de organizaciones en los que se articula la vida social y política de un país. El contraste entre los nuevos regímenes constitucionales y el prerrevolucionario indica de por sí el carácter móvil y diferenciado de las instituciones políticas.

No obstante, esto no basta para fijar en dirección dinámica la lógica institucional, haciendo emerger una praxis instituyente. A pesar del viraje desde la tradición medieval a la filosofía política moderna, todavía perdurará mucho tiempo un elemento

5 Cf. A. Guery, «Institution. Histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes», en *Cahiers d'économie politique*, 1 (2003), pp. 7-18.

autoritario. Incluso Hobbes, aunque en un horizonte categorial drásticamente renovado, reproduce tanto el carácter personal del Estado Leviatán como el carácter absoluto de su poder. Usa el término «institución» para referirlo indiferentemente al Estado, al gobierno y a la soberanía. Esa variedad de usos emancipa el concepto de la orientación teológica del derecho canónico para trasladarlo a una nueva dimensión. La idea hobbesiana de «contrato social» dirige la atención hacia el origen de la institución de una forma alejada del creacionismo cristiano. Sin embargo, el Estado Leviatán incorpora en su interior a cualquier otra institución, subordinándola a su imperio absoluto. De ahí deriva un saneamiento de la lógica institucional, potenciada, pero también totalmente proyectada sobre el monopolio del Estado.

No sorprende que, a doscientos cincuenta años de distancia, tanto Max Weber como Carl Schmitt reprodujeran, aunque con categorías e intenciones diferentes, lo que Talcott Parsons definiría como «problema hobbesiano del orden». La definición weberiana de *Anstalt*, como dispositivo destinado a la defensa del orden establecido, reconduce la institución a una lógica conservadora. Y con razón el teólogo luterano Rudolph Sohm contrapone a esta noción la fuerza liberadora de la gracia divina, dirigida a desvincular la existencia del cristiano de la jaula jurídico-institucional de la Iglesia. En este conflicto entre oficio y carisma se prefigura la bipolaridad teológico-política, en cuyo seno se desplegará todo el debate contemporáneo sobre la institución, desdoblado en los dos frentes radicalmente opuestos que ya conocemos. De un lado, su aceptación «katejónica», es decir, defensiva, orientada al necesario mantenimiento del orden; del otro, la opción mesiánica, para su destrucción. El contraste entre institución y movimientos, de donde partimos, encuentra su propia génesis en esta dicotomía.