

Hacer *filosofía del Imperio* significa en primer lugar confrontarse con la tradición filosófica: por ello, a lo largo de este libro se suceden las visiones críticas, racionalizadoras, justificadoras, proféticas o quiliásticas sobre el Imperio que atraviesan la historia de la filosofía de la política. Se ha pretendido, también, delinear una suerte de *lógica operativa* del Imperio que pivota sobre algunos conceptos cruciales, girando todos ellos, trémulos, en torno del eje (a los Imperios les suelen gustar los Ejes) o *doble bucle* –a menudo violento– entre la voluntad de mando, plasmada en *carisma*, del Gran Hombre, fundador del régimen imperial (en cuanto *salvator patriae, gentis*, y hasta *mundi*, si le dejaran los demás *principes*), y el elemento *legal*, legitimador y racional del ordenamiento jurídico.

Estas perspectivas conforman el tejido de este volumen, que más que una bella tela destinada a la ornamentación aspira a ser estofa en el sentido antiguo, o sea: un texto no demasiado mal urdido (entre la erudita seda academicista y el *patch-work* de la *Realpolitik*), mas al que le falta todavía mucha trama por elaborar y otras manos pensantes. De hecho, el libro está abierto en su final a nuevas investigaciones que exploren una posibilidad política alternativa a la Scylla de la integración forzosa del Otro, propia de la forma imperial, y al Caribdis del relativismo y la antiglobalización ingenuos, en busca de *otra* modalidad política de realización de una sociedad libre, igualitaria y justa, cuyo ejemplo bien podría ser –a pesar de todo– el de una futura Europa *unida* política, jurídica y económicamente pero auténticamente plural en lo lingüístico y lo cultural, en paz tras siglos de guerras y abierta osmóticamente a su entorno.



321-06/FIL

FÉLIX DUQUE / VALERIO ROCCO (EDS)

FILOSOFÍA DEL IMPERIO

ABADA EDITORES

R. 3996677X

LECTURAS

Serie **Filosofía**

Director **FÉLIX DUQUE**

ESTE LIBRO ES FRUTO DE LAS INVESTIGACIONES REALIZADAS EN EL MARCO DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN «PENSAR EL IMPERIO: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y ORDEN MUNDIAL» (HUM 2006-13663/FISO) DEL MINISTERIO DE CIENCIA E INNOVACIÓN.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© DE LOS TEXTOS, SUS AUTORES, 2010

© FÉLIX DUQUE Y VALERIO ROCCO (EDS.), 2010

© ABADA EDITORES, S.L., 2010

Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
tel.: 914 296 882
Fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

diseño **SABÁTICA**

producción **GUADALUPE GISBERT**

ISBN 978-84-96775-69-5

depósito legal M-994-2011

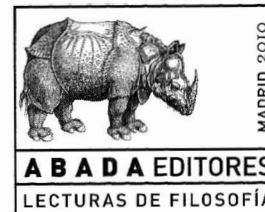
preimpresión **DALUBERT ALLÉ**

impresión **LAVEL**

b 26901237

Filosofía del Imperio

FÉLIX DUQUE Y VALERIO ROCCO (EDS.)



*Como corresponde al senior de los estudios hegelianos:
Bernard Bourgeois, este libro colectivo sobre el Imperio va
dialécticamente dedicado a quien ha sido y sigue siendo a
sus fecundos ochenta años adalid del pensamiento progre-
sista y defensor a ultranza de una democracia crítica.*

PRÓLOGO

FÉLIX DUQUE Y VALERIO ROCCO

Remedando a nuestro virulento Calderón (menos mirón de retrovisor de lo que apenas al llegar a sus penas tantos dicen), bien podríamos empezar este prologuillo por el final y aseverar que: «En el mundo, en conclusión / muchos piensan que no son / aunque bien que lo parecen». Piensan, claro está, que no son imperialistas, y a lo mejor no lo son *logoi* (de palabra y aun de intención), pero sí *ergoi* (de obras y acciones), que diría Tucídides, el cual sabía mucho de imperios soterrados bajo capa de democracia. Que el Imperio (como el diablo, con el que guarda no pocas connotaciones de chivo expiatorio) se extiende y defiende tanto más cuanto menos de moda está su figura (y más si se la toma como vociferante del *imperium*: de la palabra imperativa), no sería según eso sino alarmante señal de su triunfo planetario (e imperial, *of course*). No hay más que ver la vigencia de esta noción en el escenario político actual, en el que se habla a menudo de 'imperio democrático', 'imperialismo y neo-imperialismos', 'imperios económicos', así como de 'movimientos anti-imperialistas'. Alarmados también nosotros de esta proliferación, más

usada como incitación o como torpedo que pensada, pensamos que no estaría mal *transferir* a la sociedad nuestras inquietudes (que no nuestras soluciones o *triaci maxima* arbitrista), las cuales, por más que los contribuyentes (por una vez tiene ese participio sustantivado noble valor) del volumen estén bien seguros de que el libro no dejará después de todo de *traicionar* (*trado* y *transfero* son al fin y al cabo sinónimos) la viveza y la pasión de tantas tardes de debates. Claro que «traicionar» puede significar también «delatar» y aun «revelar». Y lo de las tardes apasionadas y apasionantes (sí, todavía la filosofía puede mover las *almas de carne* de quienes nos alimentamos de libros, aunque no sólo), es porque nadie cree más en el poder de la palabra viva, hablada y compartida entre amigos que los que nos dedicamos a la faena de escribir. Y si no que se lo pregunten a Platón, o a Derrida, que hablaba horas y horas para probar que no hay nada como la escritura. A lo mejor este libro no le habría desagradado del todo. Y es que entre el pensador auroral y el deconstructor del ocaso se va tejiendo y deshaciendo, una y otra vez, el *textus philosophico-politicus*.

El libro presenta por así decir *en limpio* los resultados de una categorización del concepto 'imperio': partiendo de una perspectiva diacrónica, se ha sondeado en ella algo así como una *lógica operativa* del Imperio, que pivota sobre algunos conceptos cruciales, girando todos ellos, trémulos, en torno del eje (a los Imperios les suelen gustar los Ejes, a fin de tenerlas todas consigo) o doble bucle —a menudo violento— entre la voluntad de mando, plasmada en *carisma*, del Gran Hombre, fundador del régimen imperial (en cuanto *salvator patriae, gentis, y hasta mundi*, en cuanto le dejaran serlo los demás *principes*), y el elemento *legal*, legitimador y racional del ordenamiento jurídico. Sin embargo, estos dos polos no han sido tomados, en las contribuciones que conforman el libro, de una manera acrítica y monolítica, sino que han sido sometidos a un minucioso proceso de análisis, con su pizca de deconstrucción (pues que no

en vano hemos conjurado a Derrida): por una parte, se ha rastreado la génesis simbólica, religiosa y artística del carisma del *imperator*, así como los mecanismos de legitimación de su poder, explorando por otra el carácter ambiguo y problemático de una legislación incapaz de dar razón cabal del *imperio de la ley* (*the rule of law*, ya se sabe). De hecho, a menudo el imperio fundamenta su existencia en una teología política más o menos explícita en los aparatos de propaganda y justificación: la Ley, como recuerda en su artículo Vincenzo Vitiello, es desde siempre la Palabra divina, tanto la que irradia desde los círculos celestiales como la que brota de oscuros abismos indescifrables.

Hacer *filosofía del imperio* significa en primer lugar confrontarse con la tradición filosófica, analizar qué han escrito los grandes pensadores del Imperio (en el doble sentido del genitivo, subjetivo y objetivo). Por ello, a lo largo del libro se suceden las visiones críticas, racionalizadoras, justificadoras, proféticas, quiliásticas que atraviesan la historia de la filosofía de la política: el estoicismo romano del Siglo I (Valerio Rocco), el neoplatonismo de Plotino en plena crisis del Imperio Romano (J. M. Zamora), las reacciones a la Revolución y sus consecuencias en la tríada capitolina del idealismo alemán: Kant (Alberto Pirni y Félix Duque), Schelling (Ana Carrasco) y Hegel (Bernard Bourgeois). También se hacen dialogar entre sí a las filosofías políticas de autores tan dispares como Nietzsche, Schmitt y Kelsen (V. Vitiello), Jünger (Gabriel Aranzueque), Heidegger, Arendt y Benjamin (Volker Rühle). Por último, se afronta el debate acerca del nuevo «Imperio americano» entre Fukuyama (David Sánchez), y el pensamiento crítico (también él *pro* «imperio», a su modo) de Hardt y Negri (Luciana Cadahia). He aquí pues evocados y convocados los protagonistas de un *pólemos* secular (y secularizador) sobre la naturaleza del imperio, siempre en estrecha relación con la Filosofía de la Historia (decir «pensamiento occidental» o «Historia occi-

dental» nos parecería innecesaria redundancia, sin que ello sea impedimento para que haya o vaya habiendo formas otras de pensar y de vivir en el espacio-tiempo de índole distinta a lo expresado por tan venerables y ya un tanto ajados *sustantivos*; he aquí otra palabra fuerte: *sustancia*, que algo ha tenido y sigue teniendo que ver con el orden y la orden en los imperios).

Y así, levantando coordenadas tentativamente definitorias del *imperium*, se estudia aquí la relación de esta proteica entidad política con otras nociones como la de Estado, democracia, pueblo, religión, territorio (en mayor o menor medida, las piezas con las que todo régimen imperial construye el *puzzle* de su identidad *ad intra*), y sobre todo con los fenómenos del nihilismo (G. Aranzueque), del terror y del terrorismo (V. Vitiello y B. Bourgeois), elementos destructores pero necesarios (no sólo hoy en día, con la experiencia *global* del terrorismo islamista, sino más profundamente, como auténtico *negativum* lógico del poder imperial, algo que tanto para Cicerón como para algunos virtuosos de la Revolución Francesa) constituía el peligro (y aun la fascinación) necesario, la *conditio sine qua non* de la afirmación ideológica *sub contrario* de los *imperia*.

A su vez, la lógica imperial no puede entenderse sin su autoposición expansiva, *ad extra*: imperialismos, colonialismos y neo-colonialismos, ramificaciones en multinacionales para-estatales, chantajes alrededor de la deuda pública (sólo a veces magnánimamente condonada) de otros países, bloqueos comerciales y embargos son otras tantas manifestaciones del complejo mecanismo imperial en su vertiente internacional, y se hallan presentes en mayor o menor medida en todas las contribuciones del libro.

La urdimbre vertical de la *Filosofía del Imperio* está constituida por una *Filosofía de la Historia* que analiza los eventos decisivos, cruciales en que se entretajan y consolidan los *nudos* imperiales: desde el comienzo por excelencia, el del *Principatus* de Augusto

(V. Rocco), erigido sobre los símbolos de la Pax y la Concordia, pasando por los proyectos utópicos de instauración de sociedades justas, a menudo cosmopolitas, aunque no exentas de contradicciones (como en Plotino –J. M. Zamora–, en Dante –F. Duque–, en Kant –A. Pirni– y en Kelsen –V. Vitiello–), la insidiosa pervivencia de la lógica imperial se despliega a través de la dinámica de la *translatio Imperii*, con especial atención a su recorrido por *Mitteleuropa* (Steffen Höhne) con la continuidad entre los sucesivos *Reiche* (cada vez menos *romano-germánicos* –todavía el *Kaiser* del segundo Reich seguía siendo una germanización del *Caesar*– y cada vez más romanos –*Dux*, fascismo– o más teutómanos –*Führer*, nacionalsocialismo–: V. Rühle, G. Aranzueque, F. Duque).

A este respecto, la tragedia y el horror de la experiencia nazi pueden leerse como una exacerbación de los principios centralistas, uniformizadores, excluyentes y violentos de la lógica imperial, rasgos que permanecen *sub mutata specie* en su aparente antítesis, la de aquellos vencedores de la guerra y de la barbarie que han constituido *la nación indispensable* (y, según algunos, definitiva) en la carrera de relevos imperiales. Sin embargo, por mucho que los músculos y la velocidad del corredor imperial estadounidense le hayan permitido tomar el testigo de la Historia, no parece que vaya a serle tan fácil llegar a la meta –ideológica– que se ha propuesto. Si ya Lucano denunciaba desde su mismo inicio la injusticia de la lógica imperial, hoy en día tampoco faltan los teóricos de una «revolución democrática» contra el Imperio (L. Cadahia). Hacer filosofía del imperio es, desde luego, conversar también con la *resistencia*, de sangre y de pluma, a las formas imperiales.

Sobre el tejido diacrónico se teje horizontalmente la trama *geopolítica*, la continua atención, en todas las contribuciones, al contexto actual, que nace de la compleja dialéctica política entre Europa y Estados Unidos, entre diferentes proyectos de

creación de un orden mundial libre, seguro y justo (aquí el orden de los factores es justamente lo que altera el producto). Este diálogo a todos los niveles se presenta cada vez más complejo y multipolar, pues no faltan los elementos que también quieren ponerse en juego en el tablero estratégico, como el bloque BRICK de los países emergentes, que han puesto en entredicho en bien poco tiempo los tradicionales mecanismos (G-7, y demás prosapia de «G»s, la OTAN, y *last but not least* el Foro de Davos) de gobernanza informal del mundo.

Estas perspectivas, declinadas en los temas propios de cada contribución y en los intereses y los matices ofrecidos por cada autor, conforman el tejido de este volumen, que más que una bella tela destinada a la ornamentación aspira a ser estofa (*Stoff*), en el sentido kantiano, o sea: un texto no demasiado mal urdido (entre la erudita seda academicista y el *patch-work* de la *Realpolitik*), mas al que le falta todavía mucha trama por elaborar y más hábiles manos colaboradoras. De hecho, el libro está abierto en su final (F. Duque) a nuevas investigaciones que exploren una posibilidad política alternativa a la Scylla de la integración forzosa del Otro, propia de la forma imperial, y al Caribdis del relativismo y la antiglobalización ingenuos de movimientos anti-sistema cada vez más dependientes de las mismas estructuras que se pretenden abatir: el tránsito, sin duda proceloso, hacia *otra* modalidad política de realización de una sociedad libre, igualitaria y justa pasa por el destino de una Europa *unida* política, jurídica y económicamente pero auténticamente plural en lo lingüístico y lo cultural, en paz tras siglos de guerras y abierta osmóticamente a su entorno. Esta Europa soñada puede hacerse, pero primero debe pensarse, y la filosofía tiene mucho que aportar a debates que vayan más allá de la mera cuestión identitaria o de la dialéctica economicista «integración/ampliación» de la Unión Europea. Y es que *también* en oposición al paradigma imperial, tan largamente

asentado en nuestro continente y ahora trasladado a América, llamada por Hegel: «la tierra del futuro», es preciso afrontar *el tema del futuro de Europa*, en este contexto de crisis económica y de revolución tecnológica. Europa debe ser hoy la Europa futura, en el sentido de la frase, aparentemente contradictoria en sus tiempos verbales: *Europa futura est*. Ya en la gramática latina, mejor expresión de la herencia pasada que ha vertebrado durante dos milenios el continente, futuro y presente se unen para decirnos: *Europa será, ella es futuro*.

DEL ORIGEN

La presente obra colectiva presenta uno de los resultados obtenidos tras años de trabajo en común por el Grupo de Investigación GEOPOLHIS («Geopolítica de la Historia»), con sede en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, y cuyo núcleo está constituido por Gabriel Aranzueque, Luciana Cadahia, Ana Carrasco, Félix Duque, Alba Jiménez, Carlos Megino, Roberto Navarrete, Jorge Pérez de Tudela, Valerio Rocco, David Sánchez Usanos, Gonzalo Velasco y José María Zamora. Aparte de otras actividades (coloquios, seminarios, acciones integradas, etc.), este Grupo ha disfrutado de un Proyecto de Investigación denominado «Pensar el Imperio», comenzado en 2005 y revalidado en otro de 2006 a 2009, que ahora culmina, habiéndole sido concedido un nuevo Proyecto: «Pensar Europa», siempre dentro del Plan Nacional de I+D+i del MICINN. Los miembros del grupo participan igualmente, junto con compañeros de otras Facultades y Universidades, en el Programa de Posgrado: «Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial», coordinado por Félix Duque e impartido en la Universidad Autónoma de Madrid.

EL ALCANCE FILOSÓFICO DE LA *FARSALIA*:
LA CRÍTICA AL PRINCIPADO

El objetivo de esta investigación es rastrear la génesis y el desarrollo de las formas simbólicas e ideológicas del Principado romano, en cuyo espejo se miraron todos los Imperios posteriores¹, utilizando como puerta de acceso a la cuestión uno de los documentos literarios más complejos e interesantes de la literatura del siglo I d.C., la *Farsalia* de Lucano. El núcleo de esta obra es la narración de las guerras civiles anteriores a la instauración del nuevo régimen político, centrándose en la batalla de Farsalia, que da nombre al poema. Este evento histórico, junto

1 También desde el punto de vista de la investigación, muchos filósofos, juristas e historiadores consideran al Principado de Augusto como piedra de toque para la división entre Imperios y otros tipos de regímenes políticos. Cf. Münkler, H., *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft—vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Rowohlt, Berlín, 2005, quien ha acuñado la expresión «*augustische Schwelle*», el umbral de Augusto, para referirse a ciertas condiciones propias de ese Imperio que toda forma política imperial ha de cumplir para ser definida tal. Entre las distintas consideraciones, destaca la necesidad de un equilibrio entre la expansión militar y económica del Imperio y la consolidación política.

con el contexto bélico en el que se enmarca², debe ser entendido como una auténtica *Begebenheit* en el sentido kantiano. De hecho, según Lucano, este es el punto de inflexión en el que la libertad fue derrocada por la tiranía. No daría lugar, por tanto, a un mero cambio político, sino que en esta batalla se habría jugado «el ser mismo de Roma» (IX, 204-6)³. Curiosamente, también para G. W. F. Hegel esta batalla supuso una transformación de vital importancia, tras la que «la constitución democrática no podía conservarse en Roma, sino aparentemente»⁴.

Sin embargo, hay dos objeciones a la consideración de este suceso bélico como un *evento* capital en la historia de Roma: a) el primer argumento en contra proviene de la propia *Farsalia*, de las palabras del *personaje* Catón, según el cual la libertad ya se había perdido con el inicio de las guerras civiles, y en el momento de la pugna entre César y Pompeyo sólo permanece una *sombra* de esa libertad. Esta hipótesis vendría reforzada por las continuas alusiones, en la obra y en algunos historiadores, al hecho de que no se encontraba cuestionada la alternativa República/Imperio, sino *quién* de los dos generales se iba a hacer con el poder. Como veremos, sin embargo, la aplicación de ciertas categorías políticas al episodio de la guerra civil mostrará que César y Pompeyo deben ser colocados en dos planos muy distintos, y que desde luego es simplista e incorrecto decir que el

2 Cf. Meier, Ch., *Entstehung des Begriffs 'Demokratie'*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 71: «Welche Motive waren es also, die Caesar zur Eröffnung des Bürgerkrieges bewogen? Zunächst: Welches war der Gegenstand des Streites?».

3 Cf. Lucano, *Farsalia*, Gredos, Madrid, 2002, p. 295 (VII, 130-2): «está claro que ha llegado el día que va a establecer para siempre el destino de la humanidad, y que lo que se cuestiona en la gran batalla es el propio ser de Roma». NOTA: Las referencias a la *Farsalia* introducidas en el cuerpo del texto se reflejan señalando el número de libro y el verso.

4 Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999, p. 536.

único objetivo de los dos era adueñarse de Roma. b) La historiografía tradicional, que ha fechado la crisis de la República desde el 133 a. C., con los Gracos, hasta el 31, fecha de la *batalla de Actium*⁵, ofrece el segundo argumento en contra de la importancia capital de la batalla de la que se ocupa Lucano. En la propia *Farsalia* se hace referencia continuamente a Filipos como otro punto de inflexión⁶. ¿Dónde empieza el *Principatus* (según Lucano la tiranía) propiamente dicho? ¿Cuál es la importancia efectiva, para una filosofía de la historia en busca de eventos cruciales, *precisamente* de la batalla de Farsalia? ¿Cuáles son las ideologías enemigas que se enfrentan en *ese* episodio bélico, y no en otros?

A la importancia individual de esta batalla hay que añadir que, según Hegel, la discordia es un elemento fundamental de *toda* la historia de Roma, aunque se manifieste bajo distintas formas a lo largo de los siglos⁷. El Principado sería, según Hegel, el único y *necesario* modo de unificar las divisiones en la voluntad absoluta e incontestada del monarca⁸. De esta manera, parece que desde un punto de vista filosófico el equilibrio del Imperio *sólo* podía alcanzarse tras la *stasis* de una guerra civil, del mismo modo que, según Maquiavelo la estabilidad de la República se había obtenido necesariamente de la conciliación de las luchas intestinas patricio-plebeyas⁹. De ahí la gran importancia

5 Cf. Cascón, A., «Poder e ideología. De la República romana a las democracias modernas», *Tarbiya*, núm. 18, U. A. M., Madrid, 1998, p. 66. Cf. *etiam* Münkler, H., *op. cit.*, p. 80.

6 Cf. por ejemplo Lucano, *op. cit.*, p. 106 (I, 691-4): «resurgen por segunda vez las facciones, y nuevamente recorro el mundo entero. Dame a contemplar nuevas riberas y una tierra nueva: ya he visto, Febo, Filipos».

7 Cf. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 500.

8 Cf. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 537.

9 Cf. Machiavelli, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987, p. 38: «la desunión entre la plebe y el senado romano hizo libre y poderosa a aquella república».

que reviste la *Farsalia*, al ser precisamente una reflexión no sólo sobre el significado de esa batalla, sino en general sobre esas *bella (plus quam) civilia* que azotaron el último siglo de la historia republicana. De hecho, se ha hablado de una «relación tipológica», en la *Farsalia*, entre las guerras civiles de distintas épocas, y a su vez de esas guerras con otros conflictos épicos, como los narrados en la *Odissea* o la *Eneida*¹⁰.

La *Farsalia*, escrita en tiempos de Nerón, cuenta con una suficiente perspectiva histórica como para juzgar en su conjunto a la nueva institución del Principado a lo largo de la dinastía Julio-Claudia, la primera del nuevo régimen y a la que todas las demás miraron en busca de legitimación¹¹. Un dato fundamental es que en la obra de Lucano se encuentran co-presentes y aparentemente no armonizadas *tanto* la actitud anti-imperial *como* la pro-imperial¹², recogiendo un amplio espectro

10 Cf. Narducci, E., *Lucano, un'epica contro l'impero*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 120.

11 Cf. Béranger, J., *Principatus*, Droz, Ginebra, 1975, p. 395-6: «les Flaviens prétendaient continuer les Juliens. Jamais Vespasian ne s'appela "Flavius", mais "Augustus". Le monnayage reproduit intentionnellement les types juliens [...] La contamination des deux *gentes* se trouve aussi dans les Argonautiques de Valerius Flaccus».

12 La primera se manifiesta como una oposición *personal* a los individuos (César, Nerón) que ostentan el poder, pero a la vez como un rechazo *ideológico* que puede llevar a preguntarse si Lucano defiende un republicanismo o bien un aristocratismo mixto compatible con el Principado al estilo del Cicerón del *De republica*. En cuanto a la postura pro-imperial, evidente en el proemio, no sólo es debida a su amistad con Nerón o a una costumbre cortesana; de hecho es probable que buena parte de la sección I-IV haya sido escrita en la fase del *quingennium* dorado del reinado de este Emperador, marcado por la influencia de Séneca y por la moderación en el gobierno; de hecho, a lo largo del poema se pueden leer sinceros ejemplos de elogio de la monarquía, como es el siguiente: «tú eres la causa de tus desgracias, Roma, convertida en propiedad común de tres dueños [...] Ningún poder consentirá ser compartido» (I, 83, 92).

de posiciones políticas de su época¹³. El propósito de esta investigación es también el de encontrar un hilo conductor en el pensamiento de Lucano, dado que la tesis de una fractura súbita en la biografía y en la obra del poeta resulta poco convincente.

La *Farsalia* merece ser estudiada desde un punto de vista filológico también porque en ella se encuentra una fuente inagotable de inspiración para rastrear los principales *símbolos* de los que se sirvió el Imperio, y no sólo el romano, para legitimarse, representarse y glorificarse. Sin embargo, y éste es el punto más interesante, Lucano a menudo *subvierte y deforma* estos significados ya establecidos en el imaginario común de sus lectores, confiéndoles acepciones nuevas, críticas. Por ejemplo el rayo, símbolo del poder de Júpiter y por ello utilizado en el aparato ideológico de los emperadores¹⁴, se vuelve para el sobrino de Séneca símbolo de la *impatientia* y de la crueldad de César. El león, símbolo de majestad real, se carga de tintes negativos gracias al adjetivo «líbico», que hace pensar en el enemigo de la patria por excelencia, Aníbal.

La *Farsalia* cobra una importancia fundamental a la luz de la comparación con *otras* formas imperiales sucesivas, porque en ella se esboza un minucioso estudio sistemático del concepto

13 Cf. Bardon, H., *Les empereurs et les lettres latines*, Les Belles Lettres, París, 1968, pp. 192-256: esquemáticamente, se pueden encontrar tres modelos de actitud política hacia Nerón: a) el elogio cortesano de un Calpurnio Sículo (p. 228), que asemeja al emperador a Apolo y Júpiter e insiste en el concepto, de matriz oriental, del *imperator aeternus* (p. 229); b) la actitud oscilante y difícil de clasificar, propia de Séneca y Lucano, en los que interviene un importante factor personal tanto en la crítica como en la alabanza al *princeps* (pp. 231-242). La tesis de Bardon, que intentaremos rebatir más adelante, es que la causa de la ruptura entre el autor de la *Farsalia* y Nerón fue *exclusivamente* literaria, y no ideológica. c) La actitud exclusiva y claramente crítica estaría representada por Petronio y escritores menores cercanos al círculo de los Pisones (pp. 243-256).

14 Y además, por ejemplo, en el actual escudo de la Casa Real española.

'*Imperium*'; esta palabra clave de la terminología política romana aparece en la obra de Lucano fundamentalmente en dos sentidos: en primer lugar con el sentido lato de *respublica*, de Estado romano. El pasaje más conocido, y que no puede sino sonar paradójico al lector moderno, en el que se utiliza este significado, es el de la exhortación del narrador a Apolo para que revele el porvenir: la victoria de César, según el oráculo de Delfos, muestra «un imperio que se derrumba» (V, 202)¹⁵, entendiéndose con ello que el Estado se termina, aunque precisamente un historiador moderno diría que «el Imperio se acerca y la República se derrumba». Un segundo significado, mucho más complejo, se encuentra en el Libro V, un auténtico compendio de teoría política, que merece especial interés para reconstruir la génesis mítica y simbólica de las formas imperiales. Cuando César, tras la fuga de Pompeyo desde Brindisi, se hace elegir cónsul por la asamblea, aunando esta magistratura a la de dictador que ya poseía, comenta el narrador:

«en realidad, todos los apelativos con los que ya desde tanto tiempo atrás calificamos a nuestros dueños, los inventó por vez primera aquella época en que César, para que no le faltara ninguno de los derechos del hierro, se empeñó a combinar con las espadas las seguras ausonias y añadió los *fasces* a las águilas y, usurpando el nombre, aún vacío, de 'imperio', consignó aquellos afligidos tiempos con la marca adecuada; pues, ¿con qué cónsul podía ser mejor estigmatizado el año de Farsalia?» (V, 386-391).

Si dejamos a un lado la *butade* final, este pasaje es fundamental por distintas razones. En primer lugar revela una voluntad

15 El mismo significado se encuentra en la página 433 (X, 409, 410): «¿Dónde no ha encontrado guerras civiles el sino lastimoso de nuestro imperio?».

«científica» de Lucano de explicar el origen y el nacimiento del término «Imperio», que se había vuelto común en su época: éste tenía una procedencia del léxico militar, aunque pronto se cambió su significado al volverse '*imperator*' un *praenomen* de César¹⁶. Por lo tanto, este último término significaba *prima facie* «triunfador», y este significado militar no dejó nunca de subyacer a la acepción más jurídica¹⁷. En segundo lugar, el pasaje de Lucano revela una dura crítica política a la institución imperial y a los emperadores, a los que califica de «dueños». Además, sugiere una razón para la creación de nuevos apelativos para los príncipes por parte de César: el poder tener un mayor control de la fuerza coercitiva del Estado, a la que se refiere el término «derechos del hierro». Esta consideración parece contradictoria con la primera: si el concepto «*Imperium*» es *prima facie* militar, no tiene sentido que se inserte en el terreno civil para tener efectos militares. Sin embargo, esta dificultad podría solventarse si se considera que César quería dotar de legitimidad a acciones militares (como la matanza de senadores o el cruce del Rubicón) haciéndose con el poder civil, con esas magistraturas que, cada vez más, dominaban las asambleas. En cuarto lugar, y lo que es más importante, señala que César *desnaturalizó* el término «*imperium*» al trasladarlo del contexto militar a la vida política: los emperadores son generales que han tomado el poder, o mejor, que lo han transformado administrando el Estado como una legión. No por nada Mommsen señala que César es el fundador de un tipo de régimen que será muy común posteriormente: la «monarquía militar».

16 Cf. Béranger, J., *Principatus*, *op. cit.*, p. 147.

17 Cf. Kunkel, W., *Staatsordnung und Staatspraxis der römischen Republik*, Zweiter Abschnitt, Handbuch der Altertumswissenschaft, München, 1995, p. 23: «auch in der Bedeutung 'Befehlsgewalt' ist *imperium* eng mit der militärischen Sphäre verbunden. Es kann ohne jeden staatsrechtlichen Nebensinn das Kommando über einen Truppenverband oder eine Flotte bezeichnen».

Sin embargo, esta tesis de la translación del ámbito militar al político choca con tres objeciones: la primera, puramente biográfica, se refiere al hecho, señalado también por Mommsen, de que César es *en primer lugar* un político, un hombre de Estado, que sólo después participa de manera brillante en campañas bélicas. Resulta extraño que un hombre educado en el foro y en el Senado haya tomado del ejército el nombre que definirá para siempre al Principado. La segunda objeción, extraída del derecho romano, apunta a que en el sistema republicano siempre existió el término '*Imperium*'; de hecho, las magistraturas se dividían en *cum imperio* (cónsules, dictadores y pretores) y *sine imperio* (todas las demás). El concepto de '*Imperium*', si es verdad que derivaba del contexto militar, desde hace largo tiempo había entrado en la vida política republicana¹⁸. De hecho, y esta es la tercera objeción procedente de la historia, el primero que gozó de un *Imperium* especial fue Pompeyo, con las famosas *leges Manilia* y *Gabinia*, que fueron las primeras en violar «la antigua y fundamental regla del derecho público romano, que prohibía la colación de la función suprema civil y militar sin el voto previo del pueblo»¹⁹. De hecho, los dictadores, que tenían competencias civiles y militares, eran elegidos por los *comitia centuriata* y sólo podían permanecer en el cargo seis meses. Con la *lex Gabinia* se crea en cambio una nueva magistratura, «un único general elegido entre los consulares, que tendría él solo el mando supremo en el Mediterráneo desde las columnas de Hércules hasta las playas de Siria y del Ponto, y sobre todas las costas por espacio de cincuenta millas en la parte de la tierra»²⁰. Este nuevo magistrado contó con absolutamente todo lo imprescindible para realizar sus fines, en este caso la derrota de los piratas; lo único que no se le dio, como comenta lacónica-

18 Cf. Fernández de Buján, A., *Derecho público romano*, Civitas, Madrid, 2002, p. 114.

19 Mommsen, T., *Historia de Roma*, Turner, Madrid, 1983, Libro V, p. 114.

20 Mommsen, T. *op. cit.*, p. 112.

mente Mommsen, fue un nombre. Pero «éste corresponde al porvenir el adivinarlo y decirlo; en el fondo, no es más que la monarquía»²¹. Por lo tanto, por lo que parece, puede incluso decirse que el primer emperador no fue Augusto, ni siquiera César, sino el propio Pompeyo, al que empero Narducci, parafraseando a Lucano, llama «*vesillifero della Repubblica*»²². Sin embargo, esta tesis de «Pompeyo primer emperador» es demasiado heterodoxa como para ser aceptada acriticamente: ante esta confusión, puede resultar útil ahondar en la presentación que hace Lucano de los protagonistas del *bellum civile*, de los candidatos al discutible honor de ser los primeros emperadores.

LOS PROTAGONISTAS DE LAS GUERRAS CIVILES

En el proemio de la obra, Lucano se pregunta por los factores que han llevado a que un «pueblo poderoso con su diestra victoriosa revolviere sus propias entrañas» (I, 2). Como dice en versos especialmente desafortunados desde el punto de vista poético, «mi ánimo se ve impulsado a revelar las causas de tamaños sucesos, y se abre ante mí una inmensa tarea» (I, 65-68). Su respuesta, lejos de ser inmensa, es muy sencilla, y consta de dos partes: la primera, más filosófica, alude a la «*invidia fatorum series*», «el celoso eslabonamiento de los destinos» (I, 69), como traduce Antonio Holgado, y se enmarca en una compleja disertación astronómica y filosófica que lleva a una tesis general («*in se magna ruunt*») que analizaremos más adelante. Sin embargo, existe otro tipo de respuesta, más realista y pragmática. Esta segunda serie de explicaciones se refiere a motivos psicológicos (la ambición de los «tres dueños» que

21 Mommsen, T., *op. cit.*, p. 114.

22 Narducci, E., *op. cit.*, p. 368.

compartían el poder en Roma) y a un análisis socio-económico de los desequilibrios que llevan al enfrentamiento social: «estos eran los motivos de los caudillos; pero subyacían también en la sociedad semillas de guerra» (I, 157). Estas causas subyacentes son básicamente la excesiva corrupción y la riqueza desmedida, el reparto injusto de las tierras y la extensión de la usura, que llevan a muchos a la pobreza y al crimen. Es curioso observar que Hegel, inspirado por Rousseau²³ y en parte por Gibbon²⁴, coincide con Lucano en señalar la corrupción y las desigualdades sociales entre las principales causas de la guerra civil²⁵. Sorprende en cambio, dado que se ofrece el mismo diagnóstico de las luchas intestinas, el diferente tratamiento que se otorga a los que más habían hecho para remediar a estos desequilibrios sociales, los hermanos Graco: éstos, para Lucano, se encuen-

23 Cf. la primera parte del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en Rousseau, J.-J., *Del Contrato Social. Discursos*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 182-183: «¡Oh Fabricio! ¡Qué habría pensado vuestra gran alma si, devuelto a la vida para vuestra desgracia, hubierais visto la faz pomposa de aquella Roma salvada por vuestro brazo y a la que había hecho más ilustre vuestro respetable nombre que todas sus conquistas! "¡Dioses!", habríais dicho, "¿en qué se han convertido aquellos techos de bálago y aquellos rústicos hogares que antaño habitaban la moderación y la virtud? ¿Qué funesto esplendor ha sucedido a la sencillez romana? [...] ¿Para enriquecer arquitectos, pintores, estatuarios e histriones habéis regado con vuestra sangre Grecia y Asia? Los despojos de Cartago, ¿presa de un tañedor de flauta? [Nerón] [...] Romanos, apresuraos a derribar esos anfiteatros; romped esos mármoles; quemad esos cuadros, expulsad a esos esclavos que os someten y cuyas funestas artes os corrompen. Que otras manos se ilustren con talentos vanos; el único talento digno de Roma es el de conquistar el mundo y hacer reinar en él la virtud"».

24 Cf. Gibbon, E., *The decline and fall of the Roman Empire*, Dent and sons, Londres, 1977, Vol. 4, p. 622: «a vain emulation of luxury, not of merit, was introduced and supported between the degenerate successors of Theodosius».

25 Cf. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 533: «importose de Asia el lujo y el libertinaje. La riqueza se recogía en forma de botín y no era el fruto de la industria y de la actividad honrada [...]. El Estado romano, basando sus medios en el robo, se dividió a causa de la participación en el botín».

tran entre los enemigos de la patria²⁶, mientras que Hegel considera al mayor de los tribunos un «digno romano [que] sucumbió, sin embargo, a la codiciosa nobleza, pues la constitución romana ya no podía salvarse por sí misma»²⁷. Pero esta diferencia de análisis, que revela ya el claro aristocratismo de Lucano, no es ni mucho menos la única ni la más importante entre el autor de la *Farsalia* y el de la *Fenomenología del Espíritu*. De hecho, Hegel ofrece una explicación totalmente *opuesta*, respecto a la del proemio que estamos analizando, de la relación causa-efecto entre las guerras civiles y la expansión militar. Según Lucano el pueblo *ya* victorioso hacia fuera se hiere las entrañas al no encontrar nuevos objetos de conquista; en cambio para Hegel el fin de las luchas internas (fundamentalmente las de carácter social, entre patricios y plebeyos) permite que esta fuerza inmensa acumulada se dirija *ad extra*, hacia la conquista exterior²⁸. De estos análisis sociales de los *bella civilia* se empieza a intuir una cierta *necesidad* de la *stasis* para lograr una más fuerte cohesión y potencia que absorba y reutilice la energía acumulada en los conflictos intestinos: «la causa de que Roma se hiciera conquistadora fue, pues, la tensión interna, que se dispara ahora hacia fuera»²⁹.

1) En el caso de la figura de *César*, posiblemente no sea posible encontrar tanta discrepancia entre las distintas fuentes acerca de este representante ilustre de la *gens* Julia. El anticesarismo en la literatura romana se encuentra en numerosos autores, entre los que destacan sin duda Lucano y Séneca, ambos

26 Cf. Lucano, *op. cit.*, p. 285 (VI, 796): «los Gracos, de una osadía desafiadora».

27 Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 534.

28 Cf. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 528. Es interesante el paralelismo histórico que Hegel expone a continuación: «así sucedió también en la Revolución francesa».

29 Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 529.

inspirados en Cicerón³⁰. También existen críticas a César en autores tan influyentes como Horacio y sobre todo Catulo³¹. Es evidente que Lucano aprovechó ampliamente este secular material a su disposición, pero la novedad de la *Farsalia* es que por vez primera se individualizan en César todos los atributos del «enemigo de la patria», figura que se había vuelto genérica, común en los oradores de la época: «el resultado es un personaje que se presenta como la encarnación de toda posible maldad»³². Las estrategias utilizadas por Lucano para deslegitimar a César son muchas y variadas, pero será útil repasarlas brevemente para analizar los mecanismos ideológicos y simbólicos propios de esta propaganda anti-imperial: a) por medio de metáforas, similitudes y comparaciones, que a menudo le conectan con personajes despreciables (como el ya citado león líbico que hace pensar en Aníbal³³); como también se ha dicho ya, encontramos una comparación con el rayo, atributo divino tradicional pero aquí presentado negativamente como símbolo del *furor* destructor y anti-romano del autor del *De bello Gallico*; mismo sentido tiene la comparación con el caballo enloquecido. César es asimilado también al viento y al incendio, lo que acentúa la idea del dictador como una fuerza incontrolable de la naturaleza, un instrumento del *fatum* para la destrucción de Roma, realizada con una *virtus* satánica, que necesita de continuas resistencias para crecer, con una diabólica inversión del famoso *dictum* «*marcet sine adversario virtus*»³⁴.

30 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 235.

31 Cf. Mommsen, T., *op. cit.*, pp. 612-614. Cf. *etiam* Garbarino, G., *Letteratura latina*, Paravia, Turín, 1995, p. 315-6.

32 Narducci, E., *op. cit.*, p. 239.

33 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 201.

34 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 193.

b) Otra estrategia para desprestigiar a César es la comparación con individuos odiosos: principalmente con Alejandro³⁵, que también es rayo e instrumento de los dioses; los dos comparten el rasgo de una suma arrogancia. También se da la comparación de César, llamado sólo en ese lugar «*imperator*», con el general más odiado por su crueldad, Aníbal. Otros individuos con los que se le asocia son Catilina, Mario y Turno, respectivamente símbolos de la usurpación del poder y la impaciencia, de las luchas fratricidas y de la hostilidad sin condiciones a Roma. Curiosamente, Mommsen comparará a César con Alejandro, Aníbal y Napoleón y considerará a éstos últimos inferiores al primero, pues César fue antes político, hombre de Estado, que militar. Sería así César y no Cicerón el campeón del *cedant arma togae*: aunque fundó una dictadura militar, no permitió que los militares llegaran al poder³⁶.

c) Otro procedimiento para criticar a César es la contraposición a figuras totalmente positivas, sobre todo Catón y Amiclas. Este último, humilde ermitaño y pescador, es el ejemplo de esas *virtutes* que configuran el núcleo más íntimo del *esse* romano y que, por haberse perdido, han dado lugar a las guerras civiles³⁷. César es contrapuesto implícitamente también a

35 En la investigación contemporánea se tiende a subrayar las diferencias entre los modos de implantación y las características políticas del Principado romano y de los Imperios helenísticos fundados por el hijo de Filipo de Pela. Por ejemplo, Münkler, H., *op. cit.*, p. 22, opta por negar a estos últimos el apelativo de «Imperio», al faltarles el requisito de la capacidad de sobrevivir, reformándose, a la tarea del fundador carismático. Por la misma razón, según él tampoco el Imperio Napoleónico podría ser considerado «Imperio» *sensu stricto*.

36 Cf. Mommsen, T., *op. cit.*, p. 472: «aunque fue fundador de una monarquía militar, se opuso, con una energía sin ejemplo en la historia, a que se elevara una jerarquía de generales».

37 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 259: «il personaggio di Amicla sembra costituire una sorta di 'sfondo' contro il quale mettere in risalto la πολυπράγμοσυνη, l'irrequieto attivismo di Cesare».

Eneas con ocasión de su peripecia «naval» de intentar cruzar el Adriático. El *pius* héroe virgiliano había desistido de una empresa semejante por *timor dei*, mientras que la *hybris* de César implica la negación de la *pietas* romana, así como un titanismo soberbio que se encuentra, como veremos, también en Catón. Este hecho, como veremos, tiene cruciales consecuencias filosóficas.

d) Lucano se sirve de consideraciones políticas para desprestigiar la figura de César: éste es un tirano, con toda la carga negativa que posee este término en la época³⁸; igual que los tiranos griegos, funda su poder en el dominio del populacho y prefiere ser temido que amado. Además instaurará un *Regnum*, y es por definición el *ingrato* a la patria, como ya había señalado Séneca³⁹. Es curioso notar que, en esta última presentación, Lucano de la vuelta *ante litteram* al máximo castigo del Infierno dantesco; como es sabido, en las fauces de Satanás, junto con Judas, están Bruto y Casio, culpables de ser *ingratos* hacia la familia y la Patria precisamente por el cesaricidio.

e) Otra estrategia para criticar a César es la exageración o la deformación de algunas de sus cualidades, de sus discursos o de sus características más famosas: así, su clemencia se vuelve la máxima crueldad, como ya se ha dicho, y Lucano inventa la famosa y macabra escena del banquete entre los cadáveres para asemejar a César por un lado con Sila y con Tiestes por otro. Hay evidentes casos de mistificación histórica: el rechazo de la

38 Béranger, J., *op. cit.*, en su capítulo III, ha estudiado expresamente el significado que estas palabras tenían en tiempos de César y Cicerón, así como los contextos en los que eran utilizadas; según el profesor ginebrino, las dos palabras tuvieron especial difusión en la literatura latina por cuestiones exclusivamente métricas.

39 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 233: «vi é una lunga serie di 'ingrati contro la patria', che da Coriolano, attraverso Catilina, Mario, Silla arriva fino a Cesare e ad Antonio».

paz de los marseleses, presentado como un gesto inhumano y cruel, fue en realidad un acierto del general, pues adivinó que le estaban preparando una trampa. Por último, en el discurso a los soldados en el que recomienda herir en la cara a los enemigos no hay nada cruel, sino que se trata de una estrategia militar más, perfectamente tolerada y utilizada en la práctica militar de entonces⁴⁰.

f) Lucano quiere presentar la divinización de César y de su estirpe como un acto *arbitrario* determinado únicamente por el resultado del conflicto, y compara el culto a César instaurado en su tiempo con el olvido a Pompeyo, sin sepulcro, omitiendo interesadamente que fue el propio César quien hizo levantar en honor de su yerno una estatua en el foro (estatua bajo la que, por cierto, será asesinado). El anti-héroe de la *Farsalia*, antes de cruzar el Rubicón, opone a los dioses invocados por la figura de la Patria una serie de deidades «privadas», conectadas con su *gens* y con él mismo, que en ese momento se auto-presenta como un dios más.

g) Para caracterizar negativamente a su blanco polémico, Lucano acude incluso a recursos que podríamos llamar filológicos, jugando con la falsa etimología de *Caesar* a partir del verbo *caedo*, asesinar. Frente a esta caracterización totalmente negativa de César, que encuentra su rastro en el *De beneficiis* senecano y el *De officiis* ciceroniano, es interesante fijarse en ejemplos de presentaciones positivas de esta figura en Plutarco y Suetonio, así como en Mommsen y en Hegel. En particular estos últimos, feroces críticos de la aristocracia romana⁴¹, ven en César a un individuo monárquico y democrático, favorecedor de las naciones itálicas oprimidas y excelente general⁴², y

40 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 230.

41 Cf. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 528.

42 Cf. Mommsen, T., *op. cit.*, pp. 371-4; Cf. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, pp. 537-8.

comparten la tesis de la *necesidad* de que César se hiciera señor del mundo. Gracias a la comparación con estos autores antiguos y modernos, podemos comprender que la crítica de Lucano a César *no* se debe tanto a una presunta defensa a ultranza de la legalidad republicana que se infringió en el Rubicón, sino más bien al convencido aristocratismo del poeta cordobés, enemigo político del programa democrático que, desde los Graco hasta César⁴³, defendieron los *populares*.

2) *Pompeyo*, el personaje probablemente más conseguido desde el punto de vista de la caracterización psicológica, tiene una importancia crucial porque constituye una encarnación de la principal tesis de la filosofía de la historia que contiene el poema: *in se magna ruunt*⁴⁴, todo lo grande está condenado a perecer, en virtud de la *invidia fatorum series*, celosa de la grandeza de todo lo humano. Pompeyo representa de esta forma el escalón más bajo, en la escala de la universalidad, de la ejemplificación del «principio de decadencia universal», como podría denominarse a la conocida tesis de *Farsalia* I, 81. De hecho, la caída en desgracia y la muerte del vencedor de Mitrídates corren paralelas al fin de la *libertas* republicana. A su vez, el fin de Roma no puede sino coincidir con la muerte del universo, con la apocatástasis, como se ve en un tenebroso pasaje de tipo cosmológico: «al mundo le está reservada una pira común, que mezclará huesos y astros» (VII, 814). En esta triple identificación de procesos se combinan numerosas tesis estoicas, que subyacen

43 Meier, Ch., *op. cit.*, p. 73: «Er [Caesar] wolle sich und das römische Volk aus der Unterdrückung durch eine kleine Clique befreien, so machte er offenkundig, dass es ihm auch um die Freiheit des Volkes nur ging, weil er seine eigene persönliche Sache nach Niederwerfung der Gegner besser betreiben zu können meinte».

44 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 279: «*in se magna ruunt*: [...] questo motivo unifica, nella *Pharsalia*, le sorti del macrocosmo e del microcosmo, dell'universo, della storia e dell'esistenza umana».

constantemente a las reflexiones de Lucano: a) en primer lugar, la correspondencia íntima entre microcosmos y macrocosmos, entre destinos del hombre individual y curso de la naturaleza universal⁴⁵. b) La concepción de las actividades y procesos del hombre como de común acuerdo con la naturaleza, por lo menos como *desideratum*; las acciones de Catón y Pompeyo están destinadas a fracasar porque se oponen a la ley *natural* de universal decadencia. c) Lucano oscila entre la actitud estoica de *aceptación* del destino, propia de Pompeyo a partir de su acatamiento de la decisión del Senado de atacar en Farsalia⁴⁶, y la *protesta* catoniana ante la injusticia de los designios divinos que se condensa en la frase más famosa del poema⁴⁷. La que prevalece es indudablemente esta última, la protesta, de forma que tanto la muerte del Magno como el inminente fin de Roma suscitan la indignación del poeta; de hecho, según Narducci, el gesto de pasividad de Pompeyo de descargarse de toda culpa tras la deliberación del Senado coloca a este personaje fuera del ámbito histórico, y significa el principio de su ruina⁴⁸. El aban-

45 Es precisamente en virtud de esta identificación que no puede ser admitida la tesis de Castresana, R., *Historia y política en la Farsalia de Marco Anneo Lucano*, Aguilar, Madrid, 1956, p. 140, según el cual la *invidia fatorum series* tendría un significado cíclico: «*Invidia fatorum series*»; el poeta, al admitir la concepción de un ciclo evolutivo de la Historia, regido por un destino ineluctable, se halla vinculado plenamente al pensamiento senequista. Sin menoscabo de la libertad humana, que el estoicismo admite, el acontecer histórico se halla sometido a periodizaciones distintas: de una época de esplendor se llega fatalmente a la *aetas ferrea*, en la que se encuentran las guerras civiles». Precisamente porque el fin de la *libertas* coincide con el de Roma, y éste con el del mundo entero, no cabe una nueva fase positiva, un resurgimiento de la grandeza, la paz y el esplendor; por ello es incorrecto hablar de «ciclo». Este es el crudo pesimismo de la filosofía de la historia lucanea.

46 Cf. Lucano, *op. cit.*, p. 294 (VII, III-2): «para Pompeyo no habrá ni culpa ni gloria en esta batalla».

47 Cf. Lucano, *op. cit.*, p. 79 (I, 128): «*victrix causa dei placuit, sed victa Catoni*».

48 Cf. Narducci, E., *op. cit.* p. 436.

dono a la voluntad del *fatum*, la pasiva aceptación de lo que ocurre implica renunciar a lo específicamente humano, histórico. Con tonos kantianos, se podría decir que la misión del (heterodoxo) sabio estoico que propone Lucano es la del satánico *non serviam!*, la oposición a los decretos divinos para alcanzar una existencia aún superior a la de los propios dioses.

La libertad metafísica, el libre albedrío, se alza por lo tanto por encima de la *libertas* política republicana: una vez perdida esta última, queda el *peccatum originarium* de abrazar la *causa victa* y servir de ejemplo para generaciones futuras. En el rechazo titánico al determinismo férreo de los procesos históricos se encuentra la base filosófica de la lucha por la libertad política contra el despotismo tiránico de los Césares. Sin embargo, en la *Farsalia* no está muy clara la exacta naturaleza de ese determinismo: no se entiende si la «ley de decadencia universal» contra la que luchan Pompeyo y Catón es una característica ínsita en la naturaleza del mundo o bien el fruto de una intervención activa de los dioses envidiosos. La traducción española de I, 81, «Lo encumbrado se derrumba sobre sí mismo: éste es el límite de crecimiento que a la prosperidad han fijado los dioses», parece sugerir que los auténticos responsables del fin de Roma no son los hados envidiosos ni una Providencia cruel, sino la *hybris* del Imperio, que ha crecido territorial y económicamente por encima de sus posibilidades. Si efectivamente este fuera el pensamiento de Lucano, no se entenderían las frecuentes invectivas contra el destino y los dioses; sería tan poco sensato e ilegítimo como protestar contra la ley de la entropía, a la que por cierto, *mutatis mutandis*, la ley histórica de decadencia universal se parece en parte. Tampoco se entenderían los consejos del proemio a las facciones en causa de abandonar las hostilidades intestinas y ejercer la violencia militar para acrecentar y enriquecer el Imperio; según la tesis general de I, 81, eso no haría sino acelerar el fin de Roma y del universo.

Para entender mejor el pensamiento de Lucano acerca de este punto, puede ser útil estudiar la escena de la muerte de Pompeyo, para ver si ésta es presentada como obra de los dioses o como causa de una ley natural constante e ineluctable. El problema es que aquí nos enfrentamos con otro verso controvertido, el VIII, 665 («*dis irata fronte*»), en la traducción española: «sólo enfadado con los dioses». Sobre este verso han corrido ríos de tinta, precisamente porque es fundamental para entender si la muerte del Magno, y con ella la de la República, es fruto de la férrea necesidad o bien de una acción arbitraria de las divinidades. Por una serie de consideraciones filológicas y literarias que no es el caso de reproducir aquí, se puede afirmar que esta escena aclara que el fin de Roma y la muerte de Pompeyo son más el fruto de la intervención *activa* de unos dioses celosos en un mundo sustancialmente indeterminado que de una ley universal que castiga automáticamente la *hybris* individual y colectiva.

La figura de Pompeyo, la más compleja del poema, es importante también al margen de su identificación con la *libera respublica Romanorum* y de las consideraciones de filosofía de la historia expuestas *supra*. De hecho, Pompeyo es un personaje *prima facie* antitético a César y a su stirpe tanto en lo positivo como en lo negativo: su identificación con una majestuosa pero ya reseca encina es el paradigma de la doble intención, de exaltación y crítica, que Lucano manifiesta respecto al héroe principal de los libros I-VIII. De hecho, la comparación con el árbol implica la crítica a la pasividad del general, y por extensión a la fosilización de las estructuras burocráticas y ejecutivas del Estado. Pompeyo no sólo es él mismo, sino que su persona, su suerte y su pasividad se prolongan en todas las ramificaciones que derivan de su posición en la cúspide de un ejército demasiado heterogéneo, demasiado poblado de actores que cuestionan la autoridad del *imperator* (el Senado, Juba, Cicerón).

Mommsen insiste mucho, en su presentación de los dos bandos de la guerra civil, en que la ineficacia de la cadena de mando fue la principal causa de la derrota del ejército de Pompeyo⁴⁹, mucho más numeroso. Precisamente la heterogeneidad de su bando es la que llevaría a Pompeyo a ejercer un poder supremo que, como hemos visto, según muchos constituye el primer ejemplo de Principado que encontramos en la historia de Roma.

De esta forma, Pompeyo representa un tipo de *Imperium* diferente al de César: si este último ejercía el rápido y eficaz mando sobre tropas entregadas y fieles, y por lo tanto, llevaba al extremo el tradicional *Imperium* militar que los *duces* habían ejercido *ad extra*, Pompeyo adquiere un poder supremo por una vía «legal», por la acumulación en su persona de los *Imperia* que correspondían a las autoridades consulares y proconsulares: es en este sentido en el que Lucano le considera el *princeps* de un Senado independiente, que sigue ejerciendo su *auctoritas*. En base a esta caracterización, puede decirse, en una primera hipótesis provisional, que la maniobra de legitimación del nuevo Principado de Augusto consistió en reunir⁵⁰ ambos tipos de *potestas*, la del rayo militar⁵¹ y la de la encina legal, y que a ellas

49 Cf. Mommsen, T., *op. cit.*, p. 380.

50 Además, como ha señalado Münkler, H., *op. cit.*, pp. 96-98, Augusto reunió el poder marítimo de Pompeyo con el dominio terrestre ejercido por César. Esta unificación tiene un significado político, además de militar, pues según Münkler los regímenes basados en una «Kontinentalexpansion» tienden a ser autocráticos y despóticos, mientras que los que se fundan sobre el poder económico de una flota marina suelen caracterizarse por un dominio más informal, posibilitando la existencia de oligarquías e incluso democracias.

51 Cf. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 538: «Augusto hizo su voluntad. El emperador sólo era el *princeps* entre los senadores, pero en rigor era el monarca, por el medio harto sencillo de las legiones». También De Francisci, P., *Arcana imperii*, M. Bulzoni editore, Roma, 1970, Vol. III, Tomo I, p. 344, destaca que Augusto nunca perdió el poder del ejército, ni siquiera tras su «renuncia» a todos los cargos, menos el de tribuno, en el 27. Esto deja claro que el poder fáctico del empera-

sumó una *auctoritas* moral superior a la del Senado⁵², elemento del que los dos contendientes de Farsalia carecían. A este *Imperium* tripartito, así articulado, Augusto habría sumado el liderazgo religioso (que ya había adquirido César) y la *potestas tribunicia* (con la asociada inviolabilidad), erigiéndose de esta manera no sólo en legítimo jefe de la aristocracia patricia, sino también en inviolable representante de los derechos plebeyos, gracias a la reunión de poderes antes separados en distintas magistraturas⁵³. Según muchos estudiosos, será precisamente de estas dos últimas competencias (la augural y la tribunicia⁵⁴) de las que

dor en cuanto comandante militar era fundamental para la conservación del poder, como se vio claramente en el 69, año de los cuatro emperadores. Sobre este punto Cf. Carcopino, J., *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*, Madrid, 1942, p. 83: «con el fulgor de las espadas de la guerra civil del 69, los "arcanos" del Imperio, por citar palabras de Tácito, se revelaron. La suerte del pueblo romano ya no dependía del carácter divino de César o Augusto, sino de la unidad de las legiones».

52 Esta *auctoritas* fue sancionada legalmente con el título de «*princeps Senatus*». Cf. Fernández de Buján, A., *op. cit.*, p. 152. Sin embargo, esto no implica que la autoridad moral de Augusto fuera dependiente, parasitaria, de la *auctoritas* de la que gozaba el Senado. Esto porque precisamente cuando el Senado empezó a perder esa autoridad moral, el *princeps* la monopolizó: el nombramiento de *princeps Senatus* es consecuencia, y no causa, de la enorme *auctoritas* de la que gozaba el monarca. Nótese además que la *auctoritas*, por definición, es originaria, y nunca derivada, tal y como argumenta, en contra de la tesis de Triepel, De Francisci, P., *op. cit.*, vol. I, p. 45.

53 Cf. Kunkel, W., *op. cit.*, p. 28: «nach der Darstellung Theodor Mommsens bilden *imperium* und *potestas* nur die eine Seite der magistratischen Gewalt. Die andere ist das *Auspicium*. Verleihen jene dem Magistrat die Herrschaft über die Menschen und insbesondere über die Bürger, so gibt ihn das *Auspicium* die Kompetenz zum Verkehr mit den Gemeindengöttern».

54 A pesar de la enorme diferencia entre estos cargos, es curioso observar que son los únicos que tienen un derecho de *veto* ilimitado sobre los magistrados: el *tribuno* gracias a un recurso legal, y los *pontífices* en virtud de su control de los arúspices, que tenían que dictaminar si una asamblea, el Senado o una magistratura colectiva podían reunirse y dictaminar. Por otra parte, estas dos instituciones conllevan dos características de suma importancia para los propósitos del *princeps* que las

Augusto extraerá su incontestable naturaleza divina, y no del *Imperium*, compartido por César y Pompeyo, y que provoca una divinización discutible, en cuanto basada únicamente en la violencia, y no en otras virtudes más amables, como la *pax*, la *concordia* o la *providentia*. Esta terminología aún imprecisa será pulida más adelante, y con ello se entenderá mejor la naturaleza íntima del multiforme poder con el que se hizo Augusto.

Las virtudes del héroe-*imperator* Pompeyo constituyen un tema muy apropiado para un poema épico como la *Farsalia*: dada su voluntad globalmente anti-imperial, no debe sorprendernos que en ella los personajes principales sean representados de un modo muy parcial, acentuando méritos y defectos según de quién se hable. Esta exageración, propia de los panegíricos de la época⁵⁵, era un instrumento fundamental de la construcción de la ideología política, y es el mecanismo subyacente, de un modo más o menos explícito, a la literatura de los tiempos de Augusto, sobre todo al *epos* virgiliano, verdadero recurso fundacional no sólo del Principado, sino de *todos* los Imperios posteriores, como ha sido brillantemente demostrado por Marie Tanner⁵⁶. Pues bien, hemos visto, al analizar la figura de César, que Lucano le contrapone totalmente al *pius Aeneas*, queriendo denunciar la «mentira» de la *Eneida* y revelar la auténtica calaña

ostenta: el tribuno gozaba de la inviolabilidad, su persona era sagrada y quien atentara contra él podía ser matado sin proceso. El pontífice, por otra parte, solía transmitir hereditariamente su cargo a los hijos, dado que sólo pocas *gentes* podían ocupar este puesto tan prestigioso.

55 Cf. Béranger, J., *Principatus*, op. cit., p. 429-444.

56 Cf. Tanner, M., *The Last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*, Yale University Press, New Haven-London, 1993, p. 1: «This book begins with the fundamental myth as it was canonized in Vergil's *Aeneid*. Beyond simply glorifying the divine origins and mission of his patron, Augustus, Vergil decided to the literary tradition a new amalgam of Roman history and Trojan myth that structured imperial ideology for the next two millennia».

de sus sucesores, sin duda más emparentados con el «bandido» Alejandro Magno que con la diosa Venus. Por ello, se podría pensar que la antítesis de César, Pompeyo, será aproximado en cambio al modelo heroico de Eneas. Sin embargo, esto no es así, sino en rarísimas ocasiones. Una de estas pocas veces en las que Lucano quiere acentuar la *pietas* de su héroe es en la narración de la batalla de Durazzo, cuando las tropas republicanas tenían la posibilidad de haber aplastado a los cesarianos⁵⁷. Sin embargo, en esta ocasión el poeta se lamenta de la *clementia* de Pompeyo, revelando con meridiana claridad que las hipótesis, como la de Bardón, que sostienen la equidistancia e imparcialidad de un Lucano enemigo sólo de la guerra civil, y por ello enemigo de los dos contendientes, son falsas; el enemigo indiscutible de la *Farsalia* es César. De hecho, en la escena de Durazzo se reproduce, a nivel colectivo, la misma situación que en la *Eneida* se da con la muerte de Turno, donde el pío héroe virgiliano duda antes de matar al suegro herido, pero al recordar sus crímenes pasados decide acabar con él como un gesto de justicia. En esto Lucano sí es virgiliano: la justicia debe estar por encima de la *pietas*, entendida aquí en su sentido, muy senecano, de clemencia. No por nada en muchas ocasiones el poeta cordobés recrimina a César sus reiterados perdones, el peor castigo al no convertir en mártires a los vencidos. Eneas en su asesinato de Turno se comportó, por así decirlo, poco «cesarianamente»; Pompeyo debería haber seguido su ejemplo matando a las tropas de César e incluso al propio *socer*.

Sin embargo, hay muchos lugares en los que la voluntad antifrástica de Lucano respecto al héroe virgiliano es clara: como ha señalado Narducci, en el episodio de la fuga de Pom-

57 Cf. Lucano, op. cit., pp. 262-3 (VI, 303-4): «¡Es una pena, ay, y lo será siempre, César, que te resulte provechoso el mayor de los delitos: haber combatido con un yerno que respeta la piedad!».

poyo de Italia hay una voluntad de que el lector se acuerde de la huida de Eneas de la Patria incendiada. La identidad de las palabras (*iam, exul, natus*) y de las descripciones suscita una fuerte sensación de contraposición, que se carga de importantes consecuencias para una filosofía de la historia, pues se conecta con el *tópos* del «*ex Oriente lux*»: Eneas huye hacia Occidente para fundar una nueva Patria, mientras que la huida de Pompeyo es una fuga hacia el Oriente, hacia el origen, una imposible vuelta a empezar, como si se quisieran borrar los demasiados errores. No sólo es este un «regreso enciclopédico», una violación del sentido del recorrido del espíritu del mundo, como el que encontramos en el canto VI del Paraíso de Dante, sino que es una vuelta atrás en el tiempo en la biografía personal de Pompeyo. La comparación con los versos «*poscia che Costantin l'aquila volse contro il corso del ciel*»⁵⁸ no es forzada, dado que es el propio Lucano quien propone la imagen, por dos veces, del sol que va en sentido opuesto al de su órbita normal. Todo el poema de Lucano es la constatación de la imposibilidad de estos movimientos, de la inversión del curso de la naturaleza y de la historia. Precisamente por esta razón, la *Farsalia* es un poema que mira en la dirección del pasado, mientras que la *Eneida* mira al futuro: si Lucano contaba desde su presente los sucesos que habían causado la tiranía a la que se sentía sometido, Virgilio transmitía en su poema la esperanza de que las peripecias de Eneas culminaran en ese futuro glorioso que los dioses estampan en el escudo del hijo de Venus. Es por esta razón que la misma escena de la huida de Pompeyo debe ser contrapuesta a la de la llegada de Eneas a Italia: las palabras, casi idénticas, no podrían tener intenciones más opuestas.

58 Alighieri, D., *Divina Commedia, Paradiso*, Zanichelli, Bolonia, 1998, p. 113, (VI, 1). Sobre este punto Cf. también mi artículo «Lucano» en *Despalabro. Ensayos de Humanidades*, II, 2008.

DEIFICACIONES Y DES-DEIFICACIONES

Un tema fundamental para comprender la ideología política de Lucano es la divinización de Pompeyo y la paralela crítica a la deificación de los Césares. Justo antes de narrar la batalla de Farsalia, el poeta se lanza, en los versos 430-459 del libro VII, en un apóstrofe sobre las terribles consecuencias de las guerras civiles: «la Libertad [...] ojalá nuestros pueblos nunca la hubieran conocido, [...] pues nos avergüenza ser esclavos». Estos versos, separados por numerosas digresiones que sólo interrumpen el hilo del argumento, señalan que en el Imperio no existe libertad. Esta declaración política encuentra su más famosa expresión en los versos 695-6 del libro VII, con las famosas palabras: «*sed par quo semper habemus, Libertas et Caesar erit*»: el gobierno de los Césares y la libertad son mutuamente excluyentes a partir de Farsalia. A esta apasionada argumentación política sigue una profesión de ateísmo: «para nosotros evidentemente no existen las divinidades: puesto que los siglos son arrebatados por un ciego azar, mentimos al decir que reina Júpiter». El sentido de estos versos, aparentemente desconectados de los anteriores, sólo se entiende si se mira más abajo, a la conclusión que une ambas líneas de argumentación como si se tratara de una conclusión de un silogismo: «ningún dios se cuida de las cosas mortales. Sin embargo, hemos obtenido de este desastre la venganza mayor que las divinidades pueden dar en satisfacción a las tierras: las guerras civiles fabricarán dioses equiparables a los dioses celestes, Roma ornará a unos manes con rayos, aureolas y constelaciones, y en los templos de los dioses jurará por unas sombras». Lucano denuncia la operación política, por parte de los «amos» de Roma, de la auto-divinización recurriendo a estrategias simbólicas, jugando con el imaginario colectivo. Existe en estos versos, probablemente, una cierta autocrítica, pues en el proemio el propio Lucano

había divinizado a Nerón («tú eres ya para mí una divinidad» [I, 6I]) y le había colocado en una constelación⁵⁹.

La imagen de que los manes divinizados de los emperadores no son más que sombras había sido utilizada al final del el libro VI: «pisotead los manes de las divinidades de Roma» (VI, 809). Sin embargo, el rechazo de estas deificaciones no proviene de una actitud filosófica, de un estoicismo militante, como sugiere Holgado en sus notas al texto⁶⁰: de hecho, si esta fuera la causa, sería una total incoherencia la divinización de Pompeyo y por extensión de toda la causa anti-imperial, operación que en la *Farsalia* se hace en distintos pasos. 1) En primer lugar se alude a la equiparación implícita de Pompeyo y Júpiter en el verso, de compleja interpretación, que cierra el libro VIII: «*tam mendax Magni tumulo quam Creta Tonantis*». El sentido de la expresión es que ambos no pueden tener un túmulo, pues son dioses, luego son inmortales. 2) La segunda operación, con la que se abre el libro IX, es la descripción del catasterismo de Pompeyo en los versos 3-12: «saltó fuera de su tumba y, abandonando los miembros semicalcinados y la indigna pira, emprende camino hacia la bóveda del Tonante. [...] Allí, una vez que se bañó en la luz verdadera, maravillado ante las estrellas errantes y los astros fijos en el cielo, vio bajo qué tan cerrada noche yace nuestro día y se rió de los escarnios hechos a su tronco». Existe una clara relación entre estos versos y el *Somnum Scipionis*, y en general la doctrina de la apoteosis que, en contra de lo que sostiene Holgado, no sólo no es contraria al estoicismo sino que tiene su padre en Posidonio de Apamea⁶¹.

59 Lucano, *op. cit.*, p. 75 (I, 45-6): «cuando, cumplida tu estancia en la tierra, te encamines, tarde, hacia los astros, el palacio de la región celeste que tú hayas preferido te acogerá en medio de la alegría del universo».

60 Cf. Lucano, *op. cit.*, p. 310, *in nota*: «el estoicismo rechazaba dichas divinizaciones».

61 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 338. Narducci se ocupa también, en las páginas

Además de estas conexiones bien conocidas, apunta a una posible e interesantísima influencia de Manilio, que se había ocupado del tema de los catasterismos y había ofrecido una lista de personajes convertidos en estrellas, entre ellos Cicerón y Catón. Sin embargo, lo peculiar de estos versos de Manilio es que, junto a estos héroes de la causa republicana, pero un poco más elevados, se encuentran todos los miembros de la familia imperial. Aquí se ve la diferencia de talante entre Lucano y Manilio: para el primero es impensable incluir en su cielo a la «*Caesarae domus series*», mientras que en el segundo se ve un esfuerzo de conciliación de las adversidades pasadas, siempre dentro del marco ideológico de la supremacía de la *gens* Julio-Claudia. Los vencedores intentan, porque pueden, apropiarse de la ideología de los vencidos, como demuestran dos hechos bien conocidos: la voluntad de Augusto de presentarse como el aplicador del programa ciceroniano al utilizar el término '*princeps*', y la ya mencionada erección por parte de César de la estatua de Pompeyo en el foro. 3) El tercer movimiento de la jugada de deificación de Pompeyo se encuentra en los versos 16-18: «[Pompeyo] se aposentó en el pecho de Bruto y se alojó en la mente del indomable Catón». Esta idea es fundamental porque quiere marcar una línea dinástica, una sucesión de héroes que enarbolan la causa republicana: Lucano está definiendo una figura que, recurriendo a términos actuales, sin duda imprecisos, es la de «jefe de la oposición». Esta reencarnación de Pompeyo en Bruto y Catón no tiene sin embargo un fin meramente político, el de asegurar una sucesión del lide-

340-2, de la metáfora de la «luz verdadera», rastreando las posibles influencias de Séneca y de la *Ad Marciam* ciceroniana. Estas consideraciones, no del todo relevantes para la cuestión política que nos ocupa, dan buena muestra de la gran influencia que la filosofía de su tiempo tuvo en Lucano.

razgo en el partido anti-tiránico: de hecho, para esto habría bastado la escena del testamento espiritual dictado al hijo y a los generales republicanos por parte de Cornelia, la viuda del Magno⁶², portadora de un mensaje de continuidad de la lucha. Sin embargo, en la encarnación de Pompeyo en Bruto y Catón hay una voluntad explícitamente religiosa, que viola los preceptos del estoicismo. En primer lugar, la idea de que el alma de un muerto se encarna en otro hombre para terminar una misión, en este caso ser el «*scelerum vindex*», estaba plenamente arraigada en la superstición popular, y recogida especialmente por Plutarco⁶³. El *daimon* del muerto, llamado en algunas fuentes *manes* y en otros *divus*, actúa a distancia, a través de sus sucesores, a los que inspira y guía; pues bien, Plutarco, en su narración del asesinato de César delante del Senado y de la estatua de Pompeyo, había sugerido la idea de que éste último «asistía a la venganza contra su enemigo»⁶⁴, y proseguía el relato de las guerras civiles como si se tratara de la venganza del «gran demon de César»⁶⁵ contra sus asesinos. Pues bien, Lucano invierte la versión de Plutarco, con dos efectos: a) divinizar la figura de Pompeyo y hacer de él el inspirador inmortal de la causa republicana y b) oponerse a los círculos favorables a Augusto, que le habían presentado como justo vengador del asesinato de César.

Según esto, la operación de la divinización de Pompeyo en la *Farsalia* persigue objetivos políticos, religiosos y polémicos frente a la tradición «oficialista». Sin embargo, el vencedor de Mitrídates no es el único personaje elevado a divinidad: también *Catón* es presentado como un dios, e incluso *superior a los dio-*

62 Cf. Lucano, *op. cit.*, p. 369 (IX, 85-92).

63 Narducci, E., *op. cit.*, p. 348 lo define como «vero e proprio patito della demonologia».

64 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 349.

65 Cf. *ibidem*.

ses en ciertas ocasiones. Los pasajes en los que se verifica esta deificación del sabio estoico son bien conocidos: en primer lugar, en el verso más célebre del poema: «*victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*» (I, 128). En estas palabras está contenida una insólita *hybris* del sabio estoico, una negación del *amor fati* que parece chocar con la doctrina del Pórtico⁶⁶. Catón hace gala de otro rasgo propio de la divinidad, su posesión *total* de la verdad; cuando llega al santuario de Júpiter-Amón⁶⁷, Catón se niega a consultar al dios. Lucano introduce el discurso del anciano estoico de esta manera: «él, lleno de la divinidad que albergaba en lo recóndito de su corazón, derramó de su pecho estas palabras, dignas de un santuario» (IX, 363-4). Catón es el verdadero oráculo, es ya un dios, aunque le falte el reconocimiento oficial. Precisamente esto último es lo que pide Lucano algunos versos más abajo, vinculando estrechamente el rol político de Catón con su esencia divina: «he aquí al auténtico Padre de la Patria, el más digno, Roma, de tus altares, en cuyo nombre jamás será una vergüenza jurar y al que, si alguna vez, ahora o más adelante, logras enderezarte, has de convertir en dios» (IX, 660-4). La intención polémica contra Augusto (y contra Nerón) es evidente en este pasaje; Lucano quiere anular los intentos de la propaganda imperial de incorporar al Uticense entre los ilustres (y píos) antecesores de la causa del Principado (el ejemplo más claro en este sentido era el profético escudo de Eneas descrito por Virgilio⁶⁸). Como señalan los intérpretes, la

66 Cf. Narducci, E., p. 387.

67 En este pasaje Lucano quiere expresar la superioridad moral de Catón sobre Alejandro Magno que, en cambio, se había hecho revelar su origen divino precisamente por este oráculo; para una compleja discusión sobre este tema Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 406-411.

68 Cf. Virgilio, *Eneida*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Autónoma de México, p. 188 (VIII, 669): «y apartados los píos, a éstos da Catón sus derechos».

conversión de Catón en un ejemplo de santidad por parte de la aristocracia filo-republicana del primer Imperio era un hecho ya consolidado en la época de Lucano⁶⁹. Paradójicamente, según Mommsen, el principal responsable de la santificación del Uticense fue su peor enemigo: «apenas había muerto cuando, aquellos mismos que en vida lo habían considerado frecuentemente como un juguete y que lo desdeñaban, lo transfiguraron en santo, y como tal lo honraron. El homenaje más grande de todos los que recibió fue el que le tributó involuntariamente César. Mientras que para los demás pompeyanos y republicanos no tenía el dictador sino una desdeñosa indulgencia, exceptuó de esto a Catón, a quien persiguió hasta la tumba con aquel profundo rencor que sienten de ordinario los políticos de acción contra sus adversarios que son tan peligrosos como imposibles de alcanzar»⁷⁰. A pesar de lo correcto del análisis de Mommsen, hay razones de más hondo calado filosófico, como veremos, para explicar la absoluta e irreconciliable aversión entre César y Catón.

Uno de los aspectos más originales de la *Farsalia* es la colocación del Uticense muy por encima de Pompeyo en la escala de los héroes de la causa republicana: este efecto se consigue gracias a la estructura de la obra (los últimos dos libros, o la última tétrada en el proyecto inicial, están dedicados exclusivamente a la exaltación de Catón), recurriendo además a la acentuación de su rol de caudillo militar, lo que le aparta de la imagen de ermitaño frío e impasible de la tradición⁷¹. Pero la diferencia fundamen-

69 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 368: «Così, un personaggio storicamente alquanto contraddittorio – forse soprattutto incapace di superare le chiusure di casta dell'aristocrazia tradizionale – veniva 'santificato' e ridotto ad una sorta di 'icona'».

70 Mommsen, T., *op. cit.*, p. 466.

71 Cf. Lucano, *op. cit.*, p. 391 (IX, 658-60): «yo hubiera preferido conducir esta marcha triunfal a través de las Sirtes y de los confines de Libia antes que subir tres veces al Capitolio en el carro de Pompeyo y tronchar el cuello de Jugurta».

tal con el Magno es que Catón es divinizado *en vida*, mientras que la atribución de divinidad de Pompeyo sólo se hacía después de su muerte. Catón se eleva moralmente sobre Pompeyo, pero no es del todo acertada la teoría de Narducci de que lo hace también sobre César⁷². De hecho, se tiene la impresión de que éste sí es un personaje de la talla de Catón, un gran protagonista de la historia, la antítesis de todo lo que representa el sabio estoico pero que, por su grandeza, merece respeto y dignidad por parte del poeta. De hecho, en el episodio del intento de cruzar el Adriático en la barca de Amiclas, César es presentado como un auténtico héroe, que desafía a la muerte con dignidad y se presenta a sí mismo como un dios⁷³. César y Catón tienen en común que son los dos únicos personajes presentados como *dioses en vida*. Cual si de un combate maniqueo entre dioses supremos se tratara, la guerra civil se vuelve una lucha entre el Bien y el Mal, entre dos virtudes opuestas pero que necesitan del conflicto recíproco para acrecentarse. Ahora la frase citada más arriba empieza a cobrar un sentido distinto, más profundo: *marcetsine adversario virtus*. Esta caracterización dialéctica (o también, si se prefiere, alternativa, de confrontación inconciliable) de la oposición entre César y Catón es de suma importancia porque anticipa las categorías que se expondrán enseguida.

DUCTORES VS. LEGALITAS

En las maneras en que César, Pompeyo y Catón justifican sus acciones y su poder en el poema de Lucano se encuentran argumentos de muy diferente naturaleza, que merecerían ser

72 Cf. Narducci, E, *op. cit.*, p. 368: «nella Pharsalia, Catone giganteggia su Cesare e Pompeo».

73 Cf. Lucano, *op. cit.*, p. 235 (V, 237-8).

estudiados más detenidamente, y que *grosso modo* pueden ser reconducidos a una tipología muy conocida, la de las formas de legitimación (legal-racional, carismática y tradicional) de la potestad desarrolladas por Max Weber⁷⁴. Si se aplicara este esquema a la *Farsalia*, estaríamos tentados de decir que Catón extraería una legitimidad *tradicional* del *mos maiorum*, Pompeyo lo haría presentándose como representante de la *legalidad* republicana, mientras que César constituiría la mejor ejemplificación del individuo *carismático*.

A lo largo de su imponente obra *Arcana Imperii*, el estudioso italiano Pietro de Francisci declara en numerosas ocasiones su discrepancia con Weber, de quien toma el núcleo duro de su terminología política. El autor italiano no niega que existan los tres tipos de legitimación, sino que rechaza que éstos se encuentren en pie de igualdad. De hecho, cree que la potestad legal y la tradicional pueden ser agrupadas en un concepto de orden superior, mientras que la potestad carismática es inconciliable con los otros dos tipos de legitimación⁷⁵. La razón de esta íntima conexión entre los dos primeros tipos de *Imperium* (De Francisci liga fuertemente este concepto al de *potestas* por diferentes y convincentes razones) es la convicción de que la justificación de la potestad legal del jefe deriva de la tradición del ordenamiento jurídico: ley y tradición se retroalimentan

desde el punto de vista de la legitimación⁷⁶. De hecho, si recurrimos a los ejemplos de los tres protagonistas del *Farsalia*, vemos que la legitimación tradicional proviene en todos los casos de instancias objetivas, trascendentes el plano individual (y que recuerdan por ello, en su estructura, el ordenamiento jurídico al que se remonta la potestad legal): la estirpe divina a la que se conecta la dinastía Julio-Claudia para César, la autoridad del Senado para Pompeyo y los *mores maiorum* para Catón.

Al análisis de De Francisci, indudablemente sólido, se podría añadir una reflexión derivada de los ejemplos que hemos examinado. El componente tradicional de la legitimación de la potestad, más que ser asociable en todos los casos al elemento legal-racional (y sólo a él), es más bien un elemento de juicio *indiferente*, dada la facilidad con la que es posible remontarse a la tradición. De hecho, hasta el proyecto más revolucionario puede encontrar referentes en la tradición que justifiquen la nueva actuación. La posibilidad de rescribir y reinterpretar la historia permite a todos una legitimación en virtud de la tradición, pero por esta razón no debe ser tenido en cuenta (más que en las cláusulas *ceteris paribus*) a la hora de analizar los proyectos políticos⁷⁷. Por lo tanto, la justificación tradicional debería ser colocada en un segundo plano más que asociada *tout court* a la de tipo legal-impersonal⁷⁸.

74 Cf. Weber, M., *La política como profesión* [sic], Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 58: «En principio, hay tres tipos de justificación interna, es decir, de fundamento de *legitimidad* de la dominación (*Herrschaft*) —para empezar con ellos. En primer lugar, la dominación del “eterno ayer”, de la *costumbre* consagrada por su inmemorial validez [...]. En segundo lugar, la autoridad del *don* (carisma) personal y extraordinario [...]. Por último, la dominación en virtud de la “legalidad” [...]».

75 Cf. De Francisci, P., *op. cit.*, Vol. I, p. 50: «i tre tipi non giacciono affatto sullo stesso piano: anzi, il primo ed il secondo devono essere accostati e contrapposti al terzo per una ragione logica stranamente sfuggita al Weber».

76 Cf. De Francisci, P., *op. cit.*, Vol. I, p. 52: «un momento essenziale: e cioè la convinzione che la potestà del capo ha anche qui la sua base, la sua giustificazione, la sua legittimità, come direbbe il Weber, in un elemento che sta al di sopra del capo stesso, cioè la tradizione (nell'altro tipo l'ordinamento legale o razionale)».

77 En efecto, el programa de honda reforma constitucional de César encontraba numerosas vías de justificación por vía tradicional: la identificación con Alejandro, con Mario, con los Graco, la importancia de su familia, en el plano histórico, y la descendencia de la línea genealógica divina, en el plano religioso.

78 Una buena razón para no llevar a cabo esta asociación de una manera demasiado apresurada es que, mientras que en la potestad legal sólo intervienen

Dejando a un lado el rol exacto de la potestad tradicional, lo que está claro es que las formas de *Imperium* pueden reducirse a dos grandes grupos: por una parte el esquema del *ductus*⁷⁹, o *Führertum*, tal y como ha sido estudiado por Triepel y que va más allá de un liderazgo político, y se funda en el concepto weberiano de carisma⁸⁰. El *ductor*, como lo llama De Francisci (con la clara voluntad de evitar el término «*dux*», demasiado cargado ideológicamente), guía las voluntades de los miembros del *comitatus* (por utilizar un término caro a Tácito) con una actividad creadora, dinámica, que tiene un reflejo en la conducta colectiva. Tras discutir distintas posturas de Simmel, Schmitt, von Wieser y otros, el autor de *Arcana imperii* propone una definición⁸¹ de este esquema político (que sigue básicamente la teoría de Triepel, amoldada a una terminología weberiana⁸²) cuyo

mecanismos de tipo jurídico-racional para legitimar el poder en cuestión, en cambio en el fundamento tradicional del poder pueden intervenir elementos simbólicos y sentimentales; el propio De Francisci al presentar la potestad legal señala en *op. cit.*, Vol. I, p. 52 que «i soggetti non si considerano membri del gruppo, ma compagni legati da un rapporto di devozione, oppure dei suditi». Si entra en juego la devoción, se va más allá del estricto e imperturbable cumplimiento del deber que caracteriza a la esfera de la legitimación legal.

79 Cfr. De Francisci, P., *op. cit.*, p. 57-81.

80 Cf. Weber, M., *Economía y sociedad*, I, FCE, México, 1979, pp. 847-882. Se trata del famoso capítulo «La dominación carismática y su transformación».

81 Cf. De Francisci, P., *op. cit.*, Vol. I, p. 72: «si ha un rapporto di *ductus* (*Führung*) quando entro ed al di sopra di un aggregato sociale (la cui natura, estensione e differenziazione possono essere varie) si affermi, in virtù delle sue qualità personali, che vengono riconosciute dai seguaci come preminenti ed esemplari, un capo, la cui personalità si imponga alle altre e le domini con la sua energia cosciente e creatrice e, dominandole, le componga in unità, le plasmí, le coordini, le diriga, dando all'aggregato la struttura adeguata ai fini che il Ductor, nell'interesse comune, vuole realizzare».

82 Cf. Weber, M., *La política como profesión*, *op. cit.*, p. 59: «la entrega al carisma del profeta o del jefe en la guerra o del gran demagogo en la *Ekklesia* o en el Parlamento significa realmente que él personalmente es considerado como el guía de los hombres "llamado" interiormente a eso, y que éstos se le someten no en virtud de una costumbre o norma establecida, sino porque creen en él».

rasgo central son las características carismáticas personales de un líder capaz de unir y dirigir un grupo. Queda claro por esta definición y por las explicaciones de los casos específicos de este concepto que se desarrollan a continuación, que *tanto* el liderazgo de César como el de Catón (si nos referimos al personaje *literario* de la *Farsalia*), pueden ser reconducidos al modelo del *ductus*. De hecho, no se olvide aquello en lo que hacíamos hincapié más arriba, esto es, la voluntad de Lucano de presentar al Uticense como un *dux* estoico.

El otro gran modelo de organización social que encontramos en la premisa general de *Arcana imperii* es la *legalitas*⁸³, cuya definición se centra en la legitimación legal-impersonal de la potestad, y corresponde con lo que más arriba habíamos identificado con la justificación del poder de Pompeyo y del Senado.

LA MILAGROSA ARMONÍA

Una vez analizados y definidos estos dos tipos de sistema de vida en común, podemos extraer tres conclusiones, dos de ellas aplicadas a la *Farsalia* y otra, más general, al Principado de Augusto: 1) ahora se entiende de una manera más honda la frase de Lucano, que recogíamos al comienzo, de que en la guerra civil estaba en juego «el destino de la humanidad y el propio ser de Roma». De hecho, la contienda no era mera-

83 De Francisci, P., *op. cit.*, Vol. I, p. 81: «è quello in cui la potestà del capo (o degli organi direttivi dell'aggregato sociale) dipende dall'autorità e dal valore riconosciuti ad un ordinamento (impersonale, lo qualifica Weber, ma l'aggettivo mi pare superfluo) nel quale trova fondamento, giustificazione, legittimazione la posizione del capo (o di altri organi direttivi) e dal quale scaturiscono i principii normativi che reggono la vita dell'aggregato».

mente entre dos parientes que luchaban por el poder, sino entre dos *Weltanschauungen* incompatibles e irreconciliables. De esta manera, se carga de un nuevo significado esa expresión, «*bella plus quam civilia*», con la que se abre el poema: no se quiere decir con ella que las guerras son más que civiles porque sean familiares, entre suegro y cuñado⁸⁴. La guerra es más que civil sobre todo⁸⁵ porque es una contienda acerca de valores, de concepciones de la vida en común y de la naturaleza misma del poder. Por ello, desde esta interpretación es posible rebatir la postura de Hegel acerca de las causas de las guerras civiles: éstas no se debieron meramente a intereses particulares, a la corrupción y ansias de riquezas de grandes individuos nacidos de la disgregación del Estado⁸⁶. Sin duda, en los dos grandes partidos (los *populares* y los *optimates*) que se formaron pronto en el seno de la República, había intereses económicos y personales, ambiciones y voluntad de enriquecimiento: pero en los dos es posible hallar un programa coherente que tiene, en ambos casos, raíces en la filosofía estoica y como fin el bien del Estado⁸⁷.

84 Eso, más bien, sería una guerra «*minus quam civile*», reducida al ámbito de la mera particularidad, al ámbito de la familia, mero inicio de la esfera de la eticidad, y anclada de alguna manera todavía al terreno de lo natural, de la sangre.

85 Cf. Brisset, J., *Les idées politiques de Lucain*, Les Belles Lettres, París, 1964, pp. 140-144, ha ofrecido otras dos explicaciones, compatibles con la nuestra, de ese «*plus quam civilia*»: «ce que distingue cette guerre d'une guerre civile ordinaire, c'est son caractère de catastrophe cosmique [...]. Mais, plus encore que tout ceci, le poète insiste sur l'idée que les discordes entre citoyens sont un crime».

86 Cf. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 535: «estas colosales individualidades han nacido de la descomposición del Estado, que ya no tenía en sí vigor ni solidez alguna, haciéndose sentir la necesidad de restablecer la unidad del Estado, unidad que ya no existía en el sentimiento».

87 Cf. Cascón, A., *op. cit.*, p. 75: «queda claro, pues, que al menos en algún momento, la lucha política en Roma se sustentaba en ideas».

También las guerras civiles, que son prolongaciones naturales de las rivalidades de partido, tuvieron un genuino factor ideológico subyacente, nacido de la constatación, en ambos bandos, de la insuficiencia del sistema legal establecido; el poema de Lucano es la mejor demostración posible de la enorme carga ideológica, no exenta de distorsiones, hipérbolas y todo tipo de artimañas simbólicas, que presidía la contienda civil. La prueba de que en ella no sólo había intereses personales y económicos en juego es que las respuestas habrían sido distintas en caso de victoria: probablemente Pompeyo habría puesto en práctica el Principado teorizado por Cicerón, fundado en el *consensus ordinum* y controlado por un Senado fuerte. César, como se vio, prefirió acercarse al *Regnum* de una manera más explícita, lo que le costó la muerte el mismo día en el que iba a ser proclamado *rex*⁸⁸. Como mediación de las intenciones contrapuestas, en el primer Principado propiamente dicho, el de Augusto, encontramos elementos teóricos ciceronianos junto con una aplicación, mucho más prudente, del programa de toma fáctica del poder por parte de César⁸⁹; Weber ha señalado que el gran logro del primer *princeps* fue el de burocratizar, insertar en un elemento legal, la figura del monarca helenístico con poderes absolutos tal y como la había tenido presente su padre adoptivo⁹⁰. La razón de la aceptación del *princeps* es que

88 Cf. De Francisci, P., *op. cit.*, Vol. III, Tomo I, p. 195: «il 15 marzo del 44, in quella riunione del senato in cui doveva essere fatta la proposta di conferire a Cesare il titolo di rex secondo l'oracolo della Sibilla, egli cadeva sotto i colpi dei congiurati».

89 Según Meier, Ch., *op. cit.*, p. 132, César sí intentó una estrategia de consolidación legal de su poder tomado por la fuerza: «Hinter dem Tatsächlichen musste sich wieder eine Rechtlichkeit konstituieren». Sin embargo, esta tarea de reforma constitucional se habría visto truncada por su asesinato.

90 Cf. Weber, M., *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 860: «haberle otorgado este carácter burocrático fue la obra de Augusto, el cual, en oposición a la idea de una monarquía militar helenística, tal como la debió tener presente César, se pre-

fue visto como un nuevo magistrado, un funcionario más, según la expresión weberiana, dentro del antiguo orden establecido⁹¹. Como se verá enseguida, la obra de conciliación de Augusto fue mucho más allá del terreno jurídico, y suprimió las contradicciones y oposiciones que estaban ínsitas, como bien había visto Hegel, en lo más profundo de la constitución republicana.

De momento, podemos hacer otra observación, con la que respondemos a una de las cuestiones que formulábamos en la introducción, esto es, la pregunta por el valor genuinamente filosófico del *evento* de la batalla de Farsalia frente a otras como Actium o Filipos. Solamente en la primera encontramos luchando la forma del *ductus* y la de la *legalitas*, con una evidente imposición de la primera a la segunda. Filipos ve enfrentarse dos formas carismáticas, la de los herederos de los dos liderazgos fuertes que ya habían luchado frente a frente en la primera batalla: el estoico Bruto es un nuevo Catón, mientras que Octaviano retoma el *ductus* militar de César. En Actium se oponen en cambio dos principios bien distintos, y que corresponden de nuevo a dos tipos de *ductus*: ahora al heredero de César se enfrenta Marco Antonio, defensor de una teocracia de tipo oriental⁹². Por lo tanto, fue tras Farsalia que el elemento impersonal del ordenamiento jurídico quedó vencido, extenuado y a la espera de un líder vencedor, un *ductor*, que se revisitase con los paños de la *legalitas*, dando origen así, según la teoría de De Francisci, a una genuina forma imperial.

sentó ante sus contemporáneos como la conservación y el restablecimiento de la tradición y la libertad romanas».

91 Cf. *ibidem*: «el *princeps* ha seguido siendo un funcionario con atribuciones burocráticas basadas en normas mientras el imperio militar ha conservado su carácter romano».

92 Cf. De Francisci, P., *op. cit.* Vol. III, Tomo I, p. 199.

2) Si admitimos que en la guerra civil tiene lugar la lucha entre un ordenamiento ya anticuado, majestuoso pero estático e ineficaz⁹³ por un lado, y por el otro proyectos creadores, enérgicos, y guiados por el carisma de un líder, hay que decir que Lucano no defiende al primer bando. Si se deja a un lado su admiración por Pompeyo en cuanto individuo, su simpatía con el drama humano de este héroe olvidado por la fortuna, se ve que su actitud hacia el Senado y el sistema político implantado en el 509 a.C. es a menudo de hostilidad: «a lo largo de la Farsalia no se hace ninguna alusión favorable a la República, ningún elogio del régimen político republicano»⁹⁴. El poeta cordobés es un *aristócrata convencido*, que cree en la necesidad de un liderazgo fuerte, pero basado en ciertos valores, muy elitistas⁹⁵, que coinciden sustancialmente con el ideario estoico. En virtud de su aristocratismo de corte estoico Lucano puede exaltar a Catón como un dios y un *dux*, y al mismo tiempo desvalorizar a César de todos los modos posibles; es por ello que puede defender tanto la causa republicana de Pompeyo como el *principatus* de Nerón, en el proemio. El autor de la *Farsalia* es todo menos un demócrata, y por eso ataca al divo Julio, «pura concentración de las ideas monárquicas y democráticas; su imperio [...] tenía sus raíces en lo más profundo de la democracia no representativa»⁹⁶. Si tomamos el aristocratismo como hilo conductor del pensamiento de Lucano, se explica el aparente corte

93 Cf. Meier, Ch., *op. cit.*, p. 84: «Es kann keinen Zweifel sein, dass die römische Republik, zumal seit der 80er Jahren des letzten Jahrhunderts, nach außen wie im Innern sehr vieles schuldig blieb. Die Verfassungsformen und das ganze Selbstverständnis der Zeit waren im Grunde immer noch zugeschnitten auf einen kleinen Gemeindestaat [...]».

94 Castresana, R., *op. cit.*, p. 220.

95 Cf. Lucano, *op. cit.*, p. 226: «todo esto va a remolque de las acciones de los hombres de pro; el género humano vive en función de unos pocos».

96 Mommsen, T., *op. cit.*, p. 373.

ideológico entre el proemio pro-neroniano y el resto del libro, fuertemente crítico hacia el emperador fallecido en el 68 a.C. También se comprende que el poeta aspiraba a un Principado moderado al estilo del propuesto por Cicerón en *De republica*, y representado por el feliz *quinquennium* (en el que Nerón estuvo influido por la filosofía estoica de Séneca), y también por los primeros años del Principado de Augusto⁹⁷. Esta perspectiva consigue encontrar, de manera satisfactoria, una coherencia en las ideas políticas de Lucano, y al mismo tiempo nos aclara cuál fue la postura crítica de la aristocracia del I siglo d.C. en relación al primer Principado. La oposición política que predicaba un regreso a la República y había enarbolado la causa de Catón no estaba en contra de la monarquía, sino de la falta de moderación, de búsqueda de consenso y de diálogo por parte de los emperadores posteriores a Augusto. La receta para una mejora efectiva de la institución del *principatus* no podía no venir de la corriente filosófica, y me atrevería a decir cultural, que se difundió con mayor éxito entre las clases medias y altas de la Roma julio-claudia, el estoicismo. El ideal de un *princeps* actuando de acuerdo con los preceptos del Pórtico se encuentra en ese maravilloso documento, el *De clementia*⁹⁸, que constituye una de las fuentes fundamentales de la *Farsalia*, pero también y sobre todo en esa figura de Catón «construida» por Lucano: capaz de un liderazgo carismático, no deja de actuar de manera virtuosa, generosa y justa. El estoicismo, desde su llegada a Roma, plantea la necesidad del gobierno de los mejores o, mejor dicho, del mejor⁹⁹. Es exclusivamente en este sentido que

97 Cf. Narducci, E., *op. cit.*, p. 26.

98 Cf. Wiedemann, T. E. J., «*Tiberiusto Nero*», in Bowmann, Champlin, Lintott, (Eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. X, 1996, p. 243.

99 Cf. Béranger, J., *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 6, Basel, 1953, p. 281.

puede decirse que la filosofía estoica en Roma fue aliada del Imperio, justificacionista de la institución del Principado: tanto el universo como el Estado necesitan una cabeza rectora que esté por encima de toda ley, tanto cósmica como positiva. Y es precisamente por esta razón por la que Lucano propone idealmente la figura de Catón, príncipe divinizado en vida, y que está por encima de las leyes, y las quebranta para que triunfe la virtud. En el poema de Lucano, igual que en las primeras obras de Séneca, si atendemos a los dos tipos de configuración social propuestos por De Francisci, hay una clara toma de posición a favor del *ductus*, pero sólo de un *ductor* estoico¹⁰⁰, y no de un *iniustus princeps*, identificado con la figura de César gracias a todos los mecanismos que hemos analizado más arriba. Por eso, la *Farsalia* constituye efectivamente una obra de oposición a Nerón¹⁰¹, una «*épica contro l'impero*» siguiendo el título del libro de Narducci, pero no una épica contra el Principado *en cuanto institución*. Más bien, su intención es la de representar el marco simbólico y ético que debía preceder a la instauración de un Principado estoico, como el que Séneca había proyectado¹⁰². El lema fundamental de Lucano para definir su concepción del Principado bien podría ser la famosa frase de las *Filípicas* de Cicerón: «sed hoc primum faciam ut imperatores appellem eos, quorum virtute, consilio, felicitate maximis periculis servitutis atque interitus libertati sumus»¹⁰³.

3) Hemos visto que en la guerra civil se enfrentan dos concepciones, la del *ductus* y la del ordenamiento jurídico impersonal, que son, según De Francisci, las dos formas generales a las

100 Cf. Bardon, H., *op. cit.*, p. 185.

101 Cf. Brisset, J., *op. cit.*, p. 191. Cf. etiam Castresana, R., *op. cit.*, p. 225.

102 Cf. Holgado, A., *op. cit.*, p. 34.

103 Cicerón, M. T., *Filípicas*, Editorial Planeta, Madrid, 1994, p. 213 (XIV, 12): «ante todo, llamaré imperatores a aquellos cuyo valor, prudencia y fortuna nos han librado de los grandes peligros, de la esclavitud y de la muerte».

que pueden reconducirse los proyectos de vida en común que se teorizaron y realizaron en todo el mundo antiguo, desde la Creta minoica hasta el fin del Imperio romano de Occidente con las invasiones bárbaras¹⁰⁴. El Principado de Augusto constituye un equilibrio, justamente el que echaba en falta Hegel en la República, que consiguió conciliar los dos modelos, el del *ductus* carismático y el de la *legalidad*, que se encarnaban en dos instituciones unipersonales, el tribunado y el pontificado, que de hecho fueron asumidas por el nuevo *Princeps*. Sin embargo, en este nuevo régimen también se armonizan otros contrastes, como los de origen económico, social, partidista o de nacionalidad de los itálicos. La habilidad del sucesor de César estuvo en revestir su programa¹⁰⁵ revolucionario, legitimado por su carisma de jefe de partido, de *imperator* militar, de patrono de una vasta red de clientelas, y por un complejo sistema de paulatina deificación, con la apariencia de la legalidad republicana. Octaviano supo encontrar el equilibrio entre la necesidad de una monarquía para dirigir un Imperio tan vasto y el rechazo popular a la figura del *rex* que le había costado caro a su padre adoptivo. Consiguió crear la impresión de que su omnímodo poder personal dependía estructuralmente de una constitución impersonal y objetivamente fijada, y de ahí las

104 Cf. De Francisci, P., *op. cit.*, Vol. I, p. 14.

105 Según Meier, Ch., *op. cit.*, p. 74, César no ofreció ningún programa para justificar su contraposición a Pompeyo y el comienzo de las guerras civiles, dado que su principal objetivo habría sido el de escapar a una probable condena política y judicial que habría frenado su carrera hacia el poder. Sin embargo, Meier olvida que César, como refleja bien la *Farsalia*, no sólo pronunció arengas contra las insuficiencias del anticuado régimen republicano, sino que su intento se enmarcaba explícitamente en la tradición de una *factio*, la de los *populares*, que, a pesar de no poder compararse con un moderno partido, sí tenía un preciso programa de actuación en el contexto institucional romano, así como referentes ideológicos del pasado que guiaban, de manera ejemplar, a sus miembros.

dificultades que los propios contemporáneos de Augusto tuvieron a la hora de juzgar la naturaleza del nuevo régimen. Llevó a cabo la necesaria revolución social y constitucional que las nuevas circunstancias demandaban, pero fue más hábil que los Graco al conseguir que esta transformación radical no sobrepasara, por lo menos aparentemente, la esfera de la legalidad. Pero lo fundamental es que esta revolución consiguió traer a la sociedad romana esos *desiderata* que habían sido comunes a tres generaciones: paz *ad intra* y *ad extra*, prosperidad, probidad en la administración¹⁰⁶, seguridad y calma. La importancia de esta legitimación gracias a la política del *achievement*, como la ha definido Crook¹⁰⁷, es inmensa.

Sin embargo, esta última tesis podría inducirnos a pensar que la difícil conciliación de *ductus* y *legalitas* fue *exclusiva* del primer Principado y debida a circunstancias contingentes, como el agotamiento de la población y de los partidos tras las guerras civiles, la providencial paz exterior o la demanda de ciertos valores de los que se hizo portavoz Octaviano. Pero en contra de esta idea, De Francisci ha demostrado la interculturalidad y la permanencia de estos dos modelos antitéticos, por lo que la guerra civil romana de la que brota el Principado no sería más que un *caso especial de un paradigma general* que representa el conflicto entre dos concepciones o formas políticas primarias, que se enfrentan o se suceden a lo largo de toda la historia de la civilización europea¹⁰⁸. Y la tesis más atrevida, y también la más esti-

106 Cf. Münkler, H., *op. cit.*, p. 114: «Der Schlüssel für das Gelingen der augusteischen Reformen war die Schaffung einer korruptionsresistenten Verwaltungselite, und dabei setzte Octavian nicht nur auf institutionelle Veränderungen, sondern auch auf eine tief greifende Sittenreform innerhalb der imperialen Elite».

107 Cf. Crook, J. A., «Augustus: power, authority, achievement», en Bowman et al., *op. cit.*, p. 146.

108 Cf. De Francisci, P., *op. cit.*, Vol. I, p. 14.

mulante, que se deduce de esta ejemplaridad del Principado de Augusto, es que *cualquier* forma imperial que tomemos en consideración nace cuando se logra revestir al carismático *ductor* de la legitimidad de la legalidad impersonal, cuando se consigue conciliar y trascender estas perspectivas político-institucionales distintas, cuando son reconducidos a unidad el impulso dinámico e innovador con la estructura establecida y estática.

En su controvertido libro *La democrazia a Roma*, Antonio Guarino¹⁰⁹ se pregunta por qué los romanos abandonaron aquellas formas de gobierno que habían creado en el siglo IV a.C., pasando de una democracia directa a una democracia autoritaria, hasta una auténtica autocracia a partir de Diocleciano. ¿Por qué tuvo lugar el *decline and fall* de la presunta democracia romana? Guarino responde: por la profunda rigidez del ordenamiento jurídico romano. Aun no siendo escrita de forma sistemática (por lo menos hasta Justiniano) la constitución del Estado romano estaba tan vinculada a la historia y a la sociedad que parecía impensable poder cambiarla. Los romanos permanecieron más fieles a sus instituciones jurídicas que a sus creencias religiosas¹¹⁰. Precisamente esta testaruda fidelidad a un ordenamiento que se había vuelto inaplicable les condujo inexorablemente hacia el peligro de la autocracia. Si los romanos hubieran reaccionado a tiempo modificando sus instituciones democráticas, seguramente no las habrían perdido. Ellos mismos, según Guarino, son los únicos culpables del fin de la República.

109 Guarino, A., *La democrazia a Roma*, Liguori Editore, Nápoles, 1979, pp. 99 y sigs.

110 Iglesias, J., *Roma: Claves Históricas*, UCM, Madrid, 1985, p. 128: «la República, con sus instituciones tradicionales, es algo que vive y late en el nimbo de las preferencias mentales y cordiales del romano».

Dejando a un lado el carácter categórico de esta discutible sentencia condenatoria, hay algo de cierto en esta tesis de este estudioso; al tratar la potestad legal también De Francisci sostiene, como hemos visto, que la incapacidad de los estadistas romanos de cambiar radicalmente la constitución republicana en el momento de su crisis fue el principal desencadenante de las guerras civiles y del fin del régimen republicano. Pues bien, Guarino¹¹¹ va más allá en este diagnóstico y ve en la excesiva rigidez de la legislación y el sistema institucional romano la causa *global y definitiva* de su incapacidad de reaccionar a las calamidades que llevaron al Imperio a su desmembramiento y fin. Y es que cuanto más rígido y arraigado es el elemento impersonal de la *legalitas*, más autoritario y arbitrario debe ser el liderazgo carismático del *ductor*. Pero por ello, lo que en época de César y sobre todo de Augusto fue un feliz equilibrio, una *milagrosa armonía*, como decía De Francisci, con Diocleciano se volvió una unión mecánica de dos principios fuertes e incompatibles que tenía que estallar a lo más mínimo. De hecho, en ocasiones, al repasar la historia de los últimos siglos del Imperio, lo que sorprende no es que terminara, sino que durara tanto¹¹²:

«mientras estuvo bajo el primer impulso del genio que lo había creado, y fuera de todo estrecho contacto con las naciones extranjeras, el nuevo régimen subsistió allí, más que en ningún otro Estado, en toda su pureza y su primera autonomía. Pero, [...] como Gibbon ha demostrado hace tiempo, muerto César, el organismo del Imperio no se mantuvo unido sino por la fuerza. Su engrandecimiento era puramente *mecánico*, [...] mientras que

111 Cf. Guarino, A., *op. cit.*, pp. 105 y sigs.

112 Cf. Gibbon, E., *op. cit.*, Vol. 4, p. 105: «the story of its ruin is simple and obvious; and instead of inquiring why the Roman empire was destroyed, we should rather be surprised that it had subsisted so long».

por dentro todo se descomponía y perecía. Y si al principio del régimen autocrático, y sobre todo en el pensamiento del dictador, podía formarse la ilusión y alimentarse la esperanza de que se *armonizara* el libre desenvolvimiento del pueblo con el poder absoluto, aun bajo el gobierno de los mejores emperadores de la casa Julia no se pudo probar, sino muy tarde y difícilmente, hasta qué punto era posible juntar en un mismo vaso *fuego y agua*»¹¹³.

PLATONÓPOLIS; FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA HISTORIA EN PLOTINO

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO



Plotino vivió y filosofó en una de las épocas más turbulentas y catastróficas de la historia de Roma, en el momento de la gran crisis del siglo III d.C., que Dodds ha denominado: «época de angustia»¹. El clima de tranquilidad que se respira en las *Enéadas* contrasta con la conciencia de crisis que se refleja en la mayoría de los escritores de su época. Es un momento de guerras continuas contra germanos y persas, de luchas entre candidatos rivales al trono, donde las ciudades eran saqueadas, los hombres morían víctimas de la peste, del hambre y del cuchillo. Pero parece, señala Dodds, que para Plotino se trata tan sólo de un momento transitorio en el drama sempiterno. Algún día se levantarán otras ciudades distintas y mejores, y los niños concebidos criminalmente resultarán ser hombres mejores que sus padres².

Ahora bien, si revisamos el conjunto de los cincuenta y cuatro tratados de Plotino, que Porfirio distribuye en seis *Enéadas*,

- 1 Cfr. Dodds, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, trad. de J. Valiente, Madrid, 1975.
- 2 Id., pp. 29-30.

113 Mommsen, T., *op. cit.*, p. 484, subr. mio.

nos percatamos de manera inmediata que no dedica ningún escrito específicamente a la teoría política o de la sociedad. Y no es que Plotino viviera precisamente al margen del mundo en el que estaba inserto, por el contrario estaba en contacto con los círculos de poder de la Roma de su época y tuvo que plantearse la cuestión de la relación del hombre con la sociedad, siguiendo la estela de la tradición griega al respecto.

En este estudio recorreremos cuatro etapas que a nuestro juicio contribuyen a esclarecer el puesto de Plotino en la sociedad de su tiempo: 1) el proyecto de Platonópolis, 2) el círculo de Plotino, 3) la enseñanza y 4) el hombre sabio y virtuoso.

PLATONÓPOLIS: LA CIUDAD DE FILÓSOFOS

Plotino encarga al emperador filoheleno Galieno³ y a su mujer Salonina, que sentían por el alejandrino gran estima y veneración, una «ciudad de filósofos». Aquellos que quisieran ser sus ciudadanos, debería obedecer las leyes de Platón, de ahí que la ciudad recibiría el nombre de Platonópolis (*Platonópolis*)⁴. Este

- 3 Sobre las relaciones de Plotino y el emperador Galieno, véanse Rawson, E., «Roman rulers and the philosophic adviser» en Griffin, M., Barnes, J., *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, 1989, pp. 223-257; y Edwards, M., «Plotinus and the Emperors», *Symbolae Osloenses* 69, 1994, pp. 137-147.
- 4 «Platonópolis» ha sido objeto de estudio de diversos investigadores, Della Valle, G., «Platonopolis. Data, ubicazione e finalità della città progettata da Plotino», *Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti*, Nápoles, 9, 1938-1939, pp. 235-263; Accame, S., «Pitagora e la fondazione di Dicearchia», *Miscellanea greca e romana*, 7, 1980, pp. 35-36; «Ancora su Dicearchia», *Miscellanea greca e romana*, 8, 1992, pp. 187-188; Pugliese Carratelli, G., «Platonopolis a Cuma?», *La parola del passato*, 35, 1980, pp. 440-442; y «Ancora su Platonopolis», *La parola del passato*, 39, 1984, p. 146; Jerphagnon, L., «Platonopolis ou Plotin entre le siècle et le rêve», *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Les*

proyecto chocó con la oposición del entorno senatorial del emperador. J. M. Rist⁵ insiste sobre las escasas referencias conservadas sobre Platonópolis, al mismo tiempo que señala el interés que este proyecto hubiera podido suscitar en los senadores que eran discípulos de Plotino⁶.

El emperador Galieno y su esposa Salonina estimaron y veneraron en gran medida a Plotino. Éste, aprovechándose de su amistad con ellos, les pidió restaurar para los filósofos una ciudad que, parece, había estado en la Campania⁷, y que, por otra parte, estaba completamente destruida, y que se le concediese a la ciudad restaurada el territorio vecino; los que fueran a habitarla deberían seguir las leyes de Platón y su nombre sería Platonópolis; él les prometió retirarse allí con sus compañeros. El filósofo hubiese fácilmente realizado su proyecto a no ser porque algunos de los del círculo del emperador lo impidieron por envidia, bien por despecho o bien por algún otro motivo despreciable⁸.

Harder sugiere que Plotino trataba de fundar una especie de «monasterio pagano», y que el fracaso se debió a la hostilidad del emperador hacia los senadores del círculo de Plotino⁹.

cahier de Fontenay, 19-22, marzo 1981, pp. 215-229; Gigante, M., «L'Accademia flegrea da Cicerone a Plotino», *Momenti e motivi dell'antica civiltà flegrea*, Napoli, 1986, pp. 84-95; el más reciente de O'Meara, F. J., *Platonopolis. Platonic political philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003; y Ramos Jurado, E. A., «La teoría política en el neoplatonismo», *Habis*, 36, 2005, pp. 423-442.

- 5 Cf. Rist, J. M., *Plotinus: The road to reality*, Cambridge, 1967, pp. 13-14.
- 6 Véase también, Jerphagnon, L., loc. cit., pp. 218-221.
- 7 En Campania (*Vit. Plot.* 2, 18), en la propiedad de Zeto, donde acostumbraba a pasar sus vacaciones estivales, Plotino se retira, desde su enfermedad hasta su muerte. Sobre las hipótesis de localización de Platonópolis, véase: Della Valle, G., «Platonopolis. Data, ubicazione e finalità...», loc. cit., pp. 235-263.
- 8 *Vit. Plot.* 12, 1-12.
- 9 Cf. Harder, R., *Kleine Schriften*, Múnich, 1960, pp. 285-286, y notas pp. 102-104.

Al parecer ya había existido en Campania una ciudad anterior, pero que, al encontrarse derruida, Plotino propuso reconstruir y que se le adjuntara el campo circundante. Según Gigante, probablemente se situaba en la finca que Cicerón poseía entre Cumas y Bacoli, compuesta de pórticos, jardines, exedras, gimnasios y bibliotecas¹⁰. En esta Academia ciceroniana Plotino pensaba construir su proyecto de Platonópolis, en un espléndido marco natural rodeado de obras de arte, y dedicado a las discusiones e investigaciones filosóficas. Podemos considerar que «Platonópolis» no consistía en un «sueño utópico», sino en una restauración de una propiedad concebida previamente para la práctica de la vida filosófica tres siglos antes de Plotino.

EL CÍRCULO DE PLOTINO EN ROMA

En la biografía que dedica a su maestro, Porfirio no menciona explícitamente una «escuela»¹¹ de Plotino, aunque haga referencia al maestro, los discípulos y los cursos que impartía. El círculo de Plotino gozaba de un reconocimiento oficial en el siglo III. Así, Longino, a pesar de no coincidir con él en muchos puntos doctrinales, le otorga un puesto privilegiado en el contexto filosófico de su tiempo¹². A Plotino su discípulo Porfirio le presenta como un maestro (*tòn didáskalon*)¹³ y, asimismo, con gran frecuencia, alude a los cursos y reuniones en las que discutía con sus discípulos. Los alumnos tomaban apuntes y notas,

10 Véase Gigante, M., loc. cit., 84-95.

11 Agustín, en su *Carta CXVIII*, 33; *PL XXXIII*, c. 448 alude a la «Plotini schola Romae floruit», cf. Goulet-Cazé, M.-O., «L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*», en Brisson, L., Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R., et alii, *Porphyre. La Vie de Plotin I. Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris, 1982, p. 231.

12 *Vit. Plot.* 19, 36-37.

13 *Vit. Plot.* 18, 21.

que Amelio recopiló en forma de libros¹⁴. Y, como en todos los cursos académicos, el período escolar contaba con vacaciones¹⁵. De ahí, el contexto escolar en que se enmarca la enseñanza filosófica de Plotino según lo que se desprende de la biografía porfiriana.

Podemos preguntarnos si Plotino era titular de una cátedra municipal o imperial de filosofía platónica en Roma. Por Porfirio sabemos que mantuvo excelentes relaciones con la aristocracia romana, ya que contaba entre sus discípulos y oyentes a senadores¹⁶, además de ser amigo personal del emperador Galieno y de la emperatriz Salonina¹⁷. Plotino imparte una enseñanza abierta a todos, pero sin dirigir una institución oficial que hubiera recibido un salario de Roma o del emperador. Si bien la palabra *demosíuontes*, empleada por Longino para referirse a Plotino y Amelio¹⁸, sugiere que no debemos descartar la posibilidad de que Plotino recibiera alguna pensión o subvención estatal, al menos durante el reinado de Galieno (253-268).

La carrera de profesor de Plotino en Roma no está programada. Llega de Alejandría, por lo que no sucede a un maestro situado al frente de una escuela. Asimismo, ha estudiado con Ammonio, un filósofo original y un tanto marginado, que no forma parte de los maestros más célebres de Alejandría. Cuando se decide a abrir una escuela en Roma en el 244, Plotino establece un pacto con Erenio y Orígenes, dos de sus antiguos condiscípulos. Los tres se comprometen a no revelar ninguna de las doctrinas aprendidas en la escuela de su maestro

14 *Vit. Plot.* 3, 46-47; 4, 5.

15 *Vit. Plot.* 5, 3-5. Véase, Goulet-Cazé, M. O., loc. cit., p. 229-327.

16 *Vit. Plot.* 7, 29-30.

17 *Vit. Plot.* 12, 1 ss.

18 *Vit. Plot.* 20, 32.

Ammonio¹⁹. Se trata, sin duda, de una situación particular para un filósofo que acaba de abrir una escuela en la capital del Imperio. Pero, como R. Harder ha señalado, consistía en un acuerdo fijado por los tres discípulos de no publicar los *dógmata* comunes a su maestro y a ellos mismos.

Por Porfirio conocemos que durante el período de enseñanza de Plotino en Roma (245-270) había en Atenas diádocos de Platón que continuaban al frente de la Academia y que, como señalan H. D. Saffrey y L. G. Westerink, fueron titulares de las cátedras de filosofía platónica en la Escuela²⁰. En la época de Plotino la Academia no existía ya en Atenas, desde que el último escolarca conocido, Filón de Larisa, se trasladara a Roma coincidiendo con la guerra contra Mitridates. Tras un viaje a Oriente, Antíoco de Ascalón, que por divergencias doctrinales se había separado de Filón, había abierto en Atenas su propia escuela, con anterioridad al traslado de Filón a Roma. Su hermano Aristo le sucederá al frente de ella. Pero la escuela de Antíoco y de Aristo, aunque se haya presentado como un renacimiento de la antigua Academia, había perdido sus vínculos materiales e institucionales con la Academia de Platón²¹. Por tanto, hemos de diferenciar el título de «diádoco platónico» del de «escolarca» de la Academia. En la época imperial el título de diádoco quedaba reservado exclusivamente a los titulares de las cátedras oficiales de filosofía.

19 *Vit. Plot.* 3, 24-27. Sobre este pacto, O'Brien, D., «Plotin et le vœu du silence», en Brisson, L., Cherlonneix, J.-L., Goulet-Cazé, M. O., et alii, *Porphyre. La Vie de Plotin. II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, París, 1992, pp. 419-459.

20 Cf. Saffrey, H. D., Westerink, L. G., introducción de su edición de la *Théologie platonicienne de Proclo*, París, 1968, p. xxxvii.

21 Cf. Lynch, J. P., *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley-Los Ángeles, 1972, pp. 185-189 y Glucker, J., *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, pp. 248-255.

Lo mismo que el gran proyecto de Platón había sido fundar una ciudad cuyos filósofos serían los reyes, Plotino, a quien se considera que habría depurado el platonismo de todo componente político, anheló una ciudad regida por las *Leyes* de Platón, y le dio el nombre de «Platonópolis». Este proyecto político, que no pudo realizarse por la envidia y las intrigas de ciertas personas próximas al emperador, nos pone de manifiesto la presencia de Plotino en los medios de la aristocracia romana. Por una parte, la enseñanza del filósofo se dirigía a oyentes y discípulos pertenecientes a la clase política senatorial, con el objeto de disuadir algunas de sus propuestas políticas²² y, por otra, su magisterio ejerce una función de árbitro, con tal diplomacia, que consigue no hacer ningún enemigo durante sus veintiséis años de vida romana²³. A su vez, instala su escuela en casa de una rica aristócrata romana, Gémina²⁴, adoptando así el modelo social del filósofo, huésped de una importante familia, que ejerce la función de pedagogo, consejero y guía espiritual. Este mismo modelo se reproduce en Roma desde la época republicana. La casa de Gémina debía de ser muy espaciosa, ya que en ella vivían, además de la servidumbre, numerosos pupilos, encomendados a su tutela, así como una viuda, Quione, junto a sus hijos, que le confiaron la administración de su fortuna²⁵.

En la casa de Gémina Plotino no enseña a la manera de un filósofo de salón, sino que dirige una comunidad organizada e inspirada por preceptos pitagóricos: el vegetarianismo²⁶, la

22 *Vit. Plot.* 7, 20-21.

23 *Vit. Plot.* 9, 20-22.

24 Dominic O'Meara califica a la casa de Gémina en la que Plotino se instala de «círculo o escuela filosófica extraoficial», cfr. O'Meara, D., *op. cit.*, p. 14.

25 *Vit. Plot.* 9, 5-10; 11, 15.

26 *Vit. Plot.* 2, 3-5.

sobriedad²⁷, la reducción del tiempo de sueño²⁸, el rechazo a ir a los baños públicos²⁹ y el celibato. Todas estas prácticas se basan en el sentimiento de vergüenza que Plotino sentía de estar en un cuerpo, lo que le lleva a rechazar que se le hiciera un retrato³⁰ o que se festejara su cumpleaños³¹. Los discípulos de Plotino ponían sus bienes a su disposición, lo que podemos poner en relación con los principios pitagóricos de la comunidad de bienes y de la firme amistad que unía a los miembros de una escuela. El afecto del maestro hacia sus discípulos se manifiesta en la costumbre que tenía de saludarles besándolos³². Por su parte, los discípulos le mostraban una admiración cuasi-religiosa.

Así pues, la escuela de Plotino en Roma no es sólo un círculo de intelectuales capaces de interpretar los textos filosóficos, sino también una casa en la que viven mujeres y niños unidos en una comunidad de una búsqueda espiritual dirigida por el maestro. Plotino imparte su enseñanza a título individual, como muchos otros profesores que durante el período imperial abrieron escuelas en casas privadas. De ahí que su escuela no pueda clasificarse ni entre las instituciones escolares oficiales ni entre las instituciones privadas. En su escuela romana confluye la tradición heredera de la Academia con el pitagorismo, configurando un platonismo dinámico. El objetivo de Plotino no era tanto formar a jóvenes siguiendo el modo tradicional, sino ampliar a un círculo de discípulos su nueva lectura del platonismo.

27 *Vit. Plot.* 8, 21-22.

28 *Vit. Plot.* 8, 22.

29 *Vit. Plot.* 2, 5-6.

30 *Vit. Plot.* 1, 4-9.

31 *Vit. Plot.* 2, 37-40.

32 *Vit. Plot.* 2, 17.

LA ENSEÑANZA

En la introducción del tratado *Sobre el fin*, Longino³³ distingue en la sociedad filosófica de su tiempo dos categorías de filósofos: los que se limitan a impartir una enseñanza oral a sus discípulos; y otros que, además de su enseñanza, nos han legado escritos filosóficos. Longino clasifica a Plotino en esta segunda categoría. En efecto, Plotino enseñó en Roma durante veintiséis años y, en el transcurso de la última parte de su carrera, compuso la mayor parte de los tratados que Porfirio recopila en su edición de las *Enéadas*.

Plotino adapta su enseñanza a las necesidades pedagógicas diversas en función de los temas abordados y de los oyentes que asisten a sus lecciones. Podemos distinguir dos tipos de enseñanza: los cursos orales, impartidos por Plotino, y los tratados, que retoman cuestiones planteadas durante los cursos³⁴.

Si nos detenemos primero en la enseñanza oral, podemos acudir a un valioso testimonio que Porfirio nos aporta sobre la escuela de Plotino en Roma, en el que señala que estaba formada por diferentes categorías de personas³⁵. Podemos diferenciar claramente tres clases de discípulos:

33 Nos basamos en el testimonio de *Vit. Plot.* 20.

34 Cfr. *Vit. Plot.* 4, 11; 5, 60. Los tratados no son una transcripción literal de los cursos impartidos por Plotino. Según la descripción de Porfirio, es preciso distinguir dos momentos en la redacción de los tratados: 1) las notas preparatorias de un curso oral (*hypomnēmata, grámmata hypomnematiká, hypomnematismós*); y 2) la redacción posterior de un texto más elaborado (*syngramma, grámmata suntagmatiká*). A semejanza de los *hypomnēmata* un *syngramma* sigue unas reglas literarias precisas, concretamente la del *éis skopós*, es decir, la obra debe orientarse a un fin único. Plotino seguía un plan de argumentación preciso cuando redactaba un tratado. Aunque subsista un vínculo estrecho entre los cursos y los tratados, en la medida en que estos últimos profundizan en las cuestiones planteadas durante los cursos, los tratados que poseemos fueron redactados para ser leídos.

35 *Vit. Plot.* 7.

1) Los oyentes (*akroatai*): No es tarea fácil determinar quiénes eran estos «oyentes». El término *akroatés*, lo mismo que el término *akoustés*, designa al oyente de un maestro, sin mayor precisión. Porfirio nos cuenta que su maestro «tuvo muchos (*pleiious*)»³⁶ oyentes. Sabemos también por él que contó entre sus oyentes con algunos senadores³⁷, lo que pone de manifiesto que a sus cursos asistían personas pertenecientes a un estrato social relevante en Roma. Asimismo, Plotino en el tratado II, 9 [33] lleva a cabo una serie de observaciones dirigidas a ciertos oyentes que habían seguido la enseñanza de los gnósticos. Como parece que estaba permitido asistir a sus clases al que lo deseara, los oyentes debían formar un grupo bastante heterogéneo, tanto desde el punto de vista de la diferencia de edades como de la capa social en la que se integraban.

2) Los discípulos (*zelotai*), los amigos íntimos, fieles al grupo de los que se reunían en torno al maestro por amor a la filosofía. Estos discípulos tratan de imitar a Plotino en la vertiente intelectual y en su modo de vida. Asimismo, se caracterizan por la edad madura y posición social alta. Porfirio nos ofrece una lista de sus integrantes: Amelio de Toscana, cuyo nombre principal era Gentiliano³⁸, Paulino de Escitópolis, a quien Amelio apodaba «Mícalo», «porque estaba lleno de doctrinas mal entendidas»³⁹. El médico Eustoquio de Alejandría, a quien Plotino cuidó hasta su muerte⁴⁰. Zótico, crítico y poeta, autor

36 *Vit. Plot.* 7, 1.

37 *Vit. Plot.* 7, 29-30.

38 *Vit. Plot.* 7, 1-4.

39 *Vit. Plot.* 7, 5-7. Para Aristóteles, «Mícalo» hace referencia al hombre músico, cultivado. (cf. *Arist.*, *Anal. pr.* I, 47 b 30 ss.). Este sobrenombre aplicado a Paulino parece más bien enmarcarse en un contexto irónico, ya que, por antífrasis, significa lo contrario de «músico». Porfirio señala que Paulino habitualmente entendía mal las doctrinas transmitidas por su maestro.

40 En este pasaje el texto griego es ambiguo, no está claro si se refiere a la última etapa de la vida de Plotino o a la de Eustoquio. Mientras el coeditor de las *Enéa-*

de unas enmiendas al texto de Antímaco, y que puso en verso el mito platónico de la Atlántida. El médico Zeto, de Arabia, casado con una hija de Teodosio, el antiguo compañero de Ammonio. Castricio Firmo, a quien Porfirio dedicó su tratado *De abstinentia*. Los miembros del senado: Marcelo Orroncio, Sabinilo y Rogaciano⁴¹, y el propio Porfirio. Por tanto, un total de once personas figuran en la lista de «discípulos». No podemos asegurar que se trate de una lista exhaustiva, o que Porfirio en este pasaje de su biografía nombre sólo a las personas que ocupaban un puesto social relevante en Roma⁴².

3) Los «asistentes» de Plotino, como Amelio⁴³ y Porfirio, a quienes el maestro confía las tareas de redacción y corrección de sus escritos. Estos asistentes forman parte del grupo de discípulos, pero se distinguen del resto por el número de años pasados dentro del círculo de Plotino, lo que les aporta un conocimiento especialmente avanzado de las doctrinas del maestro.

El carácter heterogéneo del auditorio de Plotino nos lleva a interrogarnos sobre el tipo de enseñanza que podía impartir en sus cursos. Para ello, sería preciso conocer de antemano cuáles eran las nociones filosóficas de sus diferentes interlocutores. De Porfirio y de Amelio sabemos que disponían de sóli-

das Schwyzer se inclina por la primera, el traductor español Igal prefiere la segunda (cf. Igal, J., p. 142, nota 39).

41 Rogaciano renunció a todas sus posesiones, despidió a todos sus sirvientes, y llegó a renunciar incluso a su cargo de senador. Siendo pretor, cuando iba a partir hacia el tribunal, estando ya allí los lictores, no quiso ocuparse de sus funciones. A este senador que dejó la actividad política, es a quien «Plotino amaba y alababa por encima de todos, poniéndolo como un buen ejemplo para los filósofos» (*Vit. Plot.* 7, 44-46).

42 Sobre este tema, véase Brisson, L., «La prosopographie», en Brisson, L., Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R., *et alii*, *op. cit.*, 1982, pp. 55-114.

43 Amelio sería una especie de «auxiliar de cátedra» de Plotino, cfr. *Vit. Plot.* 18, 8-23; 20, 32-33; y Proclo: *in Tim.* II, 300, 23 ss.

das bases filosóficas antes incluso de incorporarse al círculo de Plotino: Amelio frecuentó la escuela de Lisímaco⁴⁴, y Porfirio fue discípulo de Longino en Atenas. Posteriormente, durante varios años, siguieron los cursos de Plotino. Cuando Porfirio llega a la escuela de Plotino en Roma, Amelio llevaba ya en ella dieciocho años; en total, permaneció veinticuatro años junto a Plotino⁴⁵; y el propio Porfirio permaneció seis años⁴⁶. No obstante, aunque acompañaran al maestro en diferentes tareas, y aunque probablemente dispusieran ya de una formación filosófica personal, esto no impide que también participaran de las enseñanzas de Plotino en tanto discípulos, como lo muestra el ejemplo que aporta Porfirio de tres días de curso durante los cuales interrogó a su maestro sobre la relación del alma con el cuerpo⁴⁷.

Por lo que respecta a los discípulos, podemos suponer que estaban familiarizados con los conceptos centrales del pensamiento de Plotino, aunque seguramente dispusieran de un conocimiento menos avanzado y técnico que sus discípulos íntimos, auténticos «asistentes de cátedra» del maestro. Su característica fundamental radica en su voluntad de adoptar un *modo de vida filosófico*, y no tanto en un deseo de profundizar teóricamente en las doctrinas filosóficas del iniciador del neoplatonismo. Porfirio les describe en varios pasajes como *hetaïroi*, «compañeros» de Plotino, lo que podría indicar que estos discípulos habrían llevado a cabo ya una elección de compromiso personal respecto a las enseñanzas de Plotino, al compartir sus doctrinas y mantener entre ellos relaciones de solidaridad y amistad. Plotino les implica en la vida de la escuela, invitándo-

44 Vit. Plot. 3.

45 Vit. Plot. 4, 3-4.

46 Vit. Plot. 6, 59-60.

47 Vit. Plot. 13,10-12.

les a los banquetes que conmemoran los aniversarios de Platón y Sócrates, encargando a sus discípulos más capacitados (*tôn hetaíron hoi dunatoi*) —que coincidían con sus íntimos, sus asistentes⁴⁸— pronunciar en ellos un discurso.

Resulta más difícil aún hacerse una idea de los conocimientos filosóficos de los oyentes que acudían a los cursos de Plotino. ¿De qué bases filosóficas disponían?, ¿Plotino formaba a sus principiantes? Ciertamente no imponía un *cursus* pedagógico según un orden establecido, con el objeto de formar a jóvenes filósofos profesionales. El acceso libre a los cursos hacía inevitable el carácter heterogéneo del auditorio. Por ello, resulta difícil concebir cómo Plotino hubiera podido exigir o presuponer un nivel mínimo de formación filosófica sin llevar a cabo previamente una selección.

Así pues, no parece que Plotino haya impartido cursos diferentes según el nivel de conocimiento de sus alumnos. De este modo, el conjunto de su círculo asistía a los mismos cursos, lo que no puede dejarnos indiferentes a la hora de reconstruir el modo en que Plotino transmitía sus enseñanzas. En efecto, parece legítimo suponer que trataba de alcanzar a cada una de las diferentes categorías de alumnos. Si tenemos en cuenta que no separaba los cursos en diferentes niveles, podemos colegir que trataba de proporcionar a todos sus enseñanzas en el interior de un mismo curso, lo que implica la utilización de medios pedagógicos diferentes según las categorías de los alumnos.

EL HOMBRE SABIO Y VIRTUOSO

Para Plotino ser virtuoso consiste en haber llegado a unirse con el nivel superior del alma, residir en lo inteligible y desde él

48 Vit. Plot. 2, 40-43.

contemplar el Uno-Bien. El *spoudaios* se identifica con este hombre sabio y virtuoso. La relación que establece el *spoudaios* y la virtud viene marcada por la heterogeneidad de la virtud, que consiste propiamente en una escala de virtudes, las cuales se corresponden con las diferentes etapas que debe recorrer el alma en el transcurso de su regreso al primer principio, el Uno-Bien⁴⁹. Este momento *epistrófico* o de regreso corresponde a la divinización del alma, tal como Platón la definió en el *Teeteto*⁵⁰.

En el tratado *Peri aretôn* I, 2 [19]⁵¹, Plotino clasifica las virtudes respecto a las diversas etapas de purificación. Posteriormente, en la *Sentencias* 32⁵² Porfirio sistematizó en cuatro las etapas de purificación plotiniana: 1) las virtudes civiles o virtudes políticas; 2) las virtudes purificadoras o catárticas, cuyo fin es la *apatheia*, con respecto a las pasiones del cuerpo y a las afecciones

49 Cf. O'Meara, D., *op. cit.*, p. 40.

50 Cf. Platón, *Teeteto*, 176 b.

51 Sobre el tratado 19 de Plotino (I 2, *Sobre las virtudes*), pueden verse la traducción española de M^a. del Carmen Fernández Llorens, *Perficiit*, 2^a serie, 9, 1978, pp. 3-20; y la versión, con introducción y notas, de Igal, J., *Porfirio: Vida de Plotino. Plotino: Enéadas I-II*, Madrid, 1982, pp. 203-219; así como las notas a la traducción francesa por Flamand, J.-M., en *Plotin*, tomo II: *Traité 7-21*, bajo la dirección de L. Brisson y J.-F. Pradeau, París, 2003, pp. 417-465; y la reciente italiana de Catapano, G., *Sulle virtù I 2 [19]*, introducción, texto griego, traducción italiana y comentario, prefacio de Rist, J. M., Pisa, 2006.

52 El tratado *Sobre las virtudes* fue muy usado por Porfirio en la *Sentencia* 32, y también citado por neoplatónicos posteriores como Macrobio, Marino y Olimpiodoro (Macrobio: *Somm.* I, 8, 5-13; Marino: *Vit. Procl.* 18; Olimpiodoro: *In Phaed.* 8, 2, p. 119). Véanse las notas a la *Sentencia* 32 de Luc Brisson y Jean-Marie Flammand en *Porphyre: Sentences*, tomo II, París, 2005, pp. 628-642; para un análisis de esta sentencia, de sus antecedentes y repercusiones en el neoplatonismo, puede verse la «Introducción» de Saffrey, H.-D., y Segonds, A.-Ph., con la colaboración de Luna, C., a Marino, *Proclus ou Sur le bonheur*, París, 2001, pp. LXIX-C; así como O'Meara, D., *op. cit.*, p. 44, y Brisson, L., «La doctrine des degrés de vertus chez les Neo-platoniciens. Une analyse de la Sentence 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences», *Études platoniciennes*, I, 2004, pp. 271-286.

del alma; 3) las virtudes purificadas, que encaminan el alma hacia el *noûs*; 4) las virtudes paradigmáticas, que son virtudes del propio *noûs* y no, como las anteriores, solamente del alma. Por nuestra parte, para esclarecer el puesto de Plotino frente a la sociedad de su tiempo, nos centraremos en las virtudes civiles o políticas (*politikai aretai*), que contienen ya numerosos elementos relacionados con el *spoudaios*, centrados en una función claramente educativa. Esta clase de virtudes pone un límite y una medida a los deseos del nivel inferior del alma, así como a las afecciones en general. Su función consiste en expulsar las opiniones falsas, lo que permite así que el hombre pueda llegar a ser mejor, ya que el alma necesita de límite y de medida para deshacerse de sus afecciones. De este modo, estas virtudes constituyen una medida para el alma, y esta medida es una «huella» (*íchnos*) del Bien⁵³. Al estar sujeta a las afecciones relacionadas con el cuerpo, el alma en parte es mala. La función de la virtud civil es permitirle liberarse de las pasiones, a fin de que pueda ser buena, sin compartir las opiniones del cuerpo, sino haciendo solo uso de la *enérgeia*. De este modo, el alma no queda sometida a las pasiones del cuerpo, y tampoco comparte sus miedos, lo que consigue gracias a la distancia que mantiene con el cuerpo, en la medida en que es guiada por principios inteligibles (*lógos* y *noûs*). Precisamente, esta disposición (*diáthesis*) del alma, en la que está sin afección, puede considerarse como una asimilación a Dios.

Mientras que el alma debe llegar a un estado particular, liberada de afecciones, el intelecto no necesita hallarse en ese estado. Según esto, sólo el alma necesita virtudes, a diferencia del intelecto y de lo que está por encima de él. Así, ese estado liberado de las afecciones corresponde al alma purificada.

53 Cf. Plotino, *En.* I, 2 [19] 2, 14-20.

Plotino precisa que captar a qué corresponde esta purificación del alma consiste sobre todo en 1) ver lo que sucede a las pasiones y a los deseos, 2) a las penas, y 3) comprender hasta qué punto es posible la separación del cuerpo.

Para Plotino 1) el alma, en su conjunto, tratará de eliminar todo tipo de deseo (*thymós*), y de los acontecimientos exteriores conservará sólo lo que es estrictamente necesario al cuerpo. Asimismo, el miedo debe ser eliminado completamente y, en lo concerniente a los deseos, no tener ninguno vulgar. 2) Posteriormente, alejará los dolores y, si esto no fuera posible, los soportará con el alma, y los reducirá, sin simpatizar con ellos. 3) Logrará esto, si se vuelve sobre sí misma, a fin de separarse del cuerpo. De este modo, en su conjunto, estará sin afecciones y dejará que vengan a ella los placeres, utilizándolos como remedio contra los sufrimientos últimos, para no ser perturbada por ellos.

El alma en sí misma permanecerá pura de todo tipo de afección y, por medio de la purificación, llegará a asimilarse a su nivel superior inteligible y a deshacerse de la influencia del nivel inferior sensitivo-vegetativo. Así, el alma purificada corresponde al *spoudaíos*, al hombre bueno y virtuoso. El alma superior, según el tratado IV, 3 [27], ejerce una función educativa respecto al alma inferior, concretamente en lo que concierne a las afecciones y los deseos; el alma superior ya no experimenta deseos vulgares, en cambio, puede aún tener deseos nobles. Se yuxtaponen dos características éticas, atribuidas a las dos partes del alma: ser vil (*phaúlos*) y ser urbano (*asteios*)⁵⁴.

54 Cf. O'Meara, D., *op. cit.*, p. 42, y Schniewind, A., *L'Éthique du Sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, París, 2003; y «Quelles conditions pour une éthique plotinienne? Prescription et description dans les *Ennéades*», en Fattal, M., (ed.), *Études sur Plotin*, París, 2000, pp. 47-73.

Asimismo, a la función predominantemente ética del alma superior alude en el tratado I, 2 [19] mediante el ejemplo del sabio. La simple presencia del sabio actúa como modelo para sus próximos. En el mejor de los casos, el efecto producido será que el hombre llegará a ser semejante al sabio; pero, de una manera más sencilla aún, la presencia de este sabio, por el respeto que suscita, bastaría para incitar a contenerse al hombre próximo, que no se atrevería a hacer algo que el sabio lamenta. Este ejemplo es muy significativo para nuestro propósito, ya que insiste en la acción educativa del modelo mismo. No es necesario que el hombre común comprenda por qué razón el sabio es como es, ni tampoco que el verdadero fin sea asemejarse a él. En este primer nivel, la función de contención que ejerce el sabio sobre el hombre común se efectúa de modo irreflexivo, pasional: éste quedaría impresionado e intimidado por la figura del sabio, lo que le llevaría a querer actuar de una manera que le guste. El sabio mismo ejerce una función purificadora en los otros hombres, lo que pone de manifiesto la importancia de su función paradigmática e indica que actúa por el ejemplo que da. Basta su simple presencia para actuar en la parte inferior del alma de otro, mantenerla tranquila respecto a los afectos y hacer que tome conciencia de su propia debilidad. Pero, asimismo, el sabio actúa por el *lógos* que transmite en sus enseñanzas. Estos dos elementos le permiten ejercer una acción en el hombre común e impedir que éste se deje arrastrar por su nivel inferior del alma, incitándole a no cometer faltas y a actuar de buen modo. No obstante, aquí se trata de una primera etapa que no se corresponde con la asimilación a Dios, ya que el esfuerzo del *spoudaíos* no debe aspirar a no tener ninguna falta, sino más bien a «ser Dios».

Ahora bien, ¿qué significa Dios en el contexto de la divinización del alma? Como lo muestra el hombre feliz del tratado I, 4, corresponde a vivir la verdadera vida del intelecto. Plotino

lo aclara al señalar que el dios del que se trata es el intelecto, presentado aquí como un dios que se halla a continuación de lo que es primero (el Uno). Este dios habita en el mundo inteligible, y representa a las virtudes superiores. De este modo, el hombre puede otorgar un puesto primordial a este dios, puede asimilarse lo más posible a él dominando su nivel inferior del alma. Asimismo, este nivel inferior sensitivo-vegetativo debe someterse completamente al nivel interior intelectual, quedando así al margen de la influencia ejercida por los acontecimientos exteriores. De ahí que el *spoudaïos*, con su nivel inferior sometido y sin dejarse arrastrar por lo externo, se identifique con el hombre interior.

Paralelamente, el doble aspecto de las virtudes —tanto generales como individuales— refleja la doble pertenencia del hombre tanto a lo sensible como a lo inteligible, a lo que atañe al alma o al intelecto. De este modo, mientras que las virtudes individuales, como la sabiduría (*sophía*) y la prudencia (*phrónesis*) son para el alma virtudes, el intelecto es actividad pura. Se trata de una diferencia ontológica, en la medida en que la virtud necesita ser la virtud de alguien (*tinòs gâr he aretê*), a diferencia del intelecto que es pura realización de la actividad y reside en sí mismo.

Las virtudes ejercen una función fundamentalmente educativa. Son ellas las que conducen el alma hacia el intelecto, permitiéndole asimilarse a él; también gracias a ellas el hombre llega a liberarse de los afectos. Las virtudes actúan según los paradigmas inteligibles, y a ellos se dirigen. De este modo, el alma aprende a considerar lo que es el intelecto y, cuando llega allí, ve la sabiduría y la prudencia. Por tanto, gracias a las virtudes, el alma puede elevarse a lo inteligible. Y, por este regreso a su nivel superior, el alma trata de poseer las virtudes superiores en acto, mientras que las virtudes inferiores residen desde entonces potencialmente en el hombre. Así, el *spoudaïos* representa el modelo del hombre que ha alcanzado este estado.

El género de vida propio del *spoudaïos* se identifica con el del hombre que ha atravesado las diferentes etapas de purificación por la virtud. Por tanto, el virtuoso lleva una vida marcada por el signo de la virtud, que coincide con el género de vida propio del sabio, ya que su énfasis lo pone en el *bíos* y no en la *zoé*. El alma del *spoudaïos* está purificada y, por ello, sabe cómo mantener tranquilo su nivel inferior. De modo más preciso, el *spoudaïos* está tan asimilado a su nivel superior que su simple presencia ejerce en el hombre común una acción similar a la del *lógos* sobre el nivel inferior del alma.

En el mencionado tratado I, 2 Plotino presenta las virtudes como aquello que permite al hombre liberarse de sus afectos, es decir, purificarse. Todas las descripciones del *spoudaïos* aluden a este aspecto, de ahí que podamos decir que todas las características muestran la manera en que el *spoudaïos* practica las virtudes, tanto inferiores como superiores. De modo más preciso, su actitud y sus acciones muestran que ha llegado a ser un alma superior. En definitiva, para Plotino este hombre ha sabido ascender correctamente por la escala de las virtudes (*anagogê*)⁵⁵. No obstante, al final del tratado I, 2 el alejandrino sostiene una tesis que, a primera vista, parece opuesta a la que acabamos de señalar: el *spoudaïos* es presentado aquí como un hombre que, al haber alcanzado el mundo inteligible, prácticamente ya no practica las virtudes inferiores. Dicho de otro modo, el virtuoso actúa solo regido por los principios inteligibles, superiores. Pero este pasaje final del tratado I, 2 debe interpretarse como una exhor-

55 Véase Dillon, J., «Plotinus, Philo and Origen on the grades of virtue», en Blume, H.-D., Mann, F., (Eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift H. Dörrie*, Münster, 1983, pp. 92-105 (= Dillon, J., *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot, 1990, ensayo XVI); y «An Ethic for the Late Antique Sage», en Gerson, L., (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 1996, 315-335.

tación dirigida a aquel que ha llegado al término de la *anagagé*, indicando cuál es el estado último de la asimilación a Dios, que corresponde a la unión con el Uno-Bien. Precisamente, podemos comprender esta unión como la última etapa que viene después del ascenso a la escala de las virtudes. Plotino señala que en este momento el hombre se separa lo más posible de su cuerpo y ya no vive según los principios del hombre virtuoso, sino más bien una vida propia de los dioses. En esta parte final del tratado I, 2 Plotino se centra específicamente en un primer aspecto: la descripción del regreso del alma al Uno-Bien.

Ahora bien, hay otro aspecto que no debemos descuidar, ya que coexiste con el primero: el descenso del alma tras la contemplación del primer principio. En efecto, el sabio no se separa completamente de su cuerpo, ni deja del todo las virtudes tras de sí. Incluso cuando mantiene una relación pedagógica con otro, el sabio emplea virtudes civiles. De ahí que las virtudes sean utilizadas desde una doble perspectiva: 1) para el ascenso del alma —al tener que ser superadas—, o 2) para comunicar lo que es el bien —aquí desempeñan una función de apoyo para permitir a otro sentirse preocupado—. En el hombre sabio y virtuoso este doble movimiento de ascenso y descenso, *epistrófico* y *pródico*, de repliegue y despliegue, corresponden a los dos momentos diferentes de la vida del alma. Por tanto, podemos decir de él que se sitúa en lo alto de la escala de las virtudes, que ya ha superado en su contemplación del Uno-Bien. Ahora bien, esta contemplación le incita precisamente a hacer uso aún de ellas para comunicar el objeto de su visión. De este modo, el *spoudaios* es un ser anfibio, permanece unido a las virtudes, aunque mantiene un vínculo privilegiado. Para el hombre común el *spoudaios* es un modelo de bien, pero el *spoudaios* en sí mismo no debe tomarse como el paradigma —el Bien—, ya que no es más que su imagen (*eikón*), y su propia asimilación debe dirigirse al verdadero paradigma: el Bien. Dicho de otro modo, el

hombre sabio y virtuoso sabe que su función consiste en dar a otro acceso al bien. Así pues, reconoce la función ética de su relación con el otro. El sabio sabe para qué utiliza la virtud. En tanto hombre, el *spoudaios* permanece ligado siempre a su cuerpo, al mundo y a la sociedad y, por tanto, debe cumplir una doble tarea ética e intelectual.

**DISCURSOS IMPERIALES Y PEQUEÑAS NACIONES.
EL EJEMPLO DE CENTROEUROPA**
STEFFEN HÖHNE

PUNTO DE PARTIDA

Al tomar en consideración espacios que, como Centroeuropa, están determinados a través de fronteras y territorios geográfica, cultural, lingüística e históricamente no específicos o heterogéneos, proponemos, en primer lugar, una serie de preguntas conductoras sobre esta región que nos permitan tomar cierta distancia. ¿Tiene en general sentido emplear analíticamente Centroeuropa como categoría transnacional o, mejor, histórico-global? ¿Cómo fijar sus fronteras y divisiones? Una construcción de las regiones históricas de Europa, ¿está justificada?, ¿tiene sentido?, ¿nos proporciona conocimiento?

Si uno se aproxima a este espacio desde una perspectiva habsbúrgica, obtiene un centro determinado histórica y culturalmente que ejerce influencia sobre el entero desarrollo de Europa. De forma intermitente desde 1273, e ininterrumpidamente entre 1438 y 1806 con excepción de cuatro años, la corona imperial del Sacro Imperio Romano Germánico estuvo en propiedad de los Habsburgo, quienes llegaron a ser en 1526, después de la batalla de Mohács y la muerte del rey húngaro

Luis II de Hungría y de Bohemia, portadores en unión personal de la corona bohemia de San Wenceslao y de la corona húngara de San Esteban. En el Oeste se efectuó la adquisición de la herencia de Borgoña, añadiéndose a los Habsburgo la herencia española a través del matrimonio de Felipe el Hermoso con Juana de Castilla (1496). De hecho, a partir de 1500 bajo la casa de Habsburgo no se ponía nunca el sol. Esta ampliación imperial fue también resultado de una política de matrimonios exitosa motivada estratégicamente, la cual, como mito de los Habsburgo, llegó a formar parte de su legitimación política en el célebre distico: «Bella gerant alii, tu felix Austria nube. Nam quae Mars alii, dat tibi diva Venus»¹.

Incluso tras la separación de la herencia española y los difíciles tiempos para la política exterior en los siglos XVII y XVIII con la Guerra de los Treinta Años, las Guerras Turcas, la Guerra de Sucesión española y la Guerra de los Siete Años, la casa de Habsburgo permaneció siendo la fuerza de ordenación en Centroeuropa del Este y Europa del Sudoeste, dominando además en grandes áreas de Italia y Alemania.

Sin embargo, el Gran Título de los Habsburgo, introducido con Francisco I en 1804, no es tanto la expresión de una orientación imperial cuanto, más bien, de una extensión territorial como entrelazamiento dinástico:

Su Majestad Imperial, Real y Apostólica [Francisco José II], por la gracia de Dios Emperador de Austria, Rey de Hungría y Bohemia, de Dalmacia, Croacia, Eslavonia, Galitzia y Lodomeria, Iliria, Lombardía-Venecia; rey de Jerusalén, etc.; Archiduque de Austria; Gran Duque de Toscana y Cracovia; Duque de Lorena, de Salzburgo, Estiria, Carintia, Carniola y de la Bucovina; Gran

Príncipe de Transilvania, Margrave de Moravia, Duque de la Alta y Baja Silesia, de Módena, Parma, Plasencia y Guastalla, de Auschwitz y Zator, de Cieszyn, Friul, Ragusa y Zara; Conde Principesco de Habsburgo y Tirol, de Kiburgo, Gorizia y Gradisca, Príncipe de Trento y Bresanone; Margrave de la Alta y Baja Lusacia y Estiria, Conde de Homembens, Feldkirch, Breganza, Sonnenberg, etc; Señor de Trieste, de Cátaro y en la Marca Eslovena; Gran Voivoda del Voivodato de Serbia, etc.

E incluso tras el nuevo orden territorial, esto es, la reagrupación que siguió a las Guerras Napoleónicas, en la que Austria renunció a Bélgica y a sus posesiones interalemanas, la monarquía, después de 1815, parecía haber llegado de nuevo a la cumbre de su posición imperial. Sin embargo, las décadas posteriores habrían de mostrar que, ante la capacidad de acción de los nuevos conceptos orientados políticamente a lo social y a lo nacional, la monarquía habsbúrgica formaba un territorio más bien frágil. Dentro de sus fronteras vivían al menos 16 nacionalidades —algunas caracterizadas como «antiguas, históricas», otras como «jóvenes» en formación— en el contexto de los procesos de emancipación nacional que habían comenzado a principios del siglo XIX. A esto había que añadir al menos once confesiones y comunidades religiosas reconocidas (Wandruszka/Urbanitsch 1985; Hye 1998), de tal manera que la pregunta que estaba en el centro de la política habsbúrgica no era tanto la de la configuración imperial cuanto la de la integración o desintegración.

Esta difusión originada por la heterogeneidad lingüístico-étnica condujo, desde el punto de vista nacional y confesional, a la multiplicación y acentuación de procesos internos, pero también externos, de desintegración, tal y como mostraron sobre todo las dos guerras perdidas de 1859 y 1866. Escasas posibilidades de configuración imperial, intentos inanes de compensación

1 Que hagan otros la guerra, tú, Austria feliz, cástate. Pues lo que a (los) otros (otorga) Marte, a ti te lo da la divina Venus.



Mapa etnográfico de Austro-Hungría (hacia 1878)

y reforma y una dependencia creciente de un Imperio Alemán que se estaba fortaleciendo económica y políticamente, llevaron a la monarquía a una posición más bien marginal. Tras la caída de la monarquía 'imperial y real' (*k.u.k., kaiserlich und königlich*) que, en palabras de Robert Musil, había «muerto de propia inefabilidad», se abrió un espacio tanto para su ensalzamiento como para la mofa, con lo que al mismo tiempo quedaba abierto un camino para una idealización que se materializaría en el mito de los Habsburgo (Magris 1998). Esta perspectiva se manifestó, sobre todo en la literatura después de la I Guerra Mundial,

como una mirada nostálgicamente transfigurada sobre Habsburgo, «aquella nación incomprensible y ya desaparecida, que en tantas cosas fue modelo no suficientemente reconocido [...]» (Musil 1973: 39). Ejemplar fue la monarquía de los Habsburgo, pero en su versión mítica, no en último término en su incapacidad para la política imperial: «Se concedían sumas enormes al ejército, pero sólo cuanto necesitaba para figurar como la segunda más débil de las grandes potencias» (Musil 1973: 40) y se conformó así la alternativa a los Estados nacionales unificadores que reivindicaban una pureza lingüística y cultural y se esforzaban por excluir toda heterogeneidad o carácter híbrido. Para Kakania, rescatando el neologismo de Musil, regían justamente otras leyes y, con ello, también otras posibilidades de simultaneidad e incompatibilidad:

«entre otras, aquellas luchas nacionales que con razón atrajeron la curiosidad de Europa, y que hoy se evocan tan equivocadamente. Fueron vehementes hasta el punto de trabarse por su causa y de paralizarse varias veces al año la máquina del Estado, no obstante, en los períodos intermedios y en las pausas de gobierno la armonía era admirable y se hacía como si nada hubiera ocurrido. En realidad no había pasado nada. Únicamente la aversión que unos hombres sienten contra las aspiraciones de los otros (en la que hoy estamos todos de acuerdo), se había presentado temprano en este Estado, se había transformado y perfeccionado en un refinado ceremonial que pudo tener grandes consecuencias, si su desarrollo no se hubiera interrumpido antes de tiempo por una catástrofe» (Musil 1973: 41).

En vista de las amenazas totalitarias del siglo XX, con sus nuevos ideales de pureza de clase y de raza, con proyectos imperiales que tomaban como base una insospechada brutalidad, Kakania avanzaba de forma retrospectiva hacia un mundo de

seguridad, un mundo sin ambiciones de poder y sin «recaídas en la barbarie –por ejemplo, guerras entre los pueblos de Europa–», marcado por «la confianza en la fuerza infaliblemente aglutinadora de la tolerancia y la conciliación» (Zweig 2001: 20). Tomando en cierto modo en consideración la advertencia de Grillparzer, según la cual la nueva formación de la humanidad iba, con la nacionalidad, camino de la bestialidad, el exiliado Stefan Zweig recapituló la optimista creencia de entonces de que «las fronteras de las divergencias entre naciones y confesiones se fusionarían paulatinamente en un humanismo común» (Zweig 2001: 20). Habsburgo aparece, dentro de una fantasía idilizante, como una república de artistas, justamente «porque la monarquía y Austria no habían tenido desde hacía siglos ambiciones políticas ni demasiados éxitos en acciones militares» (Zweig 2001: 30).

Por tanto, en el mito habsbúrgico de Musil, Zweig y muchos otros no sólo aparecen variaciones sobre la interpretación y contextualización de la propia historia, sino también, al fin y al cabo, una utopía antiimperial cuyo espacio de referencia es Centroeuropa. No existían ambiciones económicas y de poder a nivel mundial; «se tenía asiento en el centro de Europa donde se intersectaban los antiguos ejes del continente; las palabras colonia y ultramar sonaban como algo lejano y desconocido (Musil 1973: 40). Especialmente Musil, con su concepto poetológico, toca un problema cognoscitivo y de percepción en el que remite a lo constructivo de las formaciones geográfico-culturales del espacio. En *El hombre sin atributos* hace un alegato contra las fijaciones precipitadas de lo real y de lo evidente. Centroeuropa se convierte, por consiguiente, en un lugar en el que los saberes acerca de la realidad y de la historia pierden su claridad y evidencia.

CONCEPCIONES DE CENTROEUROPA

Las concepciones de los territorios remiten a constructos creados por el hombre y, por ende, históricos (Helmedach 1999: 3). Centroeuropa puede ser considerada, por tanto, como clave en un mapa espiritual, como un constructo identitario y una visión configuradora que a veces mira al pasado embelleciéndolo, de la misma manera que otras funciona como parte de una futura reconfiguración territorial (John 2008). Los programas sobre Centroeuropa surgen en un tiempo en el que, a través de la creciente fascinación e impacto de las representaciones modernas de la identidad nacional, es puesta en cuestión la legitimidad de los Estados plurinacionales premodernos. El modelo tradicional de orden quedó por primera vez deslegitimado ante los movimientos emancipadores de nacionalidades no estatales, que comenzaron articulándose después de 1800 en pequeños círculos intelectuales. Desde los años 1830 dichas nacionalidades desplegaron crecientes actividades publicitarias y políticas, y se constituyeron en 1848/1849 como movimientos políticos de masas. De este movimiento formaron parte propuestas identitarias que tomaban como base ideas de la dinastía austríaca, tal y como encontraron manifiesta expresión, por ejemplo, en el *Österreichischer Plutarch oder Leben und Bildnisse aller Regenten und der berühmtesten Feldherrn, Staatsmänner, Gelehrten und Künstler des österreichischen Kaiserstaates* (El Plutarco austríaco, o vida y retrato de todos los regentes y de los más célebres generales, hombres de Estado, sabios y artistas del Imperio Austríaco) de Joseph Freiherr von Hormayr, publicado entre 1807 y 1812 en 20 tomos. En el *Plutarco austríaco* fue representada por primera vez la historia austríaca en la entera extensión y profundidad del espacio y del tiempo. Hormayr habla de una 'asociación plurinacional' donde, a pesar de todo, una 'conexión mutua' dominaría toda diferencia, «todos uno, cada uno para todos, todos para cada

uno» (Hormayr 2003: 55). Pero también fueron devaluados los conceptos patriótico-regionalistas de nación y de patria que partían de la aristocracia como portadora de derechos políticos (Drabek 2002), así como los conceptos democráticos e igualitarios de nación y de patria que se formaron en el josefismo, los cuales incluían a todo ciudadano de un Estado independiente del estamento, la nacionalidad, la lengua, etc. Respaldada de forma decisiva por el movimiento de la reforma católica, se dejó ver, como en Bernard Bolzano, una perspectiva utilitarista y libre de toda parcialidad nacional, conforme a la cual se escondían, tras las diferencias lingüísticas, oposiciones sociales y políticas mucho más esenciales que impedían la creación de una sociedad burguesa moderna. Surgen proyectos de Estados bilingües con constitución democrática y también concepciones de una nación eslava, así fundadas por Jan Kollár con su propuesta de la 'reciprocidad eslava' entendida como una forma de solidaridad que funciona a modo de protección frente a las amenazantes germanización y magiarización. Más tarde serían transformadas por František Palacký y por otros en planes austroeslavos. Junto a todos ellos se afirmará, por cada cultura, origen, historia o religión común, un proyecto correspondiente, regido por los conceptos lingüístico-étnicos de nación y de patria. Es a menudo en Alemania donde se encuentran los creadores de estos términos clave para los diferentes movimientos nacionales emancipadores que están operando en Habsburgo. Fueron acogidos, junto a Herder, sobre todo Johann Gottlieb Fichte, Ernst Moritz Arndt y Friedrich Ludwig Jahn.

Con las reivindicaciones —en primer lugar lingüístico-culturales y más tarde también políticas— de los así llamados pequeños pueblos, por un lado, y, por el otro, con un Habsburgo que perdía influencia sobre todo después de 1866, se plantearon nuevas cuestiones acerca del orden del heterogéneo espacio centroeuropeo que, para el siglo XIX y en relación a la

idea de imperio, se pueden reducir a dos tradiciones centrales de argumentación o de interpretación: Centroeuropa funciona en los discursos políticos y político-culturales desde principios del siglo XIX como un plan de ordenación territorial hegemónico —unas veces habsbúrgico-kakánico y otras siguiendo la línea Prusia-Gran Alemania— de una región europea central cuyas fronteras son sumamente variables (Okey 1992; Höhne 2000; Jaworski 2002). En este contexto, Centroeuropa, una instancia de llamamiento imaginada que se basa en una dicotomía centro-periferia, sirve de concepto bélico y de modelo de argumentación para la legitimación de objetivos imperiales formales e informales, con lo que el concepto mismo no se puede determinar claramente ni geográfica ni política ni culturalmente (Mommsen 2004: 95)².

- 2 No es extraño toparse una y otra vez con reservas frente a un concepto de Centroeuropa tan difuso como simplificador (Jaworski 1988) —simplificación respecto de la heterogeneidad real—. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la acción política no se efectúa solamente «sobre el fundamento de puros hechos», sino también sobre la base de comunidades de interpretación, que emplean los conceptos conductores como el de Centroeuropa a modo de programas para futuras acciones políticas. Si bien se pueden vincular las características de una región político-geográfica con determinados hechos objetivos, lo que incluye formaciones históricas de los Estados, la posición dentro de los espacios económicos o la composición de la población, «sin embargo, ni su sustancia ni sus límites resultan, en último término, de autoconvicciones colectivas que predominan en el respectivo espacio público. Las identidades comunes en las que la mayoría de la población y sus élites concuerdan, constituyen decisivas y adicionales condiciones previas para la acción política. Tales convicciones conforman un importante contexto de acción para actores políticos nacionales e internacionales. Contienen determinadas representaciones sobre el pasado de los pueblos. La historia es interpretada en cada caso desde el punto de vista de los intereses actuales. La disputa por la soberanía de la interpretación está incluida en la formación de tales imágenes históricas» (Segert 2002: 20).

DIMENSIONES HISTÓRICAS DEL CONCEPTO

El concepto de Centroeuropa remite a una comunidad de interpretación en los siglos XIX y XX; es un término político clave desde el temprano siglo XIX que se presenta como aporofémico al nivel de la comunicación cotidiana, siendo sus connotaciones y asociaciones, sin embargo, todo menos inequívocas. En efecto, no es preciso recordar las diferentes determinaciones geográficas e históricas para hacerse presente la extrema vaguedad semántica del concepto. En términos matemáticos, si bien es verdad que, ya en un estudio británico de 1954, se pudo determinar como una forma del mínimo común múltiplo (un análisis de 16 definiciones de Centroeuropa por parte del geógrafo Sinnhuber produjo como común denominador de todas ellas la exclusión de la Península Ibérica); por otro lado, todos los planteamientos contenían como zona núcleo, como máximo común divisor —por seguir en la jerga matemática—, únicamente a Austria, Bohemia y Moravia. Un intento de definición geográfico-territorial parece, por consiguiente, poco útil para una determinación del término clave, especialmente porque el centro geográfico de Europa, según Garton Ash, debe estar en un lugar al norte de Vilna/ Lituania (longitud 25° 19', latitud 54° 54'), marcado por un bloque de granito con la inscripción 'Centro de Europa'. Por tanto, lo discutido no es la determinación geográfica del centro, sino que el término clave Centroeuropa se vuelva polisémico a través de sus distintas conceptualizaciones, quedando poco claro, algunas veces más y otras veces menos, su ámbito de referencia. Lexemas como Centroeuropa son, en principio, propensos a la instrumentalización e ideologización, y sobre todo en los discursos imperiales, ya que con tales lexemas se pueden tematizar y construir en diferentes contextos principios de orden territorial y lazos de pertenencia. En un sentido histórico-lingüístico,

sólo se pudo desarrollar una idea de Centroeuropa tras el cambio de perspectiva en el siglo XVIII, al producirse por primera vez con Strahlenburg (1730) un desplazamiento axial del Norte al Este. Europa Oriental —antes se hablaba de Europa del Norte o, incluso antes, de la «Europa de Medianoche»— sería, dice Larry Wolff (1994)³, una invención de la Ilustración de Europa Occidental, sin que no pueda dejar de entenderse la construcción simultánea de ésta como hogar de la civilización. Es en este contexto donde hay que inscribir el neologismo Centroeuropa.

Una primera conceptualización de Centroeuropa refiere a juegos políticos de estrategia. Aquí se pueden coordinar, partiendo del plan de Knesebeck a comienzos del siglo XIX (reproducción en Ester *et al.* 1993:83-86)⁴, diversos proyectos políticos de cuño austriaco, húngaro⁵, de la Gran Alemania o también de

- 3 Todavía en los años 1840 Franz Schuselka emplea en sus folletos políticos la denominación 'Coloso del Norte' para el Imperio Ruso; véase Schuselka (1843, 1846, 1849). Por otra parte, según Wolff (1994), la «invención de Europa Oriental» es un resultado de la Ilustración de Europa Occidental, en la cual la propuesta identitaria de civilización fue proyectada sobre el Oeste, con lo que el Este tomó la posición del otro.
- 4 Según Hecker, se trata aquí de un primer plan en el que el concepto es mencionado explícitamente. «Knesebeck partió en su plan de la situación que se había producido tras la victoria de Napoleón en Europa. Tal y como él lo vio, había tenido lugar un equilibrio de fuerzas de cinco bloques de poder: Norte de Europa/Escandinavia, Sur de Europa/Imperio Turco, Europa Occidental/Francia, España, Portugal, y Europa Oriental/Imperio Ruso. Centroeuropa, como parte esencial, debía componerse de los Estados federales (Alemania, Austria e Italia) así como de la aliada Gran Bretaña. Knesebeck consideraba este sistema de Estados como el mejor instrumento para garantizar las proporciones políticas de Europa y la independencia de los Estados europeos» (Hecker 1994: 138).
- 5 Si en 1848/49 Lajos Kossuth partió de la desarticulación de Austria, Nikolaus Wesselényi prefirió una república del Danubio confederal con la Gran Hungría como centro, y de forma parecida se presentan también las posiciones serbias. «Ellas utilizaron [...] la idea de Centroeuropa como pretexto para una supremacía de su propia nación o de su Estado, y no tuvieron a la vista Centroeuropa como una totalidad en funcionamiento» (Hecker 1994: 158).

la pequeña Alemania. Parte del orden de Centroeuropa se debe sin duda al sistema de Metternich anterior a 1848, anclado en la Santa Alianza. Después de 1849, se unió al plan de Schwarzenberg con el objetivo de mantener íntegra la supremacía austríaca, en un espacio dominado por Viena desde el mar del Norte y el mar Báltico, así como el Rin, hasta Hungría y el norte de Italia, con 70 millones de habitantes, esto es, con el objetivo de crear un marco regulador de Centroeuropa que incluía Alemania y el norte de Italia⁶. En efecto, con la fundación en 1871 del Imperio Alemán cesaron en un primer momento los intentos centroeuropeos —tanto los de tinte universalista como los imperialistas a la Gran Alemania—, y sólo con esta última variante de una Doble Alianza se llegó a otro nuevo desplazamiento semántico de la idea de Centroeuropa.

A fin de cuentas, estos proyectos, sean de cuño habsbúrgico o prusiano, acaban siendo un modelo de hegemonía política en Centroeuropa, la mayoría de las veces alemana o alemanoaustríaca. Con ello, el lexema se cubre cada vez más de atributos antieslavos y antieslavos, reconocibles en autoestereotipos y heteroestereotipos de un impulso alemán hacia el Este (*Drang nach Osten*). Así, va adquiriendo una carga étnica, que es, por ejemplo, extendida

6 Véase la carta del primer ministro Schwarzenberg del 9 de marzo de 1849 a Schmerling: «Con respecto a Frankfurt, hay que acabar con el sinsentido de que la parálisis de Austria constituya el fortalecimiento de Alemania. El deseo de que Austria se someta al Estado federal único es una exigencia de la revolución. [...] Hay también que abandonar la otra insensatez que pretende que de alguna forma Austria sea de hecho excluida de Alemania». De modo antagonista a esta opción a la Gran Austria se encuentra la variante de la Pequeña Alemania —inspirada por Heinrich von Gagern— encarnada en el plan Radowitz, el de formar una federación reducida de los Estados alemanes y otra amplia. Este antagonismo entre la posición de la Pequeña Alemania prusiana y la de la Gran Alemania prohabsbúrgica no cesa hasta 1866. Como representante de la primera está Heinrich von Sybel (1862) y como representante de la segunda Julius von Ficker (1861 y 1862).

geográficamente y fundada genéticamente por Paul de Lagarde desde el río Ems hasta la desembocadura del Danubio, desde el Niemen hasta Trieste, de Metz al río Bug. De esta manera, Lagarde no sólo reclama la población del Sudeste, sino también el cultivo étnico-genético de pueblos no alemanes. Si bien es posible que, al menos antes de 1933, tales ideas no careciesen de una cierta irrealidad, en el guillermismo tardío se encuentran, a nivel económico, una serie de planes federativos con Habsburgo que procedían de una inequívoca pretensión imperial. Partiendo de la reivindicación, formulada en 1842 por Friedrich List, de una unidad económica centroeuropea bajo una hegemonía alemana que llegara hasta el mar Negro, y que estuviera asegurada a nivel de política comercial sobre las dos grandes ciudades portuarias: Hamburgo y Trieste⁷, se pueden encontrar una serie de juegos estratégicos en dirección a una unión aduanera centroeuropea, con los que la dimensión puramente económica fue ampliada de forma creciente a una dimensión política. El objetivo era, como dice el publicista Alexander Tölle, compensar a través de la anexión al Imperio Alemán el «hundimiento político de la germanidad en Austria» y, así, expandir la base territorial del carácter alemán (Theiner 1984:132). Estos y otros proyectos alientan el espíritu de la teoría sobre un imperio mundial. El peligro de un «aplastamiento de Centroeuropa por los grandes Estados», es decir por los gigantes coloniales —Francia y Gran Bretaña en el Oeste, Rusia en el Este—, sólo podría ser afrontado, dice Arthur Dix, con la constitución de unos «Estados Unidos de Europa Central» (Theiner 1984: 135). En vista del extenso

7 Véase también la fundación en 1904 de una *Asociación Económica Centroeuropea* en Berlín con el objetivo de una fusión económica entre Alemania y Austria-Hungría. La idea de una comunidad económica centroeuropea fue retomada en Austria —inspirada por List— por Karl Ludwig Freiherr von Bruck (1798-1860); como proyecto económico a comienzos del siglo XX, véase Philippovich (1915).

reparto colonial del mundo y de las pretensiones por parte de la élite guillermina de adquirir un 'lugar en el sol' (*Platz an der Sonne*), tales concepciones conservan el rango de una ideología sustitutoria, con la cual, en todo caso, puede ser legitimada una aspiración hegemónica alemana en Centroeuropa⁸. No obstante, hay que tener en cuenta que no se puede hablar antes de 1914 «de una política centroeuropea sería por parte del Imperio Alemán» (Mommsen 2004: 101).

LAS CONCEPCIONES DE CENTROEUROPA EN LA I GUERRA MUNDIAL

La Centroeuropa de Friedrich Naumann

Un punto álgido de la carga imperial de Centroeuropa tuvo lugar durante la I Guerra Mundial, cuando entraron en juego los proyectos de Centroeuropa en el Tercer Reich en tres variantes que, parcialmente, competían entre sí. En primer lugar, Centroeuropa funcionaba como parte de un programa de expansión imperial, con el cual la dirección del Imperio bajo Theodor von Bethmann-Hollweg buscaba acoger los planes radicales de agrupaciones de derecha como los panalemanes (*Alldeutsche*) (Mommsen 2004: 104). Sin embargo, Centroeuropa también actuó como «apoyo temporal estratégico de la táctica bélica en una [guerra mundial] que se estaba transformando en una gigantesca guerra de desgaste» (Mommsen 2004: 104) e, igualmente, como un medio para la integración de la monarquía de los Habsburgo en una Centroeuropa bajo

8 Véase, por ejemplo, la concepción de Centroeuropa de Walter Rathenau como compensación al imperio colonial no existente y al mismo tiempo como fase previa de una unificación europea (Mommsen 2004: 102).

el dominio alemán. Ésta avanzaba así hacia un proyecto político de dominación indirecta y hacia una alternativa frente a las reivindicaciones de anexión que habían ido demasiado lejos.

Éste era el trasfondo inmediato ante el que Friedrich Naumann concibió en 1915 una alianza económica centroeuropea en el contexto de relevantes escritos sobre objetivos bélicos (*Kriegszielschriften*) para la política europea, e hizo propaganda de la unión estatal entre Alemania y Austria-Hungría. Un modelo contra el que Masaryk destacó en su *Nová Evropa* (La nueva Europa) (1917) el derecho de las pequeñas naciones como manifestación del derecho a la autodeterminación de los pueblos, reclamando una «reconstrucción democrática» de Europa.

En *Centroeuropa* (Mittleuropa) (1915) de Naumann, así como en la obra de Masaryk, alcanzan su apogeo dos concepciones de Europa, una imperial y otra federal. Ambos textos se encuentran, en cierto modo, al final de un enfrentamiento en torno a los marcos de ordenación político-imperiales de los Habsburgo y al inicio de uno nuevo en torno a la distribución de Europa tras la desintegración de los imperios multiétnicos (Rusia, Habsburgo y el Imperio Otomano) y la fundación de nuevos Estados nacionales. Ambos textos son ya clásicos entre los escritos propagandísticos y político-programáticos (Rühmkorf 2000: 296), cuyo objetivo era suministrar una concepción para un nuevo orden europeo tras la I Guerra Mundial.

Nos dirigimos primero al texto de Naumann, en el que se desarrolla un debate geopolítico sobre las fronteras de Alemania y de Centroeuropa, fundamentado en un modelo darwinista que describe la historia como una lucha permanente de las razas por su existencia⁹. El objetivo es una confederación de

9 En una memoria de Naumann anterior, sobre el futuro de Bélgica, el contexto centroeuropeo de los objetivos bélicos era sólo reconocible en sus contornos (Theiner 1983: 239).

Estados con una comunidad económica y un convenio militar. Resumiendo, se reconocen al menos cinco concepciones de Centroeuropa a las que Naumann podía recurrir:

- a. En primer lugar, diferentes concepciones de hegemonía cultural que ya habían sido formuladas en la época de la Restauración (*Vormärz*) y que alcanzaron por primera vez una dimensión política en los debates de la *Paulskirche*¹⁰.
- b. Un segundo contexto estaba marcado por la idea de una unión aduanera, esto es, una unidad económica centroeuropea basada, como se ha visto con Friedrich List, en una unión de todos los alemanes así como de los elementos no eslavos. ¡List y Bruck son explícitamente nombrados por Naumann como modelos! (Elvert 1999: 23).
- c. Vista desde el dualismo alemán, Centroeuropa fue concebida después de 1849 como el modelo antiprusiano de la política austríaca; así con Carl Ludwig von Bruck, quien —influido por Friedrich List— hizo propaganda de una integración político-comercial de Centroeuropa a través de Austria. Ésta sería necesariamente, «gracias a su posición central respecto al Oeste y al Este, respecto al Sur y al Norte, y al libre desarrollo de sus fuerzas naturales y espirituales, el centro y punto clave del gran tráfico mundial» (cit. en Wandruszka 1980: 129).
- d. Tomando distancia de este enfoque, se formó, a partir de 1880, una «Special Relationship» entre el Imperio Alemán y Habsburgo, con la que se asoció un horizonte de esperanza para la Gran Alemania. Con él Centroeuropa mantenía una función compensatoria respecto a un imperio colonial inexistente, pero,

¹⁰ Aquí habría que pensar en los debates polacos y bohemios de la *Paulskirche* en 1848 o en alguien como Constantin Frantz, quien entendió Centroeuropa como un concepto ordenador supranacional con el que se podían continuar las tradiciones de la Europa occidental cristiana, una concepción que partía de un aspecto cultural alemán y, sin embargo, supranacional.

simultáneamente, quedaba implícito el predominio prusiano (Theiner 1984).

- f. Durante la I Guerra Mundial se produjo una reorientación y radicalización del concepto, a la que venía asociada una transformación del sentido imperial de misión que se cifraba en el propósito de fundar un «imperio centroeuropeo de la Nación Alemana» y una Centroeuropa a modo de «tarea histórico-mundial económica y política», tal y como se encuentra en Kurt Riezler, ayudante personal de Bethmann-Hollweg. En el plano de la política real dominaba, por el contrario, un anexionismo convencional (Mommsen 2004: 106).

El escrito de Naumann surgió inmediatamente en el contexto de las discusiones de la época sobre objetivos bélicos, pero constituyó también uno de los libros más exitosos del Imperio. Con Naumann tuvo lugar una consideración de Centroeuropa no sólo bajo aspectos estratégico-políticos, sino —insospechable a primera vista— también bajo la idea de un derecho a la auto-determinación. Al fin y al cabo, partía de la idea de una unión voluntaria que mantuviera un respeto absoluto a los propios derechos religiosos y nacionales de las pequeñas naciones, con lo que su postulado de un necesario orden centroeuropeo representa para las pequeñas naciones, ante la desaparición paulatina de realidades políticas concretas, una concepción más bien apolítica.

Partiendo de la idea de política como política de trinchera —reza la tesis militar—, Naumann pronostica un «unión de aquellos Estados que no pertenecen a las alianzas occidentales anglo-francesas ni al Imperio Ruso» (Naumann 1915: 1). La guerra mundial se convierte así en la «creador[a] de un alma centroeuropea» (Naumann 1915: 4), de la que resulta la concepción de una federación defensiva centroeuropea: «Centroeuropa es fruto de la guerra» (Naumann 1915: 263). El presu-

puesto contextual para esta federación son los desplazamientos de los conceptos de cantidad en lo político, a través de los que las pequeñas naciones ya no pueden reclamar ningún derecho de existencia.

«Sólo los grandes Estados tienen todavía algo propio que decir, todos los pequeños viven de la explotación del conflicto entre los grandes o tienen que solicitar el permiso, cuando quieren realizar un movimiento no habitual» (Naumann 1915: 4). La comunidad de trincheras de la que Naumann hace propaganda, remitiría, al fin y al cabo, a una tripartición de Europa: una alianza anglo-francesa, un imperio ruso-asiático al Este y una Centroeuropa de dominio alemán en la que las pequeñas naciones queden respectivamente subordinadas. «Europa se ve flanqueada por dos largos muros de Norte a Sur, de los cuales uno va aproximadamente desde el Bajo Rin hasta los Alpes, el otro desde Curlandia hasta la derecha o la izquierda de Rumanía» (Naumann 1915: 7)¹¹. Partiendo de esta sugerente primera tesis fundamental, Naumann complementa la «federación defensiva centroeuropea a través de una alianza económica centroeuropea» (Schieder 1964: 386), siguiendo así también, junto a Friedrich List, a Eugen Phillipovich (1915) (Elvert 1999: 22). La tercera tesis, finalmente, promueve propagandísticamente la alianza estatal entre Alemania y Austria-Hungría.

La idea de Centroeuropa de Naumann fue recogida y acentuada por una serie de publicistas, de los que cabría nombrar, sobre todo, a Ernst Jäckh y Paul Rohrbach, quienes hicieron del *Deutsche Politik* (Política alemana), publicado por ellos, un portavoz de la propaganda centroeuropea. En él se esbozaba una gran Centroeuropa que incluía Turquía y Próximo Oriente. Así, tuvo lugar por primera vez una transformación

11 En Penck (1915) también Ucrania está integrada en el proyecto de Centroeuropa.

de la idea de Centroeuropa en su representación como posición de potencia mundial. En este sentido, el imperialismo federativo de Naumann constituye, de hecho, una categoría del pensamiento político diferente a la de un imperialismo nacional militante de una gran Alemania, sostenido por muchos de sus contemporáneos (Schieder 1964: 389). Al mismo tiempo, la visión de Centroeuropa de Naumann estaba también comprometida con la política del gran espacio (1915: 493): su premisa central arranca de un «periodo histórico de federaciones de Estados y de Estados de masas» y su idea de unidad centroeuropea subyace a la concepción de una guerra centroeuropea, no una guerra alemana. Un proyecto que está asociado en la tradición imperial con la exigencia de un sentimiento histórico centroeuropeo.

Sin embargo, Naumann no defiende ningún modelo de fundamentación popular, sino que argumenta a partir de la capacidad organizadora y económica de Alemania. A esto se vincula también la condena de toda germanización¹², así como, con el desplazamiento de competencias en cuestiones lingüísticas a los Estados particulares, un alegato a favor del multilin-

12 «Sólo ahora, en la guerra, comienzan muchos a preocuparse, pero empiezan a menudo por el plan más básico: la germanización forzosa (*Germanisierungswang*); sabiendo apenas cuánta turbia experiencia ha sido adquirida en todo el mundo por este método, todavía posible en Rusia, vuelto ya imposible en los Vosgos y en Jutlandia» (Naumann 1915: 73). «Tras la guerra, deberá tener lugar también aquí una amplia revisión de todos los métodos, una desvinculación respecto de la germanización forzosa y el apoyo a una mejor regulación intraestatal» (Naumann 1915: 75). Es, asimismo, en este contexto donde se pone de relieve la crítica de Naumann al antisemitismo, especialmente porque en los «ejércitos alemanes así como en los austríacos y húngaros los soldados israelíes han cumplido su deber durante la guerra como cualquier otro y corroboran su ciudadanía —como muchos otros en múltiples casos— con la muerte. Después de la guerra es preciso poner fin a toda instigación entre unos y otros, pues de trasfondo queda aún la trinchera común. Políticamente, ésta vale tanto como el bautismo» (Naumann 1915: 71).

güismo: «Nosotros esperamos que la asociación de los Estados centroeuropeos mitigue todas las luchas lingüísticas y que las empuje, a través de nuevos trabajos, metas y éxitos comunes a un segundo plano; confiamos que en el futuro ningún polaco tenga innecesarias dificultades lingüísticas en Prusia, y ningún alemán en el Banato, [...]» (Naumann 1915: 236). Semejantes declaraciones no eran precisamente evidentes, en una amplia y omnipresente discusión de los debates sobre objetivos militares de la I Guerra Mundial. Después de todo, Naumann mostró, «en una época de exaltados estados de ánimo nacionalistas», la capacidad de «ponerse en el lugar de posiciones no alemanas» (Jaworski 2001: 246 sgts.). Correspondientemente, a pesar de la concepción de un modelo de asimilación al tipo centroeuropeo, en Naumann no se halla ninguna polémica contra el 'paneslavismo' o contra el 'peligro eslavo'. Sin embargo este tipo centroeuropeo «no [habría] acabado de desarrollarse» y, sólo en ese momento, empezaba su formación: «alrededor de la germanidad crece la cultura de Centroeuropa, crece el tipo de hombre que constituye el centro entre franceses, italianos, turcos, rusos, escandinavos e ingleses. ¡Busquemos a este centroeuropeo!» (Naumann 1915: 62 sgts.).

Al contrario que los apologistas de la dominación mundial del Imperio Alemán, Naumann continúa explícitamente la tradición multinacional de la monarquía de los Habsburgo, si bien bajo el primado de la política y cultura alemanas. Partiendo de la narración de una decadencia de Austria¹³, toma el pensamiento centroeuropeo como modelo: «El pensamiento austriaco significa [...]: empezar a pensar de modo centroeuropeo» (Naumann 1915: 77). Con ello, entonces, puede incluso

13 «Los alemanes en *Austria* han perdido mucho en el transcurso del último siglo. Eran desde el siglo XVIII la nación que sostenía y formaba al Estado, y hoy, en la Monarquía del Danubio, se han convertido en un pueblo entre otros pueblos» (76, subrayado en el original).

concedérsele una connotación positiva a la —antiliberal— época de Metternich, al remitirse Naumann a su vez a elementos del mito habsbúrgico, tal como fueron señalados al principio con el ejemplo de Robert Musil. «Este Estado no era tan militar como Prusia, ni tan administrativo como Sajonia, ni tan patriarcal como la Alta Baviera, él era cultural a su manera y moderno en sus posibilidades» (Naumann 1915: 78). Pero el texto de Naumann constituye también una antítesis del modelo de autodeterminación propuesto por Wilson, puesto que, según él, la realidad ya no permitiría la existencia de ninguna pequeña nación particular:

«Centroeuropa será en esencia alemana, hará uso de forma espontánea de la lengua alemana, la lengua del mundo y de la mediación, pero desde el primer día tiene que mostrar transigencia y flexibilidad frente a todas las lenguas vecinas implicadas, porque sólo así puede crecer la gran armonía que es necesaria para un gran Estado atacado y presionado por todos sus flancos. Nosotros, los alemanes del Imperio, tenemos que dedicarle mucha más atención real y cuidado que hasta ahora a este problema central de la monarquía aliada —no sólo al problema técnico-estatal mismo, sino sobre todo a los sentimientos de los pueblos ligados a nosotros a vida o muerte—» (Naumann 1915: 101).

Aparentemente, en Naumann se trataba de procesos de identificación y de conciencia de pertenencia. Así, ¡abogaba por una concepción confederativa —no un Estado federal— con una administración central centroeuropea general en Praga! Sin embargo, toda idea federativa era, al fin y al cabo, un vehículo de los imperialistas (Schieder 1964: 398 sgts.). Aunque Naumann no formuló ninguna pretensión alemana de liderazgo fundada popular o imperialmente —lo que pronto le aca-

rreraría la crítica de los panalemanes—¹⁴, sí la planteó sobre la base de una hegemonía socioeconómica y cultural, por la que sería de esperar una unificación estructural en dirección a una Centroeuropa alemana. A la vista del potencial militar y económico del Imperio Alemán, se relativiza, como es natural, la importancia de la autonomía cultural, a la que además viene asociada una reducción de la cuestión nacional a aspectos culturales y lingüísticos (Kopy 2000: 332). Por consiguiente, el proyecto centroeuropeo de Naumann, a fin de cuentas no realista, está, en tanto posición de retirada ideológica, originalmente mucho más nutrido de ambiciones propias de una política de poder a nivel mundial. En este sentido, con él sería alcanzado al menos un objetivo bélico¹⁵.

En el discurso austríaco sobre Centroeuropa encuentra uno, conforme a lo esperado, otro acento, si bien es cierto que, en parte, son literalmente retomados pensamientos centrales de Naumann. Por ejemplo, con el bosquejo de un nuevo mapa de Europa con dos Estados periféricos siguiendo a Inglaterra (Francia y Rusia), o con la idea de una hegemonía alemanoaustríaca en Centroeuropa. Según esta idea, «el resto de Europa tendría que unirse de forma natural a Alemania y a Austria-Hungría, pues los éxitos de las potencias centrales benefician a toda Europa hasta Rusia, mientras que cada bloqueo de Cen-

14 A pesar de la concordancia en cuanto a objetivos políticos, Naumann certificaría en *Alldeutschen Blättern* que él «había perdido todo razonamiento nacional» (cit. en Theiner 1983: 245).

15 Según Fritz Fischer (1984: 538), poco antes del final de la guerra en 1918 los liberales Jäckh, Naumann y Bosch abogaron por un inequívoco paso pacífico del gobierno alemán, vinculado a una declaración de renuncia a Bélgica, pues a través de la «creación y aglutinamiento de Centroeuropa, [...] nuestro alineamiento —en la misma medida económico, militar y político— bajo el cuerpo político mundial, [alcanzaría] un objetivo bélico que podemos traer a casa con total independencia de cualquier cambio de nuestras relaciones fronterizas en el Este y en el Oeste».

troeuropa significa un retroceso del continente en su totalidad» (Lehmann 1915: 29). De la equiparación de los intereses centroeuropeos y europeos resultaría además una legitimación de la guerra mundial: «Puesto que los pueblos periféricos europeos traicionan la causa común, todo el peso de la lucha de gigantes descansa sobre nuestros hombros. [...] Los Estados centroeuropeos tienen que conseguir vencer de forma decisiva» (Lehmann 1915: 33). Una construcción parecida de la identidad centroeuropea es adoptada por Arthur Spiethoff (1916: 250), haciendo suyo el *tópos* de «la copertenencia indisoluble de los pueblos que hoy sangran juntos». La contribución central del libro de Naumann sería, según esto, la «fundamentación de una conciencia centroeuropea conjunta» y, con ello, una nueva perspectiva de la historia de los Estados, reforzada a través de una «conciencia histórica común» (Spiethoff 1916: 250 sgts.). Naumann se convierte así en «promotor de una conciencia centroeuropea», con la que se abre el enfoque de Centroeuropa como «cuarto Estado mundial». «Toda formación supranacional es una obra de arte, una empresa arriesgada, un experimento que se renueva cada día» (Spiethoff 1916: 253)¹⁶. Naumann se manifiesta aquí como un representante de la opinión pública en el Imperio Alemán, mostrando en general disposición para «ponerse en la complicada situación política nacional de Bohemia y del Imperio Habsbúrgico» (Jaworski 2001: 248)¹⁷. La positiva recepción

16 Con ello, según Spiethoff, se habría hecho ya realidad mucho de lo que Naumann reclama. Él no ve ni la divergencia económica ni la confesional como obstáculos centrales, pero sí encuentra que en Naumann se produce una subfocalización de la cuestión nacional (Spiethoff 1916: 252).

17 Jaworski se refiere aquí a los estudios de Henry Cord Meyer, *Mitteleuropa in German Thought and Action 1815-1945*, The Hague 1955. Sobre la recepción de Naumann entre los intelectuales checos y sobre la planificación de una traducción del libro *Mitteleuropa*, véase Jaworski (2001: 249 sgts.).

del libro de Naumann, *Centroeuropa*, puede seguramente explicarse gracias a ello.

A diferencia de Naumann, los autores austríacos fundamentan Centroeuropa a partir de una amenaza paneslava. El potencial destructivo del paneslavismo es «alimentado artificialmente por medio del odio alemán y de la envidia de los incultos, se aprovecha de la necesidad insatisfecha de independencia y del ansia inmadura de poder de pequeños pueblos intermedios (*Zwischenvölker*) no determinados culturalmente, que confundieron el parentesco lingüístico con la cohesión espiritual y de sangre» (Ullmann 1916: 3). Existiría un neoeslavismo con el objetivo de una «igualdad de derechos de todos los pueblos eslavos y una fusión bajo la protección de Rusia», (Ullmann 1916: 3) contra la cual se promueve una política cultural por medio de una «voluntad de poder» y una estricta germanización bajo la consigna «Centroeuropa para la germanidad» (Perko 1913: 525 sgts.)¹⁸. Centroeuropa sólo podría seguir teniendo una oportunidad, si, como dice Hermann Ullmann, los «intelectuales eslavos [...] [fuesen] neutralizados» (cit. en Theiner 1983: 245). La amenazante derrota es explicada en ese momento a partir de una integridad y solidaridad insuficientes, a través de «ofensas a la unidad alemana» (Ullmann 1918: 1), de modo que ¡Centroeuropa llegó demasiado tarde! (Ullmann 1918: 49).

Otra alternativa centroeuropea, de nuevo también respecto de Naumann, procede de Hugo von Hofmannsthal, quien

18 Del peor de los casos de una eslavización resulta la necesidad de una continua colonización de Centroeuropa: «Gracias a la germanidad en Bohemia se mantiene la germanidad en Austria. [...] Pues si, en primer lugar, pudo haberles salido bien a los checos levantar su anhelado Reino de Wenceslao sobre las ruinas del carácter nacional alemán en Bohemia, Moravia y Silesia, la formación de un Estado eslavo del Sur sería, dentro y fuera de los mojoneros negriamarillos, tan sólo cuestión de tiempo» (Perko 1913: 525).

pone en relación la identidad austríaca con la idea de una misión austríaca en Centroeuropa (Hofmannsthal 1914, 1915, 1917). Los ensayos de Hofmannsthal constituyen al mismo tiempo un contraproyecto al chovinismo del Imperio Alemán del que tampoco se libra el escrito de Naumann, y acentúan la misión austríaca como factor de orden en Centroeuropa, precisamente frente a las inequívocas pretensiones hegemónicas de Alemania. Los artículos sobre Centroeuropa presentan una revisión del esteta 'apolítico' Hofmannsthal: Austria se convierte en una síntesis del mundo latino-germánico y del eslavo. En los escritos de Hofmannsthal, pero también en Musil, se documenta la experiencia centroeuropea medular de difusión y recepción culturales, acompañadas por procesos de aculturación y asimilación, que constituyen importantes presupuestos para una innovación cultural —el modernismo en Austria en torno al fin de siglo—. Es la configuración específica de una situación multiétnica y multicultural que además, como mito habsbúrgico, debió de favorecer en lo sucesivo una transfiguración retrospectiva de Centroeuropa (Magris 1998; Jaworski 1988: 545 sgts.). Sin embargo, no habría que pasar por alto al respecto que, a la vista de procesos tempranamente iniciados de autoafirmación cultural y de exclusión, incluso xenófoba, el potencial del conflicto fue pasando progresivamente a un primer plano. Por tanto, precisamente desde la perspectiva austríaca, la imagen de una historia del desmoronamiento centroeuropeo ocupa un lugar central¹⁹. Y aquí entran de nuevo en

19 Tampoco Hofmannsthal se hizo, hacia el final de la guerra, ilusión alguna respecto a un papel dirigente austríaco. Con ocasión de un viaje a Praga y del reconocimiento de un progresivo sentimiento nacional checo, escribe el 10 de marzo de 1917 en Bodenhausen: «No tenéis ni idea ahí fuera, en vuestra existencia falta de historia y totalmente fáctica, de lo que está sucediendo ahora en esta Austria, pueblo contra pueblo en medio de la grave miseria común, y de lo que pasa factura en este siglo, y de las interconexiones y endeudamientos de

contacto Hofmannsthal y Naumann, en cuyas posiciones tiene lugar de la misma manera una «fijación estereotipada de los pueblos a determinadas propiedades y caracteres», a través de las cuales se fomentaban «miedos a la amenaza y sentimientos de superioridad» que, sin embargo, también servían como instrumento para la consecución de objetivos militares y, por tanto, políticos (Rühmkorf 2000: 323). Ambos se cierran a la dinámica y grado de madurez de los movimientos nacionales no alemanes. Solamente sobre el constructo de una desubjetivización de las pequeñas naciones, que aparecen como una acumulación carente de estructura de hombres desindividualizados, incapaces de decisión y dependientes de las élites dirigentes, se puede –según Naumann– postular la condición de sujeto de los alemanes (Rühmkorf 2000: 303). La metafórica de la obra de arte –el gran Estado hace de obra de arte, las pequeñas naciones de materia prima– funciona como la de la «gran maquinaria», con las pequeñas naciones a modo de piezas de «la estructura estatal a desarrollar». Se busca así una confirmación argumentativa del proyecto de Centroeuropa (Rühmkorf 2000: 304), en el que las culturas ajenas no son reconocidas en el sentido herderiano, sino subsumidas en los planes de la misión cultural hacia el Este o el Sudeste. Y, de la misma manera, puede con ello ser legitimada una pretensión de liderazgo en Centroeuropa, sea alemana o austríaca.

siglos: el presente, dispuesto a exigir sangre. Esto, esto es ahora la agonía, la propia del milenario Sacro Imperio Romano Germánico, y si nada sobrevive a este cataclismo ni alcanza en el futuro a entrar en el *nuevo* Imperio, incrementado en unos cuantos millones de alemanes-austríacos, una nada a modo de raso y llano Estado-nación –cosa que el viejo Imperio nunca fue, fue infinitamente mucho más, fue un Imperio *sacro*, la única institución que estaba situada a un nivel más alto que el de poder y persistencia y autoafirmación–, entonces, tal y como yo lo siento, la aureola sagrada se ha desvanecido, la que todavía brillaba en el mundo, aunque tan pálida y debilitada, a través de la esencia alemana» (cit. en LeRider 1997: 246).

La nueva Europa en Tomáš G. Masaryk

Junto a este proyecto para Centroeuropa de un imperialismo más o menos encubierto, dentro del que hay que incluir también la propuesta de Friedrich Naumann²⁰, existe una segunda tradición vinculada a la austroeslava de František Palacký, que luego fue convertida por Tomáš G. Masaryk y otros en el programa de una comunidad de Estados nacionales (dado el caso, en una confederación de Estados) (Vykoukal 2006: 19 sgts.).

La carta de František Palacký constituye un documento temprano de aquella concepción alternativa de Centroeuropa. En ella éste rechaza la invitación para colaborar en la Junta nacional alemana del 11 de abril de 1848 en la *Paulskirche*, lo que Palacký justifica haciendo referencia a su identidad checa: «Yo soy un bohemio de estirpe eslava» (Palacký 1848: 150). Lo revelador de esta carta es la argumentación. En primer término, Palacký rechaza la continuidad jurídica estatal del Imperio Alemán (hasta 1803) y de la Confederación Germánica (desde 1815) y, al mismo tiempo, advierte con ello sobre la existencia de un Estado-nación alemán de carácter expansivo. Además de eso, ve el peligro de un vacío político de poder en la zona del Danubio, en el caso de que el Estado austríaco se dividiese y no existiese más contrapeso ni contra el nacionalismo magiar ni contra los planes rusos de dominación universal. Y, finalmente, Palacký pone en duda el éxito de la revolución democrático-burguesa en Centroeuropa. De ello se sigue un apoyo empático de la monarquía de los Habsburgo, la cual, no obstante, debería volverse democrática y federal: «Efectivamente, el Estado imperial austríaco no existe desde hace mucho. Habría que apresurarse, por el bien de Europa, por el

20 Sobre la crítica de Friedrich Naumann a una idealización ulterior véase Breder (2000).

bien de la humanidad misma, a crearlo» (Palacký 1848: 152). La concepción federal es precisada en el proyecto de Karel Havlíček, que fue presentado en el *Pražské Noviny* (Diario de Praga) con el título *Korouhev naše* (Nuestro estandarte):

«Dado que en Europa han surgido Estados gigantes, actualmente, la independencia absoluta para nosotros los checos sería sólo una desgracia. Sobre todo, seríamos un Estado débil, dependiente de otros, y nuestra nacionalidad estaría constantemente bajo el mayor peligro. Sin embargo, en la confederación con los demás eslavos en Austria podríamos, como Corona bohemia separada, disfrutar de toda independencia y, al mismo tiempo, también de las más grandes ventajas de nuestro gran Estado. ¡Atiendan, por tanto, sincera y cordialmente al nacimiento del nuevo Imperio Austríaco! Hasta ahora, sin embargo, la palabra 'Austria' no sonaba amable para nosotros, no tenía nuestras simpatías; incluso provocaba en nosotros más bien odio y mal humor; pero de ello es culpable el antiguo y mal gobierno que, si bien no de forma evidente, oprimía en secreto nuestras nacionalidades y nos había mantenido en unas rigurosas sumisión y disciplina, infames e indignas para hombres educados, sin ofrecer las comodidades de un Estado organizado. Ahora, que comenzó la libertad, ¡quiera Dios que encontremos más disposición hacia nuestro Imperio!» (*Pražské Noviny* 19 de marzo de 1848).

De forma similar, Havlíček, en la primera edición del *Národní Noviny* (Diario Nacional) editado por él, formula programáticamente reivindicaciones por la igualdad de derechos nacionales, relacionados con la exigencia —concisamente ubicada en el encabezamiento— de:

«Unión de nuestras tierras de la Corona. La abolición de los derechos feudales. Tribunales de jurados. Un ministerio res-

ponsable para nuestra Corona. Un parlamento general de todo el pueblo. Guardias nacionales por todas partes. Una completa reforma escolar y de la administración. Un virrey en Praga» (*Národní Noviny* 5 de abril de 1848).

En la segunda mitad del siglo XIX, esta coyuntura de orientación austroeslava experimenta una creciente deslegitimación. Especialmente, tras la compensación austrohúngara y la fundación del dualismo político, al que no siguió precisamente una compensación eslava y que condujo también en Palacký a un abandono de la orientación original a favor de Austria: antes de Austria, nosotros ya estábamos aquí y seguiremos estándolo también tras ella.

Resultará significativo este cambio de posición en T. G. Masaryk, quien, como muy tarde con la I Guerra Mundial, caracteriza a Austria-Hungría como un «Estado construido de forma enteramente artificial, mantenido por la dinastía y el ejército, antidemocrático, antinacional, clerical, jesuita», que «al igual que Prusia se aferra[ría] a la idea de un imperio medieval». Con ello se propone un abandono de la tradición supranacional de la política checa desde Palacký y Havlíček. Antes de 1914, para Masaryk, y también para Edvard Beneš, sólo era pensable una solución de la cuestión checa dentro de la monarquía de los Habsburgo; después, tras 1914, lo sería sólo contra ella y en cooperación con los poderes occidentales (Hadler 1995: 21 sgts.)²¹. Ya no había lugar para concepciones

21 Sobre la discusión en torno a la independencia checa tras 1914 véase el manifiesto del *Conseil d'Action tchèque à l'étranger* del 14 de noviembre de 1915 (con frecuencia presentado a modo de declaración de guerra a los Habsburgo), que aparece poco después del libro *Centroeuropa* de Naumann. El apoyo mediático a la independencia checa se efectuó a través del periódico *La Nation Tchéque* (desde mayo de 1915) así como también en *československá Samostatnost* (Independencia checoslovaca), ambos editados en París. Además de estos, jugaba un papel

centroeuropeas como las de Naumann, las cuales solamente servían al mantenimiento de una «superioridad alemana y magiar» (Masaryk 1920: 97) y estaban en evidente oposición a las tradiciones originales supranacionales de los Habsburgo. La crítica a los Habsburgo parece que sirvió además como prueba del anacronismo histórico de la monarquía, y con ella, al mismo tiempo, podían ser negadas las relaciones de poder existentes.

«El pueblo checo eligió en el año 1526 a los Habsburgo como reyes, el pueblo checo tiene todo el derecho de, en adelante, no reconocer a los Habsburgo, porque ellos han faltado a la lealtad con la nación; [...]» (Masaryk 1922: 94).

Del presunto daño a la lealtad se deriva el derecho de Bohemia a una solución jurídica estatal por parte de Habsburgo:

«Con el mismo derecho con el que los Habsburgo fueron elegidos como reyes bohemios, dejan de ser reyes bohemios; el pueblo los ha nombrado y ahora el pueblo los destituye» (Masaryk 1922: 98).

El modelo, diseñado por Masaryk, de un «Estado checo, o bien checoslovaco, como parte de la zona situada entre Alemania y Rusia y constituida por pequeños Estados nacionales, y como miembro —con los mismos derechos— de la comunidad de Estados europea, o más bien, europea occidental» representa para Jan Křen (1996: 322) «la decisión histórica más importante y al mismo tiempo más controvertida de los checos

importante *The New Europe*, editado en Londres, y también *Le Monde Slave* a partir de julio de 1917. Véase al respecto Hadler (1995: 27-29).

en el siglo XX». El fundamento de la visión de Masaryk es el constructo de una rivalidad continua entre los checos y Habsburgo, un rechazo del teorema de Palacký: «que la independencia absoluta de una pequeña nación sea inconcebible en una Europa de grandes potencias» (Křen 1996: 322). También en Masaryk, como antes en Naumann, se le asigna una función doble a la historia. Ella debe legitimar las concepciones estereotipadas y tender un puente entre el pasado y el presente (Rühmkorf 2000: 324), para con ello apoyar argumentativamente la narración de un antagonismo fundamental checo-alemán o checo-austroalemán²². Prusia, esto es, Alemania, según la retórica antiimperialista de Masaryk, aspira al dominio del espacio europeo central bajo el signo del pangermanismo. La guerra se presentaría como componente integral del impulso pangermánico hacia el Este, al que se le opone el autoestereotipo de los eslavos pacíficos, ampliando así Masaryk la alianza del pangermanismo hasta Turquía. Los pangermanos conceden más importancia al Estado que a la nación y se comportan por ello como anacionales y antinacionales. En el estilo de Masaryk, la lucha contra el pangermanismo significa, por tanto, también un reto ideológico contra el predominio alemán en el centro de Europa y contra la monarquía austrohúngara, bajo el signo del derecho a la autodeterminación de los pueblos. Los grandes imperios sabotean el despliegue nacional y el desarrollo social de los pueblos pequeños, frente a lo cual Masaryk exige una «reconstrucción democrática» de Europa. Su visión dicotómica del mundo, que estaba en «contradicción con las propias declaraciones de Masaryk a favor de la diversidad histórica y

22 «Frente a un concepto de nación mecánico y lingüístico-étnico, éste equiparaba la declaración a favor de la nación checa a la declaración a favor de un credo universal y humanista, cuyo efecto continuo creía descubrir en el pasado checo» (Hahn 1993: 67).

cultural de Europa» (Hahn 1997: 36), se basa en un simple dualismo antitético que trata de una lucha entre la democracia occidental y los poderes

«del monarquismo medieval y teocrático, del absolutismo no democrático y anacional, y [los] Estados compuestos de forma [constitucional,] [...] democrática y republicana que reconocen el derecho de todos los pueblos, no sólo de los grandes, sino también de los pequeños, en independencia estatal. [...] es la lucha entre la luz y la oscuridad, entre el derecho y la violencia, el medievo y el progreso, el pasado y el futuro» (Masaryk 1922: 20 sgts.).

La 'idea moderna de humanidad' que se está pensando aquí, postula un 'derecho de los débiles' que Masaryk combina con la visión de una federación de Estados libres, a diferencia de la organización estatal de Habsburgo. «La federación, la libre federación de los pequeños Estados y naciones constituirá la aplicación de este principio, el cual garantiza una organización adecuada de la humanidad» (Masaryk 1922: 47). Esta «convicción genuinamente nacional-democrática, la prueba de una larga existencia histórica y un mito fundador de la declarada rivalidad hacia la germanidad» (Rühmkorf 2000: 321) conforman, en relación con la tesis de un orden particular eslavo genéticamente anclado (Rühmkorf 2000: 313), la esencia del orden centroeuropeo alternativo de Masaryk. Finalmente, el planteamiento de Masaryk desemboca en la dicotomía entre confederación y pequeña nación, en la imagen idílica de una zona de pequeños pueblos como una «pacífica fila de casas adosadas», en la que cada nación vive «vecinalmente» junto a las otras, «pueblo con pueblo», un «estrecho *locus amoenus*, pues, entre una Escila rusa y una Caribdis alemana; una serie de pequeños pueblos en Centroeuropa, todos ellos pacíficos,

sometidos por ello al constante peligro de ser víctimas» (Rühmkorf 2000: 308).

Por un lado, se puede además reconocer una dimensión claramente apolítica en el pensamiento de Masaryk, pues con su idea de democracia no remite tanto a una reforma de gobierno como a una tarea moral (Loewenstein 2000: 262). Es cierto que a ésta viene asociada una declaración de igualdad de derechos políticos, pero acaba, no obstante, en una «aventura arriesgada entre las representaciones de valores liberal-humanistas y un pragmatismo político [...] y la disposición a soluciones realizables a través de políticas de poder y fundadas tecnológicamente» (Hahn 1997: 31). Masaryk consideraba las construcciones estatales supranacionales como formaciones históricamente anticuadas, a las que se opondría el derecho a la vida de los pequeños pueblos, sin pensar con ello en «un modelo de Estado de múltiples pueblos en el que diferentes naciones llegasen a ser reconocidas como pueblos integradores, a un mismo nivel, del Estado» (Hahn 1993: 78). Al contrario, Masaryk concebía el carácter checo de forma diferente a como se había hecho hasta entonces, con categorías pronunciadamente nacionales:

«A causa de su situación geográfica en medio de Europa y a causa de su lucha secular contra el impulso alemán hacia el Este, la nación checa y eslava es la avanzadilla antialemana de todas las naciones en Europa Oriental» (Masaryk 1922: 176).

Éste es el contexto en el que tiene lugar, durante la I Guerra Mundial, un desplazamiento de la igualdad de derechos hacia el estatus de las minorías. Así, se convierte ésta en un concepto clave de participación política, teniendo especialmente en cuenta que los conflictos de intereses nacionales entre esos pequeños países habían sido hasta entonces pasados por alto.

Dentro de la política checa, e incluso en la política de los sudestes alemanes, nunca fue seriamente discutido un modelo suizo²³.

FINAL

El año 1918 se puede entender como la entrada en un proceso de abierta desimperialización, pudiendo prolongarse este desarrollo histórico-estructural hasta los años 1989/91 (Hadler /Mesenhöller 2007: 11). En este desarrollo, Centroeuropa oficia de figura discursiva fundamental, en torno a la cual se delibera sobre conceptos imperiales y nacional-particulares. Friedrich Naumann y Tomáš G. Masaryk fueron, en la época de la I Guerra Mundial, los representantes de este debate, así como en los años posteriores a 1975 se convertirían en portavoces de un discurso antiimperialista Milan Kundera, Václav Havel y György Konrád, entre otros.

A este respecto, los proyectos de Centroeuropa de Naumann y de Masaryk pueden ser considerados como modelos de integración para Europa más o menos realistas. Naumann remite tanto a la importancia de cooperaciones económicas y movimientos de concentración a nivel transnacional, como a «modelos de integración y cooperación de efecto a largo plazo que históricamente estén a la altura» (Jaworski 1996: 131)²⁴. Pero con ello, su visión acabó resultando un anacronismo, no sólo a causa del desarrollo militar de las potencias centrales,

sino también por las estimaciones erróneas con respecto a las ambiciones y posibilidades de los movimientos emancipadores estatal-nacionales en Centroeuropa.

En cambio, Masaryk proporcionó un casi perfecto avance del que sería el orden de la posguerra, en el que se informaba sobre la importancia de la autodeterminación e identificación nacionales no sólo en un respecto lingüístico-cultural. Sin embargo, Masaryk carecía de todo conocimiento sobre las necesidades económicas, es decir, sobre la conveniencia de asociaciones supranacionales²⁵.

Si se quiere caracterizar la visión de Centroeuropa de Naumann como una variante liberal (Mommsen 2004: 110), puede hacerse eventualmente pensándolo desde un transfondo de proyectos más radicales, pero en ningún caso en el horizonte de un modernismo centroeuropeo que, en torno a 1900, estaba marcado por movimientos que iban desde «difusiones y recepciones culturales hasta procesos de aculturación y de asimilación sociocultural» (Csáky 1996: 80). Estos procesos eran tanto presupuesto como resultado de un Habsburgo determinado por la multiétnicidad así como por la multiculturalidad, destacando por su complejidad frente a todas las concepciones mononacionales y monoculturales.

Tras 1918 el discurso de Centroeuropa se difundió en diversas direcciones (John 2008: 258), destinándosele a menudo por parte alemana (incluidas la bohemio-alemana y la austríaca) un efecto compensador respecto a los objetivos políticos fallidos. Hermann Ullmann aboga por «*Centroeuropa* como hecho geográfico, económico y político» (1923: 319, subrayado en el original) a pesar de las realidades políticas.

23 Véase para ello Havlín (2007).

24 «El mérito de Naumann estriba principalmente en la predicción de movimientos de concentración transnacionales en el ámbito de la economía, así como en señalar modelos de cooperación y de integración de efecto a largo plazo que históricamente estén a la altura» (Jaworski 1996: 131).

25 Para el contexto del debate en *The New Europe*, que redacta Robert W. Seaton Watson, amigo cercano de Masaryk, véase Breder (2000: 344 sgts.). Además, Hanak (1968). Para la historia del surgimiento de *Nová Evropa*, véase Hahn (1997), Čapek (2001), Hadler (1995).

«Centroeuropa jamás ha sido una idea imperialista, pero tampoco ha sido nunca entendida correctamente [...]. Centroeuropa es una 'intuición' en el sentido de Goethe, un hecho que puede ser encubierto, que puede ser reprimido a través de la arbitrariedad ciega de la burda violencia, pero que no puede ser eliminado de forma persistente sin la destrucción de los destructores. Si bien Centroeuropa se aviene muy bien a la Gran Alemania, no tiene nada que ver con la 'Panalemania'. Mas para su construcción orgánica y duradera, Centroeuropa exige también el reconocimiento del hecho evidente de que los alemanes, donde sea que habiten, pertenecen a un pueblo; de ahí surge la exigencia de que ellos no sean nunca abono cultural y menos aún medio y pretexto para cualquier tipo de política de poder hostil a lo europeo. Centroeuropa no es una utopía, sino la forma de vida que la naturaleza prescribe a los pueblos entre Rusia y Francia para la época posterior a la gran reconfiguración, en la medida en que a ellos todavía se les conceda la vida» (Ullmann 1923: 319, subrayado en el original).

Los proyectos hegemónicos de Centroeuropa que se impusieron, acaban culminando finalmente en la política del Espacio Oriental (*Ostraumpolitik*) del Tercer Reich (Elvert 1999). En consecuencia, tras 1945 —y acentuado por la división del continente— hubo de desaparecer la imagen de Centroeuropa como una zona tradicional de influencia alemana. Al mismo tiempo, la idea de Centroeuropa, vinculada a intereses particulares, se volvió con ello obsoleta, aun cuando tuvo que soportar una breve coyuntura en las décadas de los 70 y de los 80. No obstante, también aquí se mostró que, como el camino intermedio de Centroeuropa entre anexionismo tradicional e intereses estatales particulares propuesto por Naumann, tampoco los terceros caminos posteriores tenían futuro alguno. Haciendo caso omiso de los efectos —esperados por los opositores— que

trascienden las fronteras de los bloques, Centroeuropa se vio envuelta, como muy tarde con la ampliación al Este de la OTAN y de la UE, en la idea de un proyecto más amplio llamado Unión Europea. Únicamente en los márgenes, en particular en Ucrania, puede Centroeuropa pretender actualidad desde el punto de vista político-cultural, pero también aquí se confía en que, pasando por el contexto de la tradición centro-europea, lleguemos a una Europa idónea y con perspectiva de futuro (Höhne 2008).

TRADUCCIÓN DE ALBA JIMÉNEZ RODRÍGUEZ Y LUCÍA CASTRO VARELA

BIBLIOGRAFÍA

- BREDER, J., (2000), «Die Rolle Rußlands in den Europa-Konzeptionen von Friedrich Naumann und Tomáš Garrigue Masaryk», en *Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder* 41/2, pp. 343-363.
- ČAPEK, K., (2001), *Gespräche mit Masaryk. Aus dem Tschechischen von Camill Hoffmann und Eckhard Thiele*, DVA, Stuttgart/München.
- CSÁKY, M., (1996), «Die Wiener Moderne. Ein Beitrag zu einer Theorie der Moderne in Zentraleuropa», en Haller, R. (Ed.), *Nach Kakanien. Annäherung an die Moderne*, Böhlau, Viena-Colonia-Weimar, pp. 59-102.
- DRABEK, A., (2002), «Zur historischen Ausgangslage des Bohemismus-Diskurses», en *Brücken NF 8* (2000), Lidové noviny, Praga, pp. 9-15.
- ELVERT, J., (1999), *Mitteleuropa! Deutsche Pläne zur europäischen Neuordnung (1918-1945. Historische Mitteilungen im Auftrage der Ranke-Gesellschaft*, 35, Franz Steiner, Stuttgart.

- ESTER, H., HECKER, H., POETTGENS, E. (Eds.) (1993), *Deutschland, aber wo liegt es? Analysen und historische Dokumente*, Rodopi, Ámsterdam-Atlanta, pp. 83-86.
- FISCHER, F. (1984 [1961]), *Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18*, Droste, Düsseldorf.
- GARTON ASH, T. (1999), *Zeit der Freiheit. Aus den Zentren Mitteleuropas*, Hanser, Múnich-Viena.
- FICKER, J. v. (1861), *Das deutsche Kaiserreich in seinen universalen und nationalen Beziehungen. Vorlesungen, gehalten im Ferdinandeum*, Wagner, Innsbruck.
- (1862), *Deutsches Königtum und Kaisertum. Zur Entgegnung auf die Abhandlung Heinrichs von Sybel, Die deutsche Nation und das Kaiserreich*, Wagner, Innsbruck.
- HADLER, F. (Ed.) (1995), *Weg von Österreich! Das Weltkriegsexil von Masaryk und Beneš im Spiegel ihrer Briefe und Aufzeichnungen aus den Jahren 1914 bis 1918. Eine Quellensammlung*, Akademie, Berlín.
- HADLER, F., MESENHÖLLER, M. (2007), «Repräsentationen imperialer Erfahrung in Ostmitteleuropa: Einleitende Thesen zu Konzept, Befunden und einer transnationalen Perspektive», en HADLER, F., MESENHÖLLER, M. (Eds.), *Vergangene Größe und Ohnmacht. Repräsentationen imperialer Erfahrung in der Historiographie seit 1918. Geschichtswissenschaft und Geschichtskultur im 20. Jahrhundert*, 8, Akademische Verlagsanstalt, Leipzig, pp. 11-29.
- HAHN, E., SCHMIDT-HARTMANN, E. (1993), «T.G. Masaryk und die Deutschen in Böhmen. Ein Versuch um die Versöhnung der ethnischen Vielfalt mit dem nationalstaatlichen Prinzip», en Rothe, H. (Ed.), *Deutsche in den böhmischen Ländern. Studien zum Deutschtum im Osten*, 25/II, Böhlau, Colonia, pp. 65-86.
- HAHN, E. (1997), «Masaryks Konzept eines ‚Neuen Europa‘. Ein alter Hut oder Rezept für heute?», en Kipke, R. (Ed.), *Identität, Integrität, Integration. Beiträge zur politischen Ideengeschichte Tschechiens*, LIT, Münster, pp. 17-51.

- HANAK, H. (1968), «The New Europe 1916-1920», en *The Slavonic and East European Review*, 39 (julio), pp. 370-400.
- HAVLÍN, M. (2007), «Die Schweizer Eidgenossenschaft im politischen Denken Masaryks», en *Brücken N.F. 15* (2007), pp. 343-356.
- HECKER, H. (1994), «Mitteleuropapläne als Versuche einer europäischen Friedensordnung», en HECKER, H., SPIELER, S. (Eds.), *Die historische Einheit Europas. Ideen, Konzepte, Selbstverständnis*, Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, Bonn, pp. 135-164.
- HELMEDACH, A. (1999), «Historische Raumbegriffe», en ROTH, H. (Ed.), *Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas. Studienhandbuch östliches Europa*, vol 1, Böhlau, Colonia-Weimar-Viena, pp. 3-7.
- HOFMANNSTHAL, H. v. (1979 [1914]), «Boykott fremder Sprachen», en *Gesammelte Werke. Reden und Aufsätze II 1914-1924*, Fischer, Fráncfurt/Main, pp. 351-355.
- (1979 [1915]), «Wir Österreicher und Deutschland», en *Gesammelte Werke. Reden und Aufsätze II 1914-1924*, Fischer, Fráncfurt/Main, pp. 390-396.
- (1979 [1917]), «Die österreichische Idee», en *Gesammelte Werke. Reden und Aufsätze II 1914-1924*, Fischer, Fráncfurt/Main, pp. 454-458.
- (1979 [1917]), «Die Idee Europa», en *Gesammelte Werke. Reden und Aufsätze II 1914-1924*, Fischer, Fráncfurt/Main, pp. 43-54.
- HÖHNE, S. (2000), «Mitteleuropa. Zur konzeptuellen Karriere eines kulturpolitischen Begriffs», en *Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder*, 41/2, pp. 279-294.
- (2008), «Rückkehr nach Europa. Alte und neue Mitteleuropadiskurse», en PÖGE-ALDER, K., Köhle-Hezinger, Ch. (Eds.), *Europas Mitte – Mitte Europas. Europa als kulturelle Konstruktion*, CEJ, Jena, pp. 76-97.

- HORMAYR, J. Freiherr v. (2003), «Österreichischer Plutarch oder Leben aller Regenten und der berühmten Feldherrn, Staatsmänner, Gelehrten und Künstler des österr. Kaiserstaates» [extracto], en HORMAYR, J. F. v., *Politisch-historische Schriften, Briefe und Akten*, editado por Helmut Reinalter, Lang, Fráncfurt/Main, pp. 52-76.
- HYE, H. P. (1998), *Das politische System in der Habsburgermonarchie. Konstitutionalismus, Parlamentarismus und politische Partizipation*, Karolinum, Praga.
- JAWORSKI, R. (1988), «Die aktuelle Mitteleuropadiskussion in historischer Perspektive», en *Historische Zeitschrift*, 247, pp. 529-550.
- (1996), «Tomáš G. Masaryk versus Friedrich Naumann. Zwei Europavisionen im Ersten Weltkrieg», en *Occursus/Set-kání/Begegnung. Festschrift für Jan Křen zum 65. Geburtstag*, Karolinum, Praga, pp. 123-134.
- (2001), «Friedrich Naumann und die Tschechen», en MOMMSEN, H., KOVÁČ, D., MALÍŘ, J., MAREK, M. (Eds.), *Der erste Weltkrieg und die Beziehungen zwischen Tschechen, Slowaken und Deutschen. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte im östlichen Europa*, 12, Klartext, Essen, pp. 241-254.
- (2002), «Zentraleuropa – Mitteleuropa – Ostmitteleuropa. Zur Definitionsproblematik einer Großregion», www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/RJaworskiI.pdf
- JOHN, J. (2008), «'Deutsche Mitte' – 'Europas Mitte'. Zur Verschränkung der 'Mitteldeutschland'- und 'Mitteleuropa'-Diskurse», en PÖGE-ALDER, K., KÖHLE-HEZINGER, Ch. (Eds.), *Europas Mitte – Mitte Europas. Europa als kulturelle Konstruktion*. CEJ, Jena, pp. 221-307.
- KOPY, T., (2000), «Die Haltung der tschechischen und polnischen Eliten zur Mitteleuropa-Konzeption Friedrich Naumanns», en *Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder*, 41/2, pp. 326-342.

- KŘEN, J. (1996), *Die Konfliktgemeinschaft. Tschechen und Deutsche 1780-1918. Veröffentlichungen des Collegium Carolinum*, 71, Oldenbourg, München.
- LEHMANN, E. (1915), «Der Kampf um Europa», en *Deutsche Arbeit*, 15/1 (octubre), pp. 26-33.
- LERIDER, J. (1997), *Hugo von Hofmannsthal. Historismus und Moderne in der Literatur der Jahrhundertwende*. Böhlau, Viena-Colonia-Weimar.
- LOEWENSTEIN, B. W. (2000), «Der unpolitische Politiker Tomáš G. Masaryk», en *Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder*, 41/2, pp. 261-278.
- (2003 [1989]), «Weltkrieg und Staatskonzeption. 'Das Neue Europa' oder 'Die letzten Tage der Menschheit'?', en LOEWENSTEIN, B. W., *Wir und die anderen. Historische und kultursoziologische Betrachtungen*, Thelem, Dresden, pp. 257-277.
- (2003 [1996]), «Die europäische Krise in Masaryks Diagnose und Therapie», en LOEWENSTEIN, B. W., *Wir und die anderen. Historische und kultursoziologische Betrachtungen*, Thelem, Dresden, pp. 279-299.
- MAGRIS, C. (1998 [1963]), *El mito habsbúrgico en la literatura austriaca moderna*, tr. al cast. Fernández, G., UNAM, México.
- MASARYK, T. G. (1920 [1917]), *Nová Evropa. Stanovisko slovenske*, Dubsy, Praga.
- (1922 [1917]), *Das neue Europa. Der slavische Standpunkt*, tr. al alemán Saudek, E., C.A. Schwetschke, Berlín.
- MOMMSEN, W. J. (2004), «Die Mitteleuropaidee und die Mitteleuropapläne im Deutschen Reich», en MOMMSEN, W. J., *Der Erste Weltkrieg. Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters*, BpB, Bonn, pp. 94-117.
- MUSIL, R. (1973(2ª) [1931]), *El hombre sin atributos*, vol. I, tr. al cast. Sáenz, J. M., Seix Barral, Barcelona.
- NAUMANN, F. (1915), *Mitteleuropa*, Georg Reimer, Berlín.
- OKEY, R. (1992), «Central Europe/Eastern Europe: Behind the Definitions», en *Past and Present*, 137, pp. 102-133.

- PALACKÝ, F. (1848 [1874]), «Eine Stimme über Oesterreichs Anschluss an Deutschland (1848)», en PALACKÝ, F., *Gedenblätter. Auswahl von Denkschriften, Aufsätzen und Briefen aus den letzten fünfzig Jahren als Beitrag zur Zeitgeschichte*, Tempsky, Prag, pp. 148-155.
- PENCK, A. (1915), *Politisch-geographische Lehren des Krieges*, Mittler, Berlin.
- PERKO, F. (1913), «Die deutsch-tschechische Streitfrage und ihre Bedeutung für das Deutschtum Österreichs», en *Deutsche Arbeit*, 12/9 (junio), pp. 519-526.
- PHILIPPOVICH, Eugen Freiherr v. (1915), *Ein Wirtschafts- und Zollverband zwischen Deutschland und Österreich-Ungarn*, Hirzel, Leipzig.
- RÜHMKORF, Ch. (2000), «Volkswerdung durch Mythos und Geschichte». Die deutsch-slawischen Beziehungen bei Friedrich Naumann und T.G. Masaryk», en *Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder*, 41/2, pp. 295-325.
- SCHIEDER, W. (1964), «Einleitung», en Naumann, F., *Schriften zum Parteiwesen und zum Mitteleuropaproblem*, Werke vol. 4, ed. por Schieder, T., Nipperdey T., Schieder, W., Westdt. Verlag, Colonia-Opladen, pp. 374-399.
- SCHUSELKA, F. (1843), *Die orientalische d.i. Russische Frage*, Hoffmann und Campe, Hamburgo.
- (1846), *Deutschland, Polen und Russland*, Hoffmann und Campe, Hamburgo.
- (1849), *Deutsch oder russisch? Die Lebensfrage Österreichs*, Jasper, Hügel & Manz, Viena.
- SEGERT, D. (2002), *Die Grenzen Osteuropas. 1918, 1945, 1989 – Drei Versuche im Westen anzukommen*. Campus, Frankfurt am Main-Nueva York.
- SPIETHOFF, A. (1916), «Mitteleuropa», en *Deutsche Arbeit*, 15/5 (febrero), pp. 249-258.
- STRAHLENBERG, Ph. J. v. (1730), *Das Nord- und ostliche Theil von*

- Europa und Asia. In soweit solches Das ganzte Rußsische Reich mit Siberien und der grossen Tatarey in sich begreiffet. In einer Historisch-Geographischen Beschreibung der alten und neuern Zeiten, und vielen andern unbekanntten Nachrichten vorgestellt*, Verlegung d. Autoris, Estocolmo.
- SYBEL, H. v. (1862), *Die deutsche Nation und das Kaiserreich. Eine historisch-politische Abhandlung*, Düsseldorf.
- THEINER, P. (1983), *Sozialer Liberalismus und deutsche Weltpolitik. Friedrich Naumann im Wilhelminischen Deutschland (1860-1919)*, Nomos, Baden-Baden.
- (1984), «Mittleuropa'-Pläne im Wilhelminischen Deutschland», en Berding, H. (Ed.), *Wirtschaftliche und politische Integration in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft*, Sonderheft 10, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, pp. 128-148.
- ULLMANN, H. (1916), «Böhmen und „Mitteleuropa»», en *Deutsche Arbeit*, 16/1 (octubre), pp. 1-5.
- (1918), «Deutschösterreich und das Reich», en *Deutsche Arbeit*, 18/1 (octubre), pp. 1-4.
- (1918), «Das deutsche Volk und Deutschösterreich», 28 de octubre, en *Deutsche Arbeit*, 18/2 (noviembre), pp. 47-51.
- (1923), «Mitteleuropa und Frankreich», en *Deutsche Arbeit*, 22/12 (septiembre), pp. 317-319.
- WANDRUSZKA, A. (1980), «Großdeutsche und kleindeutsche Ideologie 1840-1871», en KANN, R. A., PRINZ, F. (Eds.), *Deutschland und Österreich. Ein bilaterales Geschichtsbuch*, Jugend und Volk, Viena-München.
- WANDRUSZKA, A., URBANITSCH, P. (1985), *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena.
- WOLFF, L. (1994), *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, UP, Stanford/Ca.
- ZWEIG, S. (2001 [1944]), *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, tr. al cast. Fontcuberta, J., Orzeszek, A., Acantilado, Barcelona.

EL TIEMPO DEL TERRORISMO

BERNARD BOURGEOIS*

En primer lugar, quisiera subrayar que el tiempo del terrorismo es *un* tiempo, una época en particular en el tiempo en general, caracterizada por la presencia dominante —como hecho, como problema y como objeto de preocupación— del terrorismo en la vida sociopolítica y cultural de los hombres, del terrorismo en el tiempo o en la historia. En realidad, pueden distinguirse dos tiempos o épocas del terrorismo. Gilbert Guillaume, en su texto «Terrorisme et droit international»¹,

* El Profesor Bourgeois impartió como conferencia una primera versión del presente ensayo el 3 de septiembre de 2009, en la Residencia de la U.A.M. «La Cristalera» de Miraflores de la Sierra, dentro del Curso de Verano «El terrorismo, entre la banalización y el fundamentalismo». Había llegado la tarde anterior, el 2 de septiembre, fecha en que cumplía 80 años, buena parte de ellos dedicada desde su cátedra en la Sorbona, y desde la editorial Vrin a impartir cursos y publicar estudios políticos tan rigurosos y eruditos como apasionantemente actuales, siguiendo en esto el ejemplo de su maestro en la distancia: G. W. F. Hegel. Su modestia le impidió entonces revelarnos tan señalada fecha. Quede ahora constancia de nuestro reconocimiento *a posteriori*, así como de la satisfacción de poder acoger su trabajo en este volumen. (Nota de los editores)

¹ Cf. Guillaume, G., «Terrorisme et droit international», en *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, Martinus Nijhoff Publishers. Dordrecht-Boston-Londres, vol. 215, 1989.

después de recordar que el término «*terreur*» aparece por vez primera en lengua francesa en 1355 en el monje Bersuire, con el fin de designar un miedo o un sentimiento de ansiedad ante una amenaza insospechada e imprevisible vinculada a un peligro causado por los hombres o por la naturaleza, evoca con claridad los dos períodos sucesivos, modernos, del terrorismo. El primero lo constituye el Estado revolucionario francés, al decidir en 1793 consolidarse, frente a la invasión extranjera y sus apoyos internos, haciendo uso de la práctica gubernamental sistemática del terror frente a su propio pueblo. Se trata de lo que más tarde se ha llamado «terrorismo de Estado». Por otra parte, un siglo más tarde, se generaliza en Rusia, y después en el resto de Europa, el empleo del terror por parte de los nihilistas y otros anarquistas, dirigido en esta ocasión contra un Estado por parte de grupos de individuos que pueden, desde luego, ser ayudados por Estados extranjeros, que, por otra parte, también llegan a aterrorizar, más de una vez, a sus propios súbditos. Este tipo de conexión positiva se constata especialmente en el terrorismo que nos atormenta desde hace décadas, y que, para algunos, ejemplifican los movimientos revolucionarios islamistas que se oponen a los Estados occidentales y a los Estados árabomusulmanes considerados aliados de los primeros. Aquí tenemos un aspecto de la relación que existe entre las dos formas más importantes de terrorismo que acabamos de diferenciar.

Dicha relación conlleva, en efecto, numerosos aspectos, tanto positivos como negativos. El terrorismo de Estado y el antiestatal se oponen el uno al otro, refiriéndose y nutriéndose el uno del otro, del mismo modo en que uno trata de justificarse en relación con el otro. Michael Walzer señala al respecto, con razón, que «cada uno denuncia al otro para que le sirva de excusa»². La

constatación de este circuito intraterrorista que convierte al contraterrorismo en terrorismo, así como en terrorismo al contraterrorismo, en la medida en que los terroristas se aterrorizan entre ellos, eliminando los llamados «duros» a los «blandos», así como a sus enemigos comunes, nos lleva a considerar la existencia de un «espíritu» terrorista, irreductible a las diversas causas y situaciones externas, objetivas y particulares mediante las que se querría explicarlo, excusarlo e, incluso, justificarlo.

Permítaseme recordar, en este punto, la sorprendente y penetrante aproximación universalizadora hecha por Hegel en sus cursos sobre la Filosofía de la Historia, de las dos grandes formas de terrorismo. En dos ocasiones, asemeja el terrorismo de Estado practicado por Robespierre al terrorismo islámico, cuyos principios, para Hegel, se encuentran en Mahoma. En los dos casos, el terror aniquila o anula la realidad más real para el hombre, la del propio hombre, en nombre del ideal absoluto negado por ella, el de la «virtud»: «el principio de Robespierre según el cual, para establecer la virtud, era necesario el terror también fue el principio de Mahoma»³. Claro es que, en un caso, la virtud era considerada algo fundamentalmente religioso, mientras que, en el otro, iba a ser considerada algo originariamente político, a saber, la libertad. Al hablar del mahometismo, Hegel señala claramente que «en él 'la religión y el terror' era su principio, al igual que lo era en Robespierre 'la libertad y el terror'»⁴. Pero esta equivalencia es, desde su punto de vista, muy real, pues la religión se convierte en algo inmediatamente político en el mahometismo, al igual que la política se convierte inmediatamente en religión en el robespierismo. Aquí reside la doble faz de la unidad absoluta de lo

2 Walzer, M., *De la guerre et du terrorisme*, trad. Camille Fort, Bayard, París, 2004, p. 96.

3 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, II-IV, F. Meiner, Hamburg, 1968 (reed.), p. 796.

4 *Ibid.*, p. 792.

religioso y de lo político, que constituye un mismo «fanatismo», lo suficientemente sólido y, en consecuencia, fuerte como para hacer a la vez posible y necesaria la violencia suprema, inflexible y ciega infligida al hombre por el hombre.

Esta fundamentación hegeliana, en sí misma crítica e imposible de emplear como una justificación, del terrorismo como algo que siempre procede de un espíritu fanático, como la absolutización de una práctica violenta o la realización violenta de lo absoluto, constituye el tema del presente ensayo. Pues la reflexión sobre las relaciones entre el tiempo y el terrorismo es posible si, en su interior, se pone en práctica el cortocircuito explosivo de lo absoluto ideal y de un tiempo *objetivamente real*, que da lugar al trato terrorista del hombre por el hombre (primera parte de este trabajo), y de un tiempo *vivido subjetivamente*, que también puede fomentar dicho trato terrorista (segundo momento de mi propuesta).

Resulta conveniente precisar el significado objetivo del comportamiento terrorista de modo que comprendamos su inserción en el propio tiempo humano considerado objetivamente, es decir, en la historia, como aquello que define uno u otro período de ésta. Recordaré brevemente cinco características del terrorismo que impiden que pueda identificarse pura y simplemente con la violencia, pues es una práctica *sistemática* de ésta.

1. Lo que significa que el terrorismo es una práctica *deliberada* de la violencia, querida y, en consecuencia, plenamente responsable de sí misma, lo que hace que no pueda excusarse, por tanto, como una reacción natural ante tal o cual situación limitadora o coercitiva, apremiante e incluso indignante.

2. Se trata de una práctica *constante* (regular, general, convertida en principio) de la violencia, y que, sin embargo, intenta justificarse, tratando de tener, de un modo u otro, buena conciencia de sí.

3. Esta generalización o universalización formal del acto violento se realiza tanto en el objeto como en el sujeto de ese acto. Su objeto es la existencia universal real de los hombres y, por tanto, su existencia política, y su sujeto pretende ser —al menos, por representación— la propia colectividad política de los hombres, sea cual sea el significado suprapolítico absolutamente justificador que ésta se otorgue para comenzar o para terminar.

4. El objetivo político absolutizable de ese modo y, por tanto, absolutamente bueno del terrorismo con el que se identifica su sujeto, que también queda absolutamente justificado de ese modo, debe realizarse absolutamente y, por tanto, inmediatamente en algo real absolutamente malo, en la medida en que difiere de ello, mediante una violencia que lo aniquila brutal y radicalmente como enemigo diabolizado.

5. Por último, y esto es lo que distingue realmente al terrorismo, la violencia sólo será plenamente eficaz en la medida en que golpee la *totalidad de la realidad enemiga, actual o virtual*, por sí misma, y, por tanto, no sólo en su realidad necesariamente particular, sino en su sentido universal, poniendo de relieve de manera ejemplar, para aquellos a los que no alcanza de manera efectiva, la posibilidad aterrorizadora de su propia aniquilación.

Para el terrorista, el terror no es sólo el efecto limitado contingente de su acto, sino el *medio universal* de su fin, de la destrucción del poder enemigo existente (caso del terrorismo antiestatal) o susceptible de existir (caso del terrorismo de Estado). El terrorista considera que el terror es el móvil más poderoso del hombre, un móvil tan malvado en su negatividad como lo es para él el propio hombre, siempre capaz de pactar, incluso pasivamente o a modo de intención, con el enemigo del bien juzgado de manera absoluta. Para él, como cualquier hombre es malvado en potencia, ninguno es realmente inocente, y la toma de civiles inocentes como *rehenes*, con el objeto de doblegar a los poseedores del poder real o posible, no le

emociona en exceso. Su desconfianza hacia los hombres, insignificantes ante el absoluto, hace que tienda a ampliar la esfera de aquellos a los que trata de aterrorizar. Lo que pone de relieve correlativamente la *tendencia a la fragmentación y al enrarecimiento* de los terroristas, inquietos pese a todo, en su pretensión de lograr absolutamente, a cualquier precio, que el absoluto (universal en cuanto tal) exista colectivamente. Ahora bien, esa tendencia a perder así su propio sentido es también la tendencia a perder su poder. El activismo que aterroriza sin freno parece, de ese modo, condenado más bien a un frenazo inevitable, es decir, al fracaso político. La historia nos aporta numerosos ejemplos de ello. Y este destino del poder terrorista nos invita, entonces, a interrogarnos sobre la propia existencia inicial de un poder semejante. ¿No es, de entrada, el propio proyecto terrorista la expresión del *fracaso de la política*?

También el terrorista pretende ser un político; aquél cuyo fin es (en primer lugar o también) político. Pero su comportamiento, ¿no anula su objetivo o, al menos, el carácter propiamente político de ese objetivo? Pues éste es la afirmación de su poder absoluto, inmediato, eficaz, mediante el terror suscitado, la realización del poder del absoluto de la que quiere ser el brazo armado despiadado. Esta afirmación tendente a la soledad en virtud de la visión negativa de los hombres que la sostiene pone de relieve, en el terrorista, la imitación del *tirano* que pretende abatir, al golpear *realmente*, a través de la mediación de su acto asesino, y, también y más aún, *idealmente*, a través del ejercicio del poder inmediato ejercido sobre todos los sujetos o súbditos sometidos a la tiranía mediante la representación aterrorizadora de ese acto criminal. Al terrorista le gusta el poder aparente, y en el fondo ilusorio, del tirano, que se agota en la aniquilación de la realidad política. Platón oponía con razón el político al tirano, incapaz de tejer, de construir una comunidad cívica en la que sus miembros regulen sus relaciones

mediante decisiones que sigan pautas universales, leyes que rijan la existencia política en cuanto tal. Seguramente, el terrorista trata de hacernos creer que pretende levantar una ciudad justa y buena, y que su fin, por ello, es político, del mismo modo que lo es su medio, cuando se presenta, a modo de excusa, bajo la denominación de *último recurso*, como el sustituto de todos los demás medios reconocidos políticamente, considerados positivos, pero supuestamente insuficientes para asegurar la realización del fin absoluto. Ahora bien, se ve con claridad que la apelación al último recurso enmascara el abandono de todos los medios precedentes, cuya trabajosa mediación no podría ponerse casi de acuerdo, por otra parte, con la impaciencia fanática. Si el político construye los diversos aspectos —medios positivos— de la situación política global, la cual constituye su fin, el terrorista sólo construye técnicamente un gesto políticamente negativo, cuyo resultado es la negación de toda situación política. ¿Ha podido construir alguna vez el terrorismo un Estado que, a su vez, no sea terrorista y, en cuanto tal, fundamentalmente precario, a pesar de su duración provisional?

La historia ha mostrado que el Estado terrorista, totalitario, no puede construirse como un verdadero todo, capaz, en cuanto tal, de durar realmente. La capacidad del terrorismo para institucionalizarse, para convertirse en algo transnacional o supranacional confirma su abstracción política, pues lo político sólo es efectivamente real a través del Estado nacional. De ahí la extrema dificultad de una construcción política supranacional, que sólo puede ser la construcción, tan lenta e incierta a este nivel, a esta escala, de una nueva nación, universal en relación con sus componentes primeramente nacionales. La supranacionalidad del terrorismo, su *mundialización*, no pone de relieve, por tanto, su carácter suprapolítico, sino más bien su carácter infrapolítico. Bien es cierto que el terrorismo se presenta, frente al poder político que combate, como el represen-

tante de la totalidad real, a la que sólo ha de corresponder el poder fundado en lo absoluto universal, de la nación o del pueblo. Pero se trata, como hemos dicho, de un mero discurso, no autenticado por una delegación real por parte de esa totalidad real que el terrorismo no contribuye en nada a hacer que se afirme o confirme, en su unidad concreta viva, mediante una tarea sociopolítico-pedagógica paciente y positiva. La preocupación del terrorismo consiste en organizarse a sí mismo, en la desconfianza interna que lo mina, no en hacer que se organicen mejor, en instituciones propiamente políticas más justas, el pueblo o la nación. Cuando toma el poder, trata de convertir su organización minada en el orden de un Estado que también es, entonces, terrorista, y que, con toda seguridad, está condenado al fracaso. Los Estados no entran y permanecen en la historia de ese modo. La representación reivindicada de las masas por los jefes terroristas no tiene nada que ver con la expresión real de los pueblos por los héroes creadores o transformadores de los Estados. Hegel ha mostrado con acierto que sólo la dialéctica de esta expresión constituye la historia, profundamente política. Y también ha señalado que el tiempo del terrorismo es el de la cesación o el *fin de la historia*.

La *Fenomenología del Espíritu*, al exponer en el capítulo VI la realización política progresiva del deseo constitutivo de la conciencia, el de la reconciliación del Sí singular y del Ser universal, establece que ésta, al pretenderse absoluta, hace explotar a aquélla en la autonegación terrorista de la historia. Pues la afirmación humana objetiva inmediata y, por tanto, a través de un Sí mismo natural singular (una voluntad individual) del Sí del Ser universal (la voluntad general) niega necesariamente el ser (entonces rival) de los (otros) Sí mismos singulares en el terror, sospechando estos con razón el quedar egoístamente fijados a su individualidad. De ese modo, la voluntad universal, en la que tendrían que cumplirse las voluntades individuales a través de

una obra colectiva y, por ello, histórica, positiva, mata más bien a aquellas voluntades que trabajan políticamente. Por eso, la persistencia de la vida política, que es, para Hegel, una dimensión esencial, por relativa y subordinada que esté a la existencia verdadera, exige ser restaurada, pero promoviendo mediaciones tradicionales, que tienen efectos realmente totalizadores, entre la singularidad (demasiado humana) y la universalidad (casi divina) del espíritu humano. Lejos de ser, en su abstracción o inmediatez, su singularidad, su universalidad o su (pseudo)unidad, el espíritu real las mediatiza *procesualmente*, con su gran paciencia, identificando de este modo concretamente su identidad consigo y su diferencia respecto de sí en un *sentido* espiritual, el propio sentido de la historia.

La historia del terrorismo de la *Revolución de Occidente* —la Revolución francesa— ha sido, en el umbral de su conclusión positiva moderna, la interrupción negativa provisional de ese *sentido* a través de la ruina de lo político falsamente absolutizado. Ahora bien, al comienzo de su desarrollo, animada por la revelación del Dios encarnado históricamente del cristianismo, una primera revolución había puesto de relieve el bloqueo original de ese desarrollo al Este, la *Revolución de Oriente*, que fue, según Hegel, el terrorismo musulmán. Frente a la historización y a la mundialización cristiana del Uno divino, que se arriesgaba a perder su pureza y su carácter absoluto, el Islam lo impone en su universalidad, de forma aún más estricta que el judaísmo, a un mundo en el que ninguna diferenciación y, por tanto, ninguna organización, al estar ésta fijada, podrían hacer sombra a su resplandor; reproducción cultural del desierto árabe en el que nació el Islam. El tratamiento fanático-terrorista del mundo no deja surgir ninguna gran acción, ninguna obra real capaz de dejar huellas en la historia mundial, de la que el Islam se retiró tan pronto como había surgido. Interrumpe, por tanto, también él, la historia de un mundo no histórico, como

un relámpago de algún modo natural en la eternidad sobrenatural.

Estas dos formas de terrorismo, la que ha seguido por poco al principio y la que ha precedido por poco al final del desarrollo de la historia moderna —realización mundana de la encarnación histórica del Dios cristiano—, constituyen claramente dos paréntesis cerrados de la historia universal, destructores de hecho del Estado en tanto que Estados terroristas. Hegel, seguramente, no pudo prever el terrorismo intencionadamente antiestatal dirigido contra Estados que quieren ser puramente estatales o políticos, representado entre otros en nuestra época por el terrorismo islamista. Pero, ¿no nos arriesgamos a seguir «hegelianizando» al hacer uso de la afirmación hegeliana del fin de la historia universal, para vincular a este fin, y al campo libre abandonado entonces a una interactividad no propia y verdaderamente política de los grupos humanos, la proliferación reciente de un terrorismo abiertamente opuesto a lo político estrictamente político, es decir, a la historia propiamente histórica? Ese terrorismo *puede y quiere* un tiempo que no sea ya el de la historia.

El terrorismo no *está* simplemente en la historia como lo que está fuera de ella, sino que *se piensa* a sí mismo de ese modo, en la medida en que quiere romper con una historia cuya necesidad es la de una humanidad que no es realmente ella misma, lo que ella dice ser, es decir, verdaderamente libre, en tanto que estaría en casa en el verdadero ser (la humanidad en su esencia, humana y/o divina). De ese modo, los revolucionarios franceses rechazan la historia en su continuidad tradicional de desigualdad y de injusticia: el mundo en el que ella se ha desarrollado no ha podido ser creado por un Dios bueno y, por tanto, por un verdadero Dios. La Revolución quiere ser, en cambio, la segunda creación del mundo, la buena, por ser plenamente humana, no siendo el propio hombre más que al

alzarse heroicamente por encima de sí mismo en su libertad, la que afirma su poder absoluto frente a la presunta necesidad histórica, que no es más que la violencia arbitraria ejercida tradicionalmente por los privilegiados contra el pueblo y a la que el voluntarismo revolucionario ha de oponer su justa violencia. Segura de sí, la libertad terrorista justifica entonces su negación de la historia indebidamente santificada como la expresión de las justas decisiones de la verdadera Providencia divina, velando por el milagro de la Revolución. En cuanto al terrorismo islámico, no podría reconocer una necesidad originariamente histórica que no manifestase la decisión absolutamente trascendente, experimentada como un *fatum*, de la libertad divina determinando la libertad humana. La conciencia terrorista, en los dos grandes ejemplos citados por Hegel, ha pretendido claramente ser una conciencia ahistórica.

En su actualidad manifiesta, se confirma claramente dicha conciencia, en la medida en que la conciencia práctica historizadora se da, incluso a sí misma, como un formalismo residual, que ha perdido toda costumbre real actual. De modo que la conciencia más común de la humanidad, lejos de contradecir absolutamente la conciencia terrorista, se deja influir por ella en su visión desde ese momento pesimista de las cosas. Examinemos estos diferentes aspectos de la *infección terrorista* del espíritu del mundo presente, a través de una caracterización de este último que, en la medida en que describir un objeto espiritual tan complejo consiste ya en seleccionar y evaluar, podrá suscitar fácilmente muchos interrogantes y tal vez alguna polémica.

El terrorista, al entregarse completamente en su acto negador, destructor, necesariamente está convencido, por una parte, del valor y de la legitimidad absoluta de ese acto, mientras que, por el contrario, viola toda ley y todo derecho, y, por otra parte, está también convencido de su posibilidad y eficacia no menos absoluta, sea cual sea el curso de las cosas. Lo que sólo es posible

si capta ese acto como si se relacionase *directamente* con un principio absoluto —divino, mundano o humano—, que *trasciende* en su máxima identidad consigo mismo toda diferencia o determinación, de las que no puede darse razón a partir de él, dando con ello así razón de todas las demás diferencias o determinaciones, mediante un encadenamiento de todas las diferencias o determinaciones, pues toda diferencia o determinación es planteada arbitrariamente, sin razón, por él. Es el caso, especialmente, de un Dios o de un hombre tomado como libertad absoluta o abstracta (de todo), y cuya identidad para consigo, indiferente entonces a toda diferencia, no *se* diferencia en sí misma y, a causa de ello, no es una *razón*, pues la razón —gran enseñanza de Hegel— es la identidad de la identidad y de la diferencia, y porque, de forma correlativa, si la diferencia es externa a la identidad y la identidad en sí, esencialmente, sin diferencia, y la identidad es externa a la diferencia y la diferencia en sí, esencialmente sin identidad, entonces el curso, la sucesión y, especialmente, el tiempo de los hechos están desprovistos de razón. Por eso, *la conciencia terrorista no vive el tiempo como una historia*, como una serie de acontecimientos vinculados por un sentido, y, aunque se sigue empleando el término «historia», ésta se vive como una historia que, por sí misma, no tiene o ya no tiene sentido. Todo es, en ella, por tanto, posible, en todo momento, y el terrorismo puede embriagarse con su poder negador, convertido entonces, desde su punto de vista, en algo positivo.

Evidentemente, un atentado ha de prepararse, en primer lugar, técnicamente, y después también psico-sociológicamente, mediante, por ejemplo, una manipulación de la opinión, y, por tanto, se prepara también superficialmente. Pero el terrorista piensa que esto es suficiente, él que no cree en el condicionamiento real, en profundidad, de los acontecimientos en una verdadera historia. Ahora bien, la libre inflexión de ésta requiere que sea trabajada pacientemente en sí misma, en

su propio interior, y teniendo en cuenta, por tanto, las fuerzas objetivas y las tendencias subjetivas que constituyen las buenas razones para actuar, primeramente positivas, de los pueblos, movilizadas entonces con el objeto de transformar *efectivamente* las cosas, mientras que los relámpagos puntuales del terrorismo hacen sufrir a los pueblos una negación ruidosa sólo *aparente* del estado de cosas. Por eso, el terrorismo antiestatal ha sido denunciado como un aliado objetivo del conservadurismo por los revolucionarios comunistas preocupados por introducirse, para cumplirlo, en el sentido de la historia, aunque es cierto que ellos practicaban igualmente un terrorismo de Estado ávido de imponer también, mediante la puntualidad de las medidas de excepción, una empresa que no les podía permitir influir en la historia con una obra positiva duradera.

La gestión terrorista de un tiempo roto, reventado, sustituye así a los *acontecimientos* propiamente dichos, que siempre son, evidentemente, más o menos advenimientos, pero que sintetizan y recapitulan positivamente en ellos todo un proceso que los arraiga sólidamente y los realiza verdaderamente en la historia, frente a los simples *disparos* que se realizan en su superficie. Esos disparos inciden en las cosas y en las almas, pero no las cambian. Este ahistoricismo se expresa abiertamente en el terrorismo mediante un registro *natural*, pues la naturaleza explota sin antecedentes ni consecuentes. La historia se vive como algo que se consume en el «fuego islámico», al que responde la política, que se anula a sí misma en cuanto tal, de un contraterrorismo que trata de presentarse como mera policía internacional: la «tormenta del desierto». ¿No es un mimetismo de este tipo el signo de una victoria del irracionalismo terrorista sobre una razón histórico-política que dudaría de sí misma?

¿Se trata de la victoria del terrorismo o de la retirada o, mejor aún, de la suspensión, del retiro de la historia? Pues la aparente imposición del terrorismo, del que hemos subrayado

su impotencia real frente a la historia política, ¿no se aprovecha más bien de que esta historia, al haber acabado su obra esencial y producido en su contenido total verdadero su sentido universal, liberaría de sí misma la energía espiritual de los hombres, llamada así a proponerse otras tareas, suprapolíticas; pero permitiéndole también extraviarse o descarriar, al querer, en el propio campo de la historia, sustituirla por el terrorismo? La afirmación hegeliana del fin de la historia (universal), ¿no se constata en el mundo actual, que se ha convertido en aquello que apuntaba Hegel, que es considerado en ese sentido y que tal vez siga siendo, en su punto álgido, en su apogeo, políticamente hegeliano? Una vez que la ilusión de un «después de Hegel» sociopolítico, sobre todo marxista, se ha disipado, y parece imposible una innovación político-histórica esencial, el interés propio del hombre ya no puede dirigirse a la asunción histórica de la historia, reemplazada por una gestión empírica, en cuanto tal espiritualmente mediocre. Puede pensarse que ya no existe una *gran causa* que movilice positivamente a los hombres. Y es quizás este fin de la historia, que no es realmente en sí mismo más que como la gran historia, la historia universal en tanto que historia de lo universal, del Sentido, el que abriría, dejándole el campo enteramente libre, el tiempo del terrorismo, el tiempo roto de los disparos, de los innumerables tiros, los cuales, por el hecho de que su aislamiento los condena al vacío, son generalmente tiros negativos, malos disparos. Sin embargo, esta posibilidad de expansión actual del terrorismo no puede convertirse en un destino.

Si suponemos, en efecto, que la historia propiamente dicha, la de los grupos humanos que instituyen racionalmente sus relaciones entre ellos, ha dejado de ser productora de sentido, el mantenimiento o la conservación duraderos de sus logros, que condicionan por sí solos incluso una existencia suprapolítica considerada como el cumplimiento supremo del

hombre, constituiría un *ideal humano total*. La persistencia de un Estado firme y, a la vez, liberal es requerida, por lo demás, como la única instancia capaz de dominar un problema surgido de nuevo en la época del fin al menos posible de la historia propiamente humana de los hombres. El problema consiste en eso que llamamos el regreso amenazador de la naturaleza, de una «historia» de esa naturaleza, de una naturaleza que consideramos demasiado forzada o quebrantada por el hombre. Las antiguas *catástrofes* naturales, cuyo apaciguamiento había dado lugar a la historia de las relaciones interhumanas y a sus *crisis*, parecen regresar a la historia como algo negativo más fundamental que lo negativo de origen humano, e inaugurar una *nueva historia*, entendida tanto como «Geschichte» (la historia acontecida), como «Historie» (la historia pensada). Ahora bien, el mal «idealismo» del terrorismo le hace burlarse del condicionamiento natural, que está a la orden del día, de la vida de la humanidad, hasta el punto de no dudar en afrontar el empleo de armas que destruyen tanto las cosas y, mediante ellas, indirectamente a los hombres, como directamente a estos mismos. Ligada como está a la supervivencia, como algo humano, la humanidad sólo puede, por tanto, entregarse a la gran causa de su defensa, una causa que es más que estrictamente histórico-política, pues incluye el cuidado humano total de la naturaleza, a preservar en su orden, más que a invocar mórbidamente mediante la irrupción de su desorden. Es importante, por tanto, no dejar que se desarrolle, en la educación y en la cultura, una mentalidad que favorezca la pasividad y la cobardía ante el terrorismo, tanto estatal como antiestatal, porque ambas participan como el terrorismo del mismo desprecio formal de las exigencias teóricas y prácticas de la razón, condiciones absolutas de la verdadera libertad.

Es cierto que, pese a sus proclamas, que empleamos demasiado a menudo para excusarlo o comprenderlo, el terrorismo

no se preocupa en absoluto de la vida humana, del derecho elemental a la vida de sus víctimas inocentes y, en general, de los *derechos humanos*, y es este rechazo —punto esencial con el que quisiera concluir— el que se encuentra en el fondo de su otro rechazo al tiempo con sentido de la historia. Este último rechazo es el de la presencia inmanente, en el desarrollo de la historia, en su sucesión, de lo que la hace tal: un universal (idéntico a sí mismo) que ordena en tanto que fin su *contenido* más allá de las (diferentes) secuencias causales que la rigen formalmente, un universal en el que podemos ver, y de hecho lo hemos visto, la presencia empírica de un absoluto esencial (divino, humano...). Ahora bien, el ideal absoluto que justifica, para el terrorista, la violencia que inflige, sin cambio anímico alguno, a lo real es un principio totalmente externo a lo real, que sólo tiene valor como el gesto destructor de celebración de dicho absoluto. El hombre sólo vale debido a ese gesto y no en sí mismo. En sí mismo, no tiene derecho. Por eso, resulta totalmente dudoso su tratamiento del hombre por venir, del que dice preparar su llegada, su venida, cuando el terrorista no duda en masacrar a hombres reales inocentes. Y podemos sospechar que la justificación que hace de su violencia no es más que una mera máscara que encubre su gusto principal por la violencia, su inhumanidad original. Y, por último, recordemos que Kant, que condenó sin apelación el terrorismo de una revolución cuyo gran objetivo admiraba, supo discernir profundamente que *el sentido de la historia se fundamenta en el sentido moral*, y especialmente en el del *derecho*.

TRADUCCIÓN DE GABRIEL ARANZUEQUE

EL CÍRCULO «VIRTUOSO» DE LA HISTORIA. VIRTUD Y COSMOPOLITISMO EN KANT

ALBERTO PIRNI

A los ojos del estudioso y del especialista, hablar de «circularidad» acerca de la concepción kantiana de Filosofía de la Historia puede parecer, en muchos sentidos, fuera de lugar. De hecho, se está acostumbrado a ligar la reflexión del filósofo de Königsberg sobre este tema al concepto de «progreso», aunque interpretado de manera no lineal y siempre problemática. Ésta es la línea medular que, a pesar de los numerosos contextos en los que Kant afronta este tema, se encuentra confirmada en todos los casos, aunque con diferentes matices.

En este estudio se pretende contribuir a inaugurar otra posible dirección interpretativa, diferente de esta línea medular, centrándose en particular sobre uno de los contenidos más relevantes que la Filosofía de la Historia kantiana contribuye a articular de manera paradigmática: la perspectiva del cosmopolitismo. Acerca de este tema, circularidad y progresividad parecen fundirse en una síntesis unitaria y, en muchos sentidos, cercana a formas presentes en la agenda política de nuestro tiempo.

En particular, en el primer párrafo, se buscará una legitimación del nexo entre progresividad y circularidad relejando

algunos pasajes clave extraídos de los numerosos ensayos dedicados por Kant a la Filosofía de la Historia. Durante el análisis, se pretende ante todo hacer emerger el papel decisivo que, en este ámbito temático, desempeña la idea del «destino moral» del género humano. Al intentar adentrarse en el ejercicio hermenéutico recién resumido, parece por otra parte oportuno volver a reflexionar sobre el concepto de *virtud* —a partir del cual puede ser releída su entera paradigmática perspectiva moral— y sobre el de *cosmopolitismo*, que alude directamente a su ambicioso diseño jurídico-político, presente en el escrito *Por la paz perpetua*. ¿Cómo conectar, sin embargo, el concepto ante todo moral de *virtud* al concepto — eminentemente jurídico-político— de *cosmopolitismo*? ¿Qué significa hablar de *virtud del cosmopolitismo* y, al contrario, de *cosmopolitismo de las virtudes*? A la edificación de un intento de respuesta a estas preguntas están dedicados los tres párrafos siguientes de los que se compone el presente trabajo.

LA HISTORIA, ENTRE PROGRESO Y CIRCULARIDAD

La perplejidad a la que aludíamos al comienzo acerca de la aplicabilidad del concepto de círculo y de circularidad a la concepción kantiana de la Filosofía de la Historia puede justificarse desde distintos puntos de vista. En primer lugar, un simple examen de las obras que Kant dedica a este tema deja entrever de manera clara su profunda convicción acerca del carácter de proyecto y de proceso de la historia del género humano («Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita» [1784], «Comienzo conjetural de la historia de la humanidad» [1786]; «Acercas de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor» [1798]). Una clara confirmación de esta convicción parece por lo tanto evidente incluso sin necesidad de adentrarse en la articulación textual de cada uno de estos escri-

tos y en el examen temático de los múltiples pasajes que podrían aducirse a su favor¹.

En segundo lugar, una confirmación ulterior de esta convicción puede extraerse *ex negativo* cuando la atención del intérprete se dirige hacia el análisis semántico en el interior de toda la obra kantiana. Un examen de las ocurrencias del término *Žirkel* (círculo) nos conduce de hecho a no atribuir una relevancia particular o específica a los conceptos de círculo o circularidad en Kant.

Detengámonos de manera preliminar en el análisis de los resultados que emergen de una investigación de este tipo. La obra kantiana en su conjunto, prescindiendo en este lugar de un estudio del Epistolario² así como de los diferentes cursos de clases en la Universidad, contiene tan sólo veintisiete ocurrencias de este término³. Además, la mayor parte de estas ocurrencias se concentra en las primeras obras kantianas, desde los *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* [Meditación sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas], de 1747, el primer escrito de Kant (una ocurrencia) hasta la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo] de 1755 (con once ocurrencias), desde *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [La única demostración posible de la existencia de Dios] de 1763 (tres ocurrencias) hasta las *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime] de 1764 y la *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der*

1 Permitaseme evitar recordarlos para llegar más rápidamente al punto que, en este momento, me interesa afrontar.

2 Aunque particularmente significativa resulta la carta que Kant escribe a Mendelssohn, con fecha de 25 de diciembre de 1770.

3 Por tener un término de comparación: el adjetivo *transzendental*, en sus diferentes declinaciones, posee más de 300 ocurrencias dentro de las obras kantianas.

Moral [*Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*] de 1764 (una ocurrencia).

Este término aparece además en versiones preliminares o secciones no definitivas de las obras principales, como por ejemplo en la «Consideración general» al capítulo sobre los paralogismos de la razón pura, presente en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* (A 395) o en la *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* de 1790 (XX, 198, Anm.).

Por otra parte, en la mayoría de los casos —aunque no sea posible detenerse aquí en un examen más detallado de las distintas ocurrencias— el término *Zirkel* es usado en su sentido propio, es decir, refiriéndose a su significado geométrico o cosmológico, y sólo más raramente en el sentido figurado de circularidad entre conceptos o entre partes de argumentos y sin embargo, también en este caso, el término se utiliza sobre todo en el sentido de «círculo vicioso», inútil y vano⁴.

Por último, como argumento final y definitivo que podría esgrimirse contra nuestro intento de rescatar este concepto para nuestro tema, debe precisarse que no se encuentra ninguna ocurrencia del término *Zirkel* en los escritos kantianos de Filosofía de la Historia.

Esta breve conjunto de consideraciones sería suficiente, por sí solo, para cortar de raíz toda posibilidad de afirmar o justificar la idea de circularidad dentro de la perspectiva kantiana sobre la historia. Sin embargo, parcial y significativamente diferentes son los resultados que emergen de otra investigación semántica, realizada esta vez sobre el término *Kreis*, a todas luces sinónimo del primero.

4 Hay que mencionar, sin embargo, la importante excepción que se encuentra en el Prefacio de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, donde Kant introduce —y en sentido positivo— la célebre metáfora de los dos «círculos concéntricos», la religión natural y la revelada.

Ante todo, el término aparece con mayor frecuencia en las obras kantianas (se registran esta vez sesenta ocurrencias). En segundo lugar, aunque se note una importante presencia del término en las obras del período pre-crítico —fundamentalmente todas las arriba mencionadas, en particular también aquí la *Allgemeine Naturgeschichte*, que contiene doce ocurrencias—, hay que señalar que también aparece frecuentemente en el interior de las obras kantianas de madurez más importantes, desde la *Crítica de la razón pura* hasta la *Antropología en sentido pragmático*, desde la *Religión dentro de los límites de la mera razón*⁵, hasta la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y los *Prolegómenos*, desde la *Crítica del Juicio* hasta la *Metafísica de las costumbres*⁶, y otras más que no es posible mencionar ahora.

El término goza por tanto de plena «ciudadanía» en el interior del criticismo kantiano y, lo que no es nada desdeñable, aparece con frecuencia en el primer escrito dedicado por Kant a la Filosofía de la Historia, la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, publicada en el volumen de noviembre de 1784 de la «*Berlinische Monatsschrift*». La primera (e indirecta) referencia a la circularidad, en el escrito de 1784, emerge en uno de los puntos clave del tejido argumentativo, precisamente en esa *Tesis IV* en la que Kant prosigue su argumentación acerca de la capacidad de mejora que la naturaleza ha otorgado al género humano en su conjunto, dotándolo con la razón, y sostiene que aquélla ha elaborado también un seguro «medio» para culminar el desarrollo de todas las disposiciones del género humano: el antagonismo entre los hombres, que se expresa en la forma de una *insociable sociabilidad* (*die ungesellige Geselligkeit*). Esta última, caracterizada por una constitutiva e infinita

5 Esta obra, así como la *Anthropologie*, albergaba ya significativas ocurrencias de *Zirkel*,

6 También esta última obra contenía ya ocurrencias de *Zirkel*.

recursividad, produce sin embargo «los primeros auténticos pasos desde la barbarie hasta la cultura».

Esta convicción recibe una ulterior confirmación del pasaje en el que la referencia al círculo aparece con meridiana claridad. Éste se encuentra un poco más allá, en la *VIII Tesis*.

«como se ve, la filosofía también puede tener su *quiliasm*, pero un quiliasm tal a cuyo advenimiento pueda contribuir —si bien remotamente— su propia idea [...]. Todo depende únicamente de si la experiencia descubre algún indicio de un curso semejante de la intención de la Naturaleza. El caso es que descubre muy pocos, pues este ciclo [*Kreislaufen*] parece requerir tanto tiempo hasta clausurarse que, partiendo del pequeño tramo que la humanidad ha recorrido en tal sentido, sólo cabe determinar la configuración de su trayectoria y la relación de las partes con el todo de un modo tan incierto como, basándose en las observaciones celestes realizadas hasta el momento, se puede determinar el curso que nuestro Sol sigue junto a su gran cohorte de satélites en el gran sistema de las estrellas fijas; si bien, después de todo, a partir del fundamento universal de la estructura sistemática del cosmos y de lo poco que se ha observado, cabe conjeturar con bastante certeza la realidad de un ciclo [*Kreislaufen*] semejante»⁷.

Antes de emprender un comentario más detallado de este complejo pasaje, puede tener cierta utilidad la reconstrucción del proceder argumental que une la *Tesis IV* de la obra, en la que, como se ha dicho, aparece la primera referencia indirecta a nuestro tema, con el de esta *Tesis VIII* que estamos comentando

ahora. Mientras que la *Tesis IV* estaba dedicada a la «insociable sociabilidad», el medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cumplimiento el desarrollo de todas sus disposiciones, en la *Tesis V* se presentaba «el mayor problema del género humano», a cuya solución («la institución de una sociedad civil que administre universalmente el derecho») le obliga la naturaleza. Mientras que en la *Tesis VI* se recordaba las dificultades y la necesariamente larga dilación hasta alcanzar esta solución, la *Tesis VII* ligaba la solución del primer problema a la del problema «de una relación externa entre Estados de acuerdo a las leyes». Por último, la *Tesis VIII* recién recordada invita a «la consideración de un plan oculto de la naturaleza encaminado a instaurar una perfecta constitución estatal interna y, con este fin, también externa, en cuanto única condición en la que la naturaleza puede desarrollar completamente todas sus disposiciones en la humanidad»⁸. Nótese, por lo tanto, la argumentación muy claramente dirigida al punto de interés principal para Kant: el desarrollo de todas las disposiciones de la naturaleza en la humanidad, es decir, por oposición, la realización en el ser razonable de todas las disposiciones de la naturaleza.

El interés global expresado por Kant en este breve y denso escrito se revela, por lo tanto, bastante más amplio que el mero aspecto político —que en verdad emerge con indiscutible claridad— en el que parece inscribirlo una buena parte de la literatura sobre el tema. En este marco debe entenderse la implícita referencia realizada por Kant en el pasaje, citado más arriba, dedicado a la *Theorie des Himmels* y al tema de las órbitas de los planetas tratado en ese contexto.

Por lo tanto, es en este fondo temático en que el concepto de ciclo [*Kreislaufen*] debe ser enmarcado. La referencia explícita —y repetida— a la circularidad presente en el pasaje citado *supra*

7 *Idee*, VI, 27 [Kant, I., *Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita*, en: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2005, p. 45; tr. modif.].

8 *Ibidem*.

hace pensar ante todo en el ciclo de la naturaleza y, por ello, en el recorrido de los planetas en sus propias órbitas. Sin embargo, el conjunto semántico creado por el término no puede no evocar también el ámbito de la circulación de la sangre o la idea de un circuito y de una circulación en general. La peculiar caracterización que Kant nos ofrece en este punto con respecto a nuestro tema apunta sin embargo a subrayar con gran fuerza retórica un aspecto particularmente caro al filósofo de Königsberg: la procesualidad infinita. De esta grandiosa circularidad nosotros sólo podemos captar una pequeña, una mínima parte. A partir de ésta no puede despejarse la duda acerca de su destino preciso y final que, precisamente, se extiende hacia el infinito. Se puede, sin embargo, inferir de ella una confirmación acerca de la dirección de su trayecto, del mismo modo en que se consigue calcular la órbita de un planeta a partir de la medición de un breve segmento de su movimiento.

Siempre en el sentido de la procesualidad infinita hay que enmarcar también la no menos rica referencia al concepto de *quiliasm*, que aparece aquí por primera vez en el interior de los escritos publicados por el filósofo de Königsberg, y que alude a la esperanza en el conjunto de las máximas condiciones favorables en una perspectiva futura⁹. Desde una primera perspectiva, para comprender este término, que limita por un lado con la escatología, y por el otro con el milenarismo, puede ser oportuno referirse al escrito sobre *La Religión dentro de los límites de la mera razón*.

En el Tercer párrafo de la Primera Parte del escrito de 1793, Kant distingue el *quiliasm filosófico* «que confía en un

estado de paz perpetua, fundada en una federación de pueblos como república mundial» del *quiliasm teológico*, que «confía en la mejora moral perfecta de todo el género humano»¹⁰.

En el contexto del escrito de 1784 Kant no parece tener aún del todo clara esta distinción, dado que parece aludir al «quiliasm de la filosofía» en un sentido más global. Sin embargo, la precisión inferible de la *Religión*, relacionada con el pasaje de la *Idee* citado más arriba y con la referencia a la dirección de la órbita, permite vincular al concepto de *quiliasm* la idea de progresividad circular, o elicoidal, de la que nosotros podemos descifrar la dirección final, más allá de la dinámica (circular) más evidente, bajo cuya forma esta mejora parece mostrarse ante nuestros ojos.

Es como si, de esta «órbita del quiliasm», nos estuviera permitido vislumbrar e interpretar, con nuestra experiencia mundana, sólo un pequeñísimo trayecto o solo mínimas señales (las que se volverán precisamente los *signa prognostica*). Junto con esta posibilidad, se nos ofrece también la de anticipar claramente el resultado global de aquella procesualidad, que nosotros sólo captamos de manera parcial.

Considero que otro pasaje kantiano puede ayudar a establecer en el plano de la definición la referencia al concepto de *quiliasm* y al de *circularidad*. Se trata de un pasaje presente en el último texto que el filósofo dedica a la filosofía de la historia, el segundo capítulo del escrito *El conflicto de las facultades (Der Streit der Fakultäten – 1798)*, significativamente titulado: *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*. Aquí Kant distingue entre tres modalidades de anticipar el futuro mediante una predicción, y lo hace con un procedimiento bien significativo para nuestra temática.

9 Para un análisis puntual, analítico y a la vez global, de este concepto particularmente significativo en el interior del pensamiento de Kant, permítaseme hacer referencia al estudio de Cunico, G., *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa, 2001. Para un análisis de este pasaje que comentamos cfr. Id., p. 49.

10 *Rel.*, VI, 34.

«Tres son los casos que pueden ser entrañados por esta predicción. El género humano se halla en continuo retroceso [*Rück-gange*] hacia lo peor, o en constante progreso [*Fortgange*] hacia lo mejor con respecto a su destino moral [*in seiner moralischen Bestimmung*], o bien permanece en un eterno estancamiento [*Stillstande*] en relación con el grado de valor moral que ostenta entre los miembros de la creación (cuya imagen más certera sería la de una perpetua rotación circular [*im Kreise*] alrededor del mismo punto). Al primer aserto se le puede llamar *terrorismo* moral, *eudemonismo* al segundo (que también podría denominarse *quiliismo*, de ubicar la meta del progreso en un horizonte muy lejano) y *abderitismo* al tercero, pues al no ser posible un verdadero estancamiento en materia de moral, un ascenso en continua variación y una recaída tan frecuente como profunda (algo así como un eterno movimiento pendular) arrojan el mismo resultado que si el sujeto hubiera permanecido inactivo sin moverse del sitio»¹¹.

El progreso al que alude el título se asocia aquí directamente a la *moralische Bestimmung*, a la destinación final del género humano, es decir, a la mejora, tanto en términos «extensivos» (un mayor número de personas) como en términos «intensivos» (una mayor profundidad y conciencia de cada uno) de la obediencia a la ley moral.

Sin embargo, el concepto de progreso se asocia aquí también al de *quiliismo*, definido aquí de nuevo. El elemento más novedoso, con respecto al pasaje anterior, es que aquí la referencia a la circularidad se atribuye a la tercera modalidad: pierde su connotación (positiva) de procesualidad, que encon-

11 VII, 81 [Kant, I., *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, op. cit., p. 197.]

trábamos más arriba, para cobrar el sentido (fundamentalmente negativo) de inmovilidad¹².

Para trazar un primer balance, se puede por lo tanto sostener que es posible reconocer en Kant dos tipos de referencia a la circularidad: un primera circularidad *dinámica, procesual y progresiva*, cuyos referentes conceptuales son la *ungesellige Geselligkeit* y el concepto de *quiliismo*, y un segundo tipo *estático, repetitivo y sin desarrollo efectivo*, asociado a la idea de *inmovilidad* y a la teoría del *abderitismo*.

La primera forma de circularidad conlleva la toma de conciencia de la *destinación moral* del género humano, es decir, del proceso y del proceder «virtuoso» de la educación, de la cultura, de las costumbres, en una palabra: de la Ilustración, que contribuye —de manera no siempre y en todas partes unívoca, puede que de manera más lenta de lo que la razón individual quisiera para sí y para el entero género humano— al progreso de la virtud, a la difusión de la conciencia de la «ley moral en nosotros» y de la exigencia de obedecer al precepto que establece.

Se puede quizá, en este punto, poner a prueba la idea de esta circularidad virtuosa y precisamente a partir del «mayor problema del género humano»: «la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho», tal y como lo expresa la *Tesis V* del escrito de 1784. Dicho en otras palabras: ¿cómo puede cumplirse el contenido del *quiliismo* filosófico? ¿Cuál es la pequeña parte de la órbita (procesual) que nos está permitido vislumbrar en dirección hacia la *moralische* —pero llegados a este punto también *politische* y, no menos,

12 La referencia a la inmovilidad se asocia al tema de la circularidad incluso en dos formas lingüísticamente diferentes: ahí donde Kant afirma que la inmovilidad «es igual que el movimiento eterno de un círculo» y «una suerte de eterna oscilación».

kosmopolitische Bestimmung? A la búsqueda de una respuesta a estos interrogantes se orientan las reflexiones siguientes.

VIRTUD Y COSMOPOLITISMO

El aspecto que deseo abordar en este ensayo, sobre la «circularidad progresiva» que la Filosofía de la Historia kantiana parece legitimar, trata de la posibilidad de introducir un nexo teórico entre el concepto de *virtud* y el de *cosmopolitismo*.

A primera vista, los dos conceptos —y las perspectivas problemáticas que se reconducen directamente a ellos— aparecen como recíprocamente extrínsecos. El concepto de *virtud*, como es sabido, es precisado por Kant más de una vez en la *Crítica de la razón práctica* y, en particular, en los pasajes finales de la Nota al Corolario del parágrafo 7 del primer Capítulo de la *Analítica*. Me limito aquí a resumir brevemente el punto esencial de la argumentación kantiana¹³.

«La seguridad [...] del progreso —que va hasta el infinito—, de sus máximas y de su inmutabilidad en constante avance, a saber: la virtud, lo más elevado [*das Höchste*] que pueda lograr la razón práctica finita que, a su vez, por lo menos como facultad adquirida naturalmente, nunca puede ser perfecta [...]».

La virtud aparece estructuralmente conectada a un esfuerzo, a una constante pelea, que la razón emprende idealmente contra las inclinaciones para la determinación de la acción. Mientras que la *santidad* es calificada como la «posesión de una total pureza [*Reinigkeit*] de las intenciones de la voluntad»¹⁴, la *virtud*

—afirma lapidariamente Kant— puede definirse como «una intención moral *en lucha*». Al cabo, la virtud se predica por y se reconoce en el agente individual moral que intenta constantemente resistir a la inclinación sensible procurando uniformar el principio de determinación de su propio actuar a la orden moral expresada en el imperativo categórico.

La perspectiva conceptual de la virtud, así presentada, parece por lo tanto muy distante de la del cosmopolitismo y de la «idea de la paz perpetua», que implica la consecución de una condición de paz permanente entre todos los Estados del mundo. Aquí ya no se trata de deseos e inclinaciones, sino de guerra, de alianzas, de operaciones militares y políticas. Si antes nos encontrábamos en el dominio de la moral, ahora estamos, de manera incontestable, en el de la política.

Sin embargo, en cuanto nos adentramos en el escrito kantiano de 1795, las cosas ya no parecen tan claras y las distinciones ya no pueden trazarse de manera tan neta. Aparece en cambio la posibilidad de individuar un hilo argumental que una el concepto de *virtud* al de *cosmopolitismo*, que es posible reconstruir gracias sobre todo a dos pasajes particularmente significativos.

El primer —y fundamental— punto de anclaje emerge justo poco después del comienzo de la Primera Sección del escrito, dedicada a los «artículos preliminares para la paz perpetua entre los Estados». Aquí, y precisamente en el segundo de estos artículos, nos encontramos ante una afirmación en cierto sentido inesperada:

«Un Estado no es un patrimonio (*patrimonium*) [...]. Es una *sociedad de hombres* sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer. Injertarlo en otro Estado, a él que como un tronco tiene sus propias raíces, significa eliminar su existencia como *persona moral* [*einer moralischen Person*], y convertirlo en una

13 Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, [=KpV], Akademie Ausgabe, pp. 32-33. [*Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1961, p. 39].

14 KpV, p. 84.

cosa, contradiciendo, por tanto, la idea del *contrato originario*, sin la cual no puede pensarse ningún derecho sobre un pueblo»¹⁵.

El Estado es definido aquí como *persona moral*; a éste se atribuye, por lo tanto, el mismo carácter que —como se ha visto más arriba— esperaríamos encontrar sólo en relación al hombre en cuanto ser razonable y capaz de moralidad. Esta atribución resulta sin embargo coherente si se considera, como Kant se esfuerza en repetir, que el Estado, ante todo, no es sino una «sociedad de hombres», es decir, dicho de otra manera, un conjunto de seres razonables, de personas morales. El Estado como conjunto de hombres y como marco posibilitador de la convivencia de muchas personas morales en el interior de un determinado territorio, se vuelve por lo tanto él mismo persona moral *ideal*, en cuanto *summa* de personas morales *reales*¹⁶.

Por lo tanto, no se puede intercambiar, comprar, heredar o donar un Estado, dado que al hacerlo se intercambiarían, com-

15 Kant, I., *Zum ewigen Frieden. Ein Philosophischer Entwurf von Emmanuel Kant [=ZeF]*, VIII, p. 344 [*Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 6]. Sobre la significativa metáfora del injerto introducida aquí por Kant, vid. Marcucci, S., «Kant e la botanica. Il problema dell'innesto», en Venditti, P., (Ed.), *Filosofia e Storia. Studi in onore di Pasquale Salvucci*, Urbino, QuattroVenti, 1996, pp. 221-229.

16 La confirmación de este razonamiento proviene también de la referencia al *contrato originario*, cuya definición más clara se encuentra en el párrafo 47 de la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*: «El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste [...] es el *contrato originario* según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla enseguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*)» (Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten [MdS]*, VI, p. 315) [*Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 145-146]. A través de este contrato el conjunto de las diferentes individualidades de los seres razonables (*omnes et singuli*) se resuelve en el Estado (*universi*), en el que cada hombre —ahora devenido *Glied*, miembro de un cuerpo orgánico y organizado— vuelve a adquirir su libertad externa y, junto con ella, *a fortiori*, mantiene su propia libertad interna, es decir, la libertad en sentido moral.

prarían, heredarían o donarían *hombres* —es decir, personas morales, fines en sí mismos— como si fueran *cosas*, simples medios a disposición del arbitrio ajeno. En otras palabras, se otorgaría a otros lo que no es posesión de nadie, ni siquiera del individuo: la existencia individual en cuanto personalidad moral. No se puede hacer esto, a menos que se desee pagar el altísimo precio de destruir el contrato que ha originariamente ligado aquel conjunto de personas, volviéndolas un conjunto orgánico dotado de universalidad, un Estado.

El segundo pasaje que querría tomar en consideración, y que reitera de manera clara el mismo punto, se encuentra al final del *segundo artículo de finitivo*:

«Para Estados que se encuentran en relación recíproca no puede existir, según la razón, ninguna otra manera de salir del estado sin ley, que no conlleve nada más que guerra, sino renunciar, como los hombres individuales, a su libertad salvaje (sin leyes), aceptar leyes públicas coactivas y formar así un Estado de pueblos [*Völkerstaat*] (*civitas gentium*), que crezca cada vez más hasta incluir a todos los pueblos de la Tierra»¹⁷.

Se reitera aquí el paralelismo entre Estado y hombre individual. La sociedad que debe instaurarse entre los Estados no puede sino partir de y tener como punto de referencia la sociedad de hombres que forma el Estado individual. Es obvia en este punto la doble implicación que se puede extraer de ello: si el Estado individual —formado por un pueblo, es decir, por un conjunto de personas reunidas en sociedad a través de un *contrato originario*— es calificado de *persona moral*, también al Estado hecho de Estados, al *Estado de pueblos*, cuya implementación

17 ZeF, p. 357, cursiva A. P [pp. 25-26, tr. mod.].

implicaría la consecución de la *paz perpetua*, debe ser a su vez reconocida la condición de personalidad moral. De tal implicación se puede extraer otra, que nos devuelve al comienzo de nuestro planteamiento: si tanto para el Estado como para el sistema de relaciones entre Estados —que constituye la esencia del cosmopolitismo— es válida la referencia al hombre individual, entonces en ambas dimensiones es legítimo intentar reconocer una dinámica de la *virtud* análoga a la que se puede encontrar en relación al ser razonable individual; en otras palabras, también en la empresa de la edificación de una situación de paz perpetua es posible entrever «una intención moral en lucha». Las dimensiones de la virtud y del cosmopolitismo, que veíamos al principio como recíprocamente extrínsecas, parece en cambio que pueden ser aproximadas.

LAS VIRTUDES DEL COSMOPOLITISMO

Tras haber comprobado la proximidad entre los dos ámbitos problemáticos que el propio Kant sugiere, queda por averiguar en qué sentido es posible abordar el concepto de virtud en relación con el tema cosmopolita, es decir, cuáles son las virtudes del cosmopolitismo. Para articular una respuesta a esta cuestión, es fundamental comprender, de manera precisa y en este momento, lo que Kant entiende por cosmopolitismo, es decir, de qué manera el autor elabora la «idea de paz perpetua» que constituye su directa explicitación. Ser ciudadanos del mundo, en la perspectiva kantiana, tiene sentido y coincide de hecho sólo con ser ciudadanos de un mundo pacificado e incluido en el interior de una estructura jurídica coactiva, que pueda garantizar ante todo precisamente la preservación de la paz.

Sobre el aspecto jurídico-constitucional —es decir, contractualista— Kant funda el entero edificio que, en su estructura-

ción ideal, presenta varios niveles¹⁸. El autor pretende articular su reflexión presentando una partición que no considera arbitraria, sino «necesaria en relación a la idea de paz perpetua». A ésta, de hecho, se refiere directamente la Segunda Sección del escrito, que contiene los *tres artículos definitivos* para la consecución de la «paz perpetua entre los Estados».

El *primero* de ellos, como es sabido, se ocupa de precisar la plena realización del concepto de derecho civil estatal, que para Kant se sitúa en la consecución, en cada Estado, de la constitución republicana, es decir, de esa constitución instaurada según los principios de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), de la *dependencia* de todos de una única legislación común (en cuanto súbditos) y, en tercer lugar, de la *igualdad* (en cuanto ciudadanos) frente a la ley. El *segundo* artículo definitivo está dedicado, en cambio, a la fundación de un «federalismo de libres Estados», es decir a la implementación de una constitución que, por una parte, contenga la garantía del derecho a la existencia y a la autodeterminación de cada Estado «para sí y al mismo tiempo también para otros Estados confederados»¹⁹, y por otra garantice la existencia de una estructura jurídica superpuesta a ellos (*república mundial*) capaz de afrontar los problemas políticos comunes y solucionar las eventuales controversias que puedan surgir entre ellos²⁰. El *tercer*

18 Esta estructuración está precedida por un «postulado», una condición de posibilidad que no puede ser dejada de lado: «todos los hombres que pueden influir recíprocamente los unos sobre los otros deben pertenecer a alguna constitución civil» (ZeF p. 249, nota).

19 ZeF p. 356.

20 En esta sucinta presentación del *segundo artículo definitivo* hago referencia implícitamente a la interpretación de Giuliano Marini y, en particular, a sus siguientes trabajos: *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998; «Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano», en Chiodi, G. M., Marini, G., Gatti, R., (Eds.), *La filosofia politica di Kant*, Milano, FrancoAngeli, 2001, pp. 19-34. La tesis principal de

artículo definitivo está dedicado a lo que Kant llama «el derecho cosmopolita» y que define como el legítimo «derecho de visita» y «de hospitalidad» —pero aún no de «acogida»— que cada hombre debe poder ejercer en relación a la entrada en el territorio de cualquier Estado, fundado en la común posesión originaria de la superficie terrestre por parte de todos los hombres e ideado, ante todo, para facilitar la práctica del comercio, que el filósofo de Königsberg señala como el mejor y el más eficaz vehículo de sensibilización hacia una «constitución cosmopolita»²¹.

Forma republicana de cada Estado, federación entre los Estados y constitución cosmopolita como «necesario cumplimiento», dirigido ante todo a garantizar la libre circulación de hombres y mercancías: estos son los tres niveles que constituyen el corazón del cosmopolitismo kantiano y que, de manera paritética, deben ser tomados en cuenta en su conexión sistemática en cuanto a la articulación de «la idea de la paz perpetua»²².

Marini es que Kant, en este contexto, llega a sostener la necesidad de la institución de una república federal mundial, que resultaría de una federación de Estados disponibles a renunciar a una parte de su propia soberanía a cambio de la edificación de una estructura jurídica mundial de forma republicana, comprometida con la preservación de la paz y con la resolución de problemas políticos comunes. Junto a esta postura, que constituiría la solución *in thesi*, plenamente legitimada por la razón, Kant prevé una solución *in hypothesis*, pragmáticamente más fácil de realizar que la anterior pero que constituye sólo su *sucedáneo negativo*: la idea de una libre confederación de Estados, en la que cada miembro continúa manteniendo su propia completa soberanía y el derecho de rescindir lo que se configura como un mero acuerdo ocasional entre Estados que comporta el constante peligro de una vuelta al estado de naturaleza en la escena internacional. Sobre la interpretación de Marini, que sigue siendo en mi opinión paradigmática por su claridad reconstructiva y su profundidad analítica, vid. mi escrito «Kant e il problema cosmopolitico. Riflessioni a partire da un recente studio di Giuliano Marini», *Teoria*, 21 (2001), n. 1, pp. 121-132.

21 ZeF, p. 358.

22 La confirmación de esta tesis procede de la afirmación de Kant situada en el pri-

Tras haber resumido de esta manera el concepto de cosmopolitismo, es posible volver a la pregunta inicial, explicitando ahora lo que desde el principio se encontraba presupuesto, es decir, la voluntad de afrontar de otra manera, a través del binomio conceptual *virtud-cosmopolitismo*, la compleja relación entre moral y política que —tal y como se cree— desempeña un papel fundamental también en este escrito. Desde este punto de vista, un lugar privilegiado y particularmente rico de ideas se encuentra en la primera sección del *Apéndice* del escrito de 1795, dedicado precisamente a la divergencia entre moral y política por lo que respecta a la paz perpetua.

En este contexto, tras haber definido de manera preliminar la política como «la doctrina ejecutiva del Derecho» y la moral, ella también, como «doctrina del Derecho», pero «teorética»²³, Kant se detiene en la caracterización de una doble figura ideal-típica de hombre político. Por una parte, determina la figura del *político moral* (*der moralische Politiker*), que si llega a reconocer defectos en la constitución se activa ciertamente para enmendarlos pero —aun teniendo clara en su mente la idea del Derecho natural, cuya realización constituye también el fin hacia el cual hay que tender— se compromete a hacerlo de forma gradual y sin transformaciones repentinas y violentas, es decir, sin destruir la unidad estatal existente. A su lado se colocan los *moralistas políticos* (*die moralisirende Politiker*) que enmascaran la conservación de los principios estatales contrarios al Derecho «embelleciénd[os] bajo pretexto de una Naturaleza humana incapaz del bien conformemente a la idea prescrita por la

mer párrafo de la *Metafísica de las costumbres*, dedicado al derecho público: «con tal de que a una de estas tres formas de estado jurídico le falte el principio que restringe la libertad externa mediante leyes, el edificio de las restantes queda inevitablemente socavado y acaba por derrumbarse» (MdS, p. 311 [p. 140]).

23 ZeF, p. 370.

razón, y *vuelven así imposible*, con todo su esfuerzo, toda mejora, perpetuando la violación del Derecho»²⁴.

A una mirada atenta no se le oculta que el contraste aquí no es ya entre moral y política, sino completamente interno a la propia política: de hecho, las categorías trazadas por Kant²⁵ son expresión de dos diferentes acercamientos a la política. Este contraste instila por lo tanto una sustancial desconfianza y radicaliza un ya latente escepticismo que, estando presente ya en cierto modo a nivel de política interna de los Estados individuales, se manifestaría claramente en relación al ambicioso objetivo de la paz perpetua; ésta se degradaría de esta forma desde «idea de la razón» hasta ser una verdadera «quimera» y fantasía dialéctica.

Para evitar este peligroso desenlace, que minaría los cimientos de cualquier intento *a parte hominis* de elevar al género humano desde el estado de guerra permanente, Kant pretende argumentar a favor de una reabsorción de ese contraste. Se trata de una tarea que, a sus ojos, coincide con el compromiso por «volver a la filosofía práctica de acuerdo consigo misma»²⁶, por recuperar nuevamente aquel carácter lineal de la relación entre moral y política, únicamente a través de la cual es posible refundar ésta última, es decir, elaborar una *praxis* política que no esté en contraste con las exigencias de la razón pura práctica y que pueda aspirar así a la consecución de un resultado duradero.

Para lograr el acuerdo de la filosofía práctica consigo misma es necesario, según Kant, establecer de manera preliminar si en los problemas de la razón práctica se debe empezar por su *princi-*

24 ZeF, p. 373.

25 Sobre este punto vid. el estudio de Marini, G., «Figure di uomo politico tra sapienza e prudenza. Considerazioni sulla prima appendice al progetto kantiano per la pace perpetua», en Venturelli, D., (Ed.), *Prospettive della morale kantiana*, Acqui Terme, Impressioni Grafiche, 2001, pp. 217-233.

26 ZeF, p. 376.

pio material (el fin) o por su *principio formal* (la ley en su forma de imperativo categórico). La repuesta obvia a este interrogante le sirve en realidad a Kant para explicitar del todo el valor moral conectado con la idea de paz perpetua.

«Sin duda debe tener prioridad este último principio; de hecho, en cuanto principio del Derecho, éste posee una naturaleza incondicionada; en cambio el primero sólo es necesitante bajo el presupuesto de condiciones empíricas del fin perseguido, es decir de su actualización, y si este fin (por ejemplo la paz perpetua) fuera también un deber, este mismo deber debería haber sido deducido del principio formal de las máximas de la actuación exterior. Pues bien, el primer principio, el del moralista político (el problema del derecho del Estado, del derecho de gentes y del derecho cosmopolita), constituye una mera tarea técnica (*problema technicum*); el segundo, en cambio, en cuanto principio del político moral para el que se trata de una tarea moral (*problema morale*), difiere infinitamente del otro en el procedimiento adecuado para conseguir la paz perpetua, que ahora ya no sólo es deseada como un bien físico, sino también como un estado que brota del reconocimiento de un deber»²⁷.

Se trata de un pasaje indudablemente complejo y lleno de referencias, que conduce sin embargo directamente a la respuesta a nuestra pregunta inicial. De hecho, Kant vuelve a proponer aquí implícitamente la distinción entre *imperativo hipotético* e *imperativo categórico* y, al hacerlo, también reitera el complejo discurso sobre el tema del fin que la doctrina de la *Fundación de la Metafísica de las Costumbres* parece derivar de la esfera moral pero que, a partir de la *Crítica de la razón práctica*, es en cambio presen-

27 ZeF, p. 377.

tado como interno a la doctrina moral e incluso como su *culmen*, declinado en la forma del fin final de la razón pura práctica: el *sumo bien*²⁸.

Pero lo que interesa sobre todo destacar aquí es cómo Kant insiste en el binomio fin-deber. En el escrito, la calificación de *deber* atribuida al concepto de paz perpetua vuelve por lo menos otras dos veces, además de la que ya se ha citado: la primera en el *Segundo artículo definitivo*²⁹ y la segunda en el *Primer suplemento*, dedicado a la «garantía de la paz perpetua», contexto en el que Kant vuelve también sobre el tema del fin³⁰.

Llegados a este punto, es posible señalar dos consecuencias: en primer lugar, la *paz perpetua*, pensada en sus tres componentes consecutivos (republicanismo, federalismo y cosmopolitismo), no es un problema meramente *técnico*, es decir, como se podría decir en términos no kantianos, de ingeniería constitucional, sino ante todo un *problema ético*, un problema que tiene relación con la dimensión moral del hombre y que debe ser abordado como tal.

28 El hecho de que sea precisamente a la perspectiva del *sumo bien* a la que pretende referirse Kant, está confirmado por la *Conclusión* de la Primera Parte de la *Metafísica de las Costumbres* (1797), en la que, con acentos del todo asimilables al escrito de 1795, afirma: «puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final [*Endzweck*] de la doctrina del Derecho, dentro de los límites de la mera razón» y esto, sostiene un poco más adelante, coincide precisamente con «el sumo bien político, la paz perpetua». (MdS, p. 355 [p. 195]).

29 «[...] la razón, desde el trono del supremo poder moralmente legislativo, condena de manera absoluta la guerra como procedimiento jurídico, elevando en cambio el estado de paz a deber inmediato [...]» (ZeF, p. 356).

30 «[...] pero la representación de su [de la naturaleza] relación y de su concordancia con el fin que inmediatamente la razón nos prescribe (el fin moral) es una idea que, si bien desde el punto de vista *teorético* es desmedida, desde el punto de vista práctico, en cambio (por ejemplo, por utilizar ese mecanismo de la naturaleza en relación al concepto del deber de la *paz perpetua*) está plenamente fundada, tanto dogmáticamente como por lo que se refiere a su realidad» (ZeF, p. 362).

En segundo lugar, el hecho de que la paz perpetua sea definida más de una vez a la vez como un fin de la razón práctica y como un deber que ella determina inmediatamente, permite reconducir la argumentación articulada hasta aquí a la perspectiva de la *Metafísica de las costumbres* y, en particular, a su segunda parte, dedicada a los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*. Lo que se quiere defender, de hecho, es que la perspectiva de la *paz perpetua*, tal y como la expone Kant en el escrito de 1795, se enmarca directamente en la *doctrina de la virtud*, es decir, en aquella parte de la *metafísica de las costumbres* que se ocupa «de los fines que son al mismo tiempo deberes». Acerca de este punto se puede leer el siguiente pasaje:

«Sólo yo puedo proponerme algo como fin. Pero si estoy también obligado a proponerme como fin algo que reside en los conceptos de la razón práctica, por lo tanto a tener, además del principio formal de determinación del arbitrio (como el que contiene el derecho), todavía un fundamento material, un fin que pueda oponerse al fin procedente de los impulsos sensibles, entonces éste sería el concepto de *un fin que es en sí mismo un deber*; pero la doctrina del mismo no pertenecerá a la doctrina del Derecho, sino a la Ética, que es la única que comprende en su concepto la *autoacción* [*Selbstzwang*] ejercida *sobre nosotros mismos*, en nombre de las leyes morales»³¹.

Si se añade este último pasaje al que ha sido citado anteriormente, creo que se puede comprender y justificar con mayor claridad la caracterización como *problema ético* que la determinación y la consecución de la paz perpetua constituye para el político moral. La obligación, es decir, el deber ligado a un fin

31 MdS, p. 381 [p. 230-231 tr. mod].

determinado y por lo tanto mandado por la razón pura práctica, recae obviamente sobre cada ser razonable en cuanto tal, es decir, sobre cada persona moral, pero aquí, específicamente, recae también sobre los Estados individuales en cuanto éstos pueden ser a su vez calificados de *personas morales*. Es más, son ante todo los Estados los que pueden hacerse cargo de aquella específica *auto-constricción*, es decir, pueden cargar con el deber de fijarse aquella meta, la consecución de la paz perpetua. Recae de hecho en primer lugar sobre los Estados, en cuanto actores principales, dentro del contexto supranacional del que estamos hablando, el compromiso de realizar una conducta que se proponga ser cada vez más conforme a lo ordenado por aquel deber; acercarse siempre, indefectiblemente, a ese fin mandado por la razón.

Llegados a este punto, es posible volver al discurso sobre la *virtud*. Si en la *Crítica de la razón práctica* la virtud es definida como «intención moral en lucha»³², esta denominación es sustancialmente repetida por la renovada definición que Kant ofrece precisamente en el contexto de la *Metafísica de las costumbres* al que estamos haciendo referencia ahora.

«La virtud es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber. Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales, que pueden entrar en conflicto con el propósito moral [...]; así la virtud no es únicamente una autoacción [...], sino también una coacción según un principio de la libertad interna, por tanto, mediante la mera representación de su deber según la ley formal del mismo»³³.

32 KpV, p. 84.

33 MdS, p. 394 [pp. 248-249].

La virtud es «la intención moral en lucha» contra los adversarios internos a la persona moral, contra los obstáculos y las oposiciones que ésta debe intentar sobrepasar ante todo en su interior. Este discurso se aplica directamente también a los Estados en cuanto personas morales. Para el Estado los adversarios serán los que, en su interior, intenten dirigir la conducta general y la política *en contra de* la «idea de la paz perpetua», es decir, los que intenten suscitar y perseguir fines egoístas y potencialmente conflictivos con los resultados que se cree que pueden ser ventajosos para el mismo Estado. Los *adversarios* internos se reconocerán entonces en quienes, por principio y por su propia conducta, intenten oponerse al proceso de plena transformación de cada Estado en república; quienes intenten oponerse a la institución de una federación de pueblos que constituya un vínculo jurídico mucho más demandante que el de un mero tratado de paz; quienes intenten contrastar el derecho de visita por parte de un extranjero, es decir, quienes intenten cerrar el Estado a cualquier forma de relación o intercambio pacífico con el exterior.

Por lo tanto, también en el Estado es posible reconocer una «dinámica de la virtud»; también él posee en su interior un conflicto entre razón e inclinaciones y también él encarna ese esfuerzo por seguir el imperativo de la razón y por perfeccionar las máximas que guían su conducta en conformidad con aquél.

Por otra parte, se hace necesario precisar que, igual que la razón de cada hombre no busca eliminar lo que forma parte de la naturaleza humana, es decir, las tendencias egoístas y los deseos sensibles, así tampoco la razón ejercida por el Estado debe transformarse en una forma negativa de «razón de Estado», que intente eliminar o sofocar definitivamente en nombre del fin final cualquier oposición o tendencia que se oponga a su consecución. Kant afirma de hecho que la virtud se ejerce «siguiendo un principio de libertad interna», lo que,

llevado al nivel del Estado, se comprende como la preservación de aquella libertad que la *sociedad civil* posee constitutivamente y que puede legítimamente tender hacia más de una dirección.

Los tres elementos constitutivos de «la idea de paz perpetua» se vuelven así, al mismo tiempo, otros tantos campos de confrontación sobre los que se ejerce la virtud de los Estados; republicanismo, federalismo y derecho de visita, se tornan así «deberes de virtud», es decir, formas de la virtud. La virtud del cosmopolitismo, es decir, la lucha que cada Estado emprende para promover el «deber de la paz perpetua», debe ser por lo tanto declinada al plural, y repartida en las tres líneas directrices que componen la idea misma de paz perpetua: la virtud del cosmopolitismo conduce así a las virtudes del cosmopolitismo.

Es preciso aclarar además un punto ulterior: si republicanismo, federalismo y derecho de visita son virtudes para los Estados, entonces, en cuanto expresión de un conflicto entre inclinaciones y deber ordenado por la razón pura práctica, pueden considerarse también virtudes para cada hombre individual, y en particular para cada hombre que pertenezca a alguna constitución civil. Se trata por lo tanto de virtudes para cada hombre que también es ciudadano, es decir, son las que podríamos llamar *virtudes cívicas*, virtudes para aquél que hoy es ciudadano de un Estado y que mañana espera según su razón poder ser ciudadano de una federación de Estados y, por fin, ciudadano del mundo³⁴. Promover lo más posible a través de la conducta el republicanismo, el federalismo de los Estados y ese «Estado universal de los hombres»³⁵ que es «el complemento necesario del código no escrito tanto del derecho del Estado como del

34 Sobre este punto, vid. el importante estudio de Pirillo, N., *L'uomo di mondo tra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del moderno*, Bologna, Il Mulino, 1987, espec. las pp. 199-232.

35 ZeF, p. 349.

derecho de gentes»³⁶ constituye por lo tanto una tarea de la que nadie, a todos los niveles, puede sentirse excluido.

EL COSMOPOLITISMO DE LAS VIRTUDES

Tras haber individuado este fundamental grupo de virtudes, podemos preguntarnos acerca de la posibilidad de extender el núcleo jurídico-moral que aquél comporta. Se trata, en otras palabras, de investigar la *posibilidad* y, en segundo lugar, la *oportunidad* de esta extensión. Son dos preguntas distintas, que cabe aquí afrontar de manera sucesiva.

Desde el punto de vista de la *posibilidad* de extender a nivel cosmopolita, es decir mundial, las tres virtudes fundamentales que constituyen por entero la tarea de la *paz perpetua*, es importante recordar que es el mismo Kant quien lo propone, aunque sea de forma indirecta. En el *segundo artículo definitivo*, el autor esboza —de manera decididamente sintética— el concepto de *república mundial* [*Weltrepublik*], que, en cuanto *Estado de pueblos* [*Völkerstaat*], representa el *culmen* jurídico de toda la elaboración conceptual del escrito de 1795 y la solución hacia la que el filósofo confía que todos los Estados se encaminen. Junto a ésta, Kant se detiene sobre una igualmente esquemática articulación de lo que define su *sucedáneo negativo* [*negatives Surrogat*] que, ante el deber que la razón indefectiblemente impone de promover una condición de paz duradera, en vez de la consecución de una forma de contrato constitucional entre los Estados, prevé en cambio la estipulación de una especie de pacto federal en vistas del final de toda guerra³⁷.

36 ZeF, p. 360.

37 Además de los escritos de G. Marini ya citados, cfr. sobre este punto también los siguientes estudios de O. Höffe: Höffe, O., «Völkerbund oder Weltrepu-

«[...] Tiene que existir, por tanto, una federación de tipo especial, a la que se puede llamar la *federación de paz* [*Friedensbund*] (*foedus pacificum*), que se distinguiría del *tratado de paz* (*pactum pacis*), en que éste buscaría acabar con una guerra, mientras que aquella buscaría terminar con todas las guerras para siempre. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado, sino mantener y garantizar solamente la *libertad* de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción. Es posible representarse la posibilidad de llevar a cabo esta idea (realidad objetiva) del *federalismo* (*Föderalität*), que debe extenderse paulatinamente a todos los Estados, conduciendo así a la paz perpetua. Pues si la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado pueda constituirse en república (que por su naturaleza debe tender a la paz perpetua), entonces esta república puede constituir el centro de la unión federativa [*Mittelpunkt der föderativen Vereinigung*] para que otros Estados se unan a ella, asegurando de esta manera el estado de libertad de los Estados conforme a la idea del derecho de gentes y extendiéndose, poco a poco, mediante otras uniones»³⁸.

El *foedus pacificum* propuesto por Kant deberá por lo tanto ampliarse progresivamente a otros Estados, hasta realizar la *paz perpetua* propiamente dicha. Esto podrá ocurrir, afirma Kant, a partir de un Estado-guía que, constituido en república —verdadera «célula germinal» de la desmilitarización de las manifestaciones de conflictos de intereses y de la reconducción de éstos al ámbito de la mera discusión con argumentos— pueda repre-

blik?», en Id. (Ed.), *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, op. cit., pp. 109-132; Id., «Königliche Völker». *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, espec. las pp. 194-237.

38 ZeF, p. 356 [pp. 24-25 tr. mod.].

sentar el punto de referencia y de atracción para otros Estados, positivamente impresionados por la mayor capacidad de resolver toda controversia de manera pacífica.

Aunque pueda parecer esperanzado acerca de la posibilidad de extender esta estructura federativa, el autor fija también aquí claramente su límite, es decir el hecho de que este *foedus* no pretende dirigirse en la dirección de la institución de un derecho público internacional, una constitución propiamente dicha que garantizaría leyes públicas y la respectiva coacción. En otras palabras, los Estados federados no saldrían para siempre del estado de naturaleza en el que se encuentran originalmente, sino que se mantendrían en una especie de «limbo», una situación intermedia de preservación de la paz de la que, empero, cada uno podría salir voluntariamente, en cuanto pensara poder así garantizar mejor sus intereses. El vínculo jurídico instituido de esta forma, por lo tanto, es seguramente débil y se mantiene como tal, hasta que de esta unión no surja la exigencia de realizar un salto cualitativo: firmar un *contrato originario* entre los Estados, proceder a la redacción de una carta constitucional que pueda verdaderamente interpretar y hacer concreta (aunque sea de manera imperfecta) la *idea de república universal* hacia la que Kant parecía dirigirnos desde el comienzo de la sección que contiene los «artículos definitivos para la paz perpetua entre los Estados»³⁹.

39 Cfr. ZeF, p. 349, nota. Por esta razón algunos intérpretes, entre ellos G. Marini (Cfr. *Tre studi...*, op. cit., espec. las pp. 46-50, 67-68, 75-87; «Per una repubblica federale mondiale...», op. cit., espec. las pp. 25-32) prefieren calificar a esta forma de acuerdo entre los Estados con el término *confederación*, limitando el uso de *federación* a la solución defendida in *thesi* por Kant, es decir, a la república mundial, que debe derivar de un verdadero acuerdo federativo entre los Estados que se configure como irrevocable —y que conlleve por lo tanto una sanción jurídica— y constitutivamente limitador de la soberanía de cada uno. Aun convergiendo en la línea interpretativa de Marini (cf. nota 20), al querer

Por lo que concierne a nuestro tema, se hace por otra parte necesario destacar que precisamente en la forma de esta *federación de paz*, de este *sucedáneo negativo*, debe individuarse el «vehículo», es decir, la situación de actuación intermedia y realísticamente operativa del «Estado universal de hombres». De hecho, es ante todo en el *foedus pacificum* donde Kant encuentra la posibilidad de extender la tarea de la paz perpetua y, con ello, ampliar a nuevos ámbitos el núcleo jurídico-moral constituido por el *republicanismo*, por el *federalismo* y por el *derecho cosmopolita de visita*, aunque siga estando convencido de que el aseguramiento y la adquisición estable de ese núcleo no puede sino configurarse en el interior de una estructura jurídica de forma estatal.

En esa unión federativa se sitúa por lo tanto también el «punto central» de lo que se podría llamar el *cosmopolitismo de las virtudes*, es decir, el intento de ampliar el alcance del contrato originario y amplificar así la dinámica virtuosa que se establece entre aquellos dos niveles conectados sistemáticamente, hasta implicar en ella al mundo entero. Naturalmente se trata de una idea con función *regulativa*, como por otra parte también lo era la *idea de paz perpetua*, que debe ser, igual que la anterior, ulteriormente precisada y caracterizada.

Desde este punto de vista, el pasaje de la *Paz perpetua* citado más arriba abre en verdad un campo interesante, que merece ser explorado de manera adecuada. Afirma Kant: «si de hecho la fortuna dispone que un pueblo poderoso e ilustrado pueda constituirse en república [...], entonces esta república ofrece un punto central de la unión federativa al que pueden unirse otros

proponer de nuevo aquí la dinámica de la virtud a nivel (cosmo)político, he centrado la argumentación sobre la idea federativa en su conjunto, como punto de arranque de un renovado proceso de gradual acercamiento al fin final de la paz perpetua que, aun contemplando un primer nivel de realización en el *sucedáneo negativo* kantiano, no deja de buscar la solución *in thesi*, la realización de una república federal mundial.

Estados, asegurando así el estado de libertad de los Estados, según la idea del derecho de gentes y extenderse de una manera cada vez más amplia a través de vínculos ulteriores de esta naturaleza»⁴⁰. En otras palabras, Kant propone aquí que un Estado, una vez realizada perfectamente la forma republicana, pueda asumir el papel de guía del proceso federativo que debería desembocar en la edificación de la «república universal». Intentando individuar precisamente a qué Estado se refiere Kant, los intérpretes se han dividido entre los que creen poder reconocerlo en la Francia revolucionaria⁴¹ y los que, sobre la base también del párrafo 6I de la *Metafísica de las costumbres*, creen en cambio que el filósofo piensa en los Estados Unidos⁴².

Lo que quisiera sugerir, sobre la base de un pasaje que se encuentra en el *Primer suplemento* —*Sobre la garantía de la paz perpetua*, es que Kant se inclina en el fondo por la renuncia a esta idea de Estado-guía o, por lo menos, disminuye su alcance y su relevancia⁴³. Escribe de hecho el autor:

«La idea del derecho de gentes presupone la *separación* de muchos Estados vecinos, independientes unos de otros; y, si bien este estado de cosas es ya de por sí un estado de guerra (a menos que el comienzo de las hostilidades no sea evitado por una unión federativa entre los Estados), incluso esto, según la idea de la razón, es mejor que la fusión de esos estados por parte de una potencia hegemónica que se transforme en monarquía universal;

40 ZeF, p. 356.

41 Me limito aquí a recordar los trabajos de Losurdo, D., *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1983; Id., *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*, Köln, Rugenstein, 1987.

42 Cfr. de nuevo Marini, G., *Tre studi...*, *op. cit.*, espec. las pp. 41-70.

43 Se trata obviamente sólo de una hipótesis interpretativa que sugiero aquí de forma esquemática y que todavía debe ser sometida a una más amplia y analítica verificación.

porque con la ampliación del radio de acción del gobierno las leyes pierden cada vez más eficacia y este despotismo desalmado, tras haber extirpado los gérmenes del bien, al final decae en la anarquía. [...] Pero la naturaleza quiere otra cosa. Para preservar a los pueblos de la conmixión y separarlos el uno del otro, ésta se sirve de dos medios; la diversidad de las lenguas y de las religiones que, aun conllevando una propensión al odio recíproco y un pretexto de guerras, sin embargo, al crecer la cultura y al acercarse gradualmente los hombres hacia un mayor acuerdo sobre los principios, conducen a un entendimiento sobre una paz que no es producida y asegurada por el debilitamiento de todas las fuerzas, [...] sino por su equilibrio en su más vivaz rivalidad»⁴⁴.

Parece por lo tanto oportuno renunciar a la idea de un Estado-guía («una potencia») que conduzca a la paz perpetua y que, según Kant, podría casi seguramente degenerar en una especie de *Leviatán mundial* que viviría de la debilidad ajena y edificaría su propio despotismo universal sobre el «cementerio de la libertad» de los Estados individuales⁴⁵. Es en cambio mucho más productivo entregarse a una unión federativa, que vive e incluso prospera precisamente a partir de la diferencia de lenguas y religiones, y que estimula la fuerza de cada miembro equilibrándola en una competición pacífica que alude implícitamente a una estructura jurídica republicana y democrática.

A partir de la objetiva dificultad de precisar de manera unívoca la intención de Kant, se trata quizá de la referencia a una situación que me gustaría aproximar no tanto —o no sólo— a la

de los Estados Unidos, ni a la de la Francia salida de la Revolución de 1789, sino a la de Europa —sobre la que Kant se entretiene ampliamente en sus clases de geografía física— y, en particular, a la de la Unión Europea, que precisamente en estos últimos años ha conocido su ampliación a 27 Estados⁴⁶.

Es a partir del compromiso por mantener juntas las diversidades y a partir de la puesta en valor de la complejidad, que Kant plantea con fuerza ese intento *a parte hominis* de edificación de la paz perpetua que también la naturaleza parece sugerir. Obviamente, esto no basta. Sólo si la Unión Europea conseguirá, con el tiempo, convertirse en un Estado de forma totalmente republicana y necesariamente federal, dotado de poderes subsidiarios respecto a las competencias de los Estados miembros, y en todo caso, capaz de garantizar una actividad política —y no sólo burocrática— encaminada ante todo a la paz y a la seguridad de los propios ciudadanos, a la cultura y al más general bienestar social, entonces podrá convertirse en un verdadero Estado-guía capaz de atraer a sí y, sobre todo, de estimular otras estructuras jurídicas y uniones federales análogas extendidas a nivel continental.

Pero al hacer esto es necesario tener presente constantemente la admonición de Kant, y evitar superponer al papel de Estado-guía el de Estado hegemónico. En otras palabras, el Occidente europeo debe volverse más consciente de su propia importancia desde el punto de vista jurídico pero, paralelamente, debe hacer posible el nacimiento y la consolidación de *modernidades jurídicas* potencialmente *alternativas* a la suya; es decir, de *otras vías* hacia la *paz perpetua*, que también deberían extenderse a nivel continental, para poder eficazmente confrontarse con la

44 ZeF, p. 367 [pp. 40-41 tr. mod.].

45 Tomo la expresión de *Leviatán mundial* de Höffe, O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Múnich, Beck, 1999 (2002²), espec. el cap. II. He empezado a desarrollar algunas reflexiones sobre este punto en el escrito «Virtù civiche e repubblica mondiale. Appunti per un ripensamento teorico», *Ragion Pratica*, 9 (2001), n. 16, pp. 157-160.

46 No deja de ser significativo que, a partir del 1º de mayo de 2004, la Unión Europea esté constituida por 27 Estados miembros y alcance casi los 500 millones de habitantes.

vía elaborada por Europa. ¿Qué contribución, por ejemplo, podría proceder de una futura Unión Asiática o de una Unión Africana, que constituirían los resultados jurídicos del proceso histórico de realidades extremadamente complejas, que han albergado formas de civilización milenarias?

Está en juego aquí la respuesta a la pregunta acerca de la *oportunidad* de la extensión del *corpus* jurídico-moral ligado al escrito sobre la *paz perpetua*, que constituía la segunda cuestión a partir de la cual se ha desarrollado este último párrafo. Es quizás posible, desde este punto de vista, limitar, relativizar la validez del discurso kantiano, es decir, intentar resistir a la tentación de extender su alcance a nivel mundial, al menos por el momento. Aunque nosotros no consigamos pensar otras vías distintas, es justo —y constituye al mismo tiempo un desafío moral tan fascinante como urgente— intentar imaginar caminos distintos que conduzcan a la *paz perpetua*; intentar ampliar el alcance de nuestras mentes pero, al mismo tiempo, seguir trabajando en pos de la reconstrucción y de la edificación de nuestra identidad de europeos; continuar pensando que el cosmopolitismo, así como lo concebimos nosotros, conlleva un núcleo jurídico-moral que es el fruto de nuestra Historia, que debemos aprender a conocer, para después aprender a ponerlo en discusión.

TRADUCCIÓN DE VALERIO ROCCO LOZANO

AFÁN DE DOMINIO: SCHELLING Y EL ORIGEN DEL ESTADO

ANA CARRASCO CONDE

El sexto principio del texto kantiano *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784) había dado cuenta de la imposibilidad de la convivencia pacífica entre los hombres ante la falta de una figura que los someta: «el hombre —había sostenido Kant— es un animal que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor [*Herrn*]. Porque no cabe duda que abusa de su libertad con respecto a sus iguales y aunque, como criatura racional, desea enseguida una ley que ponga límites [*Schranken*] a la libertad de todos, su egocéntrica inclinación [*selbstsüchtige Neigung*] animal le conduce seductoramente allí donde tiene que renunciar a sí mismo. Necesita un señor, que le quebrante su propia voluntad [*eigenen Willen*] y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos [*allgemeingültigen Willen*], para que cada cual pueda ser libre»¹. Schelling aceptará la necesaria existencia de un señor que coaccione a los hombres, que llevados por sus impulsos egoístas —por sus propias voluntades (*eigenen Willen*)

I Ak. VIII, 23. Hay traducción al castellano de Eugenio Ímaz, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita». En Kant, I., *Filosofía de la historia*, FCE, Madrid, 2000. Trad. modif. pp. 50-51.

podemos decir con Kant—, son incapaces de vivir ajenos a los enfrentamientos y las agresiones mutuas, pero sin embargo, frente a la opinión kantiana, la existencia de este Señor, lejos de posibilitar la libertad de los individuos, es síntoma inequívoco de la falta de libertad de éstos. El origen del Estado para Schelling no es otro que la caída del hombre y la pérdida de la unidad originaria, una caída que conlleva no sólo que este origen haya de situarse en el momento de la decisión originaria (por el mal) y la consecuente expulsión del Paraíso, sino que este mismo acto implica ya una determinada función que ha de ser desempeñada por el Estado, a saber: la de mecanismo de coacción en una sociedad cuyos individuos atienden predominantemente a sus intereses particulares (*Eigennutz*) impulsados por su voluntad propia (*Eigenwille*) en perjuicio de la voluntad universal (*Universalwille*). Se hace así necesaria la imposición de un Señor que gobierne, domine y coaccione con mano férrea a unos hombres que, marcados por el impulso de dominación sobre lo otro de sí, son incapaces de una convivencia pacífica por sí solos. Y si dominio se dice en alemán *Herrschaft*, podemos decir—en una etimología falsa pero inquietante— que el que tiene el dominio es el «señor» (*Herr*) que tiene el poder de someter y coaccionar al otro a través de medios físicos golpeando implacablemente con el «fuste» (*Schaft*)—y un fuste es precisamente la vara o el palo de una lanza que se emplea para golpear— que le confiere su posición como herramienta de imposición sobre los demás. Que este mecanismo sea necesario para Schelling sólo puede ser entendido si se tiene en cuenta que el mal no sólo constituye el origen del Estado, sino que además le otorga su razón de ser y de permanecer. Y ello porque el concepto del mal presentado por el filósofo, asociado a una libertad entendida como libertad de dominio, tendrá una serie de terribles consecuencias en el plano político que influirán decisivamente en la concepción del Estado.

El mal había quedado definido por Schelling en 1809, en el *Freiheitsschrift*², como el dominio de lo no-ente (*Nicht-Seienden*) sobre lo ente (*Seiende*), como una positiva disarmonía³ sólo hecha efectiva por el hombre al hacer primar su voluntad propia (*Eigenwille*) sobre la voluntad universal (*Universalwille*) de forma que, llevado por el ansia de ser sí mismo, el hombre se cierra sobre sí en lugar de abrirse a la existencia. Tras este primer momento de autoencumbramiento, de creerse por encima del resto de la Creación, el hombre todo lo querrá para él: como dicen los *Salmos*, el mundo entero y cuanto encierra lo considera suyo. Prima de este modo lo propio y lo particular, el interés individual sobre lo universal, invirtiendo así el orden natural según el cual el hombre es cumbre de la creación y ocupa el centro de ésta pero no es ni su Señor ni el centro mismo. El mal es así la enfermiza afirmación de sí como cen-

- 2 Se citará siguiendo la *Sämtliche Werke* editada por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August, publicada en Cotta (Stuttgart, 1856-1861) y dividida en dos secciones (I. vols. 1-10; II. Vols. 1-4). Esta edición será reproducida posteriormente en la edición de M. Schröter en Beck/Oldenburger, Múnich, 1927-1954, aunque con otra ordenación (6 vols. principales; 6 vols. complementarios) Se citará del siguiente modo: las secciones en números romanos, seguido del número de volumen, también con números romanos, después aparecerá el número de página con números arábigos (ej.: SW I/VII, n.º pág.). Cuando exista, se citará también la traducción al castellano tras punto y coma (Ejemplo completo: SW I/VII, n.º pág.; trad. n.º pág.). Para facilitar la correcta identificación de las citas, se indicará tras la referencia y entre paréntesis el escrito concreto al que pertenece el texto citado. Por otro lado, del *Freiheitsschrift* hay traducción al castellano a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte en: Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989. Se seguirá, salvo que se indique lo contrario, esta traducción, y sobre ésta se harán las oportunas—y justificadas—modificaciones. Del resto de las obras citadas, la traducción será nuestra.
- 3 Cf. Portmann, S., *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1966, p. 87.

tro⁴, el intento de autodivinización del yo⁵, una autodivinización del yo, de todos los yoes, que habrá de ser limitada: tal es la función del Estado y tal su origen.

LA LIBERTAD COMO VOLUNTAD DE DOMINIO Y LA INVERSIÓN DEL ORDEN (MORAL)

Schelling afirmará que el único concepto correcto del mal es «aquél que se basa en un trastorno positivo o inversión de los principios»⁶. Tanto trastorno (*Verkehrtheit*) como inversión (*Umkehrung*) dan cuenta de un movimiento que consiste en el cambio de posición y/o sentido de algo dado con anterioridad, de modo que lo que se obtiene como resultado de este movimiento es lo contrario a lo que anteriormente estaba dado. Construidos sobre la base del verbo «*kehren*» que significa «cambiar de dirección»⁷ en el sentido de un *volver hacia* o un *tornar*, ambos términos indican un *tornarse* que es un *trastornarse*: «*verkehren*» hace referencia a la acción mediante la cual algo queda *alterado*, esto es vuelto-otro, o puesto de manera distinta a como estaba inicialmente con un sentido negativo; «*umkehren*» por su parte tiene el sentido de poner algo boca abajo, de voltearlo o darle la vuelta, de ahí que si el mal es un trastorno (*Verkehrung*) o una inversión (*Umkehrung*), lo es de un orden que queda trastocado o, literalmente, puesto al revés dando lugar a uno inauténtico y falso. Tal trastocamiento es además *positivo*, lo

4 Baader, F. von, *Sämtliche Werke*. Vol. 2, Ed. Franz Hoffmann, Verlag von Hermann Bethmann, Leipzig, p. 190.

5 Cf. Baader, F. von, «Ueber die Behauptung, dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne». En *Sämtliche Werke*, Vol. 1, *op. cit.*, p. 38.

6 SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*).

7 Cf. Adelung, J. C., *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*.

que conlleva que esta alteración del modo y orden divinos no puede ser entendida en términos de deficiencia, falta o privación sino como una modificación de los aspectos formales⁸. Ahora bien, si lo que se altera es el orden dado (*Ordnung*) y según éste el hombre es el último grado de la Creación⁹, entonces el hombre como aquel vaso que debe dejar brillar en su interior la luz del espíritu vertida en su interior, en vez de difundirla, toma a ésta para sí mismo y la retiene en su interior, hinchándose *patológicamente* de aquello que debía difundir. El mal, das *Böse*, al aparecer como tal, produce esta hinchazón. No en vano: «la egoidad se ha[bía] apropiado de la luz o de la palabra en el mal»¹⁰, produciendo esta inflamación. Repárese al respecto en que *das Böse* proviene de la misma raíz (idg. **bhou-*, de donde deriva también *aufblasen*, hinchar) que *Bauch*, «vientre» y *Busen*, «pecho, busto», de donde *Buße*, penitencia ante el mal cometido y *büßen*, hacer penitencia¹¹. Es decir *das Böse* apunta a la consecuencia de la acción del hombre al tomarse como ser individual, distinguido y único, una creencia que le hace «sacar pecho» o «inflar su vientre» por querer ser más de lo que es o hincharse al retener para sí lo que es para la entera creación¹². En este sentido, podrían retomarse las analogías físicas de Baa-

8 SW I/VII, 370; 195 (*Freiheitsschrift*).

9 «En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros». SW I/VII, 363; 177.

10 SW I/VII, 377; trad. modif. 211 (*Freiheitsschrift*).

11 Cf. Kluge, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter & Co, Berlin.

12 Con este sentido emplea Schelling el verbo hinchar (*aufblasen*) en *Filosofía y Religión* al referirse a la caída: «[...] es necesario que aquellos cuyas almas están llenas e hinchadas [*aufgeblasen*] de cosas temporales y pasajeras, pasen a un estado semejante a la nada y sean mortales en el verdadero sentido». SW I/VI, 61. Hay traducción a cargo de José Luis Villacañas en Schelling, F. W. J., *Antología*, Península, Barcelona, 1987, p. 280.

der según las cuales la enfermedad constituye la clave de la comprensión del concepto del mal dado que a causa de la voluntad particular se produce un dislocamiento del orden, una ataxia de fuerzas, una falsa unidad y una sintomática hinchazón. En nota al pie¹³, Schelling, tras haber explicado el paso del centro a la periferia que se produce cuando la voluntad propia (*Eigenwille*) de la creatura aspira a ser ella misma aquello que dicte leyes e impere en el lugar de la voluntad universal (*Universalwille*), recogerá estas palabras: «[...] ahora la yoidad [*Ichheit*], la individualidad [*Individualität*], constituyen el modo general, la base [*Basis*], el fundamento [*Fundament*] o centro natural [*natürliches Zentrum*] de toda vida de la creatura; pero en cuanto éste cesa de servir en tanto que centro [*Zentrum*] y aparece como dominador [*herrschend*] en la periferia [*Peripherie*], arde en ella como furor tantálico el egocentrismo [*Selbstsucht*] y el egoísmo [*Egoism*] (la yoidad inflamada) [*der entzündeten Ichheit*]». Según esta vinculación del mal con la enfermedad, el mal ha de ser entendido como una reacción egoísta y egocéntrica del hombre que trata afanosamente de dominar (*beherrschen*) sobre lo otro.

Por otro lado, también en Kant el mal (*Böse*) había de ser entendido en términos de inversión o, mejor dicho, de perversión: *perversitas* o *Verkehrtheit* son los conceptos empleados por el filósofo para referirse a la malignidad (*Bösartigkeit*) del hombre: «la malignidad [*vitiositas, gravitas*], o, si se prefiere, el estado de corrupción [*Verderbtheit*] (*corruptio*) del corazón humano [...] puede también llamarse la perversidad [*Verkehrtheit*: emplea a continuación Kant el término alemán con el concepto latino; ACC] (*perversitas*) del corazón humano, pues invierte [*umkehrt*] el orden moral [*sittliche Ordnung*] atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse

acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido [*verderbt*] en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo [*böse*]»¹⁴. Que Kant emplee como traducción del término latino *perversitas*, el término *Verkehrtheit* implica que ya para Kant, como después para Schelling, el trastorno positivo implica precisamente el «cambiar el sentido de arriba a abajo» como indica el sentido de *per-vertere*, que procedente de la familia de *vertere*, quiere decir «girar» o «dar la vuelta». La malignidad consiste así, según Kant, en la *perversión* llevada a cabo por el hombre que, en lugar de respetar el orden moral, somete todo a su voluntad o, dicho de otro modo, cuando al elegir la máxima de su acción, lo hace atendiendo a sus propios deseos. El hombre es así malo solamente cuando «invierte [*umkehrt*] el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo [*Selbstliebe*]; pero dado que no pueden mantenerse una al lado de la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones [*Neigungen*] de éste la condición del seguimiento de la ley moral»¹⁵. Las palabras empleadas por Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *Verkehrtheit* y *Umkehrung*, como hemos visto, serán las mismas utilizadas por Schelling, si bien es cierto que éste concederá a Baader —y no a Kant— el honor de haber sido el primero en enunciar el correcto concepto de mal¹⁶. Y sin embargo los propios planteamientos de Baader son deudores de los kantianos puesto que la comprensión del mal en el sentido positivo de un trastorno (*Verkehrtheit*) o corrupción (*Corruption*) parte de

13 SW I/VII, 367 n; trad. modif. 187 n. (*Freiheitschrift*).

14 Ak VI, 30. Traducción de Felipe Martínez Marzoa en Kant, I., *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001. p. 48

15 Ak VI, 36; 56 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

16 SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitschrift*).

las reflexiones del texto de 1793 para dar respuesta a las ideas de Jacobi acerca del mal, para el cual el mal tiene que ver, no con algo positivo, sino con la renuncia al empleo de la razón y a dejarse llevar tan sólo por el entendimiento: el hombre que renuncia al uso de la razón, deviene animal —recuerda así Baader la posición de Jacobi— y desciende al nivel de éste, de forma que «la esencia [*Wesen*] o inesencia [*Unwesen*] de la corrupción [*Verderbheit*] del hombre» tiene que ver con el entendimiento y no con la razón que es algo «incorruptible [*Incorruptibles*] y de la que no puede haber un mal uso»¹⁷. ¿Cuál es el sentido de esta polémica? Baader en 1807 había publicado en el número 197 del *Morgenblatt*, un texto, citado por Schelling en el *Freiheitsschrift*¹⁸, de título «Sobre la afirmación de que no puede haber ningún mal uso de la razón», en el que reflexionaba sobre la positividad y la naturaleza del mal en respuesta a Jacobi. Éste había pronunciado el mismo año de 1807 un discurso en la Academia de las Ciencias de Baviera, «*Über gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck*»¹⁹, en el que sostenía que el hombre tiene en común con los animales el sentimiento y el entendimiento, pero no así la razón y que es precisamente en el entendimiento en el que había de situarse el mal. Si para Jacobi el mal nada tiene que ver con un principio positivo que se origine en la razón es porque el mal se produce como consecuencia de la renuncia del uso de ésta en beneficio del entendimiento, poniéndose así el hombre al mismo nivel que el animal²⁰: «no puede darse un mal uso de la razón; e incluso [sólo puede darse] un mal uso del entendi-

17 Baader, F. von, «Ueber die Behauptung: dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne». En *Sämmtliche Werke*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 35-36.

18 SWI/VII, 366 n.; 185 n. (*Freiheitsschrift*).

19 En Jacobi, F. H., *Werke*, vol. 5, I, Frommann-Holzboog, Edición al cuidado de Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, pp. 325-386.

20 Cf. *supra* § 39. Espíritu (*Geist*), egoidad (*Selbstheit*) y personalidad (*Personalität*).

miento cuando éste está oscurecido por la sensibilidad»²¹. Si el entendimiento puede ser corrompido, la razón sin embargo escapa a toda perversión y el mal ha de surgir por medio de una ignorancia pasiva²². Baader recupera a Kant precisamente en este punto para afirmar contra Jacobi justo lo contrario: el mal es un principio positivo que tiene que ver con el uso de la razón y con la inversión de los motivos del orden moral, esto es, cuando prima el amor propio (*Selbstliebe*) sobre la ley moral. E incluso —añade Baader— la renuncia al empleo de la razón es ya en sí algo positivo: la falta de razón (*Unvernunft*) ha de ser entendida también en el sentido positivo de un trastorno (*Verkehrtheit*) —o dicho con Kant con una *perversitas*—, de una corrupción (*Corruption*) «de la cual se sigue que lo humano [*Menschliche*] se convierte en inhumano [*Unmenschliche*], la naturaleza [*Natur*] en innatural [*Unnatur*] y la forma [*Form*] y figura [*Gestalt*] se desfiguran [*Ungestalt*]»²³. Es cierto, añadirá Baader, que el hombre al abandonarse a la animalidad niega algo positivo, pero esta negación, este «transformar la verdad [*Wahrheit*] en injusticia [*Ungerechtigkeit*] y mentira [*Lüge*]» no constituye una pasiva ignorancia, sino algo positivo en sí mismo, algo dinámico, producto de una inversión basada en «el querer elevar [*Erhebenwollen*] la mala egoidad [*schlechten Selbstheit*] por encima de su puesto [*Stelle*] y lugar [*Stätte*] (en una divinización de ésta) [*dem Divinisiren der letztern*]»²⁴. En Schelling esta elevación, este intento de divinización de la voluntad propia será la que constituya el mal, de forma que para el filósofo, como para Baader, el mal es ante todo inversión, pero una inversión llevada a cumplimentación

21 En «*Ueber Gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck*». Jacobi, J. H., *Werke*, vol. 5, I, p. 362.

22 Baader, F. von, «Ueber die Behauptung: dass kein uebler Gebrauch der Vernunft sein könne». En *Sämmtliche Werke*, Vol I, *op. cit.*, p. 37.

23 *Ibid.* p. 38.

24 *Idem.*

por un principio positivo y no, contra Jacobi, por una mera ausencia del empleo de la razón.

¿Pero por qué y cómo pone el hombre su voluntad propia sobre la universal? ¿Qué sentido tiene esta libertad? ¿Es la libertad sólo libertad para el mal? ¿Por qué pudiendo el hombre hacer el bien no lo hace? Porque existe —afirma Schelling— una propensión natural (*natürlicher Hang*) del hombre hacia al mal (*zum Bösen*)²⁵. Cuando Kant, en el primero de los libros de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, se refiere con estos mismos términos, «*Hang zum Bösen in der menschlicher Natur*», a la propensión del hombre hacia el mal, se refiere con propensión (*Hang*) —que el propio filósofo vincula con *propensio*— al fundamento subjetivo de una inclinación, esto es, a una predisposición (*Prädisposition*) a apetecer un goce, que, tras ser probado produce una inclinación (*Neigung*)²⁶. La propensión al mal (*Hang*, de *hängen*: literalmente «enganche» como cuando se habla de «estar enganchado» a una sustancia²⁷) asociada al mal tiene que ver según Kant con la tendencia del hombre a invertir el orden moral llevado por el amor a sí mismo (*Selbstliebe*). Y es éste precisamente el punto principal que vincula los planteamientos de ambos filósofos: para Schelling el movimiento del mal tendrá que ver precisamente con el amor a sí mismo, esto es, con el querer a sí mismo y a lo otro... pero sólo para sí mismo.

Otro de los elementos que es preciso apuntar en la recepción de los planteamientos kantianos en el *Freiheitsschrift*, es el hecho de que Kant hace coincidir esta inversión con el momento de la adopción de la máxima moral, momento que está fuera de todo tiempo, y que está relacionado con aquel acto propio y

25 SW I/VII, 381; trad. modif. 219 (*Freiheitsschrift*).

26 Ak. VI, 28; 46 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

27 Cf. Adelung, J. C., *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, op. cit.

libre del hombre que marca su carácter desde el nacimiento. Por eso Kant entenderá la propensión como el fundamento subjetivo de determinación del albedrío «que precede a todo acto, y que, por lo tanto, él mismo todavía no es un acto»²⁸. De esa manera, si un acto puede ser entendido de dos maneras, como el mismo uso de la libertad mediante la cual se adopta una máxima y como aquel en el que las acciones mismas son ejecutadas conforme a esa máxima, la propensión al mal tiene que ver con el uso fuera del tiempo de la libertad: tal es el *peccatum originarium*, una propensión innata que no puede ser extirpada²⁹. El propio Schelling, como vimos, situará esta propensión al mal en el momento de la decisión originaria³⁰: «este juicio universal acerca de una propensión al mal completamente inconsciente e incluso insoslayable en su origen, entendida como un acto de la libertad, nos remite a un acto [*Aktus*], esto es, a una vida anterior a esta vida, pero que no debe ser pensada como anterior en el tiempo, puesto que lo inteligible en general está fuera del tiempo»³¹. Para Kant, dado el *peccatum originarium*, sobre el hombre pesa ya una culpa y una responsabilidad. Esta idea explicará en Schelling tanto la propensión al mal en el hombre singular³² como en la humanidad en su con-

28 Ak. VI, 31; 49 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

29 Ak. VI, 31; 50 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

30 Me permito remitir al lector a mi estudio «DECISIÓN Y ELECCIÓN o la afilada sección del instante. La libertad en Schelling y la influencia de Kant en el *Freiheitsschrift* (1809)». En *La filosofía y los retos de la complejidad*, Murcia, 2008, pp. 347-354.

31 SW I/VII, 387; trad. modif. 233 (*Freiheitsschrift*).

32 «[...] aquél que para disculpar acaso una acción injusta dice "¡qué le voy a hacer si soy así!", es sin embargo muy consciente de que es así por su propia culpa, por mucha razón que también tenga en decir que le hubiera sido imposible actuar de otro modo. ¡Cuán a menudo sucede que un hombre ya desde la infancia, es decir, a una edad en la que considerándolo empíricamente no le suponemos apenas libertad ni reflexión, muestra una propensión [*Hang*] al mal de la que se puede prever que no cederá ante ninguna educación ni ense-

junto puesto que el primer acto de libertad de aquel hombre primigenio (*Urmensch*) es considerado como aquel «acto propio, pero adquirido desde el nacimiento, [que] puede ser llamado mal radical [*radikale Böse*]»³³ y que, en último término, tendría que ver con una especie de *malum contractum*³⁴. Sin embargo, el hombre es más un aprendiz de brujo que un malvado³⁵: no quiere el mal por el mal, sino que si hace prevalecer su voluntad propia sobre la universal es para ser sí mismo y ser sólo para sí, reivindicando de este modo su carácter único e individual frente a lo otro³⁶. Es decir, lo que lleva al hombre al

ñanza y que, por consiguiente, hará madurar los malos frutos que ya se habían previsto en el germen». SW I/VII, 386-387; trad. modif. 233 (*Freiheitsschrift*).

33 SW I/VII, 388; 237 (*Freiheitsschrift*). Kant dirá de éste: «[...] si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal [*Böse*] es radical [*radikal*], pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, puesto esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual, no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido». Ak. VI, 37; 56-57 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

34 Norbert Fischer hablará en este sentido, refiriéndose a Kant, de un *malum contractum*. Cf. Fischer, N. «Das >radikale Böse< in der menschlichen Natur. Kants letzter Schrift im Denken der Freiheit». En: Danz, C., Langthaler, R. (Eds.), *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, Verlag Karl Alber, München, 2006, p. 84.

35 También para Kant, la malignidad de la naturaleza humana nada tiene que ver con la maldad, esto es, con una intención de acoger lo malo como malo por motivo impulsor de la máxima, sino en la perversidad del corazón humano. Cf. Ak. VI, 37; 57 (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

36 Ésta será por otro lado, en Hegel la figura lógica del mal: el ser-para-sí (*Fürsichsein*). El pecado del origen constituye en Hegel la primera toma de conciencia del hombre como ser distinto, extraño y alienado de la naturaleza. De este movimiento dirá Hegel: «[...] es el error supremo y más obstinado, el cual se tiene a sí mismo por la verdad suprema, [y] aparece en formas más concretas como libertad abstracta, como puro Yo, y luego —ulteriormente— como el mal». *WdL*; *GW*. 21:160.

mal es el ansia (*Sehnsucht*) de ser sí mismo, esto es, una pasión ciega de sí que le hace pasar de la egoidad (*Selbstheit*) al egocentrismo (*Selbstsucht*): ésta será la mala egoidad (*schlechten Selbstheit*) mentada por Baader.

Por otro lado, cuando nos referimos al mal como tal, la voluntad propia de la creatura no permite que se aplique la ley universal alguna, salvo la suya propia, es decir, lo que se pretende es que la voluntad propia constituya la voluntad universal o, dicho de otro modo, la voluntad propia se revela como la voluntad que el individuo tiene de dominio. Desde luego, el mal no se presenta en un primer momento como afán de dominio sino que aparece como búsqueda del interés propio. Cuando, finalmente, se manifiesta como tal, como afán o deseo de dominio sobre el otro, es entonces cuando irrumpe en toda su radicalidad. Es esta comprensión del mal la que distancia a Schelling de la propuesta kantiana.

DOMINIO Y DOMINACIÓN

Fuera del centro al crearse el centro mismo³⁷, el hombre producía una inversión de los principios generando un nuevo orden vertebrado en torno a él mismo, pero un orden corrupto en el que el hombre ya no puede, como cuando estaba en comunión con la voluntad universal, reunir las fuerzas del orden natural³⁸. El hombre se considera señor de cuanto hay, y fuera ya del centro, roto el vínculo de fuerzas, conforma a partir de las fuerzas desunidas una vida falsa y de mentira «fruto de

37 «[...] apenas se levanta la voluntad propia del centro, que es su lugar [*Stelle*], y ya se aparta también el vínculo de fuerzas». SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitsschrift*). Cursiva nuestra. Cf. Gen. 2, 19.

38 SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitsschrift*).

la intranquilidad [*Unruhe*] y la corrupción [*Verderbnis*]]³⁹. El hombre, movido por su egocentrismo, quiere por tanto ser Señor de cuanto hay y este «querer ser lo que no es» es lo que le hace caer. Esta idea aparecerá en 1810, en las *Lecciones privadas de Stuttgart* cuando Schelling afirma que, si bien es cierto que el hombre, concebido como la más elevada de las creaturas, estaba llamado a ser Señor del Mundo (*Herr der Welt*) junto a Dios, trata sin embargo de serlo sin Él y es esta osadía la que le lleva a la caída⁴⁰. De ahí, que «[...] a fin de convertirse él mismo en fundamento creador y gobernar sobre todas las cosas gracias al poder [*Macht*] del centro que tiene dentro de sí [*in sich*]]⁴¹ el hombre pone la mirada no en el Ser (*Sein*), como debiera, sino en el No-ser (*Nichtsein*), no en el ente (*Seyende*), sino en el no-ente (*Nichtseyende*)⁴². Éste es el pecado del hombre: «el instante –dirá Schelling– en que el hombre pasa del auténtico ser [*eigentlichen Sein*] al no-ser [*Nichtsein*], de la verdad [*Wahrheit*] a la mentira [*Lüge*], de la luz [*Licht*] a las tinieblas [*Finsternis*]]⁴³. El mal se relaciona de este modo con una apariencia de vida: el mal introduce la negatividad en el seno del ser, trata de corromperlo desde dentro cuando, desde el interior mismo del hombre, se produce la revuelta de un principio autónomo e independiente que utiliza las mismas fuerzas positivas del bien, es decir que participa de la misma materia que éste pero difiere de él en la forma⁴⁴ al generar un nuevo orden. Lo que se produce

39 SW I/VII, 365; 183 (*Freiheitsschrift*). También para Jacob Böhme el mal producirá una vida falsa y de mentira. Cf. *Sextupuncta theosophica* 3, 6. También en Baader, F. von, *Sämmtliche Werke*, Vol. 13, op.cit., p. 90.

40 SW I/VII, 479 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

41 SW I/VII, 390; 243 (*Freiheitsschrift*).

42 SW I/VII, 390; trad. modif. 241 (*Freiheitsschrift*).

43 SW I/VII, 390; 241-243 (*Freiheitsschrift*).

44 «En la totalidad dividida se encuentran los mismos elementos que se hallaban en la totalidad unida; lo material es lo mismo en ambos (desde esta perspectiva, el mal no está más limitado o es peor que el bien), pero la parte formal

a raíz del mal es la repetición perversa de la armonía universal. No es la presencia «fáctica» de otros principios en el interior del hombre la que produce su descentramiento, sino la inflamación de la propia egoidad (*Selbstheit*), hinchada con la fuerza que le inyecta el movimiento del principio del *Grund* como ansia de sí: el hombre se refiere a sí mismo y queda encapsulado. El mal constituye así una «recusación», una negación del ordenado y una transgresión de la norma universal que no da lugar ni a un ser (*Sein*) ni a una nada (*Nicht*), sino a una *generatio aequivoca*, esto es, a un no-ser (*Nichtsein*) que corroe internamente aquello que la sostiene y que, aunque conforma una imagen ilusoria de la vida, se siente como muy real. Tal era el concepto de la enfermedad: una vacilación entre el ser (*Sein*) y el no-ser (*Nichtsein*) que, aunque no real, se da de *facto* en la efectividad como un no-ente (*Nichtseiende*)⁴⁵. Ésta es la contradicción del mal: que «en su arrogancia [*Übermut*] de querer serlo todo [*alles zu sein*], cae en el no-ser [*Nichtsein*]]⁴⁶. Al quedar profanado el vínculo y desplazarse a la periferia, al hacer caer en la mentira y la falsedad, el hombre pierde su libertad⁴⁷. Ya lo había dicho San Agustín: «*Eris liber si fueris servus: liber peccati, servus justitiae*»⁴⁸.

[*Formale*] es completamente diferente en ambos, aunque esto formal procede precisamente de la propia esencia [*Wesen*] o de lo positivo mismo [*Positiven selber*]]. SW I/VII, 370; 195 (*Freiheitsschrift*).

45 SW I/VII, 366; 185 (*Freiheitsschrift*). SW I/VII, 437 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

46 SW I/VII, 390-391; 243 (*Freiheitsschrift*).

47 SW I/VII, 391; trad. modif. 245 (*Freiheitsschrift*).

48 *In Evangelium Iohannis Tractatus centum viginti quatuor (=In Io. Ev.)*, Tractatus 41, 8. Lo mismo afirmará Santo Tomás, recordando esta obra de San Agustín: «Circa primum considerandum est, quod sicut quando aliquis a peccato inclinatur ad malum, est liber a iustitia; ita cum aliquis ex habitu iustitiae et gratiae inclinatur ad bonum, est liber a peccato; ut scilicet ab eo non superetur usque ad consensum. Unde dicit nunc vero, scilicet in statu iustitiae, liberati a peccato. Io. VIII, 36: si filius vos liberaverit, tunc vere liberi eritis. Similiter, e contra, sicut in statu peccati est aliquis servus peccati, cui obedit, ita in statu iustitiae est aliquis servus Dei voluntarie obediens, secundum illud Ps. XCIX, 2: servite

El paso que vincula como diferentes fases de un mismo movimiento el ansia (*Sehnsucht*) de querer ser sí mismo, el egoísmo (*Selbstsucht*) y el querer serlo todo con el afán de dominio y el querer todo para sí como «Señor» de cuanto hay, conlleva que este intento del hombre —de todos y cada uno de los hombres— de erigirse como centro mismo y hacer que todo gire a su alrededor sea el intento de aquél que trata de dominar lo que le rodea en uso y abuso de su poder, esto es, el movimiento por el cual ilegítimamente el «dominador» (*Herrsüchtiger*) trata de ocupar el puesto del «Señor» (*Herr*). Y sólo Dios y ningún hombre, si seguimos a Schelling, puede erigirse en el verdadero Señor del Ser. De hecho, si el mal tiene una necesaria función en el sistema propuesto por Schelling es la de constituir la condición que Dios, para su revelación, ha de «subyugar [*bewältigen*] y subordinar [*unterordnen*] a sí mediante el amor, para su glorificación [*Verherrlichung*]»⁴⁹. Es decir, no se trata de eliminar el mal del sistema, como si la negatividad pudiera ser asumida e integrada en el todo, sino de «ponerla-por-debajo» (*unterordnen*) y dominarla: Dios como Existente ha de acabar dominando (*herrschen*) como Señor (*Herr*) de todo del Ser⁵⁰. Por ello, el movi-

domino in laetitia. Et hoc est quod subdit servi autem facti Deo. Ps. CXV, v. 16: o domine, quia ego servus tuus, et cetera. Haec autem vera est libertas, et optima servitus; quia per iustitiam homo inclinatur ad id quod convenit ipsi, quod est proprium hominis, et avertitur ab eo quod convenit concupiscentiae, quod est maxime bestiale». En *Ad. Rom.* Caput VI, Lectio IV.

49 SW I/VII, 399; 263 (*Freiheitsschrift*).

50 Para Schelling, en abierta controversia con Newton, Dios ha de ser entendido como Dominador de todo cuanto hay y Señor del Ser. Esta idea aparecerá expresamente formulada en la *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1830): «En el conocido escolio con el que concluye sus *Principia philosophiae naturalis mathematica*, [Newton] ha expresado la audaz sentencia de que *Deus est vox relativa et ad servos referetur* (sobre este *ad servos referetur* hablaré después); y sigue: *Deitas est dominatio Dei* (por consiguiente, la divinidad en Dios, esto por lo que es Dios, lo que llamamos normalmente la esencia de Dios, no consiste en su sustancia, sino en su *dominatio*, en el acto de su soberanía). *Deitas est dominatio Dei*, continúa, *no in corpus*

miento del mal implica en último término aquello plasmado en el Génesis: querer ser como dioses⁵¹, movidos por el afán de dominación. De este paso, del egoísmo al egocentrismo y de éste al afán de dominio, bien puede ser responsable el hecho de que Schelling, en el momento de redacción del *Freiheitsschrift*, estuviera atento a la observación política de su tiempo. En este sentido, Lothar Knatz, al mostrar las fuentes de las que se nutre el *Freiheitsschrift*⁵², ha destacado la importancia de la revolución francesa y de la figura de Napoleón en el desarrollo de la filosofía de Schelling y muy especialmente el peso que estos elementos tienen en los planteamientos del texto de 1809, en el que profun-

propium sed in subditos (esto se opone a la opinión, según la cual, Dios se identifica respecto al mundo como el alma del mundo [*Weltseele*]). Podemos decir también en relación con los otros sistemas que la *dominatio* de Dios no puede consistir en que es sólo señor para introducirse en un ser, para darse un ser; pues entonces sería la naturaleza que se ocupa consigo misma, pero no la naturaleza libre de sí misma). Y por último, pronuncia la palabra decisiva: *Deus in dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam fatum et natura*. Providencia [*Providenz*] y causa final [*Endursache*], esto es, propósitos expresados en la naturaleza son la consecuencia del *dominium*. Es, por consiguiente, suficiente con lo primero: Dios sin dominio [*Herrschaft*], o como me expresaré en un futuro, puesto que ésta es la verdadera y originaria significación de la palabra, Dios sin soberanía [*Herrlichkeit*], sería mero destino [*bloßes Fatum*], mera naturaleza [*bloße Natur*]. Newton puede entender por súbditos de los que habla, meramente los espíritus, o como es probable, también los cuerpos, y entonces es claro que este *dominium* presupone la creación [*Schöpfung*] o el mundo creado [*erschaffene Welt*]. Pero si Dios fuera mero destino sin soberanía, no podría ser señor [*Herr*] una vez consumada la creación, sino que *tendría* que serlo en tanto que es él; esto es, tendría que estar en una relación en la que él es señor. Esta proposición se mantiene en cualquier caso, y como se puede precisar aún más en lo que sigue, tiene que mantenerse también que Dios, en tanto que es, es señor». SW I/X, 261-262; 312-313 (*Presentación del empirismo filosófico*).

51 Gen. 3,5

52 Knatz, L., «Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Quelle». En: Baumgartner, H. M., Jacobs, W. G. (Eds.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft*, Vol. II, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989, pp. 469-479.

diza en el problema del mal⁵³, y, como veremos, en el de 1810, en el que mostrará las consecuencias políticas de la caída en el pecado. El transcurso paralelo entre la redacción del *Freiheitsschrift* y los acontecimientos históricos hace que, finalmente, Schelling concluya la redacción del *Freiheitsschrift* el 11 de abril de 1809 bajo «un constante ruido de guerra»⁵⁴. Los planteamientos del filósofo contienen así los trazos de un dramático tiempo histórico en continuo cambio en el que a las guerras de liberación nacionales les sucede la fase de Restauración, y a una revolución contra el absolutismo feudal, que abanderaba la razón como estandarte, le sucede el Terror. El joven héroe de la Revolución, Napoleón, es coronado en 1804 Emperador del Imperio: de libertador de los pueblos, se erige en su nuevo opresor⁵⁵. Napoleón personifica así la figura del gran dominador. Lothar Knatz afirma: «La Europa sacudida por Napoleón, la obra del gran «destructor» [...] nos enseña de una manera intuitiva en la historia lo que de hecho la voluntad propia puede llegar a ocasionar si se le permite «convertirse en fundamento creador de sí misma» y su «egocentrismo» la empuja a «dominar sobre todas las cosas»⁵⁶. Y así, a través de la figura de Napoleón, Sche-

53 «Schelling schreibt die *Freiheitsschrift* in einer angespannten politischen Lage; Schelling selbst ist sich über die drohende Kriegsgefahr völlig im klaren. Die Fertigstellung der Schrift wird zu einem Wettlauf mit dem Beginn der Kriegshandlungen. Diese zeitgeschichtliche Situation der epochalen Umgestaltung Europas durch Napoleon, die Ära der napoleonischen Kriege zwischen 1801 und 1814, scheint mir ein bedeutendes Zusammengangsmoment der Schellingschen Philosophie dieser Zeit». Knatz, L., «Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Quelle», *op. cit.*, p. 472.

54 Anotación del 12 de abril de 1809. Schelling, F. W. J., *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1994, p. 16.

55 Knatz, L., «Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Quelle», *op. cit.*, p. 473.

56 *Ibid.* p. 476. Knatz en la misma página sostendrá que «Die Macht der Wirklichkeit des Bösen und der historische Regreß werden in Schellings geschichtsphilosophischer Konzeption angesichts des napoleonischen Despotismus als möglich eingestanden».

ling da cuenta de una libertad que, después de centrarse en sus propios intereses y dirigida por la voluntad propia, quiere tomar para sí todo lo demás y dominar sobre la voluntad universal⁵⁷.

EL MAL MENOR: ORIGEN Y FUNCIÓN DEL ESTADO

Dos consecuencias tendrá este doble movimiento del mal y dos elementos importantes confluirán en el concepto de Estado presentado por Schelling en 1810. En primer lugar, la pérdida de la unidad hará necesaria la construcción de una unidad artificial y, en segundo lugar, el afán de dominio que caracteriza a cada hombre particular conducirá a la necesaria figura de un «Señor» que legítimamente imponga orden a una sociedad en la que, si no es a través de la coacción, es imposible la convivencia. De ahí que, consecuentemente el Estado sea caracterizado como unidad artificial cuyo origen es la caída originaria del hombre, esto es, el mal y que su función sea precisamente poner límites y coaccionar en un orden del «todos contra todos».

El Estado como maldición: la unidad artificial

Separados de Dios los hombres se ven obligados a buscar una unidad, pero puesto que sólo con Dios puede darse la auténtica unidad, los hombres han de buscar una artificial: ésta será la función del Estado, entendido por Schelling como una conse-

57 Jacobs, W. G., «El universo como historia, como reino moral. Sobre la relación entre ética y filosofía de la historia en Schelling». En: Leyte, A. (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Actas del Congreso Internacional «Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling», Ediciones de la Universidad de Vigo, Vigo, 1999, p. 196.

cuencia de la maldición (*Fluchs*) que pesa sobre la humanidad⁵⁸. Un mundo invertido y el Estado de coacción constituirán de este modo las dos consecuencias de la caída que se contraponen al, en un principio armonioso y fluido, orden natural. La fatalidad metafísica producida por la caída del hombre permea las concepciones políticas del propio Schelling. La separación del hombre de Dios, la pérdida de la unidad, y el consecuente trastocamiento del orden del mundo conllevan no sólo que la naturaleza se vea afectada y el devenir de la historia comience su transcurso, sino que en el ámbito humano, el hombre se vea obligado a buscar una unidad artificial, una segunda naturaleza⁵⁹ que no podrá constituir jamás una verdadera unidad puesto que sólo con Dios puede ésta darse⁶⁰. No teniendo como vínculo y unidad a Dios, el hombre ha de someterse a una unidad física –y no espiritual– que lo coaccione. Esta segunda naturaleza quedará constituida de este modo por el Estado (*Staat*), entendido –según Schelling en las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810)– como «una consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad»⁶¹. Schelling no profundizará en el *Escrito de la libertad* en las consecuencias políticas que la caída en el mal trae consigo, pero sí se adelantarán algunos elementos que serán profundizados un año más tarde en las *Stuttgarter Vorlesungen* y que apuntan precisamente a la acción originaria del yo y a la caída vinculadas al poder que tiene el hombre al estar situado en el centro de la creación (y con ello al poder del mismo

58 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

59 La comprensión del Estado como segunda naturaleza obedece a la continuidad con la que Schelling piensa la pérdida de la unidad con Dios por la caída y la búsqueda de una nueva. Cf. Sandkühler, H.-J., «Der organische Staat – eine zweite Natur». En *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, pp. 123-142.

60 SW I/VII, 461ss (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

61 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

Grund). En este sentido Thomas Leifkauf ha señalado la conexión existente entre la acción originaria y la caída, y el concepto del Estado, una conexión que se mostrará con toda su fuerza en la *Spätphilosophie*⁶². Es a causa de la decisión tomada por el hombre por el que el orden natural ha sido trastornado y es a causa de la separación del hombre respecto a Dios por el que se ha de buscar una unidad artificial⁶³. Tal y como Schelling afirmará en 1810 «esta segunda naturaleza, [que se sitúa] sobre la primera, y mediante la cual el hombre debe forzosamente tratar de alcanzar su unidad, es el *Estado*»⁶⁴; sin embargo, si el Estado debe ser entendido como consecuencia de una maldición, como el intento del hombre de encontrar una unidad que remedie la pérdida de la verdadera, entonces como tal el Estado será incapaz, dado su origen, de encontrarla: todos los Estados –dirá Schelling– no son sino infructuosas tentativas de alzarse como totalidades orgánicas (*organische Ganzen*)⁶⁵. El estado perfecto ha de basarse en dos principios: la libertad (*Freiheit*) y la inocencia (*Unschuld*) y dado que el hombre rompe la unidad con Dios y rompe el vínculo de fuerzas mediante su acción produciendo así la caída y la consecuente pérdida de la libertad; y, dado que, a consecuencia de ésta la inocencia se ha perdido, no es posible que se dé de facto semejante Estado. Paralelamente al texto de 1810, en el Fragmento-Georgii Schelling planteará la contradicción que subyace a todo Estado: porque, por un lado,

62 Leifkauf, T., «Die Spätphilosophie: Individuum und Staat». En *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Lit. Münster, 1998, p. 191 y ss.

63 Sandkühler, H.-J., «Der Staat – ein Fluch». *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, p. 209.

64 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

65 SW I/VII, 462 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

«sólo puede hacerse efectivo mediante medios físicos»⁶⁶, y, por otro, «no puede conseguir nada con los meros medios físicos»⁶⁷. Dicho de otra manera, dado su origen, al Estado le será imposible enmendar al hombre por sí mismo, de ahí que deba recurrir a elementos espirituales y morales que se encuentran «fuera de su poder»⁶⁸, es decir, el Estado no puede ser una unidad moral y no le basta con ser una unidad artificial, y por ello «toda unidad establecida en un Estado sólo puede ser temporal y pasajera»⁶⁹.

El ideal de un Estado fundado en la razón se mostrará así como una quimera, algo que, como recuerda el propio Schelling, ya probó Platón en *La República*: «Platón no dice: realizad este Estado que describo; solamente dice: si hubiera un Estado absolutamente perfecto, debería fundamentarse sobre la libertad y la inocencia. Que cada uno vea por sí mismo si esto es posible»⁷⁰. Para Schelling ni tenemos un Estado mejor, ni podemos tenerlo⁷¹. De ahí es relativamente fácil deducir que el Estado, lejos de volver morales a sus ciudadanos, tiene el poder de una coacción que hace que éstos actúen por miedo al castigo y que por ello, sus acciones sean efectuadas *conforme al deber*, pero no *por deber*.

66 SW I/VII, 461. En Schelling, F. W. J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, Bottega d'Erasmus, Turín, 1973. Edición al cuidado de Miklos Vetö, p. 171.

67 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

68 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

69 SW I/VII, 461 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

70 SW I/VII, 462 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

71 Jacobs, W. G., «El universo como historia, como reino moral. Sobre la relación entre ética y filosofía de la historia en Schelling». En Leyte, A. (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Actas del Congreso Internacional «Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling», *op. cit.*, p. 195.

El Estado como mecanismo de coacción

Además, si el hombre con su acción ha mostrado su tendencia a actuar para sí dejándose llevar por su voluntad particular en detrimento de la universal, entonces el Estado constituye un mecanismo de coacción y sometimiento para domeñar —mediante la amenaza del castigo ante la infracción de leyes previamente impuestas— los impulsos egoístas de los hombres que tienden a obrar por interés particular y no por el general⁷². El mal es origen del Estado, pero también aquello que incesantemente le proporciona fuerza y razón de ser puesto que en toda su radicalidad, el mal como voluntad individual de dominio, resulta una amenaza para el Estado. Es el peligro siempre acechante. El hombre es por naturaleza un ser egoísta y el Estado a consecuencia de esto ha de erigirse en mecanismo dominador de los hombres y controlador de sus impulsos. En este contexto se hace necesaria la construcción de un Estado que haga posible esta convivencia mediante leyes coercitivas que frenen los impulsos egocéntricos de los hombres; dicho de otro modo: los hombres deben vivir con las consecuencias de su «pecado» y, para su propia supervivencia como individuos (puesto que llevados por este egoísmo esencial luchan irremediablemente todos contra todos y tratan de imponerse y dominarse mutuamente), el Estado se ve coaccionado a coaccionar. Es cierto que Schelling aceptó la conocida afirmación de Kant según la cual hasta los demonios podrían convivir en paz en el

72 Para profundizar en el problema del Estado en Schelling en los años del *Freiheitsschrift* y su relación con la caída: Cf. Hofmann, M., *Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie*, Schulthess, Zürich, 1999. Especialmente «Recht und Staat als Ausdruck des Abfalls von Gott», pp. 155-173; Sandkühler, H.-J., «Die Verfallsstheorie eine Anthropodizee», *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, *op. cit.*, pp. 178-217.

Estado⁷³, pero, frente a Kant, introducirá un nuevo elemento porque si para el de Königsberg vivir según las leyes es al mismo tiempo la mejor manera de servir al propio interés, para Schelling —si seguimos los planteamientos acerca del mal desarrollados en el *Freiheitsschrift* y en las *Stuttgarter Privatvorlesungen*— es precisamente el interés propio y particular el que ha conducido a la necesidad de un Estado semejante: la voluntad propia de la criatura no permite el dominio de la ley universal, sino que es ella misma la que quiere dominar (de ahí la figura del dominador, *Herrsüchtiger*). El mal se revela así como la voluntad que el individuo tiene de dominio y permanece como una posibilidad siempre ligada a la esencia del hombre. Como tal, el mal y el afán de dominio serán siempre irradicables y por ello el Estado no sólo constituye una unidad artificial, construida para llenar el vacío dejado por la necesaria unidad natural, sino que además —y puesto que todos y cada uno de los hombres tienen en sí la tendencia a volcarse sobre sí y dominar sobre los demás— es necesario que un Señor, proclamado en base a una constitución, domine sobre todas las voluntades particulares por dos motivos: en primer lugar, para evitar la agresión de unos individuos sobre otros mediante el dominio sobre lo otro de sí; y, en segundo lugar, para introducir un orden mediante la coacción a una sociedad que es, desde su inicio, caótica. Schelling no menospreciará a un Estado así: es mejor tener un Estado de este tipo que ninguno o, dicho de otro modo, ni tenemos un Estado mejor, ni podemos tenerlo. Lo que Schelling sí rechaza es el pretender demasiado del Estado porque ello conduciría a la más profunda insatisfacción. Un Estado en el que tenga cabida la más elevada libertad de cada uno es imposible porque

o bien se le da al Estado todo el poder necesario para ejercer la coacción, cayendo así en el despotismo; o bien se le despoja de dicho poder retirando con ello toda su fuerza y su sentido⁷⁴.

El problema de Schelling es del todo actual porque esta concepción del Estado implica que cuanto más se limiten nuestros derechos individuales mayor será el poder del Estado y mayor su dominio mediante la coacción, pero cuanto menos poder tenga, más poder tienen las voluntades particulares para convertir la sociedad en una guerra de todos contra todos.

73 Ak. VIII, 366; Hay traducción al castellano de Joaquín Abellán: *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 38.

74 SW I/VII, 462 (*Stuttgarter Privatvorlesungen*).

**PENSAR A LA SOMBRA DE LAS VÍCTIMAS.
LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA Y EL «TERCER REICH»**
VOLKER RÜHLE

«Die Tode und alles
aus ihnen Geborene. Die
Geschlechterkette,
die hier bestattet liegt und
die noch hängt, im Äther,
Abgründe säumend...»

(PAUL CELAN, *Les globes*)^I

EL PROBLEMA DE PENSAR EL «TERCER REICH»

Todo intento de analizar el llamado «Tercer Reich» como una forma de dominio imperial se ve confrontado con dificultades que afectan tanto a la determinación de su objeto como a la relación que guarda con el pensamiento actual. El genocidio sistemáticamente calculado, que se lleva a cabo con la ayuda de modernos métodos científicos y modernas formas de organización, no se deja fácilmente localizar sólo como un fenómeno histórico. Es demasiado terrible lo ocurrido como para que se deje concebir como algo aislado y son de demasiado alcance sus consecuencias para la determinación y disposición de la

I «Las muertas y todo / lo nacido en ellas. La / cadena de las estirpes, / que yace aquí enterrada y / aquí todavía pende, en el éter, / abismos lindando...», en Celan, P., *Obras completas*, tr. al cast. de Reina Palazón, J. L., Editorial Trotta, Madrid, 2002(3ª), p. 190. [Nota de la traductora]

modernidad y para su concepto ilustrado de razón. En cuanto fenómeno histórico, el «Tercer Reich» se presenta ante nosotros como una formación aislada y estudiada hasta en sus más finas ramificaciones. Visto desde aquí, resulta obvio —conforme al conocido análisis de Hannah Arendt— considerar un mecanismo de dominación como una formación totalitaria, como un «sistema» más o menos cerrado, analizable al hilo de sus relaciones de inclusión y exclusión: «Con la derrota de la Alemania nazi, parte de la historia llegaba a su fin», escribe Arendt. «Éste parecía el primer momento apropiado para examinar los acontecimientos contemporáneos con la mirada retrospectiva del historiador y el celo analítico del estudioso de la ciencia política, la primera oportunidad para tratar de decir y comprender lo que había sucedido, no aún *sine ira et studio*, todavía con dolor y pena y, por eso, con una tendencia a lamentar, pero ya no con mudo resentimiento e impotente horror. [...] Era, en cualquier caso, el primer momento posible para articular y elaborar las preguntas con las que mi generación se había visto forzada a vivir durante la mayor parte de su vida de adulto: ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?»².

Pero lo que hizo aflorar el ingente material histórico y, sobre todo, los recuerdos y testimonios de las víctimas de la persecución nacionalsocialista que fueron sucesivamente apareciendo, supone unas exigencias para futuras experiencias, a la altura de las cuales no se halla la mirada analítica retrógrada de un tratamiento científico. Pues la distancia retrospectiva respecto a lo acontecido que dicha mirada requiere, presupone demasiado rápido que el hundimiento de una ideología totalitaria da inmediatamente de nuevo espacio al sentido de realidad

de una razón objetiva, que ahora puede ponerse en su lugar. Totalitarismo y nacionalsocialismo aparecen entonces como desviaciones respecto del caso histórico normal, como ideologías que simplemente desfiguraron la relación entre razón y realidad a la que la ciencia apela³. Es a la mirada analítica *sine ira et studio* —que supera poco a poco el duelo y el dolor a favor de un modo de tratamiento objetivo— a la que se le presenta, entonces, aquella formación más o menos cerrada, analizada insistentemente por Arendt como «totalitarismo». Pero semejante idea de razón, concebida y supuesta como algo dado, ya no podrá percatarse de la lógica de la delimitación que está codeterminando su propio concepto, y de esa manera conectándolo así mismo con el totalitarismo ante el que guarda las distancias. Al mismo tiempo, eso significa también que ya no puede divisar su propio presupuesto como un hecho histórico y, por tanto, mutable: la razón se convierte con ello en una idea normativa, que se desvía idealistamente de las condiciones temporales de su constitución.

Esta ceguera ante las propias condiciones históricas de su constitución corresponde también a la imagen que la razón se hace de su presunto opuesto, del totalitarismo como un sistema de irracionalidad que se aleja de la realidad. Pero la incursión totalitaria en todos los ámbitos de la vida hasta el interior de la experiencia y de la conciencia de los individuos, con los que enseguida se conectan las imágenes de organizaciones de masas nacionalsocialistas y los discursos sobre «cuerpos populares uniformes», era sólo la pretensión, que de ningún modo corresponde a la complejidad de la realidad histórica, de un imperio que se hallaba de hecho en permanente estado de guerra y de excepción y que sólo en tal estado podía conservarse. El

2 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, tr. al cast. de Solana, G., Taurus, Madrid, 1998, pp. 27-28.

3 Cf. también Ryklin, M., *Espacios de júbilo. Totalitarismo y diferencia*, tr. al cast. de Herrera, V., Herder, México D.F., 2006, pp. 9-27.

concepto de «sistema totalitario», analizable al hilo de sus relaciones de inclusión y exclusión y bajo el criterio de lo racional y lo irracional, va por ello demasiado lejos en las concesiones al imperio en su pretensión de unidad. Demasiado lejos como para tomar también en cuenta, de un modo adecuado, aquella realidad que se nos presenta desde el punto de vista de los que son perseguidos por aquél: el caos de la violencia y del exterminio, que se desplegó como reverso de la ideología totalitaria y que introdujo en ella diferencias que ya no se dejan comprender suficientemente a través del concepto de totalitarismo. Por tanto, el instrumental de la mirada científico-analítica necesita ser complementado con un lenguaje que tenga en cuenta las experiencias de las víctimas no integrables en el sistema totalitario y su persistencia, especialmente bajo condiciones históricas modificadas.

Desde la perspectiva de la experiencia de las víctimas, el nacionalsocialismo no se reduce del todo a una ideología que simplemente recubría la realidad histórica, sino que la persecución y el genocidio mismos constituían la realidad: una realidad que, en la distancia histórica de los supervivientes, tampoco se dejaba concebir en absoluto como un acontecimiento que uno puede dejar 'tras de sí' y considerar distanciadamente. Para aquellos para los que, como escribía Primo Levi, no pasaba un día sin que fuesen azotados de nuevo por lo sucedido, este capítulo de la historia no se dejó ni se dejará nunca cerrar, sino que codetermina de un modo constitutivo lo que en adelante se llamará realidad histórica. Más que la idea confiada de un continuum histórico en el que se dejen ordenar y explicar los acontecimientos históricos, lo que sus testimonios nos sugieren es una experiencia de la historia en la que cada momento alberga siempre todas las posibilidades históricas, y en la que la relación entre realidad histórica y transfiguración ideológica no se deja en absoluto fijar claramente de una vez por todas.

La mirada analítica sobre el pasado, tal y como Arendt la reclama, es sin duda tan necesaria como las preguntas planteadas por ella: «¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?». Pero estas preguntas dirigen ya la respuesta en una dirección que deja «tras de sí» lo ocurrido y con ello pasan por delante de aquella pretensión de «realidad» histórica que se revive una y otra vez en la experiencia de las víctimas:

«Jamás olvidaré esa noche, esa primera noche en el campo que hizo de mi vida una sola larga noche bajo siete vueltas de llave. Jamás olvidaré esa humareda. Jamás olvidaré las caritas de los chicos que vi convertirse en volutas bajo un mudo azur. Jamás olvidaré esas llamas que consumieron para siempre mi Fe. Jamás olvidaré ese silencio nocturno que me quitó para siempre las ganas de vivir. Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y a mis sueños que adquirieron el rostro del desierto. Jamás lo olvidaré, aunque me condenaran a vivir tanto como Dios. Jamás»⁴.

La experiencia aquí articulada plantea problemas que las preguntas de Arendt ya no captan. Pone en cuestión tanto la diferenciación inequívoca entre racionalidad e irracionalidad como la presuposición de una relación privilegiada entre razón y realidad, tal y como el análisis científico reclama para sí. También pone en cuestión, al mismo tiempo, la idea de un continuum temporal en el que se puedan ordenar y explicar los acontecimientos históricos, continuum que está determinando

4 Wiesel, E., *Trilogía de la noche. La noche, el alba, el día*, tr. al cast. de Warschaver, F., El Aleph Editores, Barcelona, 2008, pp. 44-45.

el modo de mirar de la ciencia histórica moderna: «Nada se ha resuelto todavía», así se dirige Jean Améry contra la historización de su experiencia a la sombra del nacionalsocialismo, «ningún conflicto se ha neutralizado, la memoria no ha interiorizado su pasado. Lo que ha sucedido, ha sucedido. Pero el hecho de *que* haya sucedido no es fácil de aceptar. Yo me rebelo: contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que congela históricamente lo incomprensible y con ello lo falsea del modo más vergonzoso»⁵.

Desde la perspectiva de la experiencia de las víctimas supervivientes, Améry distingue entre el «*qué* ocurrió» y el hecho de «*que* ocurrió»: entre los acontecimientos históricos pasados, cuya distancia respecto del presente aumenta con el tiempo, y sus continuaciones y su persistir, que posteriormente se renueva sin cesar en las capas profundas de cada presente. Al contrario del «*qué* ocurrió», que siempre remite a un enfoque que atiende a su reconstrucción, este «*que*» no se refiere a un ser concreto, sino a un devenir histórico que se renueva en cada presente. Si se piensa la historia, no como un continuum espacial en el que los contenidos históricos cuajan en hechos concretos, sino como un *devenir temporal*, los momentos de este devenir no son, entonces, ninguna parte separable del todo, sino concentraciones y cristalizaciones momentáneas del devenir total, el cual se actualiza, sedimenta y continúa en ellas. Así visto, el «hecho de que ocurrió» arroja su luz y sus sombras sobre el todo histórico de lo ocurrido, el cual cristaliza en tal hecho: éste nos obliga de ahí en adelante a leer la historia de otra manera y a pensar de nuevo las categorías con las que la comprendemos.

Ante tal exigencia, el diagnóstico sobre el totalitarismo de Arendt no resulta en absoluto falso. Pero es insuficiente en la

5 Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, tr. al cast. de Ocaña, E., Pre-textos, Valencia, 2001, p. 46.

medida en que trata el totalitarismo como una formación histórica aislada y lo valora: su análisis del totalitarismo juzga lo ocurrido bajo el presupuesto de una razón ya reconstruida y de criterios morales, de tal manera que no puede en absoluto surgir la pregunta de cómo podría resultar de y tras lo ocurrido una idea de razón, y de cómo podría ésta estar relacionada al hecho de que ocurrió. El presupuesto de una razón que, tras el hundimiento del nacionalsocialismo, fuese inmediatamente capaz de juzgar a cierta distancia lo ocurrido, contiene ya la idea de que en ese caso se trataba de una desviación histórica que, a la luz de la realidad y normalidad históricas, se revela como irrealidad. Pero ninguno de los dos presupuestos pueden corresponder a aquella experiencia que se nos transmite con los testimonios de las víctimas: precisamente, para ellas, el pasado no es un espacio de tiempo localizable que se ofrezca al análisis distante. Desde esta perspectiva, la distancia que le sugiere al análisis científico la imagen del nacionalsocialismo como una formación totalitaria más o menos uniforme y aislada, corresponde más bien a la necesidad de un distanciamiento histórico y de una «superación» del pasado y, en el fondo, se muestra así complaciente justamente con la cosmovisión cerrada que el nacionalsocialismo había reclamado para sí.

Pues, sin duda, la uniformidad y unidad orgánica de un «cuerpo sano del pueblo» (*gesunder Volkskörper*) era el objetivo declarado de un «imperio» que se definía a sí mismo en su pureza y unidad a través de la delimitación respecto a enemigos externos⁶. Su impulso totalitario aumentó esta exigencia de un

6 «Hitler no sólo utiliza el concepto de 'organismo' como indicativo de pueblo, sino también el de cuerpo. De eso se trata en el contexto de la relación entre raza, pueblo y Estado. Raza y sangre se convierten tras Hitler en las condiciones para la 'compacta unidad interna del cuerpo popular'»; Bärsch, C.-E., *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, Fink Verlag, Múnich, 2002, p. 274.

modo que finalmente tan sólo permitió la diferenciación entre la pertenencia incondicionada a este «cuerpo popular» y sus enemigos: «la conquista del alma del pueblo», escribía Hitler en *Mi lucha*, «sólo puede tener éxito si junto a la dirección de la lucha positiva por las propias metas se aniquila a los adversarios de tales metas»⁷.

Sin embargo, ni esta diferenciación entre lo propio y su enemigo ni la ideología de un «alma alemana», que nos sugiere la idea de homogeneidad de un sistema totalitario, son tan inequívocos como aparentan. El «cuerpo sano del pueblo» y la proclamada unidad y superioridad de la «raza» alemana exigen la exclusión y la aniquilación de todo elemento determinado como «enfermo» o «enemigo». Pero al mismo tiempo necesitan del otro, de un «mundo de enemigos», para legitimar y poner en escena la ideología de la propia salud, superioridad y unidad. También aquí, lo en cada caso «propio» está constitutivamente conectado con lo «otro» enemigo. Pero si lo otro excluido es un momento necesario de la autodeterminación de lo propio, entonces éste está ya siempre determinado por una extrañeza irreductible e incalculable que no se puede nunca disolver en lo propio. En otras palabras, un «pueblo» como formación temporal no es nunca un «cuerpo popular» unitario, concebible según la imagen de un organismo cerrado respecto de su entorno, sino una relación históricamente bien diferenciada, que se transforma sin cesar, entre individuos que a su vez se transforman, y que no se deja unificar a través de ninguna sincronización forzada (*Gleichschaltung*), por radical que sea. Todo intento de tapar el abismo entre la pretensión imperial y totalitaria de uniformidad y su diferenciación fáctica e histórica, se mostrará cada vez más incapaz de cambiar sus pre-

supuestos y está por ello, además, condenado a agrandar el abismo. A diferencia de como sugiere la idea biológica de una unidad orgánica en su relación al entorno, bajo condiciones temporales e históricas la unidad es un lugar de incesantes diferenciaciones. Eso significa que cada relación de inclusión y exclusión históricas, lejos de garantizar la unidad de un «imperio» orgánico, constituye más bien una fuente de incesantes diferenciaciones y disfunciones del sistema, que crecen a medida que se intenta fijar inequívocamente la relación entre 'dentro' y 'fuera'. Pues, para «funcionar» bajo condiciones temporales, un sistema tiene que estar en condiciones de permitir y asimilar los cambios y las diferenciaciones. Si pierde esa capacidad, es forzado en igual medida a aislarse frente a los cambios, y su relativa estabilidad desaparece⁸. Para encubrir estas crecientes disfunciones y mantener íntegra la ficción de una distinción entre propio y enemigo, el «Tercer Reich» se vio obligado a postular un permanente estado de guerra y de excepción, que Hitler había proclamado de forma inmediata tras la toma de poder y que nunca aboliría.

Esta temporalidad interna, a la que tampoco los sistemas imperiales y totalitarios escapan, ya no puede entenderse adecuadamente a través del concepto de totalitarismo. Pues lejos de absorber este efecto de la historia en el interior del sistema, la pretensión totalitaria y sus esfuerzos continuos por eliminar las disfunciones del sistema se muestran justamente como un signo de su debilidad. Por eso, todo intento de concebir una formación imperial como una maquinaria en funcionamiento se expone más al peligro de dejarla en manos de sus propios esfuerzos por la uniformización y homogeneización, que a comprenderla en sus condiciones temporales de constitución.

7 Cit. en Bärsh, C.-E., *ibid.*, p. 369.

8 Cf. Deleuze, G., y Guattari, F., *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, tr. al cast. de Monge, F., Paidós, Barcelona, 1985, pp. 158-159.

Por tanto, para pensar una formación imperial, y particularmente en este caso el «Tercer Reich», es necesario renunciar a la introducción de criterios de valor. Pues éstos implican siempre distinciones que determinan lo que se nos muestra como lo históricamente ocurrido y presuponen el punto de vista de una razón observadora, cuya génesis y justificación está precisamente en cuestión a la luz de lo ocurrido. Desde la perspectiva de tales distinciones, el nacionalsocialismo se nos presenta, según Arendt, como «un fino tejido de mentiras propagandísticas» al que la «realidad» se somete⁹. Pero, ¿cómo se deja todavía justificar históricamente, después del nacionalsocialismo, el sistema de coordenadas aquí introducido? ¿Y cómo se relaciona la idea de razón que se establece como base de tal sistema con la realidad de la destrucción nihilista de cada coordenada racional, forma en la cual se presenta el imperio desde la perspectiva de sus víctimas y a la luz del hecho de que ocurrió y pudo ocurrir?

Por ello, para *pensar* una formación imperial tampoco llega con referirse simplemente a los sistemas con los que ella compete y que somete. Más bien se la tiene que comprender genealógicamente desde sus contextos históricos de surgimiento, en los cuales se diferencian de nuevo en cada momento la relación y el contexto respecto de la realidad y la construcción, estando cada vez continuamente en juego.

Nietzsche, en el libro segundo de la *Genealogía de la moral*, ha descrito esta génesis como socialización de los instintos y como formación de una conciencia que obtiene la capacidad de pensar, deducir, calcular y combinar: «todos los instintos que no se descargan hacia fuera», escribe, «se vuelven hacia dentro: a esto

es a lo que llamo la *interiorización* del hombre»¹⁰. La conciencia experimenta su socialización como progreso, pero ésta implica de hecho rupturas con niveles de conciencia anteriores y con los instintos del comienzo¹¹. Nietzsche interpreta este proceso como un devenir en el que momentos individuales y colectivos se compenetran e implican mutuamente: la génesis de una conciencia a partir de los afectos no se puede separar de la aparición de la maquinaria del Estado y de la sujeción: «he utilizado la palabra «Estado»; ya se entiende a qué me refiero con ella: a una manada de animales de presa rubios, a una raza de conquistadores y señores que, organizada para la guerra y dotada de la fuerza necesaria para organizar, pone sin reparo alguno sus terribles garras sobre una población quizá enormemente superior en número, pero aún carente de forma, aún errática. De esta manera es como empieza el «Estado» en el mundo: pienso que se puede despachar aquel delirio que lo hacía comenzar con un «contrato». Quien puede mandar, quien por naturaleza es «señor», quien comparece violento en obras y gestos, ¡qué se le da a él de contratos! Con seres como ése no se cuenta, vienen como el destino, sin causa, razón, miramiento, pretexto, están ahí como el relámpago, demasiado terribles, demasiado repentinos, demasiado convincentes, demasiado «otros» para ser siquiera odiados. Su obra es un instintivo dar forma, imprimir forma, y son los artistas más involuntarios, más inconscientes que hay: allí donde aparecen, en breve plazo hay algo nuevo, una estructura de dominio que *vive*, en la que las partes y funciones están delimitadas y a la vez

10 Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, (II, 16), tr. al cast. de Mardomingo Sierra, J., Editorial EDAF, Madrid-México D.F., Buenos Aires, 2000, p. 135.

11 También el texto de Kafka *Un informe para una academia* ofrece una penetrante representación de dicha génesis desde la perspectiva del devenir individual.

9 Arendt, H., *op.cit.*, p. 450 (trad. modificada).

en relación mutua, en la que no tiene sitio nada a lo que no se le haya dado primero un «sentido» con vistas al conjunto»¹².

La génesis del Estado despótico que Nietzsche nos presenta aquí no describe ningún proceso históricamente determinado, sino un devenir genealógico: la formación de una voluntad de poder que se apodera de los deseos e impulsos naturales desenfrenados para conducirlos hacia canales dominables. Este devenir encuentra sus formas de expresión en formas de vida tanto individuales como colectivas, de tal manera que se sustrae a las categorías de una observación histórica y a sus distinciones entre mundo interior y mundo exterior. Visto desde aquí, la idea corriente de una ideología totalitaria y delirante que se apodera violentamente de la realidad de un pueblo, pierde todo fundamento. Como toda formación social que se define a través de una ruptura ahistórica con el pasado —el mito de la «Hora cero» en la Alemania de posguerra, el mito de la «Nueva Europa», el mito de la «Résistance» francesa, el de la «Reconquista» española o el de la «Transición»—, también esta idea de un «pueblo seducido» (*verführtes Volk*) no es más que un mito de los salvados, que introduce un nuevo sistema de coordenadas para encubrir una genealogía histórica demasiado compleja.

Estas reflexiones no deben, pues, obviar de ningún modo las necesarias distinciones entre Estados despóticos, imperiales o totalitarios y formas estatales más abiertas. Pero tal distinción no es en absoluto algo dado que un sistema racional de coordenadas nos ponga a disposición para el juicio, sino una tarea abierta en cada momento, cuyo resultado está de nuevo en juego en cada presente. Si, por tanto, el acontecimiento histórico unido al «Tercer Reich» nos llega a confrontar con la

insistencia de alguna «enseñanza», ésta es la de que, ante las formaciones imperiales y las pretensiones totalitarias, no hay distancia segura, ni el suelo firme de una «realidad» garantizada, puesto que esas pretensiones también se plantean siempre desde el propio interior.

NATURALISMO Y AUTOCONSERVACIÓN

Desde entonces, el llamado «Tercer Reich» ha sido investigado hasta en las más finas ramificaciones de sus desarrollos históricos. Disponemos de un material inmenso, complejo e inabarcable para comprender lo que ocurrió, pero precisamente su disponibilidad y posibilidad de ser citado supone también una distancia respecto del acontecimiento histórico. Prendido como ámbito de investigación en distinciones metódicas, este material ya no nos sugiere ninguna consecuencia ni continuación que alcance más allá del propósito mudo de que eso no debería volver a ocurrir nunca. De haber bastado con eso, no habríamos seguido contraponiendo a la realidad de lo ocurrido, al hecho —en el que Jean Améry insiste— de *que* ocurrió, cosas como nuevas posiciones de valores o sistemas de coordenadas que, en la distancia que mantienen con lo pasado, simplemente ocultan su propia falta de suelo. Sería necesaria, por tanto, una lectura de aquel material que no sólo muestre a partir de éste la consternación muda de los que se salvaron, sino que también sea capaz de reconocer en él los límites del propio pensamiento y de sus sistemas de coordenadas.

El «Tercer Reich» empieza a formarse sobre los escombros de la derrota en la I Guerra Mundial y sobre los fenómenos de desintegración en la posguerra, al modo de «un instintivo dar forma, imprimir forma» del que Nietzsche habla: «una estructura de dominio que *vive*, [...] en la que no tiene sitio

12 Nietzsche, F., *op. cit.*, p. 138.

nada a lo que no se le haya dado primero un «sentido» con vistas al conjunto». Tal forma de vida social no se genera como acto intencional de violencia sino que crece tanto interna como externamente. Se entrelazan simultáneamente las formas de impresión de la ideología y represión nacionalsocialistas y las necesidades más íntimas de las experiencias individuales, para las que los traumas no asimilados de las épocas de la guerra y de la posguerra constituían una carga. Walter Benjamin ha descrito esta situación como la atrofia de la experiencia de una generación que volvió «enmudecida» de la guerra. Para esta generación, el abismo entre las experiencias traumáticas a las que estaba expuesta y la capacidad para asimilarlas se había vuelto insalvable: «pues ninguna experiencia fue desmentida con más rotundidad que las experiencias estratégicas a través de la guerra de trincheras, o las experiencias económicas mediante la inflación; las experiencias corporales por el hambre; las experiencias morales por los que ejercían el gobierno. Una generación que fue al colegio todavía en tranvía de caballos se encontraba ahora a la intemperie y en una región donde lo único que no había cambiado eran las nubes; y ahí, en medio de ella, en un campo de fuerzas de explosiones y torrentes destructivos, el diminuto y frágil cuerpo humano»¹³.

La desoladora situación en Alemania después de la pérdida de la guerra, su falta de perspectiva espiritual, las inseguridades políticas y científicas, la depauperación social y las condiciones humillantes del Tratado de paz de Versalles produjeron, junto con las experiencias traumáticas de una guerra de proporciones desconocidas hasta el momento, un estado de ánimo que pedía nada menos que una nueva religión¹⁴. Para canalizar estos deso-

13 Benjamin, W., *Experiencia y pobreza*, en *Obras Completas*, II/1, tr. al cast. de Navarro Pérez, J., Abada, Madrid, 2007, p. 217.

14 Cf. Bärsch, C.-E., *op. cit.*, passim.

ladores estados de ánimo, resentimientos, represiones, frustraciones y miedos de una población en fase de desintegración, ya no bastaban los programas políticos, sobre todo aquéllos que sólo obedecían a la lógica de sus luchas y de sus necesidades de delimitación recíproca. En este contexto, el nacionalsocialismo se presentó como una nueva religión secularizada, con la promesa de una integración fundamental y una renovación moral de la sociedad. Precisamente por ser a la fuerza un difuso conglomerado —entremezclado con retórica cristiana y mitos neopaganos— de posiciones de valores incoherentes, este programa se mostró complaciente con el empobrecimiento masivo de las experiencias individuales y colectivas y con las necesidades inarticuladas de integración de una sociedad en descomposición¹⁵.

Un testigo anónimo describía el proceso social de transformación como la intrusión de una «religión política» que tomó en su interior los sistemas de creencias y de valores de la sociedad y los transformó. Este testigo comparaba el proceso de los nacionalsocialistas en la reforma de la sociedad con la renovación de los puentes ferroviarios: «es absolutamente consecuente señalar al propagandista como predicador, al programa político como evangelio, al servicio al pueblo como servicio religioso [...]. Un puente ferroviario no es renovado mediante una demolición radical de la estructura anterior —pues el tráfico ferroviario público no tolera interrupciones—, sino por medio de un cambio progresivo y totalmente discreto de cada pila por separado. Llega un día —y este día llega a pasar totalmente desapercibido—

15 «En la cabeza de estos creyentes entró el mundo mítico de la primavera eterna, de héroes, demonios, del fuego y de la espada —un mundo, por tanto, nacido de fantasías infantiles— en el lugar de la realidad, o tal vez se pudiese decir mejor: se internó en la realidad y la pobló con tópicos como judíos, eslavos, capitalistas, kulaks»; Burleigh, M., *Die Zeit des Nationalsozialismus*, Fischer Verlag, Frankfurt/M, 2000, p. 22.

en que el nuevo puente está ya ahí y, en el fondo, nadie lo ha notado. Los mismos observadores atentos caían en el engaño respecto a las fases particulares de la obra, como si se tratase sólo de cambios concretos. En realidad, llega un día en que un puente totalmente nuevo se alza ahí, ante todos»¹⁶.

De esa manera, el nacionalsocialismo había establecido tras la elección y toma de poder de Hitler un sistema de normas que, precisamente por su vaguedad e inconsistencia, era apropiado para concentrar y canalizar todas las necesidades difusas de una nueva forma de vida que se estaba desarrollando en la Alemania de posguerra. Este sistema se servía de mitos germánicos, así como también de terminología cristiana, conectaba la idea medieval del «Sacro Imperio Germánico» con especulaciones sobre un «Tercer» y último «Imperio» antes de la llegada de Cristo, y reformulaba estas ideas bajo el signo de una «Nueva Alianza» con un nuevo dios: una idea difusa de la naturaleza, de la selección natural y del derecho del más fuerte. El hecho de que esta idea fuera tan poco compatible con las ideas —también proclamadas— de una existencia originaria campesina, de la misma manera que la de esta existencia tampoco cuadraba con la «unidad» de una «comunidad del pueblo» (*Volksgemeinschaft*) igualitaria, fue ocultado bajo el mito de «sangre y tierra» (*Blut und Boden*), que conectaba esta unidad con los conceptos de una «raza» germánica y la pureza de su sangre¹⁷. Este conglomerado de ideas vagas se mantuvo unido a través de la proclamación de un «enemigo» omnipresente, que amenazaba al pueblo alemán desde dentro y desde fuera: el éxito arrollador de esa imagen no menos difusa del enemigo se basaba en su capacidad de conectar las experiencias traumáticas de la guerra y de la amenaza anónima que partía de ellas y abrirlas los

canales en los que poder descargarse: «no tenemos más remedio», escribía Joseph Goebbels, «hay que luchar [...] la comunidad del pueblo no es sólo un producto del patriotismo popular, sino más bien un producto de amor patriótico y de odio patriótico. Quien se pone a sí mismo fuera de esta comunidad del pueblo, quien abiertamente contraviene a ella, sea consciente o inconscientemente —nos falta el tiempo para examinarlo—, ése es nuestro enemigo, al que odiamos a muerte de todo corazón y con todo nuestro fervor»¹⁸.

El gesto revolucionario y elitista de este sistema, que se dirige en contra de la decadencia de la burguesía, de la República de Weimar y del capitalismo, explica además la fuerza de atracción que éste también podía ejercer sobre los intelectuales. Pero este difuso conglomerado de valores se volvió a eludir, igualmente, a través de un naturalismo que presentaba las relaciones sociales de la vida como una lucha de poblaciones biológicas por su derecho a la vida. Aquí, todo aquél que no se integrase desde el principio era un enemigo contra el cual, bajo el horizonte de la alternativa «la ruina o la salvación del pueblo», todo medio era justo. Este naturalismo, respecto al cual el sistema de normas y de valores del nacionalsocialismo quedaba en un segundo plano o, mejor dicho, se ponía a su servicio, fundamenta su dimensión nihilista¹⁹. Dicho naturalismo liberó una praxis que tendía, en primer lugar, a hacer pedazos la sociedad burguesa que empezaba a formarse en Alemania, y a mostrar la falta de fundamento de sus valores humanistas, para finalmente hacer desembocar esta praxis, que había identificado el sistema de normas como «sin valor de vida», en la destrucción de formas de vida:

18 Goebbels, J., *Die zweite Revolution*, cit. en Bärsch, C.-E., *op. cit.*, p. 125.

19 Cf. Rauschnig, H., *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*, Europa Verlag, Zúrich-Nueva York, 1938.

16 *Deutschland-Berichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*, Año IV, 1937, p. 499.

17 Cf. Bärsch, C.-E., *op. cit.*, cap. B III.

«Mas prescindiendo completamente», se dice en *Mi lucha* de Hitler, «de que el hombre no ha superado todavía en nada a la naturaleza, sino que a lo sumo ha atrapado e intentado levantar alguna que otra puntita de su inmenso y enorme velo de eternos enigmas y secretos [...], una idea no puede superar las condiciones de devenir y de ser de la humanidad, puesto que la idea misma depende ya sólo del hombre. Sin hombres no hay idea humana alguna en este mundo. Por lo tanto la idea como tal está siempre condicionada a la mera existencia de los hombres y, con ello, a todas las leyes que le dieron a este existente tal condición»²⁰.

Sin embargo, este naturalismo absolutizado y la lógica de autoconservación y autoacrecentamiento incondicionado de una «vida» concebida exclusivamente de forma biológica, es algo más que una pura recaída por detrás de los valores humanistas de la Ilustración. Más bien se combina con el impulso de ésta a atribuir ideas a posiciones humanas de valores y de ligar autoconciencia a autoconservación²¹. La lógica nihilista de este naturalismo es, al mismo tiempo, el lado de sombra de una razón centrada en el sujeto y dependiente de la autoconservación, una razón que ya Jacobi había identificado en la reducción kantiana de la idea de Dios a un «Dios en su respecto práctico». También Sade deduce del diagnóstico ilustrado de que «Dios [...] [está] hundido en la nada», una subordinación de todos los valores e ideas bajo «el primero y más sabio de los impulsos de la naturaleza»: «el de conservar la propia existencia de uno, sea a costa de quien sea». Y también incumbe al Estado, según esta lógica, su «sólo deber [...] [de] conservar,

20 Cit. en Bärtsch, C.-E., op.cit., p. 301.

21 Cf. Ebeling (coord.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1976.

por cualquier medio que pueda hacerse, la forma que es esencial a su mantenimiento», lo que, dice Sade, presupone un permanente estado de guerra²².

La lógica nihilista de este naturalismo, que ya en los inicios de la Ilustración había sido desplegada como la consecuencia de una comprensión desteologizada y «desencantada» (Max Weber) del mundo y de la naturaleza²³, hace comprensible la alianza —e incluso la implicación mutua— entre la extrema voluntad de poder y destrucción y la racionalidad científicamente calculada que caracteriza al nacionalsocialismo²⁴. A pesar de su sistema difuso de valores que combina idearios míticos, religiosos y pseudocientíficos, el nacionalsocialismo no se puede concebir de ningún modo simplemente como una recaída bárbara por detrás de las ideas de la Ilustración, que fuese en cuanto tal recaída una excepción, sino como un posible despliegue de las implicaciones nihilistas de ésta. Pues el naturalismo, que en su servicio a la lógica de autoconservación y autoacrecentamiento generalizados eludió este sistema de valores, pudo al mismo tiempo —en nombre de esta autoconservación— combinarse sin problema con los más modernos métodos científicos y tecnológicos²⁵.

22 Marqués de Sade, «Franceses, un esfuerzo más, si queréis ser republicanos» (*De La philosophie dans le boudoir*, 1795), en *Elogio de la insurrección*, tr. al cast. de Nuño, A. y García Calvo, A., *El Viejo Topo*, Barcelona, 1997, pp. 57, 69.

23 Junto a la crítica al nihilismo de Jacobi se puede nombrar sobre todo a La Mettrie y a Sade, cf. Kondylis, P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, pp. 503-518.

24 Cf. Peukert, D. J. K., «Die Genesis der "Endlösung" aus dem Geiste der Wissenschaft», en *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Ed.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1988, pp. 24-48.

25 En 1938 Hitler reprendía al jefe de las SS Heinrich Himmler y al principal ideólogo del partido Alfred Rosenberg por su intento de representar el nacionalsocialismo como culto religioso: «El nacionalsocialismo es», dice Hitler, «una fría doctrina de la realidad de los más rigurosos conocimientos científi-

Uno de los aspectos más significativos del nacionalsocialismo es la objetivación de los hombres hasta el límite extremo de su masivo exterminio físico, planeado y ejecutado con los métodos más modernos: una completa reducción de los hombres a objetos arbitrariamente disponibles al servicio de una voluntad de poder, según el análisis que de ésta hizo Heidegger —después de sus relaciones desafortunadas con el nacionalsocialismo— como consecuencia nihilista de la «técnica». El análisis de Heidegger no tiene, sin embargo, en cuenta las particularidades históricas de esta consecuencia²⁶ y, por tanto, tampoco contiene respuesta alguna a las exigencias de la víctima de este exterminio, que no se dejan despachar de ningún modo con un «destino» de la historia del Ser.

Por eso, debemos preguntarnos cómo hay que entender, más allá del en absoluto infundado análisis de Heidegger, esta

cosy de su acuñación intelectual. Al haber abierto y abrir el corazón de nuestro pueblo a esta teoría, no deseamos llenarlo con un misticismo que quede fuera de los objetivos y metas de nuestra teoría. Ante todo, el nacionalsocialismo es en su organización ciertamente un movimiento popular, pero bajo ninguna circunstancia un movimiento de culto, [...] sino una teoría político-popular que resulta de conocimientos exclusivamente raciales. En su sentido no se halla ningún culto místico, sino el cuidado y dirección del pueblo determinado por la sangre». Cit. en Burleigh, M., *op. cit.*, p. 28.

26 En su conferencia no publicada de Bremen «*Die Gefahr*» (El peligro), de 1949, Heidegger concibe «la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio» como «lo mismo en esencia» que la «agricultura» en tanto «industria alimenticia mecanizada» o «la fabricación de bombas de hidrógeno», cit. en Schirmacher, W., *Technik und Gelassenheit*, Friburgo-Múnich, Alber, 1983. Esta formulación subordina el nacionalsocialismo a «la técnica», que él interpreta como «destino del Ser» suprahistórico en el que su propio enredo en el movimiento nacionalsocialista y su responsabilidad personal será literalmente superfluo. Cf. al respecto también Karsten, H., «*Verwahrloste Welt. Philosophie, Politik und Technik*», en Jamme, Ch., Karsten, H., (Eds.), *Martin Heidegger, Kunst, Politik, Technik*, Múnich, Fink, 1992, pp. 203-221.

voluntad incondicionada de exterminio, en la que la violencia sin escrúpulos se combina con el cálculo económico, la investigación científica y la reflexión filosófica. ¿Cómo entender que no sólo la mayoría de la población, sino también las instituciones estatales y sociales y las universidades se dejasen «sincronizar» (*gleichschalten*) sin oponer resistencia y que se pusiesen al servicio de un «movimiento» que se había fijado como meta el exterminio de los judíos bajo el nombre nada disimulado de «solución final» (*Endlösung*)?

Esta política de exterminio, que también incluía a enfermos, minorías y opositores políticos, no hubiese sido posible en esa proporción sin el apoyo logístico de una administración que trabajaba con medios modernos, sin la ayuda de la más moderna investigación y técnica y sin la legitimación espiritual de la reflexión científica y filosófica, que se consagraban a la «salud» y «pureza» de la «raza germana»²⁷.

27 «El mismo Führer, y sólo él, es la realidad alemana actual y futura, y su ley», así formula Heidegger en 1933 en su «*Aufruf an die deutschen Studenten*» (Llamamiento a los estudiantes alemanes), en Martin, B., *Martin Heidegger und das ‚Dritte Reich‘*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, p. 176. Y Gottfried Benn plantea el mismo año en un artículo sobre el «problema de la crianza» (*Züchtungsproblem*) la pregunta: «de qué se tiene que deshacer el pueblo para ir al encuentro de un futuro compacto propio». «En lo que a Alemania se refiere», así continúa Benn, «Lenz, un investigador fundamental en estos asuntos, considera eugenésicamente correcto el diez por ciento de esterilizaciones en cada generación. Grotjahn calcula que la parte total de incapaces, o sea de miembros del pueblo que son excluidos, ha de ser todavía más alta, casi un tercio»; Benn, G., *Geist und Seele künftiger Geschlechter*, en *Gesammelte Werke*, vol. 2, editado por Wellershoff, D., Klett-Cotta, Stuttgart, 1977, p. 796. El filósofo Erich Rothacker escribió en 1934 en su *Historia de la Filosofía*: «Una media de población racialmente satisfactoria es sólo alcanzable en la mezcla de razas de linajes alemanes particulares a través del más enérgico fomento de toda medida eugenésica mediante la formación y crianza del material humano joven y todavía externa e internamente maleable de los componentes racialmente mejores de un genotipo»; cit. en Piper, E., *Alfred Rosenberg*, Karl Blessing Verlag, Múnich, 2005, p. 211.

LAS CIENCIAS DEL HOMBRE Y LA «SOLUCIÓN FINAL»:

UN ESBOZO

Las ideas de «pureza» y «salud», que ya en la Ilustración se habían combinado con el concepto de razón, encuentran aceptación entre las prácticas sociales con la gestación, a finales del siglo XIX, de las revoluciones científicas²⁸. Las ciencias *médicas* descubren medios para la lucha contra las grandes epidemias y alimentan así la esperanza de combatir ampliamente las enfermedades que hasta ese momento habían sido vividas como un sino. Estas prácticas transforman la comprensión de la salud y de la enfermedad, así como la experiencia de la muerte: enfermedad y muerte ya no son partes constitutivas de la vida que tengan que estar integradas en ella, sino que aparecen como disfunciones a eliminar. Estas transformaciones también conciernen al temor ante las enfermedades y al miedo a la muerte, que si bien no desaparecen, serán empujados fuera de la experiencia colectiva y dentro de la experiencia privada e individual, que ahora permanece muda ante ellas.

En la misma época, la *psicología* y la *pedagogía* facilitan diagnósticos de personalidad que encierran la promesa de curar «anormalidades» también en la vida psíquica interior y de corregir deficiencias en la capacidad de adaptación social. Con la formación de sociedades de masas modernas surge el concepto de una «higiene social», cuyo objeto es el cuerpo tanto individual como social. La salud se convierte en el objeto de la investigación científica y de la administración y política social

del Estado²⁹, y es elevada, dentro de los movimientos juveniles y de su cultura del cuerpo, a la imagen ideal del cuerpo joven y sano, y propagada como símbolo del progreso social. Foucault ha mostrado que estos desarrollos llegan a ser posibles en la medida que el hombre, bajo el ángulo de visión de las ciencias modernas, ya no aparece más como individuo corporal, sino como ejemplar de una especie que se convierte ahora, en cuanto un todo, en objeto de las prácticas estatales: el cuerpo individual es integrado en un proceso total biológicamente concebido, en un «cuerpo social», cuyo desarrollo evolutivo requiere de numerosos mecanismos de control y optimización. La medicina, dice Foucault, se convierte con ello en una «técnica política de intervención» que actúa tanto sobre el cuerpo individual como sobre la población en su totalidad, «sobre el organismo y sobre los procesos biológicos», en la forma de una política sanitaria y de prevención. Ella «va a tener, en consecuencia, efectos disciplinarios y regularizadores»³⁰. Con la asistencia biopolítica para la evolución de la propia vida del cuerpo total de la sociedad viene necesariamente asociada una devaluación de otras formas de vida que sean un obstáculo para dicha evolución. Tal y como ilustra Foucault en el colonialismo y finalmente también en el nacionalsocialismo, el racismo cobra, por tanto, una nueva función: ya no como lucha de diferentes razas por el dominio, sino como negación y eliminación de razas inferiores en el servicio al autoacrecentamiento de la propia vida.

Naturalmente, en tanto consecuencia de la evolución de la ciencia moderna y de las nuevas formas sociales de organiza-

28 Cf. para ello Peukert, D. J. K., *op. cit.* Para la relación entre salud y enfermedad en la Ilustración cf. mi «Wer bin ich, wenn ich denke, daß ich bin? Das schwierige Verhältnis von Geist und Körper in der Moderne am Beispiel von Kant und Karl Philipp Moritz», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, n.º 27.2, 2002, pp. 111-129.

29 Cf. Foucault, M., «Clase del 17 de marzo de 1976 (Cursos del Collège de France)», en *Hay que defender la sociedad*, tr. al cast. de Pons, H., Akal, Madrid, 2003, pp. 205-226.

30 Foucault, M., *op. cit.*, p. 216.

ción, estas transformaciones fundamentales no hacen en absoluto responsable de forma destinal al nacionalsocialismo, como el análisis heideggeriano de la «técnica» sugiere. Pero el nacionalsocialismo tampoco es descartable como un mero desvío de estos progresos de las ciencias del hombre y de la creciente objetivación³¹. En cuanto posibilidad, éste es inherente a la lógica de tales progresos, y por eso pudo servirse sin problema de ellos —con amplia aprobación de la mayoría de la población— para su propia ideología racial. Este diagnóstico no fundamenta en absoluto una ligazón necesaria entre ciencia moderna y voluntad de poder totalitaria, pero implica que, en el horizonte de la comprensión moderna de la ciencia y de la idea de progreso a ella asociada, no se dejen localizar ningún medio ni valor que pudiesen ser contrapuestos a la lógica extrema de un nihilismo en práctica.

PENSAR A LA SOMBRA DE LAS VÍCTIMAS

La racionalidad y eficiencia científica y económica con la que el nacionalsocialismo se dedicó a su política de exterminio aparece en la experiencia de sus víctimas sin que su lado nihilista quede disimulado. De una forma totalmente diferente a como el concepto de totalitarismo sugiere con su distinción entre racionalidad e irracionalidad, en la experiencia de las víctimas todas las categorías y distinciones que pudiesen posibilitar un juicio con distancia sobre lo ocurrido se disuelven: tal y como documentan los testimonios de las víctimas, en los campos de

concentración se desdibujan los límites entre lo racional y lo irracional, entre culpa e inocencia, víctimas y verdugos, e incluso entre la vida y la muerte³². Lo que, bajo la mirada analítica del análisis del totalitarismo, se presenta como un fenómeno unitario e históricamente localizable en sus relaciones de inclusión y exclusión, visto desde aquí muestra otra cara totalmente diferente. Pues de hecho, el orden totalitario y la unidad de la sociedad están condicionados por la incesante eliminación de elementos definidos como «extraños». La apariencia de este orden y su predominio sobre la multiplicidad de los individuos es sostenible sólo en la medida en que, al mismo tiempo, se libera y canaliza, tanto internamente como hacia el exterior, los potenciales de negación y aniquilamiento, para elevar en última instancia la guerra y la eliminación del «enemigo» a una meta política.

Cuando Primo Levi describe la entrada en el campo de concentración desde la perspectiva de la víctima, también se refleja ahí un lado de sombra de los órdenes imperiales sin el cual no se pondría en escena y en práctica su afán de unidad:

«El mundo en el que uno se veía precipitado era efectivamente terrible pero además, indescifrable: no se ajustaba a ningún modelo, el enemigo estaba alrededor, pero dentro también, el «nosotros» perdía sus límites, los contendientes no eran dos, no se distinguía una frontera sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada uno y el otro. Se ingresaba creyendo, por lo menos, en la solidaridad de los compañeros en desventura, pero éstos, a quienes se consideraba aliados, salvo en casos excepcionales, no eran solidarios: se encontraba uno con

31 «Sólo el nazismo, claro está, llevó hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero este juego está inscrito efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados», Foucault, M., *op. cit.*, p. 223.

32 Cf. también Sofsky, W., *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Fischer, Frankfurt/M., 1997; Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Pre-textos, Valencia, 2000.

incontables mónadas selladas, y entre ellas una lucha desesperada, oculta y continua. Esta revelación brusca, manifiesta desde las primeras horas de prisión —muchas veces de forma inmediata por la agresión concéntrica de quienes se esperaba fuesen los aliados futuros—, era tan dura que podía derribar de un solo golpe la capacidad de resistencia. Para muchos fue mortal, indirecta y hasta directamente: es difícil defenderse de un ataque para el cual no se está preparado»³³.

Primo Levi describe cómo el campo de concentración sometía a sus víctimas a una dialéctica infernal que borraba los límites entre víctimas y verdugos. Pues la más originaria voluntad de supervivencia forzaba a las víctimas, reducidas a la auto-referencialidad de su nuda vida, a conservarse en todo momento incluso a costa de los otros. Levi descubrió, mucho más allá de toda distinción racional y moral, el abismo más profundo de la praxis nihilista: eso que llamó la zona de una absoluta indiferenciabilidad, que se sustrae en sus dimensiones a todo juicio: «es una zona gris, de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patrones y de siervos. Su estructura interna es extremadamente complicada y no le falta ningún elemento para dificultar el juicio que es menester hacer»³⁴.

Levi describe con insistencia esta zona en la que las víctimas, en el acto de la mera supervivencia, eran forzadas a trabajar con los verdugos, y en la que se mezclaban indistintamente culpa e inocencia. Su forma última encuentra esta falta de límites ahí donde finalmente vida y muerte también se mezclan, sin posibilidad de diferenciación, en lo que la jerga del Lager de Auschwitz

llamaba el «musulmán»: el prisionero completamente debilitado que, arrojado de vuelta al momento de su mera existencia inmediata, había perdido toda voluntad de supervivencia y conexión con el mundo exterior. «El llamado "musulmán", como se designaba en la jerga del *campo* al prisionero que se abandonaba y era abandonado por los camaradas, no poseía ningún resquicio de conciencia donde bien y mal, nobleza y vulgaridad, espiritualidad y no espiritualidad se pudieran confrontar. Era un cadáver vacilante, un haz de funciones físicas en su agonía»³⁵.

Si el daño llevado hasta la desmesura reduce al hombre a los mecanismos de su inmediata autoconservación, el más profundo abismo consistirá entonces en el abandono, también, de esta fuerza: él pierde las últimas capacidades para planificar y comunicarse con su entorno que solemos asociar al concepto de individuo humano. El musulmán es un cadáver viviente, incapaz de relacionarse consciente y planificadamente con su entorno o de dejarse afectar por él. «Son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos», escribe Levi, «los cimientos del campo, ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla. Son los que pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiese encerrar a todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento»³⁶.

33 Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, Personalia de Muchnik Editores, Barcelona, 2001(2ª), pp. 34-35.

34 Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, pp. 38-39.

35 Améry, J., *op. cit.*, p. 63.

36 Levi, P., *Si esto es un hombre*, tr. al cast. de Gómez Bedate, P., El Aleph Editores, Barcelona, 2008, pp. 154-155.

En el musulmán se concentra y manifiesta la extrema posibilidad del ejercicio de la violencia de los hombres sobre los hombres: la muerte que se les provoca todavía en cuanto vivientes. Si, con la muerte de la víctima, el poder de matar choca al mismo tiempo contra un límite que le impide tener a ésta a su disposición, el campo de concentración representa, entonces, una expansión de ese límite, al intentar sistemáticamente poner la muerte de la víctima también bajo su control.

Esta posibilidad pone en cuestión la pretensión de universalidad de toda ética y toda concepción de la razón que busque su punto de partida en el hombre como sujeto autónomo y autoconsciente. Sólo a través de este fondo de su abismo se convierte el campo de exterminio en un microcosmos en el que se refleja la dimensión total del «Tercer Reich» nacionalsocialista y de la voluntad de exterminio nihilista humanamente posible. En el musulmán, en quien se encarnan las últimas consecuencias de esta voluntad de exterminio, parece cumplirse la intención de ésta, que tiende a borrar de la historia las huellas de las víctimas y a usurparles la posibilidad de prestar testimonio, para apropiarse totalmente de la historia.

De hecho, el fondo del abismo de los campos de exterminio pone también en cuestión, tal y como Levi tiene que reconocer, su propio testimonio y el de los supervivientes: «al cabo de los años se puede afirmar hoy que la historia de los Lager ha sido escrita casi exclusivamente por quienes, como yo, no han llegado hasta el fondo. Quien lo ha hecho no ha vuelto, o su capacidad de observación estuvo paralizada por el sufrimiento y la incompreensión»³⁷. «Lo repito, no somos nosotros, los

37 Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 15. Elie Wiesel escribe: «los que no han vivido esa experiencia nunca sabrán lo que fue; los que la han vivido no la contarán nunca; no verdaderamente, no hasta el fondo. El pasado pertenece a los muertos... (Wiesel, E., *For Some Measure of Humility*, en Sh'ma, *A Journal of Jewish Responsibility*, n.º 5, 31 oct. 1975, p. 314)», Agamben, G., *op. cit.*, p. 33.

sobrevivientes, los verdaderos testigos. [...] Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, que ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los «musulmanes», los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción»³⁸.

Pero cuando el ojo de la Gorgona, cuando la lógica extrema del dominio nihilista de los hombres por los hombres se retrae a toda reconstrucción racional, ¿qué posibilita y acredita entonces el testimonio de aquellos que, como Primo Levi, Elie Wiesel y otros, han sobrevivido al campo de concentración? ¿Qué constituye aquella reivindicación que eleva su testimonio por encima de una reminiscencia de experiencia personal y teñida de subjetividad y que convierte su exigencia de comunicación en una exigencia *incondicionada* para nuestra experiencia actual? ¿Y qué puede significar, por tanto, *pensar* el «Tercer Reich» a la sombra del nihilismo, puesto en práctica hasta en sus últimas consecuencias?

La incapacidad e imposibilidad de juzgar que nos invade a la vista de esa «zona gris» de indiferenciabilidad entre lo racional y lo irracional, entre la vida y la muerte, es irreversible. El hecho de que esto fuese posible y que en efecto ocurriese es, en lo sucesivo, un desafío ineluctable para toda concepción de una razón histórica, y nos obliga a pensarla de nuevo. Pues todo intento de abandonar este concepto de razón histórica y de descartar lo ocurrido como 'sinsentido' o simplemente como 'inconcebible' resulta, bajo esta exigencia, un mecanismo de defensa de los salvados demasiado condescendiente con el nihi-

38 Levi, P., *op. cit.*, pp. 77-78.

lismo: se apartaría de la exigencia de comunicación de las víctimas y con ello confirmaría, en el fondo, el gesto de exclusión para con ellas.

Sin duda, la consecuencia última de los campos de concentración nacionalsocialistas no se deja explicar, si por explicar entendemos una búsqueda de fundamentos que siempre implica juicios de valor. Y sin embargo, esta consecuencia nihilista no es, tal y como los testimonios de las víctimas prueban, ni simplemente irracional ni incomprendible. Por eso, el mero hecho de *que pudo ocurrir* nos confronta con la exigencia de una comprensión que no sólo trate el nihilismo fáctico del genocidio nacionalsocialista como un acontecimiento histórico, cuyas huellas se van borrando con la distancia temporal, sino que logre también sacar de él una nueva experiencia. Tal y como recuerda Levi, fue precisamente el impacto de no poder entender, la falta de comprensión frente a la lógica interna del campo de exterminio, lo que hacía que, a su llegada, las víctimas se volvieran indefensas. La incapacidad para poder comprender, según él relata, había roto ya a la entrada en el campo toda esperanza, toda expectativa y toda confianza en uno mismo que pudiese haber sobrevivido a los trenes de deportación. La falta de comprensión era para muchos, como él escribe, «directa o indirectamente mortal».

Pero, ¿en qué se funda la posibilidad de una comprensión y en qué la de un testimonio de lo que ocurrió, cuando, según Levi escribe, los verdaderos testigos enmudecieron³⁹?

Los recuerdos de Levi no se reducen, como tampoco los de otros supervivientes, a una repetición subjetiva de acontecimientos vividos, sino que al mismo tiempo reflejan también la propia impotencia y los límites de su decir frente a lo que de

hecho se experimentó y ocurrió. En esa medida, el testimonio que él transmite no se constituye fácilmente como la retrospectiva del superviviente que recuerda su pasado, sino que surge bajo la presión de las experiencias que han quedado gravadas en su cuerpo y en su espíritu y que continúan en el acto de recordar y de escribir, en el que esas experiencias piden de nuevo y sin cesar lenguaje: un pasado que no queda tras el testigo, sino que se encarna en él, cambia con sus nuevos conocimientos, pero sin dejar de exigir en ellos las palabras adecuadas:

«Jamás olvidaré esa noche, esa primera noche en el campo que hizo de mi vida una sola larga noche bajo siete vueltas de llave.
[...]

Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y a mis sueños que adquirieron el rostro del desierto.

Jamás lo olvidaré, aunque me condenaran a vivir tanto como Dios. Jamás»⁴⁰.

El testimonio del superviviente no se constituye como retrospectiva histórica de aquél para quien su pasado se convierte en objeto. No se refiere a vivencias singulares, sino que apunta a capas profundas de un pasado que prosigue sin cesar y se renueva en cada presente. Pero precisamente por eso, precisamente porque el pasado no se limita a un campo dejado 'tras nosotros', sino que es, de hecho, un devenir que actúa en las capas profundas del presente, su continuación está, en cada presente, de nuevo en juego. Esto significa que no se trata de una historia en tanto ámbito de objetos para un recuerdo intencional, sino en tanto devenir fáctico que no se deja agotar por ninguna reconstrucción, porque ésta procede de aquél y sólo en él es posible.

39 A esta pregunta ha dedicado Agamben su libro: *Lo que queda de Auschwitz* (nota 32).

40 Wiesel, E., *La noche*, cf. arriba nota 5.

Desde esta perspectiva, el devenir histórico no es ningún espacio de acontecimientos que queden concluidos 'tras nosotros', sino una incesante transformación: un transcurrir que ni desaparece ni se fija como hecho, sino que continúa permanentemente en nuevos presentes y se ramifica en nuevas experiencias. A este devenir que nosotros somos y que tenemos que ser se refiere la insistencia de Jean Améry en el hecho de «que ocurrió»: ningún pasado que se dejase disolver en reminiscencias subjetivas, sino un devenir que se sedimenta y se renueva en presentes venideros.

El suceso vivido, tal y como se actualiza en la experiencia del superviviente, no se limita a una re-presentación meramente subjetiva de una facticidad histórica que hubiese quedado 'atrás'. Pues, en el tiempo el momento vivido no es una 'parte' 'al interior' de un todo, sino que este todo se condensa y actualiza incesantemente de nuevo en cada momento presente. En este sentido, el recuerdo es más bien una continuación de este acontecimiento, que lo modifica y que puede ganar para él, desde otro punto de vista, nuevos aspectos. Pero no lo deja en absoluto 'atrás', sino que queda retenido en él y vuelve a él incesantemente. Este recuerdo que se articula en los testimonios de las víctimas corresponde a una experiencia del tiempo diferente a la de la retrospectiva histórica dentro del continuum de una historia que progresa. Corresponde, pues, a una experiencia del tiempo en cierto modo convertida de forma radical en temporal en su falta de suelo. El tiempo que transcurre no se fija para el recuerdo en un ámbito de objetos que pudiese alguna vez quedar 'atrás', ya que, pensado en un sentido radicalmente temporal, el transcurrir de un presente no consiste simplemente en un desaparecer que es sustituido por un nuevo presente. El «presente» no se limita nunca a un punto en una línea temporal continua, sino que es incesante devenir y, como tal, una coexistencia de pasado, presente, y futuro, entre los

cuales no cabe establecer límites definitivos. Visto desde aquí, cada momento presente está, en cierto modo, cargado de tiempo histórico: de un todo abierto e imprevisible de transformaciones que se sedimentan y prolongan de forma individual e indivisible en él.

Este, por así decir, 'pasado vertical' no queda 'atrás', sino que se mantiene indefinidamente efectivo en las capas profundas de las experiencias presentes y a espaldas de sus intenciones subjetivas. Por eso, el devenir histórico nunca se puede reducir a las perspectivas y a los horizontes de experiencia de un presente. El recuerdo confronta una y otra vez estas perspectivas con la exigencia de algo impensado, olvidado, excluido, omitido dentro de su ángulo de visión, algo que, sin embargo, permanece efectivo en su experiencia de la historia. En este sentido, puede decirse que la historia se pone en juego de nuevo en cada momento vivido. En esta transformación sin fondo de la experiencia histórica se basa también la posibilidad del testimonio. En ella el recuerdo que se prolonga involuntaria e irrefutablemente en las experiencias y en el testimonio de las víctimas hace de este testimonio, más allá de la representación subjetiva de un acontecer fáctico, nada menos que su encarnación individual e indivisible⁴¹.

Cuando Primo Levi remite a la imposibilidad de su propio testimonio —«no somos nosotros, los supervivientes, los verdaderos testigos»—, no está en absoluto poniendo en cuestión este testimonio, sino indicando esta dimensión del devenir, realmente vivido y no demasiado exhaustivo conceptualmente, que

41 Estas consideraciones aquí meramente esbozadas retoman motivos de la filosofía de la historia desarrollados por Walter Benjamin en sus tesis «Sobre el concepto de Historia». El proyecto 'homo sacer' de Giorgio Agamben despliega una posibilidad de pensar éstas bajo condiciones actuales y después de Auschwitz, cf. Agamben, G., *op. cit.*

se reaviva en el recuerdo, pero sin llegar nunca a la tranquilidad de una comprensión definitiva.

La experiencia histórica que se cumple fácticamente, que no se agota en el lenguaje en el que se hace en cada caso presente, se constituye siempre en la tensión entre la posibilidad abierta en todo momento de transformarse y reflejarse en lenguaje y la imposibilidad de captar su propio acontecer fáctico, el hecho de *que* ella misma acontece. En esta tensión se conforma el yo que escribe y que recuerda, y en ella se pierde la experiencia del *musulmán*. Eso significa especialmente que, además, esta experiencia sin nombre de su mera vida humana —usurpada a una identidad biográfica— nos viene todavía al encuentro en su silencio con una *exigencia* que no podemos eludir. Pues todo intento de negarla o reprimirla sería ya siempre una determinada continuación del hecho de *que* ha acontecido y se renueva incesantemente, y su silencio sería elocuente. En ese sentido, el testimonio del superviviente recibe su legitimidad de la muerte vivida que en él se transforma en lenguaje. La inseparabilidad entre vida y muerte, con la que el *musulmán* nos confronta, nos alcanza en este caso no sólo como acto de violencia destructor, sino en la forma de una comunicación. Lo que ella atestigua no es sólo un contenido histórico que se aleja de nosotros en el tiempo, sino la posibilidad de transformar aquella experiencia negativa en escritura.

Todo intento de pensar el «Tercer Reich», a la sombra y bajo la exigencia de sus víctimas, es siempre mucho más que una mera retrospectiva histórica. Nos fuerza a examinar nuestro concepto de pensar, y ya no será posible hacerlo si no se asume el riesgo de encontrar en uno mismo los gérmenes del nihilismo.

TRADUCCIÓN DE LUCÍA CASTRO VARELA

**DERIVAS DE *EL TRABAJADOR*.
NIHILISMO POSTIMPERIAL Y DIALÉCTICA DE LA IMAGEN
EN ERNST JÜNGER**

GABRIEL ARANZUEQUE

Heredero indirecto de la debacle política e ideológica del imperio austro-húngaro y fruto de la lógica de acero que dominó Europa durante la primera guerra mundial, *El trabajador* de Ernst Jünger, como es sabido, constituye uno de los diagnósticos más certeros de la vorágine nihilista de la que se alimentaría posteriormente el surgimiento del nacionalsocialismo. Sus páginas dan fe de la disolución de la sociedad burguesa tardoimperial que venía fraguándose a lo largo del siglo XIX y sientan las bases de la nueva jerarquía dinámica que corría pareja de forma inexorable con la emergente movilización tecnológica. Sin embargo, el entorno topológico de su análisis o, mejor dicho, de su *memoria literaria* no se limita a abarcar únicamente el dominio histórico. Su empeño consiste, más bien, en poner de relieve las figuras intemporales o metahistóricas que alientan en el seno de lo actual, a saber, los exponentes de un poder mítico elemental que entronca con la voluntad de vida y de muerte descrita por Schopenhauer. Ese plano metafísico no constituye, a juicio de Jünger, un mero trasmundo, sino el interior no manifiesto de las formas de la *phýsis* y de la necesidad

atávica del tiempo devorador que hace y deshace sus criaturas, el trasfondo latente que acallaba la estructuración sociopolítica del *imperium*.

En el presente ensayo, trataremos de mostrar cómo la aproximación a dicho ámbito primordial de lo político precisa también, para Jünger, el desarrollo de una estética que condense en sus imágenes las irradiaciones de ese poder latente originario, mostrando cómo, tras la caída de la mentalidad imperial precedente, irrumpe una nueva dialéctica de la imagen. Como veremos, el balance del nihilismo contemporáneo se encuentra vinculado directamente a esa problemática, pues el desvelamiento del plano ontológico pretendido por Jünger precisa con anterioridad, a su juicio, la destrucción de la axiología ilustrada que oculta interesadamente en las aguas de lo irracional o de lo absurdo la dimensión positiva de la raigambre telúrica que agita y sustenta la totalidad de lo que hay. La dialéctica bélica de la guerra del catorce en la que desemboca el progreso técnico promovido por la modernidad constituye el caso paradigmático de cómo la lógica de la necesidad histórica se impone a los valores encarnados por la sociedad burguesa. La experiencia liminar del *pólemos* es asimismo, para Jünger, el momento aurático en el que se vislumbra otro modo de ser ajeno al orden periclitado. No obstante, ese nihilismo activo de la dialéctica del combate, que constata y reitera la movilización total del sistema de trabajo que configura hoy en día cualquier posible existencia, no es ajeno —como veremos en última instancia— a la dialéctica que nutre recurrentemente el conflicto ideológico. Un somero análisis de su polémica con Heidegger nos permitirá ejemplificar con cierto grado de generalidad el estatuto dialéctico que, a nuestro modo de ver, presenta tradicionalmente la problemática nihilista.

NIHILISMO DE LA DIALÉCTICA

Cuando en 1932 Jünger publica *El trabajador*, refrenda el carácter insostenible del ideario de la modernidad, la necesidad imperiosa de revisar las pautas del liberalismo decimonónico y el surgimiento de una nueva forma de poder vinculada al desarrollo inflexible del progreso técnico que determina imperativamente el decurso del presente siglo. Con el objeto de hacerse eco de la rarefacción que enturbia la atmósfera nihilista contemporánea, Jünger adopta un punto de vista dispar que celebra la pluralidad (*Vielfalt*) y la antítesis (*Gegensätzlichkeit*) de los acontecimientos como un síntoma de la manifestación de las nuevas magnitudes operativas que vertebran la escansión histórica. Una de las figuras que, a juicio de Jünger, reúnen y reflejan el espíritu del tiempo (*Zeitgeist*) es el poder preformado del trabajador. A diferencia del burgués, distanciado de las alteraciones funcionales provocadas por los mecanismos de producción, la figura del trabajador es el resultado de una movilización global en la que la imbricación orgánica de las masas y de las máquinas pasa a cobrar el protagonismo decisivo. Todo trabaja en el seno del plexo titánico mundial que forja la transformación de la *phýsis*. Cada acción de la especificidad propia (*Eigenart*) de la persona singular conlleva, en este marco, la demolición de los órdenes estamentales que estructuraban el anterior sistema económico. La actividad vital que lleva a cabo el trabajador le permite vislumbrar que detrás del progreso técnico no se encuentra la declaración de independencia de la razón ilustrada, sino la voluntad de poder que entabla con sus medios una relación sustancial. De ahí que el objeto de la técnica no consista esencialmente en lograr nuevos conocimientos o en promover una propedéutica innovadora, sino en establecer un nuevo patrón de dominio. El nuevo orden mundial no es fruto, para Jünger, de la razón utópica ilustrada, sino de la

cadena de guerras precedente y del esquema conjunto de relaciones de poder que instaura y prescribe la propia dinámica bélica. Por ello, el poder del desarrollo técnico —símbolo de la figura del trabajador— no responde a las valoraciones exánimes de la axiología burguesa, sino a una serie de intereses jóvenes y brutales que causan a un tiempo placer y estupor. Su influjo en la totalidad de la ordenación de la existencia y de las vivencias posibles rompe con los ardides sociales que trataban de obliterar la presencia de lo peligroso en la planificación de la seguridad burguesa. Como subraya Jünger, el intento de relegar el espacio vital que anima o violenta la convivencia humana a la esfera del error o del absurdo se topa con la propia astucia de lo elemental, presente incluso en los propios ardides de la razón (la sociedad, la humanidad, la ley, el progreso, etc.). Podría decirse que la naturaleza se divierte con la subordinación del burgués a la moral o, por así decir, que la sangre se mofa del espíritu.

Por ello, frente al psicologismo, al moralismo, al evolucionismo o al contractualismo, la figura del trabajador impone la fuerza de su libre voluntad sin mediar en ningún conflicto dialéctico o conversacional que atempere su pujanza. Se encuentra más allá de cualquier dialéctica dialogal, es independiente del tiempo y del estado de cosas antitético del que parece surgir, no posee cualidad o atributo alguno y tampoco es posible conocerla o describirla conceptual o valorativamente. La figura (*Gestalt*), latente en cada uno de los acontecimientos, no se reduce a la mera suma de los mismos, ni se agota en cada de sus manifestaciones. Es el espacio en el que se pone de relieve el ámbito de lo originario, su poder constituyente, que no consiste en una esfera externa al mundo, sino en el interior no visible de la naturaleza, en aquello que se hurta en el plegamiento de sus manifestaciones: «La Materia, no la Idea —señala Jünger—, es lo que está detrás de la representación del Espíritu del Mundo

(*Weltgeist*). No es la teoría lo que determina la realidad, como recalca Hegel de manera frecuente y decidida, sino que la realidad alumbra las ideas y las cambia por sí misma»¹. La historia, por tanto, no hace brotar una serie de figuras, sino que, por el contrario, se consolida como el comentario dinámico de dicha serie. Es la propia historia la que resulta modificada cuando acontece la figura, pues el devenir histórico es, en última instancia, la tradición que el poder victorioso se otorga a sí mismo.

Por ello, la figura del trabajador se presenta como la «fuerza real y efectiva que emplea el 'más' del que dispone, no para obviar las antítesis, sino para cruzar por en medio de ellas»². Ese es el poder que le capacita para cobrar conciencia de su singularidad, de su diferencia de rango respecto al burgués y del peligro que comporta su mera existencia para la moralidad ilustrada. A juicio de Jünger, el trabajador se encontrará en condiciones de superar el vacío nihilista que atenaza dolorosamente su existencia, no cuando se enfrente dialécticamente a una ideología determinada, sino cuando aprecie en la «lógica» deconstructiva de su trabajo tanto la responsabilidad de su destino como la posibilidad de cimentar su propia libertad. Los vaivenes de la interacción dialéctica forman parte de la sintomatología de la «economía de sentido» nihilista, de su modo expreso de proceder. La voluntad dialógica que articula las prácticas consensuales de las sociedades tardomodernas es, en el fondo, el precipitado del afán de seguridad burgués que trata de obturar herméticamente la violenta irrupción de lo primordial. Los efectos de dicho proceso de contención son inmediatos: la reducción del mundo a un conjunto heterogéneo de categorías que tratan de conciliarse a toda costa (lo económico,

1 Jünger, E., *Derarbeiter*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, p. 316. Trad. cast.: *El trabajador*, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 344.

2 *Ibid.*, p. 81. Trad. cast.: p. 82.

lo político, lo cuantificable, etc.) y la negación de la legitimidad de cualquiera de las figuras de lo sacro o de lo maravilloso. La sociedad resultante desemboca en las aguas del nihilismo pasivo porque la máxima que orienta su desarrollo consiste en disolver el propio destino en cálculo de probabilidades. Para ello, se satura de conciencia cada uno de los resortes que puedan poner a prueba el principio de seguridad: a) se transforma el poder del Estado y su jerarquía de intereses en una sociedad de iguales fundada por el acto de la razón; b) se constriñe la vida anímica a un esquema clínico de causas y de efectos; c) se otorga a la ley racional el gobierno del mundo; d) se convierte la historia en el desenvolvimiento de una serie de pautas económicas; y e) se elabora un sistema de medidas de seguridad que afecta a la totalidad de lo real y que tiene por objeto regular las contingencias de la política exterior e interior, y los riesgos de la vida privada. El fin último no es otro que domeñar el *páthos* humano mediante una red matemática de determinaciones internas. De ahí que el fruto nihilista insospechado de esa sutil planificación sea, precisamente, el aburrimiento, a saber, «la disolución del dolor en el tiempo»³.

La desazón nihilista se transforma, en este marco, en un fenómeno planetario sostenido por la eficiencia técnica y, consiguientemente, en el *estilo* que define la época y los temples de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*) de toda posible existencia (*Dasein*). El nihilismo se convierte *a fortiori* en el estado normal del sujeto en un mundo sin valores definido por el ejercicio de la voluntad de poder. No se trata de un estado patológico, como pretende sostenerse en ocasiones, pues dicho diagnóstico habría de llevarse a cabo haciendo referencia a una axiología sanitaria inadmisibles que, en buena medida, ha perdido tanto su vigencia como su carácter pertinente. Sólo el

3 Jünger, E., *Sobre el dolor*, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 30.

desarrollo técnico se substraer a la lógica de la decadencia nihilista y, para ello, forja artefactos perfectos, «flores de hielo» o «abejas de cristal» que reescriben de raíz la textura de lo visible. «Los mecanismos perfectos —comenta Jünger— llevan a su alrededor el aura de un brillo turbador, pero también fascinante. Suscitan temor, pero también un orgullo titánico que no quiebra la comprensión, sino solamente la catástrofe»⁴.

Atenderemos en breve a las irradiaciones de esa *katastrophé*, de esa verdadera inversión o *Kehre* llevada a cabo por el ejército de trabajadores (*Arbeitsheer*) de la primera guerra mundial. Previamente, quizá convenga delinear de manera sucinta algunos de los rasgos básicos que definen, a juicio de Jünger, la tribulación de la persona singular (*Einzelperson*) en el desierto del nihilismo pasivo. El primer accidente de esa topografía de la nada es la reducción espacial, espiritual y anímica que llevan a cabo las teorías científicas al tratar de referir las tendencias plurales del mundo a un solo denominador⁵. Ese proceso simplificador, que entraña la desaparición de lo maravilloso, supone la transformación de la vivencia simbólica en relaciones numéricas. El asombro provocado por la belleza cruel de la existencia, por su carácter profundo e intangible, cede el paso a la nostalgia de la atemporalidad pregnante del mito y al pánico ante el vacío interior. El dolor y la duda corren parejas con el desarrollo del poder, el incremento continuado de la velocidad y la dominación del espacio. «La nada desea saber —subraya Jünger— si el ser humano es capaz de enfrentarse a ella, quiere conocer si dentro de él viven elementos que ningún tiempo destruye. En

4 Jünger, E., *Gläserne Bienen*, Ernst Klett, Stuttgart, 1957, p. 137. Trad. cast.: *Abejas de cristal*, Alianza, Madrid, 1995, p. 150. Cf. Jünger, E., *Sobre los acantilados de mármol*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1990, pp. 142-143.

5 Jünger, E., «Über die Linie», en *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, vol. VII, p. 257. Trad. cast.: «Sobre la línea», en Jünger, E., Heidegger, M., *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 39-40.

este sentido, la nada y el tiempo son idénticos»⁶. Para ello, cabría atestiguar, asola la idea de obra de arte total, la posibilidad de un orden superior del pensar o la aparición principesca del hombre; hace depender moralmente al sujeto de un pasado yermo o de un futuro todavía invisible; o retrotrae la creación de artefactos cada vez más rápidos a una especie de voluntad de huida inercial que recorre el globo sin presentir apenas aquello que la amenaza. La especialización, la experiencia de lo escindido o la inclinación por lo singularizado son las figuras distintivas de la cara oculta de una voluntad de poder que percibe su propio vacío ante la ausencia de un marco global que hilvane su acción. La resultante de esa segmentación, que convierte las perspectivas de futuro de una comunidad en el castillo de naipes de un divertido delineante proyectista (*Führer*), no es otra que la irremediable consunción de la sustancia histórica: «Ya nada se toma en serio —sentencia Jünger—, salvo los groseros placeres y lo que pide la necesidad del momento. El cuerpo social, como un peregrino cansado de la larga marcha, se entrega al descanso. Ahora pueden hacer su aparición las imágenes»⁷.

IMÁGENES DE LA RADIACIÓN

La guerra del catorce supuso, para Jünger, el *experimentum crucis* del carácter insostenible del ideario ilustrado. En ella se fundían la frialdad del mundo de los autómatas, fruto del reverenciado progreso técnico, y la capacidad de sufrimiento de la Tierra, el *páthos* de la mítica Gea al dar a luz a los Titanes. La

6 Jünger, E., *La emboscadura*, Tusquets, Barcelona, 1993, p. III. Véase Molinuevo, J. L., *La estética de lo originario en Jünger*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 155-157.

7 Jünger, E., *Eumeswil*, Seix Barral, Barcelona, 1981, p. 71.

confrontación dialéctica entre los distintos ejércitos sólo era aparente. Una mirada que se alzara por encima del frente, que mezclase la cercanía y la distancia ante lo visto y sentido, sólo percibiría la espantosa grandeza de una destrucción mecanizada ajena a cualquier antítesis, ahíta por la violencia insobornable de su mera manifestación. El espectador de la catástrofe, el joven soldado henchido por el anhelo de lo insólito, el espíritu aventurero y el entusiasmo prusiano, se convierte una vez ha entrado en liza en un actor involuntario, sorprendido por la novedad radical de lo que allí acontece, por un heroísmo que sólo corresponde en este caso a la propia máquina, a su furor titánico. La catástrofe elude cualquier aproximación conceptual, pues ni siquiera los contendientes son conscientes de lo que está en juego. Se encuentran desplazados, «di-vertidos» ante la danza salvaje del fuego de la artillería, y dejan ver una curiosidad anormal ante el *imperium* del dolor, ante la hórrida dislocación (*Entsetzung*) que supone la conversión de lo producido en mecanismo de destrucción. La concreción de la dinámica bélica es cotidiana y, sin embargo, se revela como algo abstracto, como una irrupción simbólica que hurta su sentido y desecha la posibilidad de toda composición de lugar. El concepto ha dejado de ser, en cuanto forma de la reflexión, el principio absoluto de todo, tal como promulgara el idealismo alemán de un Fichte. La vivencia de la guerra constata, por el contrario, que «las cosas posibles, o mejor, las cosas que tienen posibilidades, son inconcebibles, inaprensibles mediante el concepto; la representación —confirma Jünger— se halla separada de ellas como por un muro. Lo único que podrá acercarlas a la intuición será lo que caiga dentro de la experiencia, es decir, las parábolas. Está bien justificado el que para ello sirvan las imágenes»⁸.

8 Jünger, E., *La tijera*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 86.

De hecho, entre las tempestades exteriores y el desfondamiento de la intimidad, la guerra surge como un mundo de imágenes en el que se ponen de manifiesto la fuerza cíclica de la *phýsis* y el tiempo aniquilador de la historia. Esa gigantomaquia alumbraba una serie de imágenes grandiosas y sangrientas en las que reina una jovialidad salvaje e inesperada que fija la mirada del soldado y le hace soñar con una nobleza purificada por el fuego del combate⁹. La primera guerra mundial, exponente máximo de la desarticulación nihilista que azota la época, patentiza a su vez las fuerzas y los poderes intemporales que alientan en la policromía de lo vivo, la violencia irracional que planifica el influjo técnico. De ese modo, permite atisbar en lo sensible un substrato primordial de fuerzas, que precede al decurso histórico y que constituye su condición de posibilidad. Jünger, ante las acechanzas de un presente ignorado y la invariable previsión de un futuro incierto, busca la salvación *fuera* del dominio histórico, en el valor simbólico e iniciático del *pólemos* que pone de manifiesto la naturaleza de nuestro ser primordial: tierra, lucha y sangre, es decir, las figuras de lo elemental en nosotros.

El hecho puntual del combate no tiene significado alguno. Su valor reside, paradójicamente, en los efectos devastadores que genera su lógica implacable. El hombre en el campo de batalla pierde su racionalidad y se transforma en un soldado desconocido más, en otra de las figuras de la nada configuradas por el poder técnico. La experiencia del individuo que atraviesa la ciudad inmerso en la economía de la movilización total no es divergente. Cada edificio parece agitarse, para Jünger, con una tensión no humana. Todo refleja el acondicionamiento de la persona singular a las fuerzas plutónicas. El valor (*Wert*) del sol-

dato o del trabajador deja de identificarse con su coraje (*Mut*) para convertirse en una función más de la planificación estratégica. No se apela a su esfuerzo desinteresado en defensa de la patria (*Heimat*), pues el sentimiento del hogar, de la tierra originaria y de las tradiciones pierde plenamente su vigencia tras el primer bautismo de fuego. El *sapere aude* del *pólemos* fuerza al combatiente a modificar por completo su concepción de la guerra y de su propia existencia. La mayoría de edad repentinamente adquirida le impele a sentir la discontinuidad inexorable existente entre la voluntad de lucha que le condujo al frente y la revelación de este último como lucha de la voluntad. La guerra, al igual que el instinto sexual, ha dejado de ser una disposición contractual humana y se ha convertido a ojos vistas en una ley natural. Donde estaba el yo heroico, que al alcanzar la gloria lograba simultáneamente *ser*, se encuentra ahora el ataúd del soldado desconocido, la destrucción anónima de un otro sin rostro. La trinchera, no el *podium*, es su lugar natural, el espacio nihilista en el que el espíritu de la época se desmorona un día tras otro. La mezcla del dolor y del júbilo que acompañaba al *agón* homérico, en el que la fraternidad de los *hómoioi* celebraba su copertenencia a un mismo cuerpo social, se ve truncada por el lenguaje de hierro de lo elemental, por una voluntad de dominio que engendra un nuevo tipo de hombre al instaurar su propia jerarquía de valores. Toda una generación, condicionada previamente por el debilitamiento de su cultura, es subyugada por la sublimidad de la destrucción. El ser del soldado, en el que se combinan la indiferencia, la sorpresa y la fatalidad, es cristalizado plenamente por el vigor ígneo de la guerra plutónica. Su *éthos* aúna la experiencia del naufragio de la época y el extrañamiento (*Unheimlichkeit*) ante un mundo inhóspito que ha sido convertido en la materia prima de la voluntad técnica. Sólo el *Ereignis* de la destrucción nihilista rompe con el profundo aburrimiento generado por la vivencia primaria del

9 Jünger, E., *Tempestades de acero*, Tusquets, Barcelona, 1987, pp. 8 y 25.

materialismo o del liberalismo de la época; sólo el fulgor de la explosión parece ser capaz de iluminar intuitivamente el estrato primordial que allí se manifiesta, «esa mezcla de pasiones salvajes y pasiones excelsas que le es consubstancial al ser humano y que le hace accesible en todos los tiempos a la llamada de la guerra»¹⁰.

Ahora bien, ¿cómo satisfacer el prurito de conocimiento que acompaña tanto a la nihilización de la catástrofe como a la vaciedad de toda posible trama conceptual?, ¿cómo expresar el carácter sublime de las fuerzas cósmicas que entran en juego en el abismo de la guerra? Recurriendo, señala Jünger, no a la autotransparencia de la razón, sino al imperativo categórico del corazón, a la anarquía de los sentimientos. Es decir, no haciendo uso de la inflación conceptual vigente, sino del carácter onírico de la imagen poética, en la que se coagulan las radiaciones emitidas desde la esfera originaria de lo invisible y de lo profundo. La imagen conecta lo actual con el plano mítico de lo maravilloso y, de ese modo, expresa la intimidad del objeto, lo que adviene en su vivencia. Su norte referencial no es la superficie del acontecimiento, sino su ruptura con lo visible, el desequilibrio del instante en el que aflora su dimensión primordial o mágica. La plasmación de lo vital comporta, por tanto, una subversión o una disonancia respecto a la secuenciación monocorde de la realidad cotidiana. Su insospechada violencia sólo se revela en el maridaje de la enfermedad y del trastorno, de las ruinas y del caos. Con todo, el balance es positivo: las imágenes de la catástrofe no suponen, en modo alguno, la catástrofe de la imagen, sino su irradiación. Son el *phármakon* en el que el mal se presenta al mismo tiempo como

10 Jünger, E., «La movilización total», en *Sobre el dolor*, *op. cit.*, p. 103. Vid. Bosque Gross, E., *Heroísmo y razón en Ernst Jünger*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, pp. 38-64.

veneno y como remedio, como la defenestración del tiempo histórico y como la recreación de un origen primigenio que supere el desfallecimiento nihilista. La imagen configura las fuentes que corren impetuosas por el desierto de la catástrofe, esas «fuerzas que sólo pueden entreverse —describe Jünger—, como a través del magma, en el más ligero de los bailarines o en la más veloz de las golondrinas» y en las que los sentidos intuyen un «inaudito frescor», una «magnificencia atemporal»¹¹.

La experiencia narrativa de Jünger, por tanto, se presenta abiertamente como una estética de lo primordial. Comparte con la mitología el hecho de que ambas disciplinas tratan de traer a la luz la lógica que articula la palabra de los orígenes y, con ella, la forma cultural que nos permita vislumbrar una forma de vida emergente entre las ruinas del tiempo. La acción de la imagen mítica, en cuanto *lógos alethés*, convierte el plano originario del ser en una figura o tipo de carácter simbólico que narra, no sólo el poder del destino o la necesidad imperiosa de la *týche*, sino el destino del poder, la recurrente manifestación histórica de aquello que se encuentra más allá del tiempo. «Lo evidente —comenta Jünger— es atemporal; empuja siempre, a través de la tenaz masa histórica, hacia la superficie, aunque casi nunca la alcanza. [...] La historia se asemeja a un bloque magmático, en el que han quedado encerradas algunas burbujas»¹². La imagen poética de Jünger versa, por tanto, sobre un espacio y tiempo plenos o, mejor dicho, sobre un ámbito que escapa a las vicisitudes de la temporalidad: «Las imágenes acortan el tiempo porque destierran el hastío. A la vez, aumentan los contenidos. Lo ideal sería aquel instante en el que el tiempo se condensa y hasta se aniquila; entonces todo

11 Jünger, E., *Visita a Godenholm*, Alianza, Madrid, 1987, p. 82.

12 Jünger, E., *Eumeswil*, *op. cit.*, p. 396.

es posible. La luz es más viva, es absoluta»¹³. El decir pretendido por Jünger no designa su objeto referencial, sino que pone de relieve la epifanía de su mero aparecer, el plano sacro que posibilita la irradiación de lo visible. El patrimonio del lenguaje, en ese caso, se convierte en la propiedad distintiva del ser humano, en su propio modo de ser. Mediante su fuerza primordial hace realmente visible el mundo y su figura, y descubre, de ese modo, la eclosión de lo eterno en el tiempo, la acción incensiva de su distancia íntima. «La palabra —señala Jünger— es el material del espíritu. En el fondo primordial, la palabra no es ya forma, no es ya llave. Se identifica con el ser. Se torna poder creador. Y ahí es donde está su enorme fuerza, que jamás podrá convertirse del todo en moneda. Lo único que hay aquí son acercamientos. El lenguaje habita en torno al silencio a la manera como el oasis se emplaza alrededor del manantial. Y el poema corrobora que se ha logrado entrar en los jardines intemporales. De esto vive luego el tiempo»¹⁴.

DIALÉCTICA DEL NIHILISMO

Como puede apreciarse, el análisis de Jünger hace gala, en última instancia, de un talante optimista ante las embestidas del nihilismo. La posibilidad siempre latente de trascender el limes de la decadencia puede presentarse en aquellos lugares en los que crece aquello que aún no ha sido disciplinado por el espíritu de la época: la tierra inculta (*Wildnis*), fértil en novedades, y el propio pecho (*Brust*) de la persona singular. «Allí» es donde el poeta (*Dichter*) o el pensador (*Denker*), al transitar, no por vías seguras, sino por las sendas perdidas (*Holzwege*) del mito o del

sueño, atisbará, a juicio de Jünger, la posibilidad de emprender la marcha hacia nuevas fuentes, hacia un espacio que eluda nuestra subordinación actual a la nada. La situación contemporánea, definida por el ejercicio de la voluntad de poder en un mundo axiológicamente debilitado, es, en función de su radicalidad, el espacio intermedio que separa el nihilismo presente del futuro advenimiento de lo primordial sin resto, la línea fronteriza de demarcación más allá de la cual se hará oír el protolenguaje (*Ursprache*) de la pasión, de los elementos, de la libertad y del poder del *imperium*. «El instante en el que se pase la línea —afirma Jünger— traerá una nueva donación del Ser, y con ello comenzará a resplandecer lo que es real. Esto será también visible a ojos embotados. A ello se añadirán nuevas fiestas»¹⁵.

Para Heidegger, por el contrario, el enjuiciamiento de la situación (*Lagebeurteilung*) llevado a cabo por Jünger sólo es un destello (*Vor-Schein*) más del nihilismo tardío. Cuando Jünger comprende el ser del ente como trabajo, sigue encontrándose vinculado a la cumplimentación de la metafísica de la voluntad de poder. Asimismo, el paso de la Nada al Ser promulgado por Jünger como consumación de la lógica de la decadencia no es viable, a juicio de Heidegger, pues sencillamente no existe, dado que el hombre es el propio signo diacrítico, el custodio fronterizo de la nada. La esencia del nihilismo, para Heidegger, no es nihilista, sino metafísica: «La metafísica es, en cuanto metafísica, el auténtico nihilismo. La esencia del nihilismo se da históricamente como metafísica»¹⁶. El único modo de superar el nihilismo consistirá, desde esta topología de la relación «ser-nada»¹⁷, en consumarlo, en preguntarse por su esencia,

¹³ Ibid., p. 419.

¹⁴ Jünger, E., *La emboscadura*, op. cit., pp. 171-172.

¹⁵ Jünger, E., *Über die Linie*, op. cit., p. 267. Trad. cast.: p. 53.

¹⁶ Heidegger, M., *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, vol. II, p. 353.

¹⁷ Duque, F., «Cruce de líneas, punto de cruz. 'Über' Jünger y Heidegger», en Castro, I., (ed.), *Junto a Jünger*, Cruce, Madrid, 1996, p. 62.

es decir, por la metafísica o, como es sabido, por lo no-pensado por ella, por la retirada (*Entzug*) o el permanecer-pendiente (*Aus-Bleiben*) del ser¹⁸.

No obstante, sólo traigo a colación la controversia entre ambos pensadores incidentalmente. El interés colateral que me mueve a hacerlo consiste en subrayar, como sugería al comienzo, la naturaleza dialéctica de la propia problemática nihilista. El nihilismo no se presenta, en el seno de la polémica, como un mero *taedium vitae*, ni como una reivindicación heroica o revolucionaria, sino como un conflicto ideológico. Concebido como un momento singular del horizonte histórico de la cultura europea, su esencia se deshace en un mosaico hermenéutico, hasta el punto de que la propia denuncia del fenómeno efectuada por el racionalismo o el humanismo puede mostrarse *a posteriori* como el efecto de una concepción nihilista más arraigada. Hablar del nihilismo, por tanto, supone preguntarse por el lugar discursivo desde el que es abordado¹⁹. Como señala Maurice Blanchot, «lo que se oculta en la palabra *nihilismo* y elude cualquier captación directa quizás encuentre su esencia en su propio movimiento de ocultación. [...] El nihilismo, que no es distinto de sus falsos rostros, nos amenaza donde nos tranquiliza, y su mayor peligro no reside allí donde lo hace manifiestamente»²⁰. En última instancia, hablar del nihilismo requiere una reflexión, no sólo sobre el desgarramiento del siglo, sobre la

Unsittlichkeit hegeliana, sino sobre la dinámica de sus máscaras. Ese debate pondrá de relieve cómo el *nefilum* que da razón de ser etimológica al término se convierte dialécticamente en un ovillo de interpretaciones. En términos metahistóricos, caros a Jünger, no deja de dar que pensar el hecho de que el nudo gordiano de la época posea una dimensión proteica.

18 Cf. Heidegger, M., «Zur Seinsfrage», en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt, 1976, pp. 387-388. Trad. cast.: «Hacia la pregunta del ser», en Jünger, E., Heidegger, M., *Acerca del nihilismo*, *op. cit.*, vol. IX, pp. 76-77: «Respecto a la esencia del nihilismo no hay ninguna perspectiva y ninguna pretensión razonable de curación. [...] La esencia del nihilismo no es ni curable ni incurable. Es lo sin cura, pero en cuanto tal es, sin embargo, una remisión única a la cura».

19 Souche-Dagues, D., *Nihilismes*, P.U.F., París, 1996, p. 10.

20 Blanchot, M., *L'entretien infini*, Gallimard, París, 1969, pp. 590 y ss.

**EL IMPERIALISMO DEMOCRÁTICO:
ENTRE IMPERIO Y REVOLUCIÓN**
MARÍA LUCIANA CADAHIA

CONSIDERACIONES GENERALES:
DEL IMPERIO AL IMPERIALISMO DEMOCRÁTICO

En la histórica lucha mediante la cual los hombres han intentado gobernarse entre sí, el *imperio* ha surgido como un modo de comprender la administración del poder político con dos características bien puntuales: centralización del poder y expansión económica y territorial. Dentro del imaginario político occidental, el modelo de referencia ha sido (y es) el *imperio* romano, donde Octavio se convierte en Augusto y las Ciudades-Estados de la República devienen un Estado-Universal. En el momento en que este *princeps* —primero de la república— se corona *imperator*, extiende su *auctoritas* como un *dominium* que se pretende ilimitado, pero cuya emanación del poder se identifica perfectamente con su persona¹. De este modo, y como

I Es importante precisar —algo que señala muy bien Alejandro Colás, en su texto *Empire—*, que en la época de la república romana, la palabra *imperium* hace alusión al ejercicio del poder militar y jurídico de un magistrado, es decir, su autoridad o capacidad de mando. No obstante, a partir de la expansión terri-

afirma Roberto Bobbio, el *imperio* romano, en tanto etapa histórica, representó un punto de referencia permanente para todos aquellos regímenes y ordenamientos que, habiendo llegado a un determinado momento crítico de su desarrollo, se dedicaron a buscar y a definir tanto un poder legal y centralizador dentro de sí, como un impulso expansionista hacia el exterior².

Sin embargo, y como sostienen Antonio Negri y Michael Hardt, en su texto *Imperio*, el imaginario sobre el imperio romano no descansa en la mera necesidad de resolver una crisis, —vinculada con aquellos regímenes que alcanzaron un punto crítico de su desarrollo, y precisaron entonces recurrir al imaginario del *imperio* romano—, sino que éste surge y se mantiene gracias a la supuesta capacidad de resolver conflictos existentes. Ambos autores confirman esta idea a partir de las reflexiones llevadas a cabo por Tácito, Livy y Maquiavelo. Todos ellos consideraban que un *Imperio* no se forma tanto por la imposición de una voluntad, como por la trayectoria interna de los conflictos que se supone que debe resolver³.

Ahora bien, cuando observamos el esfuerzo de Estados Unidos por sostener su liderazgo, advertimos que no escapa a la historia de este imaginario imperial, tal y como nos señala Juan Luis Conde cuando, en su texto *La lengua del Imperio*, analiza de qué modo el pensamiento político norteamericano recupera el lenguaje y los problemas del *imperio* romano al momento de pensar su propio destino hegemónico⁴. A este respecto, el rasgo propio de la hegemonía norteamericana se encontraría signado por el intento de expandir un reino del consenso. Por otra

torial, este término comienza a designar no sólo la autoridad civil o militar del magistrado, sino una entidad sociopolítica y geográfica conocida como *imperium populi romani*. Colás, A., *Empire*, Polity Press, Cambridge, 2007, p. 5.

2 Bobbio, N., *Diccionario de política*, Siglo XXI, Madrid, 1982, p. 832.

3 Hardt, M., y Negri, A., *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 19.

4 Conde, J. L., *La lengua del imperio*, Alcalá, Jaén, 2008, pp. 35-52.

parte, si nos preguntamos por el modo en que intenta generar este consenso, buena parte del pensamiento político contemporáneo afirma, como una verdad indudable, que el rasgo distintivo del *orden mundial* que configura nuestro presente estaría caracterizado por el dominio hegemónico de los Estados Unidos en los términos de un imperialismo democrático, capaz de expandir sus fuerzas exportando la democracia a todos los rincones del planeta.

Es cierto que este vínculo entre Norteamérica y el *imperio* no es un dato reciente. Advertimos que ya se encontraba presente en la misma fundación de este país. Basta con señalar la versión americana de la *translatio imperii*⁵, que fue expresada en la temprana fecha de 1725, en la famosa última estrofa de los *Verses on the Prospect of the Arts and learning in America* de Berkeley⁶:

*Al oeste la marcha hacia el imperio toma su curso;
Los cuatro primeros actos han transcurrido ya;
Un quinto vendrá a cerrar el drama con el día;
El descendiente más noble del tiempo es el último*⁷.

Sin embargo, mientras que en este momento histórico el problema se centraba en un debate acerca de la naturaleza misma de las fronteras norteamericanas, en el actual debate contemporáneo se trata de pensar la legitimidad de expandir, mediante intervención militar y económica, una forma de gobierno que vendría a limitar la centralización del poder. De este modo, la *auctoritas* que pretenden atribuirse los Estados

5 Tuveson, E. L., *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, University of Chicago Press, 1968, pp. 92-94.

6 Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 613.

7 (Westward the cours of empire takes its way; / The four first acts already past / A fifth shall close the drama with the day; / Time's noblest offspring the last.)

Unidos al momento de intervenir en aquellos asuntos que están fuera de los límites de su soberanía nacional, descansa en su pretendida *potentia* por expandir una democracia del consenso que garantice la paz y prosperidad que sólo puede consagrar el reino de la libertad y de la igualdad, tal y como lo aseveró Obama en Chicago, tras ganar las elecciones presidenciales:

Y a todos aquellos que están mirando más allá de nuestras orillas, desde parlamentos y palacios, a todos aquellos que están arremolinados alrededor de radios en los rincones olvidados del mundo, nuestras historias son únicas, pero nuestro destino es el mismo, y un nuevo amanecer del liderazgo estadounidense acaba de llegar. Aquellos que destruyan el mundo. Los derrotaremos. A aquellos que buscan la paz y seguridad. Los apoyaremos⁸.

Lo primero que suscita esta afirmación es perplejidad, y la sospecha de una cierta contradicción, si nos detenemos a analizar la manera en que tradicionalmente se ha comprendido no sólo el término *imperio*, sino también el de *democracia*. El discurso norteamericano conecta la lógica del *imperio* (expansión sobre otros territorios) con la lógica de la democracia (forma de gobierno en principio no totalitaria y que contribuye más que otras a la descentralización del ejercicio del poder), lo cual nos arroja a un oxímoron, en el cual se afirma que el *imperio* libera. Al menos esta idea trata de reflejar Harry Truman al contestar a

8 And to all those watching tonight from beyond our shores, from parliaments and palaces, to those who are uddled around radios in the forgotten corners of the world, our stories are singular, but our destiny is shared, and a new dawn of American leadership is at hand. To those who would tear the world down: We will defeat you. To those who seek peace and security: We support you. The Jakarta Post, «True genius of America: America can change», <http://www.thejakartapost.com/news/2008/11/07/039true-genius-america-america-can-change039.html>

la pregunta acerca de cómo le gustaría ser recordado diciendo: «nosotros derrotamos a nuestro enemigos (...) y entonces les ayudamos a recuperarse, a convertirse en democráticos y a volver a unirse a la comunidad de naciones. Una cosa así sólo podría haberla hecho Estados Unidos»⁹.

En este sentido, la inquietud que guiará nuestro artículo es la siguiente: ¿qué discurso se está articulando cuando se afirma que el concepto *imperio*, concebido históricamente como un poder con dominio ilimitado (*imperium*), esto es, *unicum* centro con capacidad (*potestas*) de coordinar toda la humanidad, tiene la particularidad de expandirse bajo la forma de una democracia, es decir, bajo la forma de un conjunto de fuerzas (*kratos*) en conflicto que brotan del pueblo (*demos*)? Esto no es sino el clásico dilema de Tucídides acerca de si la democracia puede sobrevivir (o no) en el *imperio*, pero con la pequeña salvedad de que nuestra tarea consiste en bosquejar algunas ideas para pensar la expresión: *imperialismo democrático*. Es necesario pensar este pretendido vínculo y detenerse en él, con el objeto de entender cómo son caracterizadas las nociones de *imperio* y *democracia*. Por tanto, a continuación, nos dedicaremos a analizar cómo estos términos son empleados dentro del discurso contemporáneo. En lo que se refiere a la noción de *imperio*, y si seguimos los consejos de Maquiavelo¹⁰, puede ser abordada desde dos vertientes

9 Cooper, R., «The observer», 7 abril, 2002.

10 Maquiavelo, N., *El príncipe*, Tecnos, Madrid, 2005. Maquiavelo utiliza la noción de imperio en más de un sentido. Por un lado, está la acepción de que Roma ha sido corrompida por la conquista, es decir, por convertirse en un imperio. Aquí se hace referencia a la clásica distinción entre república e imperio, y suele considerarse este momento como el inicio de la corrupción. Pero, por otro lado, también quiere decir que el imperio romano tiene lugar cuando el *imperator* tiene el *imperium* para dominar a otros pueblos a fin de constituir el «Stato republicano proteso all'espansione». Aquí la distinción que desarrolla Maquiavelo, y que redescubre Pocock, entre virtud y *virtù* es fundamental; mientras que la primera noción hace referencia a la manera a

diferentes. Por un lado, desde una perspectiva histórica, en la cual se trabaja el problema de la expansión y conquista de un pueblo sobre otro¹¹. El otro tipo de perspectiva es la conceptual, que recupera la idea de *imperium* como capacidad de dominio. Dentro de esta línea, los análisis críticos de Negri y Hardt se vuelven una referencia obligada. Frente a un tratamiento que toma como punto de partida la experiencia histórica, ellos proponen un abordaje conceptual dedicado a la tarea de delimitar una diferencia lógica entre el *imperio* y la experiencia imperialista moderna. A ese respecto, sostienen que el *imperio* contemporáneo no puede ser considerado desde la lógica de un Estado-Nación, sino como el desarrollo lógico de una nueva soberanía imperial. A partir de esta premisa, y mediante una crítica muy acertada de los procesos de homogeneización contemporáneos, proponen la construcción de un sujeto político que dé lugar a la emergencia de una soberanía de escala mundial. En lo que a este trabajo se refiere, nos interesa recoger no tanto la alternativa propuesta por estos dos pensadores, sino el problema del desarrollo de los procesos de homogeneización, aunque trasladándolos del marco del problema del *imperio* al marco de la *democracia*. Una vez llegados a este punto, se delimitará el terreno en el cual la democracia nos permita trabajar este problema.

través de la cual alcanzamos un modo de ser o *ethos*, la *virtú*, en cambio, se refiere a la orientación de determinadas relaciones de fuerza a expandirse y conservarse. Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, *op. cit.*, p. 625.

11 Si bien allí se reúnen tanto las posturas de quienes asumen el liderazgo internacional de los Estados Unidos, como de quienes lo rechazan, nos dedicaremos a analizar las primeras.

ESTADOS UNIDOS Y LA PERSPECTIVA HISTÓRICA DEL IMPERIO: EL PROBLEMA DE LA CONQUISTA

Fabio Giovannini, en su texto *L'imperialismo Democratico*, señala que en los debates políticos contemporáneos, la discusión se centra entre quienes asumen el liderazgo mundial de los Estados Unidos en los términos de una superpotencia más eficiente y benevolente —haciendo bien lo que los europeos hicieron mal—, y aquellos que ven en estas prácticas hegemónicas el signo de un imperialismo opresor y continuador del legado imperialista europeo. A pesar de estas diferencias, ambas posturas comparten la idea de que los Estados Unidos se han vestido con el manto del poder mundial que las naciones europeas dejaron caer. Si seguimos esta lectura, podríamos decir que 1823 es la fecha en la cual, a través de la doctrina Monroe, Estados Unidos anuncia explícitamente sus intenciones de hacer extensivo, más allá de los límites de su propia soberanía, el *imperio* de libertad y prosperidad del que se jactaban haber construido en su propio territorio. Mediante esta doctrina, se exponen tres puntos importantes: a) se rechaza cualquier futura colonización europea en el Nuevo Mundo, b) se abstiene de intervenir en los asuntos políticos de Europa y c) se declara enemigo de la intervención de Europa en los gobiernos del hemisferio americano. No obstante, se omite aquello mismo que se está tratando de legitimar: la presunta intervención legítima de los Estados Unidos sobre los asuntos de los Estados americanos independientes. Esto se constata mediante un paradójico discurso en el cual, a la vez que se condena cualquier intromisión por parte de las potencias europeas sobre la libertad de los países independientes del continente americano, Norteamérica asume el liderazgo de éste al afirmar, mediante un discurso hegemónico, que cualquiera de estas intervenciones que coarte la libertad será considerada como un ataque directo a la propia soberanía de su

territorio¹². Afirmación que aún hoy, pero a escala planetaria, podemos encontrar en las mismas palabras de Obama en su discurso de Chicago cuando dice que:

(...) a todos aquellos que alguna vez os habéis preguntado si el faro de EE UU todavía ilumina con la misma intensidad. Esta noche hemos demostrado una vez más que la auténtica fuerza de nuestro país viene no del poder de nuestras armas o el tamaño de nuestra riqueza, sino del persistente poder de nuestros ideales: democracia, libertad, oportunidad y una esperanza inquebrantable¹³.

Por otro lado, Giovannini señala muy bien que entre los ideólogos del liderazgo indiscutible de los Estados Unidos, hay una cierta reticencia para emplear el término *imperio*. Observemos sino qué nos dice J. Rufus Fears en su «The lessons of the Roman Empire for America Today»:

No nos gustaría llamar un imperio —aunque a algunos de los fundadores no les importaba usar el término—, pero es un término bastante neutro. No es más que *imperium* en latín o lo que los griegos llamaban *arkhé*. Significa «gobierno», y es un término neutro; *imperium* puede usarse igual que «buen gobierno»¹⁴.

12 Memory. Loc. Gov., «Monroe Doctrine», <http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=llac &fileName=04/llac041.db&recNum=4>

13 To those — to those who would tear the world down: We will defeat you. To those who seek peace and security: We support you. And to all those who have wondered if America's beacon still burns as bright: Tonight we proved once more that the true strength of our nation comes not from the might of our arms or the scale of our wealth, but from the enduring power of our ideals: democracy, liberty, opportunity and unyielding hope. The Jakarta Post, «True genius of America: America can change», <http://www.thejakartapost.com/news/2008/11/07/039true-genius-america-america-can-change039.html>

14 Conde, J. L., *La lengua del imperio*, op. cit., p. 46.

En gran medida este conflicto ha estado presente desde la época de la independencia norteamericana, a través de las disputas en torno a la cuestión de las fronteras fijas o móviles. En este sentido, ha habido toda una cultura política revolucionaria que ha intentado justificar la necesidad de que la frontera de los Estados Unidos fuera móvil y sobre todo expansiva, en tanto y en cuanto sería el signo constitutivo de su propia identidad¹⁵. Por otra parte, en la actualidad, hay un gran desacuerdo acerca de cómo nombrar a este nuevo orden mundial¹⁶. Hay quienes conciben, como el caso de Michel Ignatieff, que a pesar de que Norteamérica no se caracterice por una expansión territorial en los términos de una conquista colonial, adquiere la forma de un imperialismo «light», en tanto que crea una «esfera de influencia global». Por contrapartida a esta tesis, ideólogos como Robert Kagan, afirman que no es ajustado el término *imperio* para hablar del orden político norteamericano. El significado de la palabra implica una conquista por establecer un «interés propio» mientras que, y siguiendo a Benjamin Franklin, considera que «la causa de los Estados Unidos es la causa de todo el género humano», puesto que los avances de sus propios intereses son los avances de los intereses de la humanidad. Por tanto, considera más oportuno emplear el término gramsciano de «hegemonía»¹⁷. A pesar de esta reticencia para emplear el término *imperio*, podría objetarse que la lectura que hace Kagan continúa este vieja idea que mencionamos sobre la *translatio iimperi* de la que tanto hablaron Thomas Jefferson, los autores del texto *The Federalist*, y los otros *Founding Fathers* de los Estados Unidos al momento de legiti-

15 Onuf, P. F., *Jefferson's Empire. The Language of American Nationhood*, University of Virginia Press, 2000; Elkins, S. y McKittrick, E., *The Age of Federalism*, Oxford University Press, 1993.

16 Giovannini, F., *L'imperialismo democratico*, DataneWS, Roma, 2003, pp. 35-37 y pp. 56-58.

17 Kagan, K., *Poder y debilidad*, Taurus, Madrid, 2003, pp. 130-156.

mar la ruptura con la corona británica. Es notable cómo todos ellos creían que estaban creando al otro lado del Atlántico un nuevo *imperio* de fronteras abiertas y expansivas, donde el poder estaría efectivamente distribuido en redes. En este sentido, las investigaciones de los historiadores de la Escuela de Cambridge han sido muy fructíferas, puesto que han señalado de qué manera los norteamericanos se apropiaban de la terminología y de los problemas de las repúblicas antiguas al momento de forjarse como un Estado-Nación¹⁸. El rasgo característico descansaba en que a través del problema de la *rinnoiazione* de la virtud, en tanto punto de partida que legitimaba la organización de un poder independiente de Gran Bretaña, se hacía presente una cierta línea de continuidad (y no de ruptura absoluta) con el legado del *imperio* británico¹⁹. Ahora bien, a pesar de que los Estados Unidos ocupa un lugar privilegiado, este privilegio no deriva de sus similitudes con las viejas potencias imperialistas europeas, sino de sus diferencias. Estas diferencias pueden reconocerse claramente en las bases propiamente imperiales (no imperialistas) de la constitución de los Estados Unidos, y por *constitución* queremos decir tanto la constitución formal, el documento escrito junto con sus variadas enmiendas y aparatos legales, y la constitución material, es decir, la continua formación y re-formación de la composición de sus fuerzas sociales.

*Consideración conceptual del imperio:
eliminación de la frontera temporal y territorial*

Hasta aquí hemos puesto en escena algunas de las voces más renombradas que tratan de legitimar un discurso acerca de si

18 Richter, M., «The History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the geschichtliche Grundbegriffe», *History and Theory* 29 (1990): 38-70.

19 Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, *op. cit.*, p. 613.

Norteamérica puede ser considerado (o no) un *imperio* y en qué sentido, sobre todo a partir de la cuestión de la expansión y la conquista. Sin embargo, y si seguimos la lectura de Negri y Hardt, es posible hacer una distinción entre este tipo de abordaje histórico y un abordaje conceptual del término. Si se sigue este último modo de abordaje, el concepto de *imperio* se caracteriza por tres aspectos fundamentales. Por un lado, por una ausencia de *fronteras espaciales*, esto es, un poder ilimitado. De esta manera, habría una diferencia sustancial entre las experiencias «imperialistas modernas» de los diferentes Estados-Nación y el concepto de *imperio* propiamente dicho. La soberanía de un Estado-Nación se identifica con los límites precisos de un territorio, por tanto, la experiencia imperialista tiene lugar cuando un determinado territorio extiende su soberanía hacia otro territorio, pero se encuentra con otras fronteras territoriales que limitan su poderío. De este modo, la *lógica del imperialismo* se vincula con un centro desde el cual se ejerce el poder. La soberanía del *imperio*, en cambio, adquiere una lógica muy diferente, puesto que no tiene centro territorial de poder ni frontera fija; sino un mando descentrado que incorpora todo dentro de sus fronteras abiertas y expansivas. La *lógica del imperio*, por tanto, no se desarrolla a partir de la delimitación de un territorio, sino que no encuentra frontera alguna, puesto que abarca la totalidad espacial y funciona con redes moduladoras de comandos. Por otro lado, también presenta una ausencia de *fronteras temporales*, esto es, una suspensión del tiempo por la cual se concibe al *imperio* como un orden necesario y no como un momento transitorio en el movimiento de la historia. Y por último, el poder del *imperio* se expande hacia todas las esferas del orden social, en tanto y en cuanto crea el mundo que habita. No sólo regula las interacciones humanas sino que produce la subjetividad de aquellos que regula. Al intervenir en el campo de conducta de los hombres, incide sobre el proceso de indivi-

duación y subjetivación en el cual éstos se reconocen a sí mismos como individuos dentro de una comunidad. Es por esta razón que la fuente de normatividad imperial no puede ser trabajada solamente desde su dimensión jurídica, puesto que nace de una nueva maquinaria económico-industrial-comunicativa que articula los procesos de producción de objetos en los cuales los individuos se reconocen (e identifican) como sujetos. Es decir, un proceso de individuación en el cual éstos se encuentran compartiendo un mundo común producido por los mismos dispositivos de la maquinaria económico-industrial-comunicativa. Siguiendo esta clave conceptual, descubrimos al igual que Kagan, pero por razones muy diferentes, que si bien los Estados Unidos tienen una mayor hegemonía para definir ciertas políticas, al momento de pensar cómo en nuestra actualidad se establece el orden mundial experimentamos una cierta insuficiencia en la clásica comprensión de la experiencia imperialista del dominio de un Estado-nación sobre otro. En gran medida esto es así porque más allá de las fronteras de los Estados, tiene lugar un proceso de homogeneización, por un lado, de la producción económica, social y comunicativa y, por otro, del tipo de relaciones sociales y de intercambio a que esta producción da lugar. Negri y Hardt conciben que, si bien los Estados Unidos sostienen una actitud imperialista al momento de actuar en el contexto internacional, no obstante, no puede ser considerado propiamente un *imperio*, por la sencilla razón de que éste ha generado un nuevo modo de soberanía que trasciende el antiguo marco de las soberanías de los Estados-Nación. Para definir este nuevo tipo de soberanía imperial, recurren a aquello que Michel Foucault llamó biopolítica, puesto que el dominio no se ejerce solamente sobre un territorio sino sobre el proceso mismo de individuación, mediante el cual los hombres se reconocen como sujetos y forjan un mundo común. Es sobre el proceso mediante el cual se reconocen a sí

mismos como sujetos, sobre el campo de sus conductas, que se ejerce un dominio sobre los hombres. La particularidad de este dominio, estaría signada por la elaboración de un patrón común de comportamiento y obediencia que, mediante una producción de *maneras de vivir* —exportables y consumibles en el mercado de la vida—, se ejerce un control sobre la población. De ahí la riqueza de las reflexiones de Foucault en torno al siguiente interrogante: cómo es posible que en la constitución del propio *êthos* emerja la obediencia como un fin en sí mismo. A partir de la noción de conducta, esta cuestión —su doble dimensión de conducirse y ser conducido—, se convierte en la experiencia de dejarse conducir, es decir, que al constituirme en sujeto quedo relegado a simple objeto de poder y saber, sin que aparezca la dimensión activa del sí mismo, como resistencia, contra-conducta, o simplemente como la posibilidad de reorientar mi conducta dentro del campo de la política, es decir, no limitarse a obedecer al otro como finalidad última.

*La alternativa de Hardt y Negri
y los límites de la soberanía del imperio*

Por otro lado, y a pesar de la agudeza con la cual Hardt y Negri han detectado cómo tiene lugar este proceso de homogenización por el cual los hombres intentan gobernar a otros hombres, consideramos problemática la salida global que plantean a esta situación. Es bien sabido que la multitud funciona como el concepto clave con el cual ofrecen una alternativa a la experiencia contemporánea del *imperio*, sin embargo, no encontramos una vía de inteligibilidad a la pregunta ¿cómo se une la multitud dentro de su propuesta de pensamiento o en su manera de pensar la articulación política? Mediante el legado spinozista de inmanencia radical, sus propuestas se orientan hacia una inversión de la clásica crítica que se le trazaba a determinadas lectu-

ras de Marx. A los marxistas ortodoxos se les planteaba el siguiente dilema: si la revolución es un proceso inevitable de las mismas relaciones de fuerzas en el campo de lo real (fuerzas de producción vs. modos de producción), entonces, qué sentido tiene organizar la revolución si la transformación sería algo objetivo e independiente de la voluntad de los hombres, puesto que radicaría en el movimiento mismo de la historia. Por el contrario, Negri y Hardt evitan este dilema y, siguiendo una determinada lectura de Spinoza, afirman que la expansión de la multitud es algo connatural a ella y que por tanto la transformación tendrá lugar, puesto que hay una tendencia natural de la gente a «luchar contra». El problema es que en este caso, su concepción de la naturaleza de lo social parecería descansar en un acto de fe, puesto que postulan que la expansión es natural porque la gente está naturalmente en contra, y que por tanto de ahí vendrá la transformación de la multitud, pero, como observa Laclau, ni la gente está siempre en contra ni se explica cómo esto puede tener lugar. Esta lectura de lo real, se abandona a la convicción de que las mismas fuerzas sociales (la multitud) espontáneamente derrocarán el capitalismo global, en tanto y en cuanto está en su propia naturaleza. Por otro lado, la inmanencia radical a la que adhieren entra en contradicción con sus mismas lecturas rupturistas de la historia, puesto que así como no pueden explicar cómo se une la multitud, tampoco pueden dar cuenta del origen del antagonismo al que hacen referencia. Si es natural que la unión venga por el hecho de que la multitud se une por estar en contra, por tanto iría de suyo y sin ruptura revolucionaria el devenir del poder a la multitud²⁰. Estas ideas podrán ser muy seductoras, pero si en el ámbito del pensamiento procuramos comprender el modo en que tienen

20 Para un mayor desarrollo de esta crítica, Cf. Laclau, E., *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, pp. 297-303.

lugar sus articulaciones, la propuesta de Negri y Hardt evidencia muchos puntos conflictivos y lagunas difíciles de salvar. En última instancia, el problema descansa en las dificultades que tienen para articular la tradición marxista rupturista con la lectura inmanente que hacen de Spinoza. Si hay algo por recoger de Spinoza, es justamente aquello que quizá Negri y Hardt dejan de lado: la composición y descomposición de las relaciones de fuerzas que desbordan cualquier intento de representación y ordenación última de lo real, y esto nos lleva al otro término que queríamos trabajar: la democracia. Dado que, en el campo de lo político, de lo que se trataría es de la composición y descomposición de las relaciones de fuerza, por tanto, habría una imposibilidad lógica para determinar y cristalizar una idea de lo que sea ese conjunto de relaciones de fuerzas (ej., la unidad de la multitud por su naturaleza de estar en contra). Pero, a su vez, esta imposibilidad, en vez de paralizar la política, vendría justamente a ponerla en movimiento, al mismo tiempo que nos brinda un aparato conceptual crítico para enfrentar las experiencias totalizadoras. Es decir, como no hay una idea acabada de pueblo (por poner un ejemplo, tal y como lo trabaja Lefort) se produce una tensión infinita por concretizarla. A la vez que cualquier pretensión totalizadora, deja la huella de su propia «aporía».

LOS LÍMITES DEL MODELO DEMOCRÁTICO

Ahora bien, la insatisfacción que experimentamos en relación a la propuesta de transformación radical se debe a la manera en que se plantearon los problemas. Es decir, probablemente la vía para elaborar un análisis crítico sobre el imperialismo democrático no descansa tanto en la noción de *imperio* como en el concepto de democracia. La estrategia que vamos a llevar a

cabo, consiste en desprendernos de algunos de los presupuestos que se encuentran a la base de la concepción de las democracias liberales, con el objeto de recuperar la idea de la democracia como lugar de experiencia. De lo que se trata es de matizar la idea de que exista algo así como un modelo original de democracia, puesto que si hay algo que ha posibilitado esta tipo de gobierno, es construir un espacio en el cual todo fundamento último de orden pueda ser problematizado y la cuestión ahora es pensar qué hacemos ante este acontecimiento.

En lo que se refiere a las reflexiones en torno a la democracia, Alexis de Tocqueville²¹ es uno de los primeros pensadores que comienza a pensar la transformación simbólica que posibilitó el advenimiento de la democracia como experiencia política. En ese sentido, contribuyó a reflexionar de qué manera el orden político —entendido como el entrelazamiento de relaciones de poder, conocimiento y ley— pierde el carácter trascendente asociado a la autoridad del monarca, y deviene un conjunto de relaciones indeterminadas y pertenecientes al campo inmanente de lo social. Así, constata que este quiebre simbólico no sólo posibilitó instituir lo social de otra manera, sino que el

21 Para estudiar como mayor detalle los aspectos originales del pensamiento de Tocqueville, en lo que se refiere a las claves de lecturas que ofrece para comprender los fenómenos de la revolución francesa y americana, así como la transformación simbólica de la caída del antiguo régimen, se recomienda el libro *Lecturas de Tocqueville*. También hay una serie de estudios comparativos entre la terminología novedosa empleada por este pensador y sus contemporáneos tales como Guizot (sostenedor de un léxico afín al antiguo régimen) o Marx (propenso a una lectura economicista de lo real). Roldán, D., *Lecturas de Tocqueville*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007. De todos modos, para una apreciación más minuciosa de la recuperación de Tocqueville dentro del debate contemporáneo se recomienda los aportes de Claude Lefort, Raymond Aron y François Furet. Lefort, C., *La incertidumbre democrática*, Anthropos, Barcelona, 2004. Aron, R., *Estudios políticos*, FCE, México, 1997. Furet, F., *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Barcelona, 1980.

ámbito de la opinión pública se convirtió en el terreno a partir del cual edificar y legitimar un orden y una verdad social. Se inicia así, entonces, una historia de autoproducción de la humanidad, tanto genérica como individual. Esto tiene lugar gracias al desarrollo de un proceso imparable: la igualdad de condiciones, cuyas raíces pueden encontrarse en la misma religión cristiana. Ante este acontecimiento político nos dice:

Sin dificultad descubrí la prodigiosa influencia que este primer hecho (la igualdad de condiciones) ejerce sobre la marcha de la sociedad, pues da a la opinión pública una cierta dirección, un determinado giro a las leyes, máximas nuevas a los gobernantes y costumbres peculiares a los gobernados. (...) Este hecho extiende su influencia mucho más allá de las costumbres políticas y de las leyes, y que su predominio sobre la sociedad civil no es menor que el que ejerce sobre el gobierno, pues crea opiniones, engendra sentimientos, sugiere usos y modifica todo aquello que él no produce²².

En lo que se refiere al problema de la igualdad de condiciones, el nudo del problema estaría en la *homogeneización de los niveles de vida* y la *dictadura de la opinión de la mayoría*, ya que una vez que los hombres son considerados iguales, los únicos medios que quedan al alcance del individuo para reconocerse y elaborar su *êthos* (es decir, para autodescubrir su propia identidad como ser social) se reduce a la idea de que todos y los demás hombres se hacen sobre lo que un hombre es o debe ser. Aquí la única definición de la personalidad y la única capaz de proporcionar criterios para juzgarla es la opinión general. Ahora bien, cabe señalar que la irreversibilidad de la igualdad de condiciones, a pesar de los peligros que acabamos de señalar, no es un proceso

22 Tocqueville, A. de, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1980, p. 9.

negativo en sí mismo —y en este sentido las reflexiones de Tocqueville son muy claras—, sino que ello dependerá tanto de cómo se oriente este acontecimiento, como del tipo de registro conceptual o discursivo que llevemos a cabo para pensarlo. En ese sentido, el pensamiento político contemporáneo, ha llevado a cabo un esfuerzo para conciliar la democracia con el liberalismo, es decir, conciliar el principio de igualdad con el principio de libertad individual. Ahora bien, la propuesta no es enfocar este proceso como el resultado necesario de un desenlace natural, como si el modelo de las democracias liberales fuese el punto de llegada, en vez del punto de partida desde el cuál pensar qué se expresa con estos términos y con su respectiva articulación. A este respecto, habría dos estrategias para abordar la cuestión de la democracia. Por un lado, una propuesta normativa, la cual trata de pensar un modelo que permita resolver los actuales problemas de las democracias liberales. Por otro lado, el intento de pensar la democracia como el lugar de una experiencia. En lo que se refiere a los intentos de construir una perspectiva normativa de la democracia, cabe señalar que John Rawls²³ y Jürgen Habermas²⁴ son dos de las figuras más relevantes que se hacen cargo de los problemas asociados a las democracias liberales. Sin embargo, desde esta perspectiva hallamos ciertas limitaciones para continuar la vía de análisis propuesta por Tocqueville, mediante la cual es posible pensar, no sólo el fenómeno de la igualdad de condiciones, sino aquello que iniciamos en la sección dedicada al concepto de *imperio*, esto es, el imperialismo democrático como una experiencia tendiente a nivelar la conducta de los individuos. Consideramos que es la aceptación no problemática del vínculo

23 Rawls, J., *El liberalismo político*, Crítica, Madrid, 1996.

24 Habermas, J., *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge University Press, 1996.

entre democracia y representación aquello que impide pensar el problema iniciado por Tocqueville. Por tanto, la propuesta es mostrar cómo esto tiene lugar. Para llevar a cabo esta tarea, primero señalaremos cómo esta limitación se hace presente en el discurso normativo de la democracia. Luego, plantearemos una vía de análisis alternativa, con el objeto de señalar en qué medida las reflexiones en torno a la democracia nos permiten pensar el problema que Negri y Hardt, en sus reflexiones sobre el *imperio*, dejaron lúcidamente señaladas pero desvinculándonos de la problemática alternativa propuesta.

El carácter dilemático de los mecanismos de representación

A modo de introducción, es preciso decir que Rawls y Habermas, en tanto representantes de un modelo normativo de democracia, se arrojan a la espinosa tarea de *reconciliar* el discurso liberal con el discurso democrático. Fieles a la convicción de que las democracias liberales son el resultado natural del largo proceso iniciado por las democracias modernas, apuestan por la construcción de un modelo denominado *democracia deliberativa*—ya sea a través de una serie de procedimientos dialógicos²⁵ o mediante una *justice as fairness*²⁶—. Este tipo de modelo democrático tiende a pensar un enlace de implicación mutua entre el principio de igualdad y soberanía popular (discurso democrático) y los derechos y libertades individuales (discurso liberal)²⁷. De esta manera, hacen de estos dos discursos, históricamente contingentes, el resultado de un enlace necesario que justifique la posibilidad de la conciliación. Ahora bien, si seguimos los

25 Habermas, J., *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Madrid, 2003.

26 Rawls, J., *Justice as Fairness a Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

27 Cf. Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, Verso, Londres, 2000, pp. 2-3.

lúcidos análisis de Chantal Mouffe en su libro, *The Democratic Paradox*, somos persuadidos de que la posibilidad de conciliación de estos dos principios, los cuales están a la base del modelo propuesto, implicaría la destrucción del mismo, puesto que es la no concretización de este ideal aquello que justamente sostiene el modelo, explicitándose su carácter dilemático. Si ahora nos adentramos en el problema del vínculo entre democracia y representación, cabe señalar que si el éxito del consenso racional consiste en proveer de un instrumento al mecanismo de representación, a partir del cual todos los individuos ingresen a la escena de la política, el éxito de tal empresa implicaría la destrucción misma de este principio, ya que éste se identificaría con la totalidad —o más aún, con eso mismo que Rousseau llamó la *volonté générale*²⁸—, por tanto no habría nada que representar.

En este sentido, el modo de comprender aquí la representación deja intacto dos presupuestos problemáticos. Por un lado, la convicción de que la representación puede ser total, es decir, que todos los integrantes de su comunidad encuentren representadas sus demandas. Y, por otro lado, la creencia de una comunidad previa (o pueblo) como voluntad a ser representada.

Ya hemos advertido, a través de los razonamientos de Tocqueville, que uno de los principales rasgos de la democracia como experiencia política consiste en que al desaparecer el principio de unificación, provisto por la presencia de un soberano trascendente, las relaciones de poder se vuelven inmanentes. Ahora bien, desde este discurso liberal el pueblo es considerado como la suma de los individuos, sin embargo, sabemos que el todo es algo más que la suma de sus partes. El todo no es la acumulación de individuos uno al lado del otro, sino que lo

28 Rousseau, J.-J., *El contrato social o Principios de derecho político; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Porrúa, México, 1976.

que está en juego es la articulación política que ordena y dota de sentido a la totalidad de una determinada manera. Es decir, los mecanismos a partir de los cuales se unifica y representa una comunidad política dada²⁹. En lo que respecta a esta naturaleza conflictiva de la representación, los análisis llevados a cabo por Hanna Fenichel Pitkin, hace unos cuarenta años en su texto *The concept of Representation*³⁰, se vuelven una referencia obligada.

La etimología del término representación, nos dice la pensadora, aparece por primera vez en latín bajo el término *Repraesentare* y tiene por finalidad referirse prácticamente a objetos inanimados, puesto que «se solía usar para referirse tanto al sentido de traer a presencia algo que provisoriamente estaba ausente como la personificación de una abstracción en un objeto (...) no se aplicaba para los seres humanos ni actuando por otros ni dentro de una institución política»³¹. Recién entre los siglos XIII y XIV este término cobra una dimensión jurídica indicando el hecho de que un magistrado o procurador ocupara el lugar o actuase en nombre de una comunidad. En el siglo XVI, este concepto amplía su sentido para comprender la idea de una *representación política*. Según la autora, es en el famoso capítulo XVI del *Leviatán*³² donde aparece el primer tratamiento sistemático del concepto de *representación política*, aunque éste orientará sus análisis hacia la idea de que todo gobierno es representativo a condición de que sus representados sean súbditos de un Estado que puede hacer todo lo que sea necesario

29 Este punto será trabajado en la sección siguiente.

30 Pitkin, H. F., *The Concept of Representation*, University of California Press, 1972.

31 «(...) they used it to mean the literal bringing into presence of something previously absent or the embodiment of an abstraction in an object (...) they did not apply it to human beings acting for others, or to their political institution». Ibid. pp.2-3

32 Cf. Hobbes, Th., *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 132-136.

para conservar su poder³³. Es a partir de las revoluciones norteamericana y francesa que el término se extiende hacia el sentido de una representación popular (*popular representation*), el cual tiene lugar a través de hombres que resaltan por sus capacidades morales o políticas (*rights of man*)³⁴.

Ahora bien, la naturaleza conflictiva de la *representación política*, esto es, representación del pueblo, no descansa tanto en las diferentes variaciones que ha sufrido a lo largo de tiempo, sino más bien en lo siguiente: «(...) representación, en su uso general, significa hacer presente en algún sentido algo que nunca ha estado literalmente, o de hecho, presente»³⁵. Es decir, etimológicamente este término significa hacer presente otra vez (*making present again*)³⁶, pero en su uso político en realidad se atribuye a un pueblo que desborda esa misma esfera. Es decir, la democracia indirecta apela al principio de representación justamente por la imposibilidad de que la totalidad del pueblo se encuentre efectivamente presente en el gobierno. Por tanto, «que algo está simultáneamente presente y ausente es una completa paradoja y, por consiguiente, un dualismo fundamental construido dentro del mismo significado de representación»³⁷.

Al señalar la imposibilidad misma de que el pueblo se encuentre totalmente presente, es la naturaleza simbólica de la representación aquello que permite dar cuenta de algo que la

33 Ibid., p. 141.

34 Cf. Pitkin, H. F., *The Concept of Representation*, op. cit., p. 9.

35 «(...) representation, taken generally, means the making present in some sense of something which is nevertheless not present literally or in fact». Ibid., pp. 8-9.

36 Cf. Ibid., p. 89.

37 «That something is simultaneously both present and not present is to utter a paradox and thus a fundamental dualism is built into the meaning of representation». Ibid., pp. 8-9.

supera. Como muy bien señala Ernesto Laclau, en su libro *La razón populista*, la representación se convierte en un medio de homogeneización de una masa heterogénea³⁸. Dentro de la *representación política*, re-presentar es hacer aparecer algo ausente que nunca tuvo lugar, justamente porque excede la instancia misma de la representación. Es este exceso lo que la perspectiva normativa sobre la democracia considera que puede ser eliminado y encausado dentro de los mecanismos de representación.

Estas son las razones por las cuales se oscurece la creencia de que el consenso racional eliminaría toda opacidad en los procesos de representación. Dicho de otra manera, debido a que la heterogeneidad del pueblo supera la representación misma, resulta problemático que la voluntad general logre identificarse plenamente con el consenso racional, presuponiendo así que la única pregunta relevante sería cómo respetar la voluntad de los representados, dando por sentado que tal voluntad existe en primer lugar³⁹. Lo problemático de esta reducción es que con este discurso, la democracia liberal se identifica con la voluntad general, pero a través de un consenso racional que, al tratar de erradicar el conflicto —que se ha vuelto irresoluble—, se encontraría desbordado por la heterogeneidad irrepresentable del pueblo, pudiendo admitir solamente a los interlocutores previamente validados para llevar a cabo la tarea. Esto implica que se descarta la atribución de cualquier tipo de racionalidad —y la suposición de que puedan existir distintas formas de racionalidad— a la irrupción conflictiva de determinados actores en la escena social. Este tipo de actores sociales, que no se identifican con la voluntad general expresada mediante el consenso racional, son marginados en gran medida porque, o bien no podían ser representados por la lógica misma del consenso racional o dialógico, o bien porque

38 Laclau, E., *La razón populista*, op. cit., p. 202.

39 Cf. Ibid., pp. 201-205.

no comparten los códigos de lenguaje o culturales de una determinada ordenación simbólica de lo real.

Dentro de este modelo, la ordenación de lo social se legitima como si fuese a incluir a todos los individuos, con la salvedad de que esta tarea se sabe a sí misma imposible. Por tanto, no sólo se establece una partición normativa, entre los modos correctos e incorrectos en que la representación puede tener lugar, sino también una lógica excluyente.

Hasta aquí hemos explicitado los límites que presenta el modelo normativo para tratar el problema de la representación, sin embargo, la propuesta no consiste en abandonar la importancia del concepto de representación, en tanto instrumento conceptual válido para pensar la democracia, sino cambiar de actitud al momento de abordar la naturaleza dilemática del la democracia.

CONSIDERACIONES FINALES: LA LIBERTAD POLÍTICA COMO RESISTENCIA AL DISCURSO DEL IMPERIALISMO DEMOCRÁTICO

Al abandonar el discurso normativo, se toma distancia de aquellos intentos que tratan de elaborar un modelo claro y definido de democracia. A su vez, se recoge aquel aspecto que muy agudamente explicitó Tocqueville, al destacar, no sólo el progresivo fenómeno de la igualación de condiciones, sino el carácter abierto e indeterminado del mismo. De este modo, y siguiendo a Claude Lefort, descubrimos que la imposibilidad misma de saturar el espacio de representación es aquello que nos permite problematizar el modo en que se articula el discurso del imperialismo democrático. Dicho de otro modo, pensar cómo se constituyen los sujetos y el espacio mismo de representación. Esto trae dos consecuencias importantes para el discurso que estamos elaborando.

En primer lugar, mientras que Hadrt y Negri concebían la necesidad de un sujeto único como resistencia al orden mundial existente (*imperio*), nos parece más conveniente no suponer la necesidad de forjar un único sujeto sino atender a la pluralidad de sujetos existentes y emergentes, y por eso reconducimos el discurso al marco del problema de la democracia, tal y como el discurso del imperialismo democrático intenta identificarla. Al generar una fisura sobre este discurso intentamos no sólo indicar que es posible la articulación del discurso democrático que resalte el principio de igualdad, o mejor dicho, la soberanía del pueblo en tanto y en cuanto su identidad nunca será dada definitivamente, sino también la importancia del momento de la *libertad política*.

Mientras que el discurso del imperialismo democrático, antepone como ideal último la libertad y la seguridad del un individuo, haciendo del ejercicio de la política un mero instrumento procedimental que garantice tales ideales, es preciso reactivar el momento abierto e indeterminado de tal modo de configurar el gobierno entre los hombre, es decir, el momento de la *libertad política*, al que nos estamos haciendo referencia.

En segundo lugar, este aspecto revolucionario de la democracia como forma de instituir lo social permite elaborar un discurso y una reflexión que distinga, no sólo la división entre Estado y sociedad, sino también la división social interna. A la vez que permite señalar dos peligros a la democracia. Por un lado, la tentativa totalitaria de querer sobrepasar el carácter constitutivo del antagonismo y negar la pluralidad para restaurar la unidad, el cual ha sido trabajado por Lefort en su texto *La incertidumbre democrática*. Sin embargo, hay otro peligro que es justamente el opuesto, el cual es advertido a partir de la relectura que hace Laclau de los análisis de Lefort. Este problema versa sobre la ausencia de toda referencia a una unidad como horizonte necesario para impedir que, en ausencia de toda articula-

ción entre las relaciones sociales, se asista a una *implosión* de lo social, a una ausencia de todo punto de referencia común. Esta disolución del tejido social causada por la destrucción del cuadro simbólico es otra forma de desaparición de la política. A diferencia del peligro totalitario, que impone articulaciones inmutables de manera autoritaria, se trata en este caso de la ausencia de articulaciones que permiten establecer significaciones comunes a los diferentes sujetos sociales. Como afirma Laclau: «entre la lógica de la completa identidad y la de la pura diferencia, la experiencia de la democracia debe consistir en el reconocimiento de la multiplicidad de las lógicas sociales tanto como en la necesidad de su articulación. Pero esta última debe ser constantemente recreada y renegociada, y no hay punto final en el que el equilibrio sea definitivamente alcanzado»⁴⁰.

A modo de conclusión, observamos que aquello que está en juego en la experiencia misma de la democracia es la necesidad de negociar y renegociar la articulación del orden social, esto es, la manera mediante la cual los hombres se gobiernan entre sí, dado que no hay fundamento último que brinde tal garantía. Por tanto, la idea de que sea posible un imperialismo democrático signado por la exportación de un modelo de paz y consenso, en vez de reivindicar este aspecto revolucionario de la democracia no hace otra cosa que reducir al mínimo el ejercicio de la *libertad política*, a la vez que hace de aquella un producto acabado, una mercancía exportable. Es así como se constata que, dentro del debate político contemporáneo, es el discurso mismo de la democracia aquello que debe ser constantemente debatido y recreado.

40 Laclau, E., y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.

BIBLIOGRAFÍA

- ARON, Raymond, *Estudios políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- BOBBIO, Norberto, *Diccionario de política*, Siglo XXI, Madrid, 1982.
- CONDE, Juan Luis, *La lengua del imperio* Alcalá, Jaén, 2008.
- COLÁS, Alejandro, *Empire*, Polity Press, Cambridge, 2007.
- COOPER, Robert, «The observer», 7 abril, 2002.
- ELKINS, Stanley y MCKITRICK, Eric, *The Age of Federalism*, Oxford University Press, 1993.
- FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio y población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- , *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- FURET, François, *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Barcelona, 1980.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- GIOVANNINI, Fabio, *L'imperialismo democratico*, Datanews, Roma, 2003.
- HABERMAS, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge University Press, 1996.
- , *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Madrid, 2003.
- RAWLS, John, *Justice as Fairness a Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- KAGAN, Robert, *Poder y debilidad*, Taurus, Madrid, 2003.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.
- LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

- LEFORT, Claude, *La incertidumbre democrática*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Tecnos, Madrid, 2005.
- RICHTER, Melvin, «The History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche grundbegriffe», *History and Theory* 29, 1990, pp. 38-70.
- MOUFFE, Chantal, *The democratic paradox*, Verso, Londres, 2000.
- ONUF, Peter S., *Jefferson's Empire. The Language of American Nationhood*, University of Virginia Press, 2000.
- PITKIN, Hanna Fenichel, *The concept of representation*, University of California Press, 1972.
- POCOCK, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.
- RAWLS, John, *El liberalismo político*, Crítica, Madrid, 1996.
- , *Justice as Fairness a Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- ROLDÁN, Darío, *Lecturas de Tocqueville*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social o Principios de derecho político; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Porrúa, Madrid, 1976.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1980.
- TUVESON, Ernest Lee, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, University of Chicago Press, 1968.

INTERNET

- The Jakarta Post, «True genius of America: America can change»,
<http://www.thejakartapost.com/news/2008/11/07/039true-genius-america-america-can-change039.html>
- Memory., Loc. Gov., «Monroe Doctrine»,
http://memory.loc.gov/cgi_in/ampage?collId=llac&fileName=041/llac041.db&recNum=4

A lo largo de las siguientes líneas propondremos una clave de lectura del conocido texto de Francis Fukuyama «¿El fin de la historia?»¹. Nuestra interpretación –naturalmente disputable– se nutre de algunas consideraciones llevadas a cabo por Fredric Jameson². Fundamentalmente trataremos de atender a

- 1 Fukuyama, F., «The End of History?» en *The National Interest*, n.º 16, verano de 1989, pp. 3-18. Hay traducción castellana en *Claves de la razón práctica*, n.º 1, 1990, pp. 85-96. El autor posteriormente ampliaría sus reflexiones hasta alcanzar la extensión de un libro de similar título: *The end of history and the last man*, Nueva York y Toronto, 1992 [trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1992]. Las reflexiones que proponemos en lo que sigue se ciñen exclusivamente al artículo original.
- 2 Fredric Jameson es sin duda uno de los críticos literarios y teóricos de la literatura más influyentes de la segunda mitad del siglo XX. Pionero en la introducción en la academia estadounidense tanto del marxismo como de las principales corrientes de pensamiento crítico contemporáneo europeo, es, no obstante, mucho más conocido por su faceta de crítico de la cultura. Dentro de este último ámbito podríamos situar el artículo «Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism» (*New Left Review* 1/146, julio-agosto 1984, pp. 52-92, hay traducción castellana: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, 1991) posteriormente ampliado hasta conformar un libro del mismo nombre (Durham, Duke University Press, 1991) [hay traducción castellana: *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, 1998], con el que alcanzó reconocimiento internacional y a partir del cual fue celebrado como uno de los pensadores emblemáticos de la postmodernidad.

dos aspectos que, a nuestro juicio, cabe inferir del mencionado texto:

- Por una parte una «espacialidad» implícita que, de hecho, desactiva el supuesto carácter temporal de la tesis de Fukuyama.
- Y, por otra, la primacía temática y argumental que en «¿El fin de la historia?» tiene la dimensión económica, concretamente el modo de producción capitalista.

A partir de estos elementos trataremos de responder a algunas cuestiones suscitadas a propósito de las características de la disposición sociopolítica en la que nos hallamos inmersos (¿siguen siendo «imperialismo» o «imperio» términos adecuados para caracterizar a esta situación?, ¿con qué rasgos aparece investido el capitalismo?).

Seguimos considerando el artículo de Fukuyama un documento de extraordinario interés, pues expone con candor y precisión las líneas fundamentales del ideario del [nuevo] orden mundial. A pesar de que bien pronto se anunció su «superación» por otras propuestas de similar jaez³, creemos que, en lo fundamental, conserva su vigencia y, por lo tanto, sigue constituyendo un material sobre el que necesariamente debemos aplicar la crítica.

3 Quizá la referencia inmediata en este sentido sea el artículo de Samuel P. Huntington: «The Clash of Civilizations?» aparecido en *Foreign Affairs*, 72:3, verano de 1993, pp. 22-49 [traducción castellana: *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid, 2002]. El artículo también acabó siendo un libro: *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Nueva York, 1996 [hay traducción castellana: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997]. La confrontación entre Huntington y Fukuyama no es en realidad tal. Más allá de las semejanzas que presentan desde su misma superficie (la presencia de los signos de interrogación en los artículos y su posterior desaparición en los libros), en ambos textos trasparece el mismo deseo de concluir una época e iniciar otra, idéntico afán diagnóstico realizado desde —y hacia— Occidente,

¿EL FIN DE LA HISTORIA?

En el verano de 1989 Francis Fukuyama podía respirar tranquilo: había dado con un lema que le otorgaría fama mundial. Acababa de salir publicado un artículo para la revista *The National Interest* con el efectista título de «¿El fin de la historia?». Rápidamente el rótulo perdió los signos de interrogación que lo enmarcaban y su autor pasó a ser considerado como el teórico del fin de la historia.

Francis Fukuyama es un politólogo formado en las universidades estadounidenses de Cornell y Harvard. Estuvo vinculado en los años 80 al Departamento de Estado (la agencia responsable de la política exterior de los Estados Unidos) y al *think-tank*⁴ Rand Corporation y se hizo mundialmente conocido a partir del mencionado artículo. En él pretendía ofrecer un relato explicativo que dotase de coherencia a los acontecimientos de finales del siglo XX. En su opinión, a lo que estaba asistiendo el siglo en sus últimos compases no era «simplemente» al final de la «guerra fría», sino nada menos que a la entrada en el último período en el progreso ideológico de la

y, en suma, la misma misión orientada a legitimar ideológicamente el actual *statu quo* mundial.

En lo que a la temporalidad se refiere, también el repertorio metafórico y figurado de Huntington —que remite a la tectónica de placas— da muestras de la misma «espacialización» presente en el artículo de Fukuyama.

4 Instituciones que, desde una óptica multidisciplinar, promueven y financian la investigación y el desarrollo en el campo de la teoría política y económica. Pueden estar explícitamente vinculadas a partidos políticos o tener un carácter oficialmente independiente; en cualquier caso, siempre resulta posible enmarcar sus propuestas dentro de una cierta tendencia ideológica. Aspiran a influir en los procesos de toma de decisiones en sectores estratégicos dentro de los respectivos países donde llevan a cabo sus actividades. En los Estados Unidos están muy implantadas y su grado de influencia es, por el momento, muy superior al de sus homólogas europeas.

humanidad, momento que Fukuyama bautizó como «el fin de la historia». La disposición retórica del texto es bien sencilla. Parte de un supuesto evidente e incuestionable, un axioma sobre el que descansa toda su argumentación: el triunfo de Occidente y el absoluto agotamiento de cualquier alternativa ideológica⁵. Su principal tesis, que se encarga de ilustrar a lo largo de todo el artículo, apenas supone una leve variación sobre dicha proposición:

«Es posible que lo que estamos presenciando no sea simplemente el final de la guerra fría o el ocaso de un determinado período de la historia de la posguerra, sino el final de la historia en sí; es decir, el último paso de la evolución ideológica de la humanidad y de la universalización de la democracia liberal occidental como forma final de gobierno humano»⁶.

Fukuyama trata de justificar su augurio ofreciendo su particular teoría del cambio histórico. Diciendo apoyarse en Hegel y en uno de sus más reputados comentaristas—Alexandre Kojève—, rechaza frontalmente el marxismo y lo que denomina «el prejuicio materialista del pensamiento moderno»⁷ (prejuicio éste compartido también por el *Wall Street Journal*, siempre según Fukuyama). Frente a la «perspectiva idealista radical de Hegel» se adscribe a un idealismo moderado que, evitando caer en cualquier tipo de determinismo, le permite tanto explicar nuestro presente como determinar el punto hacia el que nos encaminamos.

5 Fukuyama, F., «¿El fin de la historia?» en *Claves de la razón práctica*, n.º I, 1990, pp. 85-96, p. 85. A pesar de haber manejado la versión original del artículo citaremos según esta traducción.

6 *Op. cit.*, p. 85.

7 *Id.*, p. 87.

Nuestro autor asume que el «liberalismo moderno», al menos en su fase actual, no es capaz de eliminar todas las contradicciones que se dan en el seno de la sociedad, pero tampoco concede que exista alternativa teórica alguna que pueda hacerlo. Dado entonces su indiscutible éxito, ¿no supone un desafío al buen juicio el plantear siquiera alternativas?⁸, «¿hemos llegado realmente al fin de la historia? En otras palabras, ¿existen contradicciones fundamentales en la vida humana que no puedan resolverse en el contexto del liberalismo moderno y que podrían resolverse mediante una estructura político-económica alternativa?»⁹. Para que el lector termine de ubicarse —y por si aún le cupiera alguna duda acerca de la índole del texto— Fukuyama advierte que no todas las propuestas teóricas son igualmente pertinentes: «Para nuestro fin importan muy poco los extraños pensamientos de la gente de Albania o de Burkina Faso, pues lo que nos interesa es lo que en cierto sentido podría denominarse la herencia ideológica común de la humanidad»¹⁰. Vistas así las cosas, considera que las únicas alternativas serias a las que se ha enfrentado el liberalismo son el fascismo y el marxismo¹¹. Respecto a la primera nos dice que «las ruinas de la Cancillería del Reich, así como las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki, mataron esa ideología, tanto a nivel de conocimiento como en el aspecto material, y acabaron con todos los movimientos profascistas inspirados en el ejemplo alemán y japonés»¹². En cuanto al marxismo apunta que su atractivo prácticamente ha desaparecido (en

8 *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate.*

9 *Op. cit.*, p. 89.

10 *Ibid.*

11 Resulta muy interesante el hecho de que, en opinión de Fukuyama, los únicos adversarios sólidos que ha tenido el liberalismo sean ideologías de carácter totalitario (pues de este modo concibe al marxismo).

12 *Ibid.*

Occidente) debido al sinsentido que supone, hoy en día, un concepto como «lucha de clases» ya que «como señala Kojève (entre otros), el igualitarismo de la América moderna constituye el logro esencial de la sociedad sin clases ideada por Marx»¹³. Frente a ello, la extensión del liberalismo y el capitalismo en Asia garantiza tanto su superioridad como su supervivencia a largo plazo. Además, el desmoronamiento de la Unión Soviética y su entorno así como la —previsible— insostenibilidad de un Gobierno comunista en China con una economía cada vez más capitalista permiten asegurar, en definitiva, que no hay otra ideología.

En opinión de Fukuyama, además de la obsoleta lucha de clases, las otras dos contradicciones fundamentales para las que la sociedad liberal no posee una respuesta son, por una parte la religión, y, por otra, los nacionalismos y «otras formas de conciencia racial y étnica»¹⁴. Dichas cuestiones seguirán siendo fuentes de conflicto debido a que se nutren de la necesidad de reconocimiento que posee el hombre y a que desempeñan un papel decisivo en los procesos de génesis de la identidad (individual, grupal, nacional, cultural o étnica); aspectos de los que el liberalismo no se ocupa. A pesar de ello, según Fukuyama, no suponen desde luego una alternativa al sistema de organización económica y política occidental, pues se trata de fenómenos que se inscriben *dentro* de la estructura socioeconómica occidental. Los conflictos de naturaleza nacionalista constituyen reivindicaciones geográfico-sentimentales de un (supuesto) Estado frente a otro, pero no se plantea en ellos una batalla entre dos sistemas económicos distintos. En cambio, cuando la religión traspasa la frontera de lo

¹³ Ibid.

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 93 y ss.

estrictamente personal sí puede suponer un desafío al ideario de Occidente; el Islam y su tentación teocrática pueden suponer desde luego una alternativa a cualquier otro orden (incluido el Occidental), pero a los ojos de Fukuyama su atractivo se circunscribe —claro— únicamente a los musulmanes y resulta improbable que asistamos a una suerte de conversión universal¹⁵. Vistas las cosas de este modo, el ingreso de la humanidad en un próximo estadio carente de grandes lides y caracterizado en lo esencial por el aburrimiento es únicamente cuestión de tiempo. Las condiciones para ello están dadas. La ausencia de un obstáculo teórico que lo impida es lo que permite a Fukuyama hablar del «fin de la historia».

En nuestra opinión el artículo debe ser leído en clave fundamentalmente económica. Resulta muy instructivo realizar el siguiente ejercicio: cada vez que se menciona «Occidente», «democracia», «liberalismo» —o cualquiera de sus combinaciones— pruebe el lector a sustituir dichos términos por «capitalismo»; notará cómo el artículo gana en precisión y consistencia. Algo de esto ya se deja entrever cuando Fukuyama habla del Tercer Mundo:

«¿Cuáles son las consecuencias del fin de la historia para las relaciones internacionales? Está claro que la amplia mayoría de los países del Tercer Mundo siguen empantanados en la historia, y seguirán siendo terreno de conflictos durante largos años. Pero centrémonos de momento en Estados más amplios y desarrollados del mundo, que en definitiva constituyen la parte fundamental de la política mundial»¹⁶.

¹⁵ Id., p. 93.

¹⁶ Id., p. 94.

El adjetivo «desarrollado» y la etiqueta «Tercer Mundo» adquieren su sentido únicamente dentro de un contexto económico. Poco parece importar —desde el punto de vista intelectual, suponemos— la asimétrica situación de estos Estados: lo interesante es que ninguno de ellos encarna —ni puede aspirar a hacerlo— una alternativa teórica al orden Occidental.

Muchos son los comentarios que surgieron en su momento a propósito del artículo de Fukuyama¹⁷; pero, en nuestra opinión, una de las más fecundas claves de interpretación nos la proporciona Fredric Jameson:

«Con esto quiero sugerir que, pese a las apariencias, el “fin de la historia” de Fukuyama en realidad no se refiere en absoluto al Tiempo, sino al Espacio; y que las angustias que tan vigorosamente inviste y expresa, a las que da una figuración tan utilizable, no son inquietudes inconscientes sobre el futuro o el Tiempo: expresan la sensación del estrechamiento del Espacio en el nuevo sistema mundial; revelan el cierre de otra frontera más fundamental en el nuevo mercado mundial de la globalización y las corporaciones transnacionales. Así, el famoso ensayo de Frederick Jackson Turner, “The Frontier in American History”, es una mejor analogía»¹⁸.

17 La bibliografía secundaria generada en torno a las tesis de Fukuyama es inmensa; para el lector interesado un buen comienzo es el mencionado n.º 16 de *The National Interest*; en ese número, y en el siguiente, se recogen tempranas reacciones de las que puede sacar mucho provecho.

18 Jameson, F., «¿“Fin del arte” o “fin de la historia”?» en *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, Buenos Aires, 2002, pp. 105-128, p. 125 [es traducción de «“End of Art” or “End of History”?» en *The cultural turn: selected writings on the Postmodern, 1983-1998*, Londres y Nueva York, 1998, pp. 73-92]. De modo análogo a lo comentado respecto a Fukuyama, hemos manejado las versiones originales de los textos de Jameson aunque citaremos de acuerdo a la traducción castellana que en su caso indiquemos.

En efecto, el texto de Fukuyama encarna como pocos el espíritu de una época, la nuestra, obsesionada con los finales, adicta al uso del prefijo «post» —se ha bautizado nuestro tiempo como el de la postmetafísica, la posthistoria, o la postmodernidad— y en la que se ha consumado la «espacialización» del tiempo. Precisamente uno de los rasgos característicos de la postmodernidad tiene que ver con el cambio en el modo de experimentar la temporalidad. Es cierto —como intuyera Bergson— que ya las mismas características de nuestro lenguaje nos empujan a hablar del tiempo de un modo espacial, y que, por tanto, siempre hemos concebido el tiempo a partir del espacio. Pero dicha tendencia parece haberse acentuado en nuestra contemporaneidad. «¿El fin de la historia?» posee varios niveles de interpretación. En relación a la cuestión de la temporalidad, no supone, como su rótulo podría invitar a pensar, un documento crepuscular que anuncie el final de una determinada disposición onto-psicológica hasta ese momento predominante —la consistente en experimentar el tiempo como historia—; no se trata del estertor de una época —la «histórica»— que aún se plantee las grandes cuestiones en términos temporales. A pesar del carácter interrogativo de su título y del gesto inaugural que pretende tener, el artículo de Fukuyama pertenece por completo a la nueva época que él mismo aspira a signar. Como acertadamente señala Jameson, todo en él remite al espacio. La terminología temporal que emplea —ejercicio consciente o no, trampantojo o atavismo— contribuye decididamente a la pregnancia del texto, pero encubre por completo la ontología que le subyace. «¿El fin de la historia?» es un texto cartográfico: constituye un repaso regional; y sus juicios remiten, en lo fundamental, a la extensión del capitalismo en el mundo. Su objeto no lo constituye ni el tiempo, ni la historia ni la democracia liberal; la expansión de la cultura de consumo es su verdadero asunto.

En justicia hay que hacer notar que el propio Fukuyama lo plantea —a quien así lo sepa leer— sin ambages:

«Pero lo más importante es la contribución que, a cambio de ello, Japón ha aportado a la historia mundial siguiendo los pasos de Estados Unidos al crear una cultura de consumo verdaderamente universal; que se ha convertido, a la vez, en símbolo y fundamento del Estado homogéneo universal»¹⁹.

No parece que la democracia —ni desde luego la justicia social o los derechos humanos— se hayan extendido de una forma efectiva por todo el orbe de modo análogo a cómo lo ha hecho la cultura de consumo²⁰. Aunque publicado unos meses antes, el artículo de Fukuyama, leído hoy, tiene una curiosa virtud: hace que a la mente del lector acuda, como por obra de un resorte, la imagen de la caída del muro de Berlín. De nuevo un referente espacial (saturado, además, de significación). Antes de profundizar más en los mencionados aspectos económicos, permítasenos a continuación tomarnos en serio la propuesta de Fredric Jameson y examinar con algo más de detenimiento la posible afinidad existente entre «¿El fin de la historia?» y *The Frontier in American History*.

19 *Op. cit.*, p. 90 (traducción modificada).

20 En este punto Fukuyama se muestra más sutil de lo que suele atribuírsele: «El deseo de acceder a la cultura del consumo, creado en buena medida por Japón, ha jugado un papel esencial en el fomento de la expansión del liberalismo económico en toda Asia, y por consiguiente, en la promoción del liberalismo político» (*id.*, p. 90).

LA FRONTERA EN LA HISTORIA AMERICANA

The Frontier in American History, de Frederick Jackson Turner²¹, es una recopilación de conferencias y artículos en torno a la función desempeñada por la existencia de territorio al oeste de la frontera de Estados Unidos en la historia de ese país. La presencia —y posterior desaparición— de ese confín occidental no constituye únicamente un fenómeno de geografía política. Esa línea que se movía hacia el oeste jugó un papel determinante en la configuración del carácter estadounidense y su influencia se deja sentir —siempre según Turner— tanto en los aspectos más estrictamente políticos y administrativos, cuanto en sus manifestaciones culturales y artísticas.

El territorio original que se independizó de Gran Bretaña en 1783 ocupaba aproximadamente un tercio de la extensión actual del país norteamericano. Estaba formado por los trece estados más orientales (salvo Florida). La frontera se fue desplazando rápidamente hacia el oeste a medida que avanzaba el siglo XIX. Con la anexión de Washington, Oregón y posteriormente California (en 1846 y 1848 respectivamente) se alcanzaron por fin hasta las aguas del Pacífico. Ya no quedaba más tierra al oeste que conquistar.

Esa consumación abría una nueva época. Hasta ese momento la historia estadounidense había sido la historia de la colonización del oeste²², pues América es, ante todo, el oeste. «Al principio la frontera era la costa del Atlántico. Era la frontera con Europa en un sentido muy real. A medida que se movía hacia el oeste, la frontera se fue haciendo más y más americana»²³.

21 Turner, F. J., *The Frontier in American History*, Nueva York, 1921.

22 Turner, F. J., «The significance of *The Frontier in American History*» en *op. cit.*, pp. 1-38, p. 1.

23 *Id.*, p. 4, traducción nuestra. El original dice: «At first, the frontier was the



El desarrollo de la joven nación había venido determinado por su pugna con las duras condiciones de vida que imponía la tierra que quedaba al otro lado de la frontera. La colonización del nuevo territorio suponía un cierto retorno al estado de naturaleza, un contacto con lo elemental y primigenio que fomentaba determinados vínculos (lazos familiares) y valores (democracia, individualismo y libertad), al tiempo que cercenaba otros (control del Estado, burocracia)²⁴. Las tierras del occidente significaban la posibilidad de empezar de nuevo, la huida respecto a un pasado siempre opresor, la oportunidad de un futuro mejor. Aquella región indómita suponía un estímulo constante, un espacio sobre el cual la energía americana soñaba galopar en libertad. Su beneficiosa influencia se extendía, además, a Europa²⁵: toda contribución al desarrollo de la democracia en América —y la existencia de la frontera constituía un decidido impulso para ese fin— repercutía, a través del viejo continente, en el progreso de la humanidad hacia lo mejor. Pero al llegar al Océano Pacífico la promesa —ay— había llegado a su límite geográfico, real. La ensoñación debía dejar paso a un nuevo tiempo que ya no disponía del recurso a un horizonte —casi mitológico— que alimentara sus proyectos.

«Lo que el mar Mediterráneo fue para los griegos, rompiendo el vínculo de la costumbre, ofreciendo nuevas experiencias, reclamando nuevas instituciones y actividades, eso, y más, es lo que ha sido la —siempre en retirada— frontera para los Estados Unidos de una manera directa, y para la naciones europeas de un modo más remoto. Y ahora, a cuatro siglos del descubri-

Atlantic coast. It was the frontier of Europe in a very real sense. Moving westward, the frontier became more and more American».

24 Id., pp. 30-33.

25 Id., p. 30.

miento de América, tras cien años de vida bajo la Constitución, la frontera se ha ido, y con su marcha ha cerrado el primer período de la historia americana»²⁶.

Aunque el tono general de estar ante un nuevo tiempo es común a ambos planteamientos —el de Turner y el de Fukuyama—, hay que señalar, no obstante, una diferencia. El oeste constituía para la mentalidad del americano una válvula de escape, una figura salvífica, una ocasión para redimirse o una oportunidad real a partir de la que buscar prosperidad; cualidades, en suma, todas ellas apetecibles. Con el desvanecimiento de la frontera occidental se daba paso a una nueva etapa en la historia (americana). Fukuyama exagera el gesto y habla del fin de la historia humana (aunque sepamos que se trata de una sinécdoque y en realidad habla de Occidente), pero podríamos decir que es también el alcance de un límite espacial —y no temporal— el detonante que motiva el «¿El fin de la historia?»: nada hay ya al oeste de la frontera; desde el punto de vista ideológico todo es Occidente. Para Fukuyama lo que da principio al nuevo período no es exactamente la conquista de un nuevo espacio físico deseado —los territorios de los llamados países comunistas (o, en general, aquellos susceptibles de ser considerados como una alternativa ideológica al modelo Occidental) no parece que estuvieran investidos con

26 Id., p. 38, traducción nuestra. El original dice: «What the Mediterranean Sea was to the Greeks, breaking the bond of custom, offering new experiences, calling out new institutions and activities, that, and more, the ever retreating frontier has been to the United States directly, and to the nations of Europe more remotely. And now, four centuries from the discovery of America, at the end of a hundred years of life under the Constitution, the frontier has gone, and with its going has closed the first period of American history»; el texto fue leído originalmente ante la Asociación Americana de Historia en Chicago el 12 de julio de 1893.

las mismas cualidades que el anhelado oeste americano— cuanto la toma de conciencia de la ausencia de competencia en el ámbito ideológico. La mitología de ja paso a la economía.

¿IMPERIALISMO O DIFUSIÓN?

Retornamos ahora a la cuestión económica, pues el escrito de Fukuyama es, en esencia, el manifiesto del monopolio ideológico del capitalismo. Y «monopolio» —que como es sabido, alude a la situación de control que se da sobre el ejercicio de una determinada actividad— es un término que remite inequívocamente al ámbito de la economía. En la actualidad resulta manifiesta la hegemonía a nivel mundial del modo de producción capitalista. Mientras que en el aspecto político todavía sigue siendo el Estado-nación la unidad fundamental a partir de la que leer e interpretar las relaciones internacionales (a pesar de la existencia de formaciones supra-estatales como la OTAN o la Unión Europea), la verdadera proyección a nivel internacional es la que ha sido llevada a cabo por el capital. A modo de ejemplo, la heterogeneidad que puede observarse a lo largo y ancho del globo a propósito de todos los regímenes políticos que reclaman para sí el nombre de «democracia», contrasta de manera muy notable cuando se la compara con la existencia efectiva tanto de un mercado mundial como de una cultura de consumo de alcance global.

La tendencia a la expansión de la forma capitalista de producción pertenece a su propia esencia. «La acumulación, que bajo el dominio de la propiedad privada es *concentración del capital en pocas manos*, es una consecuencia necesaria cuando se deja a los capitales seguir su curso natural, y mediante la competencia no hace sino abrirse libre camino esta determinación natural del capital»²⁷. Esa inclinación se refiere no única-

mente a un sector industrial o a un segmento de mercado. Se trata de una propensión que aspira a la totalidad y, por tanto, termina por afectar primero al conjunto de la actividad económica del país donde surge o se implanta y, después, a la del resto de naciones. El modo de producción capitalista no puede convivir con otros: una vez que hace acto de presencia obliga al resto a transformarse hasta adoptar su forma o desaparecer.

Si tratamos de determinar el referente del texto de Fukuyama —¿de qué está hablando realmente?— se nos ofrecen, al menos, dos posibles respuestas. La primera de ellas es bastante evidente y no consiste sino en la reformulación de lo que el propio autor nos propone. Así, «¿El fin de la historia?» constata —y sanciona— la extensión global del capitalismo. Su aplicación real y verdadera en la totalidad del mundo es únicamente cuestión de tiempo. No existe alternativa ideológica y ya se adivina en el horizonte el modo de vida propio del nuevo orden. Un cierto desasosiego se impone a la hora de contemplar ese momento, pues es cierto que se asiste a un final, a la culminación de un proceso: el establecimiento de un mercado mundial. Pero ese objetivo, por pertenecer a la naturaleza misma del capital, una vez logrado, negará la posibilidad de toda expansión futura. «La tendencia a crear el *mercado mundial* está dada directamente en la idea misma de capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar»²⁸. Recordemos cómo la llegada al Pacífico supuso un hito que inauguraba una nueva fase en la historia (norteamericana)

27 Marx, K., «Primer manuscrito» en *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), Madrid, 2007, p. 75 [*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 1844].

28 Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, Madrid, 2007, p. 360 [es traducción de *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, 1857-1858].

pero que, dado el decisivo papel que había desempeñado la frontera en la configuración de la identidad nacional, su desaparición generaba no pocas dudas en Turner. De modo análogo, el desvanecimiento de toda posible barrera a la expansión del capitalismo produce en el ánimo por una parte un sentimiento de melancolía por el proceso mismo de la historia —que se perderá para siempre— y, por otra, inquietud acerca del futuro (¿cómo será el tiempo de la «posthistoria»? ¿podrá el propio capitalismo sostenerse sin la existencia de nuevos mercados?). El propio Fukuyama no es ajeno a esa pesadumbre y nos transmite la nostalgia que se apodera de él y su entorno ante la visión de la nueva época²⁹.

Junto a ese primer nivel de interpretación consistente en entender el texto de Fukuyama como un dictamen geográfico acerca de la extensión espacial del modo de producción capitalista, cabe advertir en «¿El fin de la historia?» un segundo sentido latente. El despliegue del capitalismo afecta no sólo a las fronteras entre naciones sino también a las antiguas distinciones entre disciplinas teóricas. En el pasado el arte y la cultura eran áreas relativamente externas a la economía, con la aplicación de los criterios y técnicas mercantiles a toda actividad humana dicha independencia ha desaparecido. La «mercancía» constituye la disposición formal hacia la que todo tiende. El capitalismo ha llevado a cabo un verdadero proceso de colonización mediante el que ha incorporado regiones que en el pasado permanecían ajenas a su lógica.

«Así, el capitalismo más puro de nuestros días elimina los enclaves de la organización precapitalista que hasta ahora había tolerado y explotado de modo tributario. Siento la tentación de

29 Fukuyama, F., *op. cit.*, p. 96.

relacionar esto con la penetración y colonización, históricamente nueva y original, de la Naturaleza y el Inconsciente: esto es, la destrucción de la agricultura precapitalista del Tercer Mundo por la Revolución Verde, y el auge de los *media* y la industria publicitaria»³⁰.

No hace demasiado tiempo el arte y la cultura todavía constituían espacios desde los que ejercer la crítica. Dicha labor se acometía, además, de un modo autoconsciente. Podemos considerar que el principal objetivo del modernismo y las vanguardias artísticas era doble: lograr una efectiva renovación de las facultades perceptivas y denunciar y oponerse al fetichismo de la mercancía, a la sociedad de masas y al mundo administrado de donde esos mismos movimientos artísticos surgieron. La depuración y el refinamiento experimentados por el capitalismo en su fase actual han acabado con toda autonomía en el ámbito del arte y la cultura. Pocas etiquetas se han mostrado más certeras que la de «industria cultural»³¹ a la hora de dar nombre a la actual situación. En efecto, la «forma mercancía» se ha adueñado de la producción artística y cultural. Toda propuesta, por crítica que se pretenda, se halla enmarcada dentro del sistema, pertenece al engranaje formado por la producción, distribución y consumo. Ya no puede hablarse, en rigor, de «política», «cultura», «educación», o «arte» como ámbitos del comportamiento humano distintos e independientes; todos ellos quedan subsumidos por lo económico.

30 Jameson, F., *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, 2001, p.55 [es la traducción de *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991].

31 Como es sabido el término es empleado por Adorno y Horkheimer en su *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Ámsterdam, 1947 [*Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, 1994].

Queremos insistir en que tal dependencia no se debe únicamente a que para el desarrollo e implementación de acciones dentro de cada una de esas esferas se precise financiación y que, debido a ese motivo, quepa concluir que están subordinados a la coyuntura económica. Lo decisivo, a nuestro juicio, consiste en que tanto las características esenciales del capitalismo —su particular racionalidad y modo de calcular, las relaciones y modos de abstracción que promueve—, como los atributos formales de la mercancía en tanto que categoría ontológica fundamental, no se circunscriben ya únicamente al espacio de lo que tradicionalmente se entendía por economía. O mejor dicho, sí siguen siendo categorías y fenómenos propios de la economía pero ésta ocupa ahora la totalidad del espectro del comportamiento humano. De este modo, el arte, la cultura o la política no son otra cosa que segmentos de mercado que, en lo substancial, se rigen por idénticas leyes y se adecuan al mismo marco categorial que subyace al modo de producción capitalista. Consideramos por tanto que todo hecho de experiencia es, formalmente, un fenómeno económico. Téngase en cuenta que esto no quiere decir, en modo alguno, que la explicación de cualquier acontecimiento sea reducible a un modelo de causalidad simple cuyo origen remita siempre a factores económicos.

Lo que desde luego hay que tomar en consideración es el substrato económico presente en la materialidad misma de toda propuesta artística, que contribuye, además, a enmarcar el juego de fuerzas que la constituyen. De este modo los productos culturales se revelan, para el filósofo, como un documento de trabajo excepcional a partir del cual pensar críticamente la realidad a la que pertenecen. Pues en ellos aparecen reflejadas —de un modo «sintomático» si se quiere— tanto las condiciones socio-económicas en las que se han gestado, como las contradicciones y anhelos característicos de esa sociedad en ese momento histórico. La labor del crítico ha de ser la de recodificar lo que el texto

artístico nos presenta en clave simbólica. Dicho ejercicio hermenéutico no ha de confundirse con una simple búsqueda de alegorías en el *contenido* de la propuesta artística cuanto un dar cuenta de la historicidad presente en su propia *forma*³².

El propio Fukuyama, como decíamos, es ya un producto de esta asimilación y su texto proporciona indicios inequívocos de la nueva situación. Puede observarse, por ejemplo, cómo hace coincidir el alcance de los términos «liberalismo económico», «liberalismo político» y «Occidente»: todos ellos remiten a un mismo objeto. Objeto que permanece en la más oscura ambigüedad —¿qué sentido tiene la expresión «Occidente» si dentro de su campo semántico se incluye a Japón?—, salvo que optemos por la sustitución que proponíamos más arriba y decidamos que el asunto esencial del artículo es el capitalismo. Consciente sin duda de las dificultades conceptuales que podrían presentársele a quien trate de formarse concepto de esa fase en la que ingresaría la humanidad al término de la historia, el propio autor, de forma un tanto pintoresca, se ocupa de eliminar cualquier impedimento que pudiera ofuscar al lector y le premia con una consideración de carácter casi epigramático:

«Podríamos resumir el contenido del Estado homogéneo universal como una democracia liberal en la esfera política, combinada con un fácil acceso a los vídeos y cadenas estereo en la esfera económica»³³.

32 Véase Jameson, F., *The Political Unconscious: narrative as a social symbolic act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, hay traducción castellana: *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, 1989. Y, del mismo autor, *Marxism and form; twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

33 *Op. cit.*, p. 89. Obsérvense el contraste entre el difuso objeto «democracia liberal» (cuya definición —tarea que Fukuyama no acomete— entraña no pocas dificultades, sobre todo si atendemos a la variedad heteróclita de paí-

«¿El fin de la historia?» es entonces la crónica de la completa expansión del capitalismo no sólo en lo que respecta a la geografía sino también y muy especialmente a la ontología. Hemos mencionado cómo este último aspecto no resulta enunciado de un modo explícito por Fukuyama cuanto implicado tácitamente por su discurso. En su texto el capitalismo ocupa el lugar que otrora hiciera la civilización: las fronteras de Occidente separan a los ciudadanos de los bárbaros; aquellos que permanecen extramuros están atrapados en la historia y su territorio es —y será— zona de conflicto³⁴. Están excluidos del progreso. Si bien la implantación del capitalismo a nivel mundial estuvo relacionada en el pasado con el proceso de colonización, en la actual fase en la que nos encontramos creemos que son otros los factores que la explican. El tremendo desarrollo de las tecnologías de comunicación y el alcance mundial que hoy tienen los acontecimientos que suceden en pantalla invitan a pensar en un cierto cosmopolitismo sustentado no tanto en una obligatoriedad explícita cuanto en la complicidad y el asenso. En nuestra opinión, las razones del éxito de la propagación del capitalismo no descansan ya en su imposición militar o forzada, sino en su perfección formal y en las energías psicológicas que moviliza. El egoísmo y el afán de posesión han demostrado ser cimientos solidísimos a la hora de apuntalar una estructura de carácter universal. La violencia, tan vinculada en el pasado tanto al proceso de «civilización»-colonialismo como a la conversión de infieles, no

ses y regímenes que dicen avenirse a esa descripción) y la materialidad —clara, distinta y contundente— de los reproductores de vídeo y equipos de música.

34 Recordemos la cita que mencionábamos más arriba: «Está claro que la amplia mayoría de los países del Tercer Mundo siguen empantanados en la historia, y seguirán siendo terreno de conflictos durante largos años» (Fukuyama, F., *op. cit.*, p. 94).

parece desempeñar el mismo papel hoy en día. O al menos no el mismo tipo de violencia. Aunque la disposición estructural centro-periferia sigue siendo válida para comprender el funcionamiento del modo de producción capitalista, no estamos ante unas coordenadas fijas como las que en el pasado servían para describir las relaciones de la metrópoli con las colonias. En nuestra contemporaneidad parece más exacto hablar de varios centros en función de la porción de mercado en la que nos fijemos (en un momento dado la zona que ejerce mayor influencia cultural no tiene por qué coincidir con la de mayor actividad financiera). Dichos centros, además, cambian de ubicación de una forma más rápida que en el pasado. Creemos, por todo ello, que el término «difusión» resulta más adecuado que el de «imperialismo» para caracterizar el fenómeno de expansión global del capitalismo distintivo de nuestro tiempo y que creemos constituye el verdadero argumento de «¿El fin de la historia?».

Sabemos que el capitalismo genera alienación³⁵ y que exige de una manera necesaria la desigualdad, el hecho de que no pueda lograrse una distribución equitativa de la riqueza (ni posiblemente asegurar un mínimo digno para el conjunto de la población) no es una característica accidental del sistema que pueda paliarse: constituye su substancia misma. El modo de producción capitalista se nutre de contradicciones que, según Marx, aseguran su propia destrucción.

«El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la

35 Véase Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, ed. cit., especialmente el apartado «El trabajo enajenado» (pp. 104 y ss.) dentro del «Primer manuscrito» (pp. 51-120); también resultan de interés las páginas 154-155, y 162-163 correspondientes al «Tercer manuscrito» (130-206).

divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las fronteras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales. De ahí, empero, del hecho de que el capital ponga cada uno de esos límites como barrera y, por lo tanto, de que *idealmente* le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado *realmente*; como cada una de esas barreras contradice su determinación, su producción se mueve en medio de contradicciones superadas constantemente, pero puestas también constantemente. Aun más. La universalidad a la que tiende sin cesar, encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la barrera mayor para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo»³⁶.

CAPITALISMO COMO NATURALEZA

Permítasenos apuntar que el diagnóstico de Marx acerca del final del capitalismo requiere una asunción previa: que se interprete que lo irracional no puede perdurar. Nuestra impresión es desde luego muy otra, y el sistema capitalista nos parece estar dotado de cualidades casi geológicas; por opuesto a la razón que nos parezca, albergamos la oscura certeza de

que, sin duda, nos sobrevivirá en el tiempo. Fukuyama considera, en cambio, que el orden [económico] occidental es racional —en tanto que efectivamente real— y que, eso sí, desde luego encarna los rasgos de lo natural. Su expansión es un proceso inevitable, casi automático, un movimiento al que no cabe oponerse. Y si tenemos en cuenta, como hemos visto antes, que el desequilibrio (sea a escala sectorial, nacional o internacional) es consustancial al capitalismo, quizá no sea tan descabellado atribuir a éste, como hace Fukuyama, las características propias de la naturaleza. Ya Immanuel Kant había comprendido que la guerra resultaba, por el momento, indispensable para el avance de la cultura humana³⁷ y que la naturaleza, siempre más sabia que el hombre, llevaba a cabo sus designios por medio del antagonismo³⁸: «el hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia»³⁹.

Por su parte Schopenhauer decía —con razón, además— que la existencia humana se debate oscilante entre la necesidad y el tedio. Poco importa que buena parte de esa humanidad se halle literalmente condenada a luchar contra la necesidad si los verdaderos actores de la historia se encuentran por fin libres de los siniestros cantos de sirena de cualquier otra ideología y pueden entregarse al aburrimiento extremo. Aquellos que siguen «empantanados en la historia» —curiosamente los mismos que constituían los «pueblos sin historia» cuando el discurso del progreso aún resultaba hegemónico— bien pue-

37 Kant, I., *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), «Probable inicio de la historia humana» en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, 2009, pp. 77-94, p. 91.

38 Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita» en *op. cit.*, pp. 33-50, p. 37.

39 *Id.*, p. 38.

36 Marx, K., *Grundrisse*, ed. cit., p. 362.

den afanarse en sus cuitas terrenas propias de otro tiempo; al Occidente liberal, esa «parte fundamental» del mundo, le aguarda irremediablemente su particular esplín de siglos de aburrimiento⁴⁰.

«El fin de la historia será un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la propia vida en nombre de un fin puramente abstracto, la lucha ideológica universal que daba prioridad a la osadía, el atrevimiento, la imaginación y el idealismo se verán sustituidos por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la respuesta a sofisticadas necesidades del consumidor. En la era posthistórica no existirá ni arte ni filosofía; nos limitaremos a cuidar eternamente de los museos de la historia de la humanidad»⁴¹.

En efecto, si bien la implantación del capitalismo como modo de producción (lo cual incluye tanto la circulación como el consumo, y, sobre todo, un tipo de racionalidad que alcanza al conjunto de la actividad humana) es universal, ni las condiciones de vida, ni la justicia social resultan iguales para toda la población mundial. La cuestión no es que no lo sean todavía, sino que no lo podrán ser jamás. Ello se debe a la propia naturaleza del capitalismo, cuya estructura, como hemos visto, precisa de la desigualdad. Esta circunstancia no pasa inadvertida a Fukuyama. Es consciente de que con el fin de la historia no asistiremos ni al final de las guerras ni a una justicia universal. De lo que se trata —y lo único que parece contarse de constatar la ausencia de un sistema económico alternati-

40 Fukuyama, F., *op. cit.*, p. 96.

41 Fukuyama, F., *op. cit.*, p. 96.

vo. Al autor parece importarle exclusivamente la cuestión que atañe a la competencia entre ideologías,

«Pero el final de la historia no quiere decir que necesariamente todas las sociedades lleguen a ser con éxito sociedades liberales, sino que, simplemente, acaban sus pretensiones ideológicas de representar formas diferentes y más elevadas de sociedad humana»⁴².

Es en este punto donde damos con la médula de los desvelos de Fukuyama. Lo esencial no reside en que la implantación universal del orden que propugna sea —o pueda llegar a ser— una realidad efectiva. En el aspecto económico la totalidad del globo constituye ya un mercado universal; pero hemos visto, no obstante, que «universalidad» no significa «homogeneidad» (entendida ésta aquí como mismas condiciones de acceso) y que no todo el mundo goza de las mismas oportunidades (especialmente en lo que respecta al consumo, auténtico blason de estatus). En el aspecto político esa difusa democracia liberal que ha de acompañar a la posibilidad de comprar electrodomésticos se encuentra aún menos extendida que su correlato económico. Pero, como decíamos, esto no es lo significativo. Lo interesante, lo que constituye con verdadera precisión el sentido de «¿El fin de la historia?», es el hecho de que, como ya apuntábamos, el capitalismo (vale decir «Occidente» o «liberalismo») ostenta el monopolio ideológico mundial. No hay ya otro modelo de mundo, hombre o sociedad que le haga frente. Fukuyama, en este punto podemos afirmarlo con claridad, lleva a cabo una argumentación circular —que, como sabemos, si no se repara en esa circuns-

42 *Id.*, p. 93.



tancia resulta inexpugnable— destinada a dotar de legitimidad a la situación que le había servido de postulado. Una vez afianzado el capitalismo en la zona geográfica que rige los destinos del planeta, extendido su dominio a la misma psique del individuo y desprestigiada toda alternativa ideológica, se ha alcanzado la última frontera. «¿El fin de la historia?» pretende ser el conjuro que exorcice el maligno espíritu invocado por otro manifiesto bien conocido cuyo comienzo, curiosamente, también presentaba un carácter inequívocamente espacial: «Un espectro recorre Europa...».

Como es sabido, se trata del famoso principio del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) de Karl Marx y Friedrich Engels. Mucho se ha escrito sobre la fuerza literaria de dicho comienzo, una referencia ineludible sigue siendo *Espectros de Marx* de Jacques Derrida⁴³. Su autor, no obstante, no opone al texto de Fukuyama —que comenta en varios momentos⁴⁴— sino una reivindicación mesiánica de sabor benjaminiano que clama por la autenticidad —¿y la posibilidad?— del acontecimiento quebrantador. Reclamación que se asienta, claro, sobre una concepción lineal del tiempo: «esos acontecimientos sísmicos vienen del porvenir, vienen dados desde el fondo inestable, caótico y dislocado de los tiempos. De un tiempo disyunto o desajustado sin el cual no habría acontecimiento ni historia ni promesa de justicia»⁴⁵. De este modo, no encontramos en *Espectros de Marx* una

43 *Spectres de Marx: l'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, 1993 [Hay traducción castellana: *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, 1998]. El uso de «conjuro», «exorcismo» y «espíritu» constituye, por nuestra parte, un guiño a dicho texto.

44 Hacemos notar que Derrida se refiere siempre no al artículo original sino al libro posterior que ya hemos mencionado: *The end of history and the last man*, Nueva York y Toronto, 1992 [Trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1992].

45 Derrida, J., *op. cit.*, p. 190.

oposición total a la ontología que subyace al artículo de Fukuyama —aquella que, como hemos visto, aspira a cancelar la historia pero que es hija ya de la «espacialidad» postmoderna; es por ello que hemos afirmado que «¿El fin de la historia?» es más un mapa que un texto— aunque sí, por supuesto, a su contenido político. Pues si Fukuyama es susceptible de ser acusado de «neoevangelista»⁴⁶, y los mecanismos retóricos que emplea no son precisamente novedosos —sino más bien anacrónicos, como bien denuncia Derrida⁴⁷—, no es menos cierto que tampoco *Espectros de Marx* ofrece un nuevo modelo de temporalidad. Pese al empeño de su autor en ello: «no se puede hacer fracasar dicho juego de manos [el llevado a cabo por Fukuyama] más que a partir de un nuevo pensamiento o de una nueva experiencia del acontecimiento, y de otra lógica de su relación con lo fantasmático»⁴⁸, la «propuesta» teórica de Derrida no constituye ningún *novum*. Cuando se deja descifrar resulta formalmente indistinguible de las ofrecidas por el canon⁴⁹ que él mismo convoca; autores, a su vez, no exentos de cripticismo cuando deciden habérselas con la temporalidad y cuyos esquemas teóricos, por cierto, tampoco se oponen a la experiencia lineal del tiempo sino que, en el fondo, la suponen.

Como bien señala Fredric Jameson⁵⁰, el texto de Fukuyama, si nos atenemos a las distinciones realizadas por el propio

46 «Por eso hemos insistido en el neoevangelismo —neoevangelismo hegeliano— de una retórica de tipo "Fukuyama"». Derrida, J., *op. cit.*, p. 117. Véase también, antes, Id., pp. 70-71.

47 *Op. cit.*, p. 28 y ss., p. 49 y ss..

48 Derrida, J., *op. cit.*, p. 84.

49 Martin Heidegger, Walter Benjamin y Emmanuel Levinas, entre otros.

50 En su magistral lectura de *Espectros de Marx*: Jameson, F., «Marx's Purloined Letter» en *New Left Review* 1/209, enero-febrero 1995, pp. 75-109 [hay traducción castellana en Sprinker, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Madrid, 2002, pp. 33-79, con el título «La carta robada de Marx»].

Derrida, desde luego no sería tanto un documento mesiánico⁵¹ cuanto apocalíptico⁵²; el anhelado epitafio que el nuevo orden mundial quiere inscribir en la tumba de la historia —del tiempo— para alejar de sí el fantasma no ya de la revolución, sino de todo posible cambio o puesta en cuestión. Transformándose de este modo, de una vez y para siempre, en inmutable naturaleza.

«Fukuyama se convierte, en la presente obra, en el ejemplo clásico y caso paradigmático de una declaración apocalíptica de la muerte del pasado como tal, de la desaparición total de esa prehistoria que todavía llamamos Historia: en otras palabras, el exorcismo definitivo de los espectros y de la espectralidad, el principio de un universo del mercado que no es sino un perpetuo presente, así como la instauración de la verdad»⁵³.

¿Qué verdad? Lo veíamos más arriba⁵⁴, el mismo Fukuyama nos lo comunicaba sin empacho a propósito de todo aquel que se resista a ingresar en el liberalismo occidental: con el fin de la historia «acaban sus pretensiones ideológicas de representar formas diferentes y más elevadas de sociedad humana». Por fin van a dejarnos en paz, ea.

51 Véase Derrida, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 188.

52 Según lo expuesto por Derrida en *D'un ton apocaliptique adopté naguère en philosophie*, París, 1983 [Hay traducción castellana: *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Madrid, 1994].

53 Jameson, F., «La carta robada de Marx», p. 77.

54 Recordemos: «Pero el final de la historia no quiere decir que necesariamente todas las sociedades lleguen a ser con éxito sociedades liberales, sino que, simplemente, acaban sus pretensiones ideológicas de representar formas diferentes y más elevadas de sociedad humana», Fukuyama, F., *op. cit.*, p. 93.

RELIGIÓN - FUNDAMENTALISMO - TERRORISMO

VINCENZO VITIELLO

EL CONCEPTO DE TEOLOGÍA POLÍTICA

I

En un ensayo reciente, de significativo título: *No tendrás otro Dios*, Jan Assmann sostiene que la «violencia religiosa», a saber la que «se remite a la voluntad divina», nació con el monoteísmo¹. No es preciso tener el conocimiento de Assmann sobre las Escrituras para citar numerosos ejemplos de violencia, sea ejercida directamente por Dios o encargada por Él a los hombres. La lectura de los Salmos nos da a conocer hasta dónde llega la exaltación del Dios de los ejércitos, al implorar su violencia. El egiptólogo alemán no niega ciertamente la violencia de las religiones politeístas, pero distingue entre «violencia sacrificial» (cita al respecto el sacrificio de Ifigenia), que es una forma de comunicación del hombre —un sacerdote, por lo común— con el dios, y «violencia religiosa», basada sobre la oposición amigo/enemigo, que reproduce a su vez la de verda-

1 Assmann, J., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bolonia, 2007, p. 20 [hay tr. esp.: *La distinción mosaica, o el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid, 2006].

dero/falso². Distinción sutil y frágil, debilitada por su autor en el acto mismo de proponerla, al concebir las dos: la violencia religiosa y la sacrificial, como los dos extremos —máximo y mínimo— de un único fenómeno. Sin embargo, no radica aquí el verdadero quid de la cuestión, sino en la referencia a la dicotomía schmittiana «amigo/enemigo», muy oportunamente equiparada a la de «verdadero/falso». Assmann traslada así de la religión a la política el plano discursivo. No es el monoteísmo, reconoce finalmente, el que está en el origen de la violencia, sino el uso político de la religión³; lo cual explica también por qué la violencia religiosa en el interior del grupo es mayor que la dirigida al exterior⁴: es necesario eliminar toda división en el pueblo de creyentes.

La presencia de Schmitt es constante en la reflexión de Assmann; sin embargo, esa admiración no sólo no extingue, sino que estimula el espíritu crítico hasta invertir la tesis inicial schmittiana, a saber que no es la teología la que explica a la política, sino la política a la teología⁵. Y es que su mirada histórica es mucho más profunda que la de Schmitt; allí donde ésta se detiene en la teología cristiana medieval, la de Assmann se extiende del antiguo Egipto a la historia de Moisés, del antiguo reino de Israel a la Europa moderna. El uso político de la reli-

2 Ibid., p. 22.

3 Cf. *ibid.*, p. 128.

4 Cf. *ibid.*, p. 101.

5 A la afirmación de Schmitt de que «todos los conceptos pregnantes de la moderna ciencia política son conceptos teológicos secularizados», Assmann opone: «todos los conceptos pregnantes —aunque quizás venga a cuento hablar de ello con mayor modestia como de algunos conceptos centrales— de la teología son conceptos políticos teologizados» (Assmann, J., *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, trad. it. de Gandini, U., Einaudi, Turín, 2002, p. 20; [puede consultarse en español: *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Akal, Madrid, 1995, col. HIPECU 5])

gión es tan antiguo como el mundo de los hombres, porque, cuando el poder del Estado no consigue con su brazo armado oponerse a la violencia del desorden, recurre a la religión, al Dios o a los dioses, que ven dentro de los corazones. La religión extiende el poder político al ejercicio de una función preventiva, limitando la violencia antes de que ésta estalle.

2

La concepción político-religiosa de Assmann adolece de la misma limitación que la teología política de Schmitt: se le escapa la raíz común de política y religión, de religión y política. Esta última inversión no es una repetición retórica, sino más bien el intento de subrayar una distinción nada desdeñable.

Comienzo observando que Assmann no distingue la praxis teológico-política —que pertenece a cualquier tiempo, como se ha dicho— de la teología política en cuanto reflexión teórica. Sin embargo, si no se parte de ésta, es decir si no se tiene claro el concepto de «teología política», ni siquiera se entendería la praxis político-religiosa *iuxta vera principia* (*propria*, solamente si y en cuanto *vera*). Ahora bien, la teología política, en cuanto teoría, ha surgido al mismo tiempo que esa particular forma de pensar que distingue al Occidente, es decir con el nacimiento de la filosofía: con Platón.

Es Platón quien muestra la raíz común de política y religión; insisto, de política y religión, y no al revés. Ya en el *Critón* —obra de juventud— encontramos la distinción esencial entre *zên* y *eû zên*, vivir y vivir bien, traducida en términos políticos (cf. 48b). Pero es en la *República* donde aparece la fundación *teológica* de la política. Paso por alto todo lo que es de dominio común, yendo a lo esencial. En la discusión con Trasímaco, Sócrates lo vence fácilmente —entre otras cosas, por ser más hábil que su adversario para darle la vuelta al sentido de las afirmaciones de éste, confundiénolo así— al demostrarle que lo 'justo' consiste

en compartir lo útil —el *symphéron*—, y que no hay útil donde no hay participación común. Pero, al final de la disputa, Sócrates responde al demasiado 'sumiso' Trasímaco (el cual, no sabiendo ya qué oponer a la tesis de que la injusticia nunca puede ser más ventajosa que la justicia, se congratula con él diciéndole que esa demostración era su modo de participar en el «banquete» en la fiesta de las Bendidas) que era él el que no había banquetado bien, y no por culpa de Trasímaco, sino por la suya, ya que seguía ignorando qué cosa era lo 'justo' y qué lo 'injusto'. La sorpresa de esta respuesta se acaba tan pronto se considere que en el *symphéron*, del mismo modo que existe coparticipación entre muchos, existe también el impulso a prevaricar sobre los otros, a *pleonekteîn*. Por su naturaleza 'doble', el *inter-esse* (otra palabra para nombrar lo que es *symphéron*) no es un fundamento seguro para la comunidad humana. El problema de lo justo, del *eû zên*, remite así al problema del control de la *pleonexía*.

A tal fin, es necesario localizar una regla o principio de coparticipación superior al *inter-esse*, al *symphéron*, un principio (*arché*) que vaya más allá del plano subjetivo y, por ello, inexpugnable desde el impulso a prevaricar (*pleonekteîn*). Para localizarlo, Platón comienza de lejos: la primera condición para que muchos sujetos se reúnan, con el fin de realizar su *inter-esse*, y más en general para que pueda haber reunión, sin más, es que haya un espacio común, un común 'horizonte': el *syn*, en cuanto condición del *syn-phéron*; el *inter*, en cuanto condición del *inter-esse*. Sólo que, entonces, este «entre», este *syn* se muestra 'anterior' al *symphéron* y al interés: es aquel por cuya virtud *symphéron* e interés existen y pueden existir. Como la luz —el ejemplo es de Platón— respecto a la vista y a los colores. Sin luz, ni el ojo ve ni los colores son visibles. El horizonte común no es un contenedor adiaforo, indiferente, sino el «medio» del cual participan los 'términos' que en él se encuentran, y que sólo por esta participación pueden encontrarse. Si el ojo y el color

se encuentran por la luz es porque participan de la luz. El oído y el sonido no tienen en cambio necesidad de luz para encontrarse. Ahora es fácil comprender que el horizonte de encuentro, el espacio común, es lo que define para Platón la «verdad». Y más fácil aún es comprender que la 'verdad' no es aquí el objeto del percibir y del conocer, sino la condición de posibilidad de éstos. Y al igual que del percibir y del conocer, también del interés. Obsérvese que la «verdad», en cuanto condición del *inter-esse*, lo es no sólo del hecho de compartir algo, sino también de la *pleonexía*: ésta es posible, igualmente, sólo en el caso de que haya una relación intersubjetiva, pero sólo hay tal si existe el espacio de encuentro, el horizonte común: la «verdad». Ahora bien, si la «verdad» es condición de posibilidad tanto de lo justo como de lo injusto, ¿cómo puede controlar a la *pleonexía*, dado que ésta implica siempre un interés? Aquí interviene de nuevo la subjetividad: la *pleonexía* viene controlada cuando el sujeto se dirige, no al *inter-esse*, sino a la 'verdad', al espacio común, al horizonte de encuentro, que, por ser condición de posibilidad de la *pleonexía* misma, no puede estar sometido a ella. Pero este argumento conlleva la dificultad de que, al dejarle al sujeto la elección de optar entre el *inter-esse* o la verdad, no parece sino que se esté subordinando el 'principio de coparticipación' —invocado para superar la *pleonexía*— justamente a aquél que está sometido a la *pleonexía*. Platón trata de poner remedio a esto arguyendo que la condición de posibilidad del encuentro —en su terminología, la *idéa tou agathou*, la idea de lo bueno, o sea la idea de aquello que confiere validez al obrar— no es un mero 'objeto' o un 'fin' del sujeto, sino que es más bien *prioritariamente* lo que determina al sujeto a obrar, y que justamente por ello es *agathón*. Sólo que esa respuesta, en vez de resolver el problema, deja ver en él un abismo. En efecto, si aquello que determina el obrar es *tò agathón*, ¿cómo se explica entonces la *pleonexía*? En tal caso, aquello que ha sido llamado a

superar la *pleonexía*, al negar su posibilidad niega también su misma existencia. Mas si no hay *pleonexía*, ¿a qué viene el remontar del *inter-esse* a la 'verdad' del *inter-esse*? En ese caso, los dos serían uno y lo mismo, *unum et idem*. Platón es bien consciente de esta objeción por lo que, para mantener unidas las dos cosas —el interés 'pleonético' y la verdad—, recurre al círculo «verdad/interpretación». Para evitar que los términos empleados induzcan a creer que lo que aquí se pretende es actualizar a Platón —y no se pretende por innecesario, ya que Platón, más aún que nuestro 'pasado', es nuestro 'presente' perdurable—, citaremos un texto suyo, y en su propia lengua. A Critón, que le invitaba a salvarse de la injusta condena a muerte, Sócrates no le responde ni sí ni no, sino que le replica —y ello vale para su vida entera—: *medenì állo peíthesthai hê tô lógo hòs án moi loghizóméno béltistos pháinetai* («porque siempre he tratado de hacer lo que me parecía más justo»: Critón, 46b). La razón (*lógos*) que el filósofo cree seguir es la que a él le parece la mejor. A él, a Sócrates, en cuanto *loghizómenos*, o sea en cuanto que tiene *lógos*. Pero no porque sea él quien se lo haya dado, porque él lo haya elegido, sino al contrario: porque es él quien está constituido por el *lógos*. El *lógos* elegido por el 'sujeto' es aquel razonamiento que el *lógos*, al cual pertenece el sujeto, le indica que elija. Desde esta perspectiva, Sócrates, el sujeto, no es más que el 'medio» del que se sirve el *lógos* para ex-presarse, para ex-ponerse al mundo, en las relaciones intersubjetivas reguladas por el *inter-esse*, por el *symphéron*. Para no reducir el *lógos* al que pertenece Sócrates al *lógos* o razón particular elegida en cada caso por Sócrates, Platón pone al *agathón* incluso más allá de la *idéa tou agathou*. Y no me refiero aquí al 'quinto' elemento de la Carta VII, sino más bien a todo lo que Platón, el Platón 'seguro', dice en la *República* sobre el filósofo-regidor de la Ciudad ideal, a saber: que éste es tan sólo un *zoográphos politeiôn*, o sea un pintor de constituciones (501c). Con esto, la *pleonexía* no está vencida, sino que se mueve

ahora en la ambigua distancia del *schêma tês politeías*, de la 'pintura', de la política, en la esquivada diferencia entre la representación del horizonte no-subjetivo de la intersubjetividad y este horizonte mismo. La 'duplicidad', que antes afectaba al interés, afecta ahora a la 'verdad', dividida entre sí misma y su 'representación', entre sí misma y su 'interpretación'. Y por más que la 'representación' pueda acercarse a la 'verdad', no queda sino confesar que la verdad no se deja capturar por una sola 'interpretación'. El templo que en las *Leyes* se levanta en el centro de la Acrópolis está dedicado a tres dioses: Hestia, Zeus y Atenea. Lo Uno es, como tal, *áneu schématos*, sin figura. Y los hombres, para doblegarse al poder, tienen necesidad de figuras, de imágenes; por caso, del trueno y del rayo. La contraviolencia del orden debe ser más fuerte que la violencia del desorden, que la *pleonexía*.

3

Egò hymâs eghénnesa: así es como el más 'humilde' de los Apóstoles se dirige a los hermanos de Corinto: «Yo os he engendrado». Por su parte, la premisa: *en Xristô Iesoû diâ tou euaggéliou* («en Cristo, mediante el evangelio de Jesús») no disminuye sino que, por el contrario, pone en evidencia la *hybris* de poder, hasta el punto de que él, el más humilde, osa decir: *mimetai mou ghínesthe* («hacedos imitadores míos»: *I Co*, 4.15-16). El Apóstol no es el medio de la Verdad, sino que es la Verdad misma la que habita y obra en él. Y si sigue habiendo diferencia entre Verdad e interpretación, entonces también la interpretación es de Dios. Es Dios, la Palabra Divina en la cual Dios se revela *en arché*, en el principio. Pablo no es 'medio' sino 'instrumento', y el instrumento no tiene la 'duplicidad' del medio, que tiene dentro de sí los extremos opuestos, y puede tanto abandonarse a la *pleonexía* como mantenerse lejos de ella: una duplicidad *feliz* —es hora de añadir— si es por ella como existe algo así como la 'libertad'. Pero esta libertad humana, demasiado humana, a Pablo no le

agrada. Para él, el hombre como tal es incapaz —debido al pecado de Adán— de justicia, por lo que sólo la justicia (*dikaio-syne*) de Dios puede vencer la *adikía* de los hombres (*Rom*, 3.5). De ahí su proposición más conocida: *ho dikaios ek pisteos zésetai*, «el justo vive de la fe» (*Rom*, 1.17). La fe es sumisión total a Dios, a la Verdad de Dios que se revela en el Hijo. Y él, Pablo, el más humilde de los apóstoles, posee esta Verdad, pues que osa afirmar que está poseído de ella. Y es sobre esta Verdad que lo posee a la vez que es poseída por él como pretende construir la *polis*, la Ciudad de los *pisteúontes*, de los creyentes: *ou gàr en lógo he basiléia tou theou all' en dynámei* («de hecho, el reino de Dios no [se funda] en la palabra sino en el poder», *I Co*, 4.20). Traduzco *en dynámei*: «en el poder», y no «en la virtud» (*in virtute*), como en la traducción latina, porque Pablo no es 'filósofo', no hace razonamientos sobre verdades 'morales', sino que obra, como hombre de acción que es⁶. Su *dynamis* no es *virtus*, sino potencia. O mejor, es *virtus* sólo en cuanto potencia, poder. No en vano somete Pablo la glosolalia, el hablar directo con Dios, al hablar edificante —a la profecía— (cfr. *I Co*, 14); y si va a Roma es porque allí está el centro del poder, porque allí la filosofía es derecho y la actividad teórica, praxis.

4

Pablo supone un momento —fundamental, ciertamente, para comprender la historia del Occidente político y religioso— en el proceso de 'secularización', no de la religión, sino más bien de lo Sagrado. Un proceso con un largo pasado a sus espaldas, habida cuenta de que la Fiesta —un período más o menos breve, pero en todo caso determinado dentro de límites precisos en los que se levantaba toda prohibición y el orden mismo de la

6 La Biblia luterana traduce: *in Kraf*, mientras que la del Rey Jaime vierte: *but the power*.

comunidad quedaba suspendido: un 'estado de excepción' que afectaba tanto al 'espacio de poder' como al tiempo mismo— ya en el mundo antiguo era vivida como el Día de la purificación del mundo respecto del pasado y en vista del nacimiento de un mundo y un hombre nuevos. En *La muerte de Empédocles* de Hölderlin, así como en su reflexión sobre lo «aórgico»⁷, el tema de la muerte y renacimiento del mundo retorna a sus orígenes arcaicos. Hölderlin es el poeta que alcanza a ver nexos donde otros no ven sino separaciones; baste citar aquí *Der Einzige*, donde Cristo es nombrado hermano (*Bruder*) de Hércules y Dionisos⁸. Una historia 'vertical' acompaña así a la 'horizontal', es decir a la historia lineal que se ha impuesto justamente con Pablo, con el privilegio que él otorga al mundo y a los hombres; él, que está más preocupado de la edificación del 'poder' del hombre sobre la tierra que del respeto *para con* la Tierra: con los hombres, ciertamente, pero también a la vez con la hierba y el animal y la piedra. La otra historia, la vertical, pronto olvidada, comparece raramente en nuestro mundo, el cual no sólo ha olvidado lo Sagrado, sino el olvido de lo Sagrado. «Secularización» significa ante todo esto: olvido del olvido de lo Sagrado. Sobre este olvido del olvido se ha construido la historia de Occidente, como punta avanzada del doble olvido: historia de la celebración, cuando no de la exaltación del hombre. Historia de la *hybris* de la potencia y del 'poder'.

La teología política en la versión platónica y en la paulina ha dominado toda la historia de Occidente: la historia de la verdad, de la potencia y del poder de la verdad, hasta Hegel. Y en caso de que haya que establecer una diferencia, si queremos

7 Cfr. Hölderlin, F., *Sämtliche Werke und Briefe*, 2. Bde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989⁵, II, pp. 9-154; y también II, pp. 900-905.

8 Esa afirmación está presente en las tres redacciones de *Der Einzige* (SWB, I, pp. 370-378, espec. pp. 371, 374 y 377).

distinguir entre las concepciones de San Agustín y Santo Tomás, por un lado, y las de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza por otro (aunque en realidad no quepa reducir la posición de Spinoza⁹ a las de Maquiavelo y Hobbes), es preciso ser consciente de que esa diferencia es enteramente interna a la teología política; es la diferencia existente entre la versión platónica, que parte de lo inferior, desde el útil intersubjetivo (*symphéron*), para acceder a su condición de posibilidad (la *idéa tou agathou*), y la paulina que sigue el camino opuesto, ya que procede directamente de la Verdad de Dios. Esto significa que tanto el poder del Estado como el de la Iglesia son teológico-políticos, haciendo aquí referencia a una distinción que ha jugado un relevante papel en la formación de la concepción occidental de 'liberalismo' y 'democracia'¹⁰. Digámoslo con toda claridad: son formas del olvido del olvido de lo Sagrado, o sea de la subordinación de la *religio* al *saeculum*.

5

Hegel supone la cima y el inicio del ocaso de la teología política. La cima, porque con él se llega a la realización plena del carácter divino del mundo; en términos paulinos: de la glosolalia en la profecía. En Hegel, la 'muerte' de Dios es la muerte

9 Al igual que Hegel en la *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, así también Spinoza procede 'desde arriba', partiendo de la Verdad y de Dios: «Efectivamente, todo lo que entendemos de forma clara y distinta nos lo dicta [...] la idea de Dios y su naturaleza, no con palabras, sin duda, sino de un modo más excelente, que está en plena consonancia con la naturaleza del alma, como habrá experimentado en sí mismo quienquiera que haya gustado la certeza del entendimiento.» *Tratado teológico-político*, trad. esp. de Domínguez, A., Alianza, Madrid, 1986, cap. I, p. 76 y sigs.

10 Véase al respecto la amplia y original investigación de Prodi, P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bolonia, 1992.

del Dios trascendente, la 'muerte' del Padre en el Hijo, del Hijo en el Espíritu o bien, como él mismo dice, en la 'comunidad': ahora, Estado e Iglesia, a la vez. El cristianismo 'muere' como religión para vivir como filosofía. Hegel entiende su filosofía como heredera de la Palabra de Cristo, cuando en realidad es heredera de la interpretación paulina de la Palabra de Cristo. Hegel es la cima y —como se ha dicho— el inicio del ocaso. Porque con Hegel emerge plenamente, no la incapacidad, sino la imposibilidad de la razón de 'probarse' a sí misma, de fundarse sobre sí, en cuanto que, para demostrarse a sí misma, la razón debe igualmente pre-suponerse respecto de sí misma. En Hegel se presenta el mismo 'círculo' que ya antes se ha mostrado en Platón. Él era consciente de que era un círculo 'vicioso', a pesar de las malévolas críticas que dirigiera a Kant, el cual, justo atendiendo a ese círculo, había afirmado que el Yo no puede conocerse a sí mismo. Creyendo superar la objeción de Kant a la psicología racional, Hegel presentó a la razón como un círculo que, retornando continuamente sobre sí, se expande cada vez más: *ein Kreis von Kreisen*, un círculo de círculos que da muestra de sí al actuar. Es la razón-praxis que, al demostrar otra cosa, se muestra a sí misma, exhibe su potencia. El círculo es exhibido aquí precisamente como prueba evidente de sí¹¹. Sólo que existe un pequeño defecto en este razonamiento: por más que el círculo se expanda, sigue estando cerrado en sí mismo: no tiene nada fuera de sí con lo que hacer círculo. El argumento no tiene mayor fuerza probatoria que la aducida por quien, teniendo sobre la nariz gafas con las lentes teñidas de rojo, afirmara que todo el mundo es de color rojo: tanto las cosas que tiene enfrente como el espejo en que se mira, y en fin, ¡hasta las gafas y su propia cara!

11 Sobre el tema, ver Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik* (en: *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1969-1970, II, espec. pp. 548-573).

Ahora bien, cuando decae el poder de la razón para demostrarse a sí misma, decae también la posibilidad de legitimar el horizonte de sentido del obrar humano. Es ésta la conclusión a la que Nietzsche llega estudiando, no la razón, sino su medio de expresión: el lenguaje¹². Si las palabras, debido a su naturaleza abstracta y genérica, no consiguen nunca decir las cosas singulares y determinadas, entonces la función del lenguaje no es la de decir la «verdad», así como no es función de la tela de araña conocer la esencia de la mosca. El lenguaje tiene otra finalidad y otro poder: el de poner orden en el múltiple acaecer del mundo, a fin de poseerlo. No es que se dé de lado al problema de la verdad, sino que se lo *disuelve*: la verdad es una figura del poder. El horizonte de sentido que debía controlar la *pleonexía* es, sin embargo, él mismo producto de la *pleonexía*.

Nietzsche nos remite al problema originario de la sociedad humana: el 'control' de la violencia, tras el cual no hay ninguna apelación a una instancia superior. El drama de nuestro tiempo es éste. El drama y la fascinación. Reducir la relevancia de esta puesta en juego, reivindicar la ética de la política o exhortar al respeto 'democrático' para con el extraño: lo único que se hace con ello —si es que no revela hipocresía— es mostrar la incapacidad de estar a la altura de nuestro tiempo. Peor es aún el jueguito pseudo-pragmático que justifica la democracia como un instrumento neutro, adiáforo, para la vida social. Como si la *pleonexía* no estuviera inserta en el obrar social; como si no fuera su amenaza interna. Estamos hablando del mundo del *symphéron*, no de la isla de Robinsón Crusoe.

12 Cf. Nietzsche, F., *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (en: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, dtv/de Gruyter, Múnich-Berlín-Nueva York, 1988; I, pp. 873-890).

EL OCASO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA EN LOS ORÍGENES DEL FUNDAMENTALISMO Y DEL TERRORISMO

6

El último intento de restablecer la teología política ha sido llevado a cabo por Carl Schmitt, que ha intentado hacer concordar voluntad de poder y «verdad», algo que Nietzsche había derribado definitivamente.

Como *católico*, Schmitt no ha negado la Verdad, la Verdad trascendente, la Verdad una de Dios, pero ha hecho que su 'efectividad' dependa de la interpretación, o mejor: del intérprete, para acabar remitiéndose a Hobbes: *auctoritas, non veritas, facit legem*. Parece como si la apelación a la verdad fuera sólo académica, un homenaje formal sin consecuencias, y que la única cosa que contase fuera el poder de decidir: la autoridad. Sin embargo, no es así. La «verdad» juega un papel importante en este contexto híbrido: importante... y *negativo*. De hecho, tiene la función de legitimar el poder, la voluntad de poder. Aquello que en Nietzsche es absolutamente 'infundado' —entiéndase: falto de verdad— encuentra en Schmitt una base veritativa, tanto más peligrosa cuanto menos convencida y convincente. La «decisión» política, de la cual Schmitt hace depender la existencia del ordenamiento jurídico, no es infundada, no es un hecho; es más bien un hecho que tiene dentro de sí un «sujeto» y una «sustancia»: el soberano, una existencia real y concreta, una existencia que da voz a un pueblo, que hace ser a un pueblo en el acto de darle voz. Una existencia que 'protege' a otras existencias. La suspensión del ordenamiento jurídico, cuya decisión está en manos del poder del soberano (soberano es justamente quien decide del estado de excepción), no es anarquía o caos, se apresura a aclarar Schmitt, matizando así esta afirmación: «desde el punto de vista jurídico, sigue existiendo en él [o sea, en el estado de excepción, V.V.] un orde-

namiento, aun cuando ya no se trate de un ordenamiento jurídico»¹³. En el estado de suspensión del ordenamiento jurídico, ¿qué va a contar, qué es lo que puede contar «un punto de vista jurídico»? ¿Acaso puede admitir un ordenamiento jurídico la existencia de un ordenamiento no jurídico? Éstas son empero sutilezas inútiles. El hecho es que términos como «sujeto», «sustancia», «omnipotencia» o «milagro» (estos dos últimos, transferidos por el Cielo de la teología escolástica a la pobre tierra de la teoría del derecho y del Estado) pertenecen a un léxico, a un Glosario propio de un pasado cada vez más pasado. ¿Es Schmitt un pensador moderno? Sí, si es posible pensar una modernidad, no digo ya pre-nietzschiana y pre-hegeliana, sino hasta pre-galileana.

No niego la importancia de Schmitt; lo que me pregunto es en dónde reside ésta. No desde luego en sus formulaciones teóricas: la rápida alusión hace poco a la Fiesta como 'estado de excepción' muestra cuán 'nueva' sea esta doctrina y cuán 'pobre' respecto a la experiencia *arcaica*. No es en cuanto teórico como viene aquí valorado Schmitt, sino como 'voz' de su tiempo y del nuestro. Él describía la enfermedad lúcidamente, aunque desafortunadamente creía que se trataba de la terapia.

7

Con la mirada fija en el pozo del pasado, Nietzsche no ha profetizado nada, sino descrito (*ich beschreibe*) «la historia de los dos próximos siglos», «lo que viene, lo que no puede ya venir de otra manera: el *advento del nihilismo*»¹⁴. Y nihilismo significa en Nietzsche el ocaso de la verdad platónica y paulina, el fin del

13 Schmitt, C., *Teología política. Cuatro capítulos acerca de la doctrina de la soberanía* [1922] (cap. I), Cultura Española, Madrid, 1941 (hay reed. en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Ed. de Orestes Aguilar, H., FCE, México, 2001).

14 Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*, Kröner, Stuttgart, 1980¹²; Vorrede, p. 3.

horizonte metasubjetivo, metaprospéctico, que permitía la existencia de la coparticipación de lo útil, la existencia del *inter-esse*, del *symphéron*, protegiéndolo de la *pleonexía* con un suplemento de violencia: la violencia del poder. El nihilismo de cuyo advenimiento da 'cuenta' Nietzsche es pues la muerte de la teología política. Sólo que no hemos descrito aún la experiencia más reciente de esta 'muerte'.

Los muertos se resisten a morir, no quieren morir. La teología política no quiere morir, y la consecuencia es una muerte dilatada, de efectos devastadores. Porque mientras la verdad teológico-política, la verdad-horizonte universal, dejaba su impronta en los comportamientos, las leyes y usos de los pueblos, su fuerza -'fundadora' del poder, segura de sí- podía desplegarse enérgica y moderadamente a la vez. La segunda disertación de la *Genealogía de la moral* desmiente la tesis 'inicial' de Assman sobre la violencia religiosa del Dios único. Atendiendo precisamente a la historia del hebraísmo, Nietzsche observa que el Soberano, una vez seguro de su propio poder, puede hacer uso de la moderación y hasta de la compasión¹⁵. ¿Qué es lo que más y mejor muestra el poder del Dios cristiano que su amor por los hombres, que su amor por el pecador más que por el 'justo'? Sólo perdona aquel que puede hacerlo sin arriesgar el propio poder. En consecuencia, el poder vuelve a hacerse despiadado en cuanto se siente inseguro. La era del ocaso de la teología política es la era del retorno a la falta de piedad por parte del poder, dado que es la era de una teología política falta de verdad, de una teología política del Dios débil, sin seguridad en sí mismo. Schmitt ha sido la voz de esta teología moribunda, sin certidumbre de la verdad, insegura del propio Dios. Y si ya la teología política, segura de su fundamento veritativo, es

15 Cf. Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral* (en: *Sämtliche Werke*, cit.; *Zweite Abhandlung*, § 10).

expresión del enemigo al que pretende oponerse: la *pleonexía*, la violencia del atropello, de la cual la *hybris* del poder es manifestación, cuánto mayor habrá de ser la violencia del poder que, inseguro de sí y de la firmeza de su fundamento, tiene que *fundarse* día a día e imponerse, por el medio que sea.

Las tiranías del siglo pasado son expresiones —lejanas en las motivaciones, más o menos conscientes, próximas en cambio en las consecuencias— de la dilatada muerte de la teología política. De esta muerte dilatada, la doctrina de Schmitt nos ha revelado aún otro aspecto, y ello con la exactitud que le permitía su pertenencia a esa muerte. La afirmación de que es el soberano quien da existencia al pueblo y en el acto de hacerse voz del pueblo desvela la forma extrema de la *pleonexía*; y no de los individuos, sino de la multitud, que sabe recogerse en unidad tan sólo en la violencia, reconociéndose en quien traslada la violencia del atropello propia del plano individual al de la multitud, proyectando la violencia al exterior. Es la teología política fundada en la oposición amigo/enemigo, oposición que no permite mediación: el enemigo es negado, *necatus* (muerto, hecho perecer), al igual que la verdad niega el error. Pero mientras que la teología política que está segura de su propio fundamento de verdad, es capaz de paciencia y de moderación, pudiendo incluso perdonar —no desde luego el pecado, sino al pecador—, la teología política que está insegura de su propia verdad y de su propio tiempo —pues no sabe cuánto durará— no puede ser sino inmediata y despiadada.

Peor que la violencia del poder es la violencia del poder inseguro de sí.

La era de la larga muerte de la teología política es la era del fanatismo y del terrorismo. La era de la muerte que reclama muerte. Cada vez más muerte. Eso son los teólogos políticos de nuestro tiempo: portadores de muerte.

LO TIR 'SACH: ¡NO MATARÁS!

MÁS ALLÁ DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

8

Quien ha bebido hasta el fondo del amargo cáliz de la modernidad post-nietzscheana ha sido Hans Kelsen, aunque haya desgraciadamente acabado en manos bien incongruentes. Kelsen comienza allí donde termina Nietzsche. Consciente de que la razón no puede fundarse a sí misma —dado su kantismo riguroso—, sustrae al orden del derecho incluso el tema de su efectividad. A la pregunta de cuándo una norma es válida, imperativa y normativa, su respuesta es: cuando manda. La *Grundnorm* es la explicitación de una tautología. Es el reconocimiento de que ningún poder, ninguna voluntad, ninguna sustancia ni ningún sujeto, de que ningún soberano —así sea Dios Nuestro Señor— puede hacer normativa una norma, ya que para ello debería contar antes con poder normativo, imperativo, legislativo¹⁶. No puedo detenerme aquí sobre la importancia de este filósofo del derecho, cuyas intuiciones sobrepasan con mucho el reducido ámbito de la doctrina del derecho, afectando al problema del tiempo, a la lógica del juicio o al problema de la libertad. Me limitaré tan sólo a decir que la crítica de Kelsen al fundamentalismo se dirige no sólo al derecho, sino también y en igual modo a la ética. Si muchos son los ordenamientos jurídicos, muchas son las ideas de justicia. También para la justicia vale el principio de que es justa la justicia tenida por tal. Es la efectividad la que decide. Y la efectividad de la justicia no puede ser juzgada como justa o injusta. ¿Relativismo? Sí, rela-

16 Cf. Kelsen, H., *Reine Rechtslehre* [trad. esp.: *Teoría pura del Derecho*, Porrúa, México, 1993]. Remito al respecto a mi: *Ripensare il cristianesimo. De Europa, Ananke*, Turin, 2008, P. III, cap. I: «Grundnorm. Kelsen e l'infondata fondazione del diritto», pp. 209-228. Cf. también *infra*, P. II, cap. III.

tivismo no oculto, sino al contrario: totalmente explícito. ¿Y la *pleonexía*? ¿Cómo puede el relativismo enfrentarse al problema de la *pleonexía*? Aceptar el relativismo de los valores, ¿no representa acaso la efectiva renuncia de toda oposición a la 'ley del más fuerte'? Es cierto que el relativismo renuncia a la tradicional oposición a la *pleonexía*, pero sólo porque proyecta una estrategia totalmente distinta. La oposición tradicional —para entendernos, la de Platón y Pablo— se colocaba en el mismo terreno de la *pleonexía*, usaba las mismas armas, trataba de oponerse a la «ley del más fuerte» con una fuerza aún mayor. Ya se ha hablado de las consecuencias de tal estrategia. El orden objetivo del mundo se ha revelado plural y conflictivo. Plurales y conflictivas son las confesiones religiosas que proclamaban (y proclaman) la Verdad: una verdad tanto más una y única cuanto menos 'segura' de sí misma. No menos destructivas que el martillo de Thor han sido las muchas verdades que han despreciado un único mandamiento, del mandamiento que dice: *lo tir'sach*, «¡No matarás!»

9

Al «terrorista espiritual», para el cual más elevado que el respeto a la vida es el respeto a la cualidad de la vida, de la justicia, Kurt Hiller oponía que la vida es un bien superior a la justicia y a la felicidad¹⁷. Walter Benjamin comentaba, con palabras de fuego: «Aun cuando esta tesis sea ciertamente falsa, e incluso innoble, deja ver sin embargo la obligación de no buscar la razón del mandamiento en lo que la acción hace al

17 Hiller, K., *Anti-Kain. Ein Antwort* (en: *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*, Múnich 1919; 3, p. 25), cit. por W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (en: *Gesammelte Schriften*, Ed. de Tiedemann R., y Schweppenhäuser, H., Suhrkamp, Frankfurt/M, 1972, II/1, pp. 179-203; aquí, p. 201; [hay tr. esp.: «Para la crítica de la violencia», en: *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires, 1967, p. 127]).

asesinado, sino en lo que ella le hace a Dios y al agente mismo»¹⁸. Con ello, Benjamin pone en obra una separación, desplazando el problema a otro nivel: no al del derecho y la culpa, sino al de la religión y el pecado. *Lo tir'sach* es un mandamiento antes del mandamiento mismo. Benjamin dice *vor der Tat* («antes de la acción»), o sea que no depende de un contexto normativo. Al contrario, es él el que 'funda' el contexto normativo. «Funda», ¿en qué sentido? *Lo tir'sach* no es la 'decisión' de una voluntad «sustancial y personal»: es la *Grundnorm*, la cual no se apoya sino en sí misma, pero no en cuanto 'fundamento' de sí sino, por el contrario, en cuanto infundada. *Lo tir'sach* tiene la misma falta de fundamentación que la *Grundnorm*: existe porque existe, cuando existe. *Lo tir'sach* es *Grundnorm*, es fundamento de la normativa del ordenamiento jurídico en cuanto que fija su límite, en cuanto que declara la imposibilidad del derecho de fundarse a sí mismo. Sólo que..., sólo que, de manera distinta a la teoría 'escolástica' de la decisión, no busca tras el derecho una voluntad, una persona-sustancia.

Lo tir'sach no mira al cumplimiento del mandato («aquello que la acción hace al asesinado»), sino que pliega al derecho sobre sí mismo: mira a lo determinante en el agente mismo (justamente el derecho), y antes incluso en Dios. Puede decirse que *lo tir'sach* no corresponde a la violencia jurídica, ni pertenece a la fuerza mítica, origen del poder del Estado; *lo tir'sach* pertenece a la violencia religiosa, opuesta y contraria a la violencia mítica, en cuanto que niega el poder y los límites impuestos por el derecho. Una violencia no preestablecida ni preordenada, como en el derecho, sino inesperada: «golpea sin previo aviso», dice siempre Benjamin. Cae sobre ti como un rayo. Es una violencia que no puede ser remitida a razón alguna. Es

18 Ibidem.

contingencia absoluta. Es, en fin, una violencia que no atribuye culpas ni inflige castigos, sino que *purifica y expía*.

Estas afirmaciones exigen explicación y aclaración. Es difícil entender como violencia *lo tir'sach*, la prohibición de matar.

IO

«¡No matarás!»: *lo tir'sach* es violencia; no tanto porque, al actuar contra la mítica violencia del derecho, la destruya, porque violente la violencia. Es violencia en un sentido más profundo y esencial, esto es: su ser violento hace evidente la violencia en cuanto forma esencial y estructural del ser viviente. Violencia es el hecho mismo del nacimiento del ser viviente, violento es su ser, no sólo por estar determinado *contra* todas las determinaciones existentes, sino ante todo porque concreta, porque *de-termina* la vida pura, la vida 'desnuda', en un ser viviente particular: en este ser y no en otro. Y esa violencia no la ejecuta el ser viviente, que *no-existe* antes de ella, sino que es sufrida, padecida: es la *originaria pasividad* del nacimiento, que no consiste simplemente en el hecho de que la existencia no dependa del existente ni la vida del ser viviente, sino en que la existencia del existente está destinado a la violencia: el destino de la vida del ser viviente. Así pues, al ser viviente se le violenta para que haga violencia, para que actúe frente y contra los otros, a fin de que delimite su propio espacio. La primera violencia, sufrida y no ejecutada, la violencia que está al origen de toda violencia ejecutante, la violencia que el existente y, en particular, el ser viviente experimenta como destino y como ser destinado al ejercicio de la violencia, es la violencia mítico-jurídica. Y esta violencia no se detiene en la vida, determinándola a vivir, sino que tiende a ir más allá de sí misma, hasta definir su 'afuera', a saber: lo religioso, determinándolo como decisión instauradora de normas. Tal es el origen del olvido del olvido de lo Sagrado; y ello tanto más —como se ha visto en Pablo— cuanto más se humilla el exis-

tente para hacerse instrumento de un poder más fuerte, del poder más fuerte, del poder de Dios: una autohumillación fingida, dirigida a afirmar como absoluto el propio poder. De este modo, la violencia mítico-jurídica se interpreta a sí misma como violencia religiosa. La voluntad de fundar una *ekklesia* se hace pasar por violencia religiosa. Este vínculo entre violencia mítica y violencia religiosa sigue siendo firme hasta que lo religioso es contemplado desde la perspectiva del mundo, desde la perspectiva de la violencia mítica; hasta que el olvido del olvido de lo Sagrado hace que la *religio* se pliegue al *saeculum*. He aquí el gran mérito de la teoría pura del derecho: ésta, al mostrar la irreductible contingencia de la *Grundnorm* respecto a todo poder, decisión o voluntad, libera de lo mítico a lo religioso, de la violencia mítica a la violencia religiosa. La prohibición de matar es ciertamente violencia, como lo es toda acción vital, pero es una violencia ejercida contra la violencia originaria. *Lo tir'sach* —¡No matarás!— es la violencia que se pliega sobre sí misma, que niega su estar destinada a la violencia mítica, que rompe el vínculo entre religión y derecho. Por eso el referente es el ser vivo (Benjamin dice: el hombre), no la vida desnuda.

II

La vida desnuda es el 'objeto' de la violencia mítica, de la violencia del derecho cuyo poder viene definido justamente por determinar el ser del ente, *id est*: la vida del ser viviente, a la cual se vuelve éste, haciéndolo imputable de culpa e infligiéndole castigos —así, Benjamin—; o bien, como de un modo más articulado explica la teoría pura del derecho, atribuyéndole deberes y confiriéndole libertad, al derribar el orden temporal. La violencia religiosa no puede ejercerse sobre la vida desnuda, sino que se ejerce siempre sobre un ser viviente —y en particular sobre ese ser viviente que es el hombre, el ser viviente capaz de

derecho: el *zōon nómon échon*, por hacernos eco de una antigua definición—, porque la violencia religiosa proviene del existente determinado, del ser viviente que ejerce violencia, y es este ser violento el que niega, el que violenta a la no-violencia: ¡No matarás! «Mientras que la violencia mítica es sanguinaria, ésta es letal, sin sangre», escribe Benjamin¹⁹.

El derecho puede ejercer la violencia extrema, infligir la pena de muerte; la violencia religiosa jamás: *lo tir'sach* es su principio.

Sin embargo, la violencia religiosa no es menos violenta que la mítica. Al contrario, es mucho más violenta, si bien de una manera distinta, ya que se opone a la determinación misma del ser viviente, o sea a la determinación a la violencia que caracteriza a su ser. Para el ser viviente, violentar a la no-violencia significa negar su propia naturaleza, sólo que esto es cosa bien distinta a negar al ser viviente en la vida desnuda. Confundir la violencia negadora de la religión —*rectius*: de lo religioso— con la aniquilación del *ser viviente* en la *vida desnuda* es como equiparar la *meléte thanátou*, la platónica 'cura' de la muerte, con el suicidio. En la violencia a la no-violencia del «¡No matarás!» no se vierte sangre, a pesar de que sea letal: letal para el derecho, pues niega violencia y poder. Pero, igual que la violencia a la violencia no depende del ser viviente, por ser 'anterior' a éste, tampoco depende de él la negación de la violencia del poder, no depende del ser viviente eso que hemos llamado violencia a la no-violencia. Ésta acaece de manera fulminante, «sin aviso previo». Cae de manera imprevista 'sobre' el ser viviente: lo separa *del* mundo echándolo *al* mundo. Por ello, la violencia religiosa *entsühnt*, «purga y expía», «purifica también al culpable, aunque no de la culpa, sino del derecho»²⁰.

19 Ibid., p. 199.

20 Ibid., p. 200.

La violencia religiosa separa al ser viviente del mundo, pues lo separa de la ley, de la violencia de la ley, destinándolo a la contra-violencia; a este nivel, ninguna imputación jurídica afecta ya al ser viviente-hombre; ni siquiera, pues, la libertad, la libertad jurídica. A la vez (*háma, simul*) lo echa al mundo: aunque el viviente hombre ya no es responsable de nada, porque está fuera del «ser», del «es» y del «soy», *se siente* sin embargo responsable de todo. No hay pasado, por remoto que sea, que no le concierna; ni futuro, por lejano que esté, que no le afecte. En su existencia se concentra toda la historia, pero no porque el horizonte del universo se manifieste en el instante (en el *Augenblick*), en la *ripè ophthamou* (*I Co.* 15.52), sino justamente al contrario: porque el ser viviente no sabe hasta dónde se extiende su responsabilidad, dónde comienza y dónde termina su 'libertad', porque el ser viviente *siente* su límite al ignorar todo límite. No saber el límite es lo que constituye el límite del ser viviente. Sentir y no-saber están estrechamente ligados: cuanto mayor es el sentimiento de responsabilidad, tanto menor es el conocimiento del horizonte total. La totalidad se hace sentir como falta, y la falta como posibilidad. Y allí donde todo es posible, es posible mi propia existencia, desconocida para mí mismo. Yo soy «tú» para conmigo mismo. Si estoy *en el* mundo (*dentro de la* totalidad de los horizontes mundanos: del derecho, de la economía, de la política y de la historia) es porque nunca tengo una visión panorámica del mismo (o sea de la totalidad de dichos horizontes, en su singularidad y en su conjunto); estoy 'fuera' de él por la misma razón, pero valorada de otro modo: porque *siento* el límite de este 'estar dentro'. Por utilizar un lenguaje kantiano, ni la dialéctica 'viene' después de la analítica, ni ellas son 'indiferentes' entre sí: la dialéctica es el límite interno de la analítica, un límite que ésta no puede conocer por estar entregada a su contenido, o sea a las determinadas determinaciones de los entes

que ella tiene por 'objeto'. Sólo que la dialéctica no es un conocimiento, sino un no-conocer. *Lo tir'sach* —¡No matarás!— es el vértice de este no-conocimiento. Si no puedo conocer lo absoluto no puedo determinar nada de un modo absoluto. Eso es lo que dice la prohibición de matar: un mandato 'antes' de todo mandato, un mandato que fija el límite de todo mandato. No una norma, sino un sentir: algo que se siente... cuando se siente. Es su carácter de contingencia absoluta lo que explica su incondicionada normatividad, de nada dependiente. «¡No matarás!»: tal es la *Grundnorm*; ella es la que fija la normatividad de toda norma, o sea: el límite de la normatividad de toda norma²¹.

13

Génesis, 4, 2-4:

Fue Abel pastor y Caín labrador; y al cabo del tiempo hizo Caín ofrenda a Yavé de los frutos de la tierra, y se la hizo también Abel de los primogénitos de su ganado, de lo mejor de ellos; y agradóse Yavé de Abel y su ofrenda, pero no de Caín y la suya. Se enfureció Caín y andaba cabizbajo.

El texto no dice por qué Dios se complace de la oferta de Abel y desdeña la de Caín. Edmond Jabés, que se ha preguntado a fondo sobre este pasaje bíblico, explica el homicidio que dio origen a la historia de la humanidad en base al eterno conflicto entre asentamiento y nomadismo, posesión y abandono. Mientras que Caín ofrece el fruto de su labor, Abel ofrece lo que no ha producido, sino la propia naturaleza creada por Dios. «La donación de Caín a Dios es de riqueza, el de Abel es ofrecimiento de pobreza». Y continúa Jabés:

21 La 'negación' religiosa del derecho supone determinar el límite del derecho, no suprimirlo. Elucubrar sobre el día en que el derecho venga 'suspendido'

Entre el Todo y la Nada se da la brutal escisión de un homicidio. Dios lanza su anatema contra Caín por haber éste osado, en su nombre, golpear mortalmente a su hermano. Y Caín comprendió que el todo y la nada no son más que los dos polos de la indignancia humana y de la divina injusticia. Aterrorizado, Caín trató desde entonces de huir de Caín²².

El pasaje del *Génesis* y el comentario de Jabès incitan a sucesivas reflexiones. Ante todo, no puede decirse del Dios bíblico que sea Amor, Misericordia o Justicia, pero no porque Él sea injusticia —como afirma Jabès— sino porque, si es Amor y Misericordia y Justicia, es *simul* odio e ira. «He amado a Jacob y odiado a Esaú» (*Malaquías* I. 2-3); de fragmentos en donde se habla de la *orghé tou theou* está lleno el Antiguo Testamento, e incluso el Nuevo no carece de ellos. En verdad no parece incongruente atribuir al Dios bíblico la definición que Eurípides reservaba a Dionisos: *epiôtatos anthrópou di deínôtatos*²³, el más

y sea 'inoperante' equivale a negar la separación entre los dos ámbitos. Nada hay más lejano del pensamiento de Benjamin que esta 'fausta utopía': «el Reino de Dios no es el Telos de la Dynamis histórica; no puede ser puesto como fin. Desde un punto de vista histórico no es él la meta (*Ziel*), sino el final (*Ende*). Por eso, el orden de lo profano no puede ser construido sobre la idea del Reino de Dios, y por eso la teocracia no tiene el menor sentido político, sino sólo un sentido religioso»: Benjamin, W., *Theologisch-politisches Fragment* (GS. II/1, 203). Hacerle violencia a la violencia es un modo distinto de habitar el mundo, no de obrar en el mundo. Es un *sentir*, no un *hacer*: un *sentir como diverso el obrar de siempre*. El *Augenblick* en el que el Mesías entra en el mundo no de deja por ello de ser un *Zeitpunkt* (sobre esta distinción, cf. *Über den Begriff der Geschichte*, GS; I/2, 693-704; [tr.: *Tesis de filosofía de la historia*; en la ed. cit., *Ensayos escogidos*, pp. 43-52]). En términos de Kierkegaard (cuya presencia es bien apreciable en ese texto): la redención del pecado no suprime el pecado, sino que lo hace más pesado... y sólo por ello redime.

22 Jabès, E., *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Gallimard, París, 1989, pp. 60-61 [hay tr. esp. en Círculo de Lectores, Barcelona, 2002].

23 Eurípides, *Las bacantes*, v. 861.

bondadoso y el más tremendo para los hombres. Sólo que los dos atributos: *epiôtatos* y *deinôtatos* son, tanto en el Dios bíblico como en el Dionisos de las *Bacantes*, distintos; es en lo Sagrado donde, aunque no unidos, son *unum et idem*. Tanto en el caso de Dionisos como en el del Dios de la Biblia, lo divino, en cuanto imagen humana de lo Sagrado y, por ende, en cuanto humano pensamiento de lo divino establece distinciones en aquello que en lo Sagrado es uno. En la lengua latina —recuerda Vico— un único vocablo: *minuere*, significa distinguir y disminuir²⁴. Aprovechémonos de la sabiduría etimológica de Vico: si pensar es distinguir, y distinguir es *minuere*, vana es entonces toda pretensión humana por captar lo Sagrado, reconduciéndolo bajo los principios y las categorías de la razón, ya sean éstos la *bebaiotáte arché* o los opuestos propios de la negación dialéctica: el ser y/o el no-ser, la sustancia y/o el accidente. Lo que vale para lo determinado y definido no tiene validez alguna en el ámbito de lo indeterminado e indefinido. Lo que eso quiere decir en el lenguaje de la ciencia normativa, tanto del derecho como de la ética, es que está *prohibido* extender la esfera del derecho y de la justicia más allá del ámbito de la norma. Está prohibido decir que lo Sagrado sea justo o injusto, prohibido llamarlo 'poder' o 'decisión', 'voluntad' o 'persona' o 'sustancia'. Prohibido, se ha dicho. ¿Por quién, sino por el pensamiento que razona, o sea por esa razón que cumple de veras su función cuando no sobrepasa sus límites y posibilidades? Si *lógon didónai*, si el dar razón es función de la razón, entonces la suprema función de la razón es dar razón del no poder dar razón. Efectivamente, porque si reconocer el límite significa ante todo no sobrepasarlo, entonces establecer el límite del dar razón equivale a dar razón

24 Vico, G., *De antiquissima italorum sapientia, Opere filosofiche*, ed. de Cristofolini, P., Sansoni, Florencia, 1971, capítulo I, II, p. 67.

del no poder dar razón; o bien, como decíamos poco antes, el límite del conocer (de la razón) es no conocer el propio límite. Lo sagrado es este límite, el límite de la *Grundnorm*. Si el Escolástico de la teoría de la 'decisión' se hubiera detenido más tiempo en Occam —quien afirmaba, hablando del Dios cristiano: «*nulla forma nec naturalis nec supranaturalis potest deum ... necessitare*»²⁵—, habría evitado asomarse más allá del horizonte del derecho, con la pretensión de encontrar, en una 'sustancia-persona' *que decide*, el fundamento de la normatividad de las normas.

14

El nombre de Occam suscita inmediatamente la siguiente 'objección': una vez establecido el límite de la razón, ¿qué necesidad hay de evocar lo Sagrado? El paso de la Edad Media a la Moderna en el pensamiento vino marcado por el pensamiento del carácter superfluo del Dios cristiano, dado que su Omnipotencia, pudiendo tanto crear el universo como destruirlo, había dejado de facilitar garantía alguna a la existencia del mundo. El mundo moderno —la ciencia moderna— le ha hecho de menos a Dios al tratar de fundar sobre la razón el mundo, humano y natural. Ahora bien, una vez que se ha probado que ni siquiera la razón alcanza a 'fundar' el mundo, ni el natural ni el humano, ¿no es aún más superflua que Dios, o lo Sagrado? ¿A qué viene entonces este 'suplemento religioso' del nihilismo?

Respuesta: para evitar el peligro —sí, el peligro— de absolutización de la razón. Decir que más allá del límite no hay nada es una afirmación no menos absoluta que sostener que más allá

25 *Commento alle Sentenze*, I dist. 17 q. 1 M. —Dios no está obligado a crear, como tampoco lo está a des-crear. Cf. al respecto: Blumenberg, H., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1983 (es la 2ª ed. ampliada de las Partes I y II de: *Die Legitimität der Neuzeit*), pp. 167-211.

del límite hay un Dios bueno, misericordioso, afable, justo... El carácter absoluto de lo negativo no es menos absoluto que el de lo positivo. Y bien, aquí es donde se encuentra el sentido de la sacralidad del mandamiento «*Lo tir'sach*», «¡No matarás!»: en que se zafa de toda posibilidad de desmentido, de desmentir lo Sagrado: ese desmentido que Jabès llamaba «injusticia divina». Incluso esta injusticia es una posibilidad: la posibilidad que quita a la *Grundnorm* toda pretensión de autofundación. Sin estar fundada sobre nada, y menos aún sobre sí misma, privada de cualquier garantía, la *Grundnorm* que fija el límite de la normativa de las normas, el mandato «¡No matarás», tiene validez de un modo incondicionado sólo para quien vale incondicionalmente. El carácter incondicional del mandato no es sinónimo de validez universal. El mandato no supera la singularidad del que lo respeta. No implica ninguna concepción panorámica. Aun cuando no sea *del mundo* —pues que su normatividad no depende de ninguna norma—, está sin embargo *en el mundo*, siendo su normatividad incondicionada —a la vez, *simul, háma*— contingente. Paradójicamente, esta contingencia protege su carácter absoluto: la razón no podrá hacer la guerra en nombre de este principio; no podrá defender con las armas este mandato, ni matar para afirmar: *Lo tir'sach*.

Egò dè légo hymîn: mē anthistênai tô ponerô («Mas yo en cambio os digo: no prestéis resistencia al malvado», *Mt*, 5.39).

15

Así pues, no es el poder sino la impotencia de la razón lo que 'da razón' de la *particular* incondicionalidad del sentimiento de *Lo tir'sach*, del «¡No matarás!». Ahora bien, de lo que se trata es de cuidar esta 'impotencia', de cultivarla. También aquí resulta útil remitirse a la distinción kantiana entre analítica y dialéctica. Si la primera procede por añadidos e incrementos, por desarrollos y progresos (en los cuales están implícitos posibles invo-

luciones y retrocesos), la segunda sigue un procedimiento inverso: el de la reducción, la sustracción. El pensamiento dialéctico, custodio de los límites de la razón, custodio pues del no conocimiento que envuelve al conocer, sustrae a la razón toda pretensión de fundarse a sí misma, toda certeza absoluta, incluso la absoluta certeza de la ausencia de toda certeza absoluta. También esa ausencia puede ser desmentida. La posibilidad como límite de la razón, la posibilidad que impone a la razón el que ésta hable de sí misma como un «tú», en segunda persona (pues que la razón no-se-conoce desde luego a sí misma) esta posibilidad —digo—, del mismo modo que sustrae al hombre la *hybris* de ser hombre, la *hybris* del antropocentrismo, así ensancha también el horizonte de su 'sentir' allende lo humano, de sentir el misterio de la vida cósmica, el estupor ante plantas y animales, hierbas y piedras... *junto a los cuales se encuentra*. Lo abre a una dimensión nueva y distinta, al misterio del «encontrarse junto a»; algo que está más allá de toda regla, principio y norma, más allá de de todo estar-ahí-con y estar-con (*Mitdasein* y *Mitsein*), que es lo que caracteriza el que los humanos estén juntos. El *minuere* del pensamiento dialéctico no le quita al hombre su ser-hombre, ni lo deja caer al otro lado de la naturaleza (*auf die andere Seite der Natur*), ni le hace sentir el aliento ligero de las estrellas (*das leichte Aufruhn der Sterne*) sobre su pecho (Rilke)²⁶, ni le pide que arroje fuera de sí la conciencia (Nietzsche)²⁷. Lo deja en su disposición humana de 'estar arrojado', pero siendo todavía, o de nuevo, un hombre capaz de ver «un tenue y dorado velo de tristeza a lo largo del camino de la colina, del plátano al olmo: cuando aletea allí, volando,

26 Cf. Rilke, R. M., «Erlebnis» (en: *Werke*, Insel, Frankfurt/M 19822; VI, pp. 522-529).

27 Cf. Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra* (en: *Sämtliche Werke*; espec. pp. 4, 201-202; [hay tr. esp. de Sánchez Pascual, A., Alianza, Madrid, 2003]).

un gorrión: y las copas de la árboles añosos, pensativas consoladoras, delante de las cancelas de las villas deshabitadas deponen el cansancio de su hoja»²⁸. No hay que preguntarse aquí si es el alma humana la que presta de suyo sus colores a la naturaleza o la naturaleza al alma humana. Cuando lo que se quiere es —más que entender y antes aún que entender— *sentir* la sacralidad de la vida, no cabe preguntarse tal cosa. Una sacralidad que comprende tanto al hombre como a la planta, la piedra... y el «resucitado grano de arroz en la luz»²⁹.

TRADUCCIÓN DE MERCEDES SARABIA

EUROPA. DE LA PALABRA IMPERATIVA A LA LEY COMUNITARIA

FÉLIX DUQUE

EL IMPERIO: UNA LLAMADA *NATURALMENTE* LEJANA

Imperium y *lex* son nociones mal avenidas, a pesar de que las leyes (que no la Ley, como más adelante se verá) hayan surgido innumerables veces a partir de la *palabra imperativa*: «Tal es lo que quiero y así lo ordeno, que mi voluntad sirva de razón» (*Hoc volo, sic iubeo / sit pro ratione voluntas*)¹. Primera persona: y es que en el caso de *imperium* es difícil separar la singularidad egregia de quien expresa la orden, por un lado, y los efectos inmediatos que ésta tiene, en un ejercicio de casi perfecta performatividad por la que un acto soberano de voluntad se encarna en la reali-

28 Gadda, C. E., *La cognizione del dolore*, ed. de Manzotti, E., Einaudi, Turín, 1987, pp. 372-373.

28 Celan, P., «Im licht / des auf- / erstandenen / Reiskorns», (en: *Die Gedichte aus dem Nachlaß*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1997).

1 Juvenal, *Saturae* VI, 223. En un giro sorprendente, y decisivo, Kant cambiará esta manifestación suprema del *imperium* por la exigencia no menos incondicional por parte de la razón para que el hombre acepte la ley moral: «para considerar esta ley inequívocamente como *dada*, hay que atender bien a que no se trata de un *factum* empírico, sino del único *factum* de la razón pura, el cual se manifiesta por tanto como legislando originariamente (*sic volo, sic iubeo*)». *Kritik der praktischen Vernunft* (= *KpV*) I.I.I, § 7, *Anm.* En: *Werke. Akademische Textausgabe* (= *Ak.*), de Gruyter, Berlín, 1968; *Ak.* V, 31. Puede decirse que el presente estudio trata todo él de ese giro de la voluntad a la Ley; en el plano político: del Imperio al Estado y a la Unión Europea.

dad (el *territorium* regido por el *imperium* viene entonces nombrado metonímicamente, a su vez, como «imperio»).

Por cierto, ciñéndonos al uso y sentido que desde los poetas Ennio y Plauto tiene esa voz (*imperium* como «mandato coercitivo») y dejando por tanto a un lado el problema de los llamados «imperios prístinos»², la característica quizá principal del *imperium* es que quien da la orden lo hace para enderezar una situación política catastrófica, allí donde se hace necesario *decidir* dentro de un estado de excepción, justamente porque las leyes (que, por el contrario, exigen que sea la voluntad la que se ponga al servicio de la razón) han dejado de tener vigor y el mundo en el que ellas regían está a punto de sucumbir. Un punto que se ve muy bien en la *Baierische Chronik* de Johannes Aventinus (Thurmayer), de 1530 (poco después de la irrupción de la Reforma, pues), en la cual se afirma que la misión encomendada por Dios a nuestro César, el Emperador Carlos V, consiste en: «restablecer el Sacro Imperio Romano, ahora desgarrado y tan grandemente abatido (*dem zerrissen heiligen römischen reich, so im grossen abfal ist, wieder aufhelf(en)*)»³.

Con todo, el *imperium*, la voz de mando, puede lograr algo más portentoso que el mero restablecimiento de la patria decaída, con tal de que el *Imperator* no sea ya meramente el depositario de una misión sagrada, dentro de una *estirpe* designada en definitiva por la divinidad (como se aprecia por el hecho mismo de la numeración, como en Carlos V de Alemania) sino alguien que —como pensaba Hegel del «gran hombre», relevante para la Historia Universal (*weltgeschichtlich*)— posea una personalidad tan arrebatadora como para ser aclamado por el pue-

2 Ver al respecto Harris, M., *Caníbales y reyes*, Argos Vergara, Barcelona, 1983, cap. 7.

3 Cit. en la voz *Reich*, de: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland (=Gesch. Gb.)*, ed. por O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982; 5, p. 463.

blo atribulado como caudillo *único*, como el *salvator patriae* con el que el pueblo se siente identificado. En este caso, la palabra encendida, carismática del *imperator* prende inmediatamente en los corazones de quienes lo escuchan, contagiándose así irracionalmente en los *leales* elegidos que, siempre en aumento, siguen su palabra y dejan que crezca en ellos y se apodere de ellos (en transformación telúrica de la perfecta obediencia virginal: «Hágase en mí según tu Palabra»), hasta que al fin la nación toda, e incluso las demás gentes se llenen de ese milagroso fluido, de ese *pharmakón* a la vez destructor y purificador. Y es que la intención poderosa y carismática del *imperator* no tiene como objetivo una mera restauración del *status quo*, o sea de un orden político que se ha revelado ineficaz para mantener la convivencia. No. El *imperator* (una voz que ya desde el 200 a.C. significa: «el victorioso Señor de la guerra»)⁴ es considerado como alzamiento del ejército (ideológica y patéticamente tildado en tantas ocasiones de: «el pueblo en armas»); es decir, su misión —en seguida revestida de justificación mítica, sobrenatural— consiste, nada menos, en hacer surgir un *novus ordo seclorum* en el territorio conmocionado por su Palabra, creando con ella, las más de las veces, un movimiento sísmico de expansión en las tierras aledañas. Transfiguración taumatúrgica, pues, a partir de un estado de revuelta o de letargo. Tal el sentido *soteriológico* del *imperium*, en el sentido fuerte que hoy, en vista de los desastres bélicos del siglo pasado, damos a ese término⁵.

4 *Gesch. Gb.*; 5, p. 425.

5 Es cierto que la *dictadura* era una magistratura extraordinaria, creada *ex necessitate*, o sea a fin de conjurar un peligro gravísimo para la *res publica*, y que suponía una suspensión de los principios constitucionales. Pero, en primer lugar, el cargo de *dictator* terminaba a los seis meses o antes, una vez realizada la función para la que se le nombrara, o bien por haber finalizado el cargo del Cónsul que lo había nombrado. Y en segundo lugar, aunque el *dictator* tenía *imperium maius* sobre todos los magistrados (incluso sobre el Cónsul que lo había propuesto), pudiendo, en

Así, en vísperas del hundimiento de la República de Weimar, causado en buena medida por la crisis económica de 1929 y por la necesidad de resarcir a Francia por la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial, no será extraño que veamos resurgir esa vieja y terrible voz de mando en el Programa que el *National-Sozialistische Deutscher Arbeiter Partei* presentó para las fatídicas elecciones de 1932: «Hitler es la consigna (*Parole*)⁶ de todos aquellos que creen en una nueva resurrección (*Wiederauferstehung*) de Alemania»⁷. Al respecto, adviértase para empezar la sustitución, o mejor la identificación entre la orden y el nombre propio de quien la proclama, siendo recogido ahora dicho nombre por sus seguidores como un *Schibboleth* identificador del grupo, y salvífico (en remedo sacrílego del exhorto piadoso: «pero di una palabra, y mi alma será salva»); ahora, la palabra *graciosa-mente donada* es repetida como un eco por millones de voces y devuelta a quien la pronunció, en un ejercicio de pura autorreferencialidad, dado que lo único que se añade a esta Orden del Nombre y Nombre de la Orden es una invocación taumatúrgica y, en el fondo, autoafirmativa (*Selbstbehauptung*) tautológica, ya que la exclamación *Heil Hitler!* no expresa tan sólo el deseo de que el *Führer* sea o esté a salvo, sino que afirma ante todo que Adolf Hitler es la salvación, y que sólo por ello puede otorgarla luego generosamente a su pueblo. Es *natural* (como que se basa en la fuerza de la naturaleza... biológica: de la raza) pues que

caso de ser *dictator optima lege creatus*, declarar la guerra y dirigirla o bien aplastar una revuelta interna (*dictator seditionis causa*), su *imperium* estaba sin embargo limitado, sea por la *intercessio* de los tribunos de la plebe, sea por el derecho que los ciudadanos tenían de recurrir al juicio del pueblo (*provocatio ad populum*) contra las arbitrariedades de los magistrados, aun tratándose del *dictator*.

- 6 El idioma italiano es aún más radical: en esa lengua, la «consigna» se dice: *parola d'ordine*.
- 7 *Wahlaufruf der NSDAP* (1932). Cit. en Hofer, W., *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945 (= NS-D)*, Fischer, Frankfurt/M., 1957, p. 24.

sólo él detente la máxima autoridad (*Führerprinzip*), dado que él y únicamente él es, en definitiva, responsable de sus actos ante su pueblo (y puesto que su pueblo constituye la raza más pura y óptima, será responsable igualmente ante el mundo y el devenir temporal)⁸.

Ahora bien, ya esa alusión al Pueblo (*Volk*) implica algo relevante respecto al *imperium*, a saber, que aun cuando el poder del *imperator* pueda ser en algún caso omnímodo (como acabamos de leer en Hitler), e incluso con aspiraciones al dominio mundial (*imperium mundi*)⁹ no por ello ha dejado nunca de ser ejercido por delegación, otorgado por una potencia divina o mítica¹⁰. Así, en el

- 8 *Mein Kampf* (1925-1927): «Quien quiera ser *Führer* habrá de tener, además de autoridad suprema e ilimitada, también la última y más pesada responsabilidad» (*Wer Führer sein will trägt bei höchster unumschränkter Autorität auch die letzte und schwerste Verantwortung. / Wer dazu nicht fähig ist oder für das Ertragen der Folgen seines Tun zu feige ist, taugt nicht zum Führer. Nur der Held ist dazu berufen*). (cit. en: *NS-D*, p. 35). Sobre la exaltación del «héroe», ver *infra* n. 12.
- 9 Esta constante de los Imperios (no de los imperialismos, empero) por alcanzar el dominio mundial tiene su primera justificación teórica (como no podía ser menos) en Roma: primero en Cicerón (*De re publica*. 3, 24; 3, 41; 6, 16); luego, en la *pax augusta* y en los poetas imperiales (especialmente Virgilio, con su *Eneida*, donde aparece a las claras la legitimación del *imperium mundi* en virtud de una analogía que pasa habilidosamente del mito a la realidad política. Dante tomará buena nota de ello, como veremos).
- 10 El caso de Napoleón podría constituir una excepción. Este *enfant de la patrie*, nacido en Córcega y con nombre italiano, muy pocos años después de que Génova vendiera la isla a Francia, es un *híbrido* tan apasionante como Pablo de Tarso. Hijo de la Revolución y la República, y por tanto «nacido bajo la Ley», exporta los ideales republicanos a través del *Code Civil* pero entroniza a su familia en los diversos reinos europeos y se hace proclamar Emperador por el Papa, pretende una Europa unida, pero lo hace siguiendo los principios dinásticos y casándose él mismo con María Luisa de Austria. Poco antes de partir definitivamente para el exilio en Santa Elena, redacta con Benjamín Constant un Acta Adicional a la Constitución. ¿De dónde le viene el poder imperial, pues, a Napoleón? Quizá su legitimación no esté en un pasado mítico, sino en la ilusión de un futuro: el de una Europa unificada, según creía Nietzsche, el cual —llevando al extremo la paradoja— alabaré a Napoleón por habernos introdu-

ya citado *Sacro Imperio Romano Germánico de la Nación Alemana*, y como se apunta en su cualidad primera: la «sacralidad», el poder del Emperador procede directamente de Dios (no sin disputas con el Papado, según la controversia famosa de las *dos espadas*: la del poder temporal y la del espiritual). Por eso, la majestad del poder ha de enlazarse con la humildad consistente en deber estricta obediencia a Quien ha conferido esa «carga» al Señor del Mundo, como se aprecia a las claras en el memorial que Mercurio Gattinara envió el 12 de julio de 1519 a Carlos V: «desde el momento en que Dios Os ha concedido esta prodigiosa gracia de elevaros sobre todos los Reyes y Príncipes de la Cristiandad a un poderío poseído hasta ahora sólo por uno de Vuestros antecesores: Carlomagno, estáis en camino de acceder a la Monarquía Universal y de recoger a la Cristiandad bajo un solo Pastor»¹¹. (No es necesario insistir en la tonalidad reli-

cido «en la era clásica de la guerra», o sea «de la guerra ilustrada [gelehrten: seguramente en el sentido de su tecnificación, F.D.] y a la vez popular [volkstümlichen: un término que luego los nazis prostituirán, F.D.] a escala máxima (en los medios, en las aptitudes, en la disciplina)» (*Die fröhliche Wissenschaft*, 362. En: *Kritische Studienausgabe* (= KSA), dtv/de Gruyter, Munich/Berlin/Nueva York, 1988; 3, p. 610. Cf. también *Jenseits von Gute und Böse*, 209. KSA 5, p. 140: «En la medida en que la nueva era bélica, en la que nosotros, los europeos, hemos entrado claramente...». Sólo que tal guerra estaría según Nietzsche al servicio de una «virilización de Europa» (*Vermännlichung Europas*) (KSA 3, 609). Y aunque Napoleón hubiera despertado en su contra los movimientos nacionalistas, Nietzsche confía en que su ejemplo del Emperador (en el que reverbera la «antigua esencia») encontrará «heredero y continuador» para llevar a cabo su gran sueño: «una sola Europa [...] y además como Señora de la Tierra» (*das Eine Europa, [...] und dies als Herrin der Erde*). (KSA. 3, p. 610). Por cierto, Oswald Spengler no era muy original cuando, en años ciertamente decisivos, repetía casi *ad litteram* las proclamas de Nietzsche: «Hemos entrado en la era de las guerras mundiales [...] lo que significa el paso del mundo dividido en Estados, propio del siglo XVIII, al *imperium mundi*». (*Wir sind in das Zeitalter der Weltkriege eingetreten... es bedeutet den Uebergang von der Staatenwelt des 18. Jahrhunderts zum imperium mundi*). *Jahre der Entscheidung*, C.H. Beck, Múnich, 1933, p. 19.

11 *Gesch. Gb.*: 5, p. 463.

giosa, en la casi explícita analogía existente aquí entre el absoluto sometimiento de Jesucristo a la voluntad del Padre y su recompensa futura como Buen Pastor y Cristo Rey). Incluso el gran Luigi Pirandello parece que se vio precisado a alabar al Duce, llamándolo: «héroe providencial que Dios, en el momento justo, ha querido conceder a Italia [como] autor y protagonista en el teatro de los siglos»¹². Claro que también en las monedas circulantes en la España de las sombras y el silencio se afirmaba, un tanto patéticamente, que Francisco Franco era: «Caudillo por la gracia de Dios».

Pero, para los asuntos bien terrenales de la política moderna, y tras las revoluciones y la *question sociale* decimonónica, Dios estaba demasiado lejos como para mover los ánimos y llamar a la acción. Por eso, mucho más efectivo que la delegación divina del poder a los príncipes fue el recurso al origen mítico de la nación y del pueblo, como en el caso del fascismo italiano, en el que desde 1923 se impuso —en desafiante paralelismo con la Navidad cristiana— la *Festa del Natale di Roma*, a celebrar cada 21 de abril, de acuerdo con lo preconizado por Mussolini ya desde 1921: «En ese día, nosotros, bajo el signo de la Roma eterna, bajo el signo de esta ciudad que ha dado dos civilizaciones al mundo [se entiende: la pagana y la cristiana, F.D.] y que dará la tercera, tomaremos conciencia de nosotros mismos y las legiones romanas desfilarán a nuestras órdenes»¹³.

Por cierto, y como hemos venido observando, el fascismo —y con mayor rigor y coherencia, el nacionalsocialismo— ha logrado buena parte de su fascinación sobre las masas a fuerza

12 El discurso apareció en *Quadriennio*, el 3 de noviembre de 1935. Cit. en: Giudice, G., *Luigi Pirandello*, UTET, Turín, 1963, cap. VII (vers. digital).

13 Mussolini, B., *Opera*; XVI, p. 244 (Discurso del 3 de abril de 1921). Cit. en Giardina, A., Vauchez, A., *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini (=Roma)*, Laterza, Bari, 2008, p. 228.

de transferir conceptos religiosos, cargados de emotividad, a un mítico origen pagano, en oposición al cristianismo, y específicamente al catolicismo (algo que podría considerarse un episodio más de la controversia medieval de las *dos espadas* del Poder). De ahí la reacción violenta de Julius Evola en su *Imperialismo pagano*, de 1928¹⁴, acusando de traición a los dirigentes de la revolución fascista por estar a punto de firmar pactos con la Iglesia Católica¹⁵. También —y con mayor rigor, como ya se ha insinuado— el peculiar sociobiodarwinismo nazi apelará para justificar su *imperium* no tanto a Dios cuanto al macizo de la raza germánica, distinguiendo al efecto *pro domo*, con Nietzsche (no sin profunda deformación de su pensamiento), entre «razas de Señores y Guerreros» (*Herren- und Kriegerrassen*) y «razas inferio-

14 Como cabía esperar, hay tr. esp. (propagada en la Red por páginas fascistas) en Ed. Heracles, Buenos Aires, 2001. Evola escribió el panfleto pocos meses antes de los Acuerdos de Letrán (1929), pero entonces no sirvió de mucho, dado el pragmatismo del régimen. En 1933 apareció, aumentada, una versión alemana: *Heidnischer Imperialismus*. Por lo demás, es llamativo que Evola llame a tomar las armas contra la «Anti-Europa», la cual encarnaría los mismos valores (anti-valores) de Francia, Inglaterra y América. Esa posición es bien peculiar, ya que el fascismo (y fundamentalmente el nacionalsocialismo) propagó su causa haciendo justamente bandera de Europa y de la necesidad de salvarla. Tal se muestra claramente en *Imperium* (1948), de «Ulik Varange» (en realidad, Francis Parker Yockey), editado por R.P. Oliver (hay versión digital), y dedicado: *To the hero of the Second World War* (o sea, a Adolf Hitler). Al contrario del panfleto de Evola, el entero libro es un canto a las posibilidades de renacimiento de Europa como un nuevo Imperio Mundial (ya que América, supuestamente triunfante tras la Guerra, habría sucumbido a los antivalores judíos del materialismo y el individualismo), siempre que ese martirizado continente vuelva a hacer suyas las consignas del Héroe: «The West has to fight against the legacy of two World Wars, which dethroned Europe, and made it vassal to barbarians and colonials. It must reconquer the world-supremacy which the jealous little opponents of the Hero flung to the winds» (p. 270).

15 Yo creo que la gente debería haberse rebelado más bien por una cuestión estética, a saber por el levantamiento y trazado de la *Via della Conciliazione* para unir el Castel Sant'Angelo con la Città del Vaticano.

res» (*nieder Rassen*). Sólo las primeras habrían demostrado ser creadoras de cultura (*kulturschöpferisch*) y forjadoras de Estados (*staatsbildend*)¹⁶. Por cierto, lo que sigue no deja de constituir una muy interesante lección sobre lo que se estaba jugando más allá de las proclamas esotéricas y extravagantes del «movimiento nacional», a saber la relación entre el progreso tecnocientífico y la dominación política: «La más relevante de esas razas ha sido siempre la nórdica, que con su fuerza militar y de trabajo ha conquistado la mitad del globo [alusión al primer período imperialista: conquista militar del Nuevo Mundo y asentamiento colonial duradero, F.D.], mientras que con su técnica y su ciencia casi lo ha sometido hoy por entero [alusión, en cambio, al colonialismo de base industrial y científica en el XIX, F.D.]. Pero el pueblo preeminente (*Völvolk*) de esta raza es el alemán»¹⁷. Así que Heidegger no andaba descaminado cuando,

16 De una manera más «aseada», Heidegger dirá en los años de su decisión más peligrosa que el hombre es «forjador de mundo» (*weltbildend*): «El hombre no se limita a *ser parte* del mundo, sino que es señor y siervo (*Herr und Knecht*) del mismo, en el sentido de que él 'tiene' mundo». (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*. WS 1929-1930. *Gesamtausgabe* (= GA), Klostermann, Frankfurt/M., 1992²; GA 29/30, p. 263.

17 *NS-D*; p. 33. Es bien sabido que el fascismo ha apelado —y sigue haciéndolo— a la superioridad de la raza blanca y, especialmente, a la que todavía hoy se denomina «anglosajona». De ahí el sentimiento de traición al ver que eran precisamente los Estados Unidos e Inglaterra quienes se enfrentaban a la nueva Revolución. salvadora de la «civilización occidental». Francia. el odiado enemigo propagador de la *Zivilisation* frente a la *Kultur*, de la *Gesellschaft* mecánica frente a la *Gemeinschaft* orgánica, y encima el país que, habiendo sido ocupado en su flanco oriental en la Gran Guerra, exigió un oneroso pago por daños de guerra a la exhausta Alemania, queda siempre fuera de consideración (como España, aunque ésta se apuntara luego por su cuenta al carro del Eje). También puede pesar en ese desprecio la perenne rencilla sobre el verdadero detentador del Imperio de Carlomagno: los francos o los germanos. Así, Jacob Wimpfeling, remontándose al primer emperador que logró superar la gravísima crisis tardomedieval del Sacro Imperio: Maximiliano I, pide que: «Se haga saber a todos los alemanes que desde el tiempo de Julio [César], el

en un pasaje de su curso de 1935 (la *Introducción a la metafísica*) que hablaba de la «interna verdad y grandeza¹⁸ de este movimiento» (o sea, del nacionalsocialismo alemán), insertó en 1953 el famoso paréntesis siguiente: «(a saber, el contacto entre la técnica destinada a alcanzar un nivel planetario y el hombre moderno)»¹⁹. Es dable pensar que, con ello, Heidegger pretendía separarse —digamos, «arrepentido»— de lo que él afirmara 18 años antes, dado que ambos rasgos son para él constitutivos del «olvido del ser» y de la voluntad de dominio.

Al acogerse a tales ensoñaciones míticas, se deja al descubierto la intención última del «movimiento», a saber: acceder a un *renacimiento* más pujante que el de cualquier época anterior, porque su modelo es un mito, una Idea eterna. Por la misma razón, el muy ilustre Profesor Doctor Pericle Ducati, por aquel entonces Decano de la Facultad de Letras y Vicerrector de la Universidad de Bolonia, celebraba ditirámbicamente que el Duce, al empuñar heroicamente el *fascio littorio*, hubiera salvado a la patria «más que de la servidumbre política, de la servidum-

primer Emperador (*Kaiser*), hasta el de su Alteza Serenísima Nuestro Rey Maximiliano, ningún francés ha gobernado el *Reich* romano [-germánico]» (*Tutschland*, 1648; cit. en *Gesch. Gb.*, p. 459). Como se ve, los francos y los longobardos quedan de este modo simbólicamente eliminados. Con mayor claridad se expresa Carion, que, ante el peligro por parte del francés de invadir el suelo alemán (como ocurriría poco menos de cien años después), afirma que el *Reich* dura ya 500 años (en realidad deberían ser exactamente 600, si contamos desde Otón I, coronado por el Papa como Emperador del Sacro Imperio en 962 a. C.), y da gracias a Dios por haber mantenido en manos alemanas gobierno (*regiment*) y ordenación (*ordnung*): «mientras que el papa y los franceses, que tan a menudo han intentado transferir osadamente el *Reich* a las Galias, han sido rechazados» (*Chronica durch Magistru Johan Carion vleissig zusammengezogen, meniglich nütlich zu lesen*, Wittenberg, 1532; en *Gesch. Gb.*, p. 459).

18 El término alemán *Grösse* puede significar también «magnitud», sin valoración positiva alguna (*Grösse* se usa, p. e., para la talla de los trajes o los zapatos).

19 *Einführung in die Metaphysik*. GA 40, p. 152.

bre espiritual». Y concluía así: «con este símbolo y con este Duce Italia ha vuelto a la vida (*è risorta*) en nombre del *alma mater* (*alma Madre*), di Roma»²⁰. Si recordamos igualmente que la palabra *imperativa* se hace carne en la persona del *imperator*, identificándose así en la voz de mando contenido y forma, no es extraño entonces que el *Duce* (más apropiado quizá para ese papel teatral que el infortunado Enrique VII de Luxemburgo) fuera visto igualmente como una *reencarnación* del *Imperator* por excelencia, según proclamaba una voz *en off* en el film apologético *Mussolini speaks*, de Lowell Thomas, en el momento en que el *Duce* se aprestaba a dirigir un discurso a la multitud: «El momento es solemne. ¡César revive!»²¹.

Por cierto, esta ya no tan santa *translatio imperatoris*, esta arrobada metempsicosis tiene un muy ilustre precedente: el tratado *De monarchia*, de Dante, la obra que —entre muchas otras cosas— servirá de inspiración y modelo para dar alas a las pretensiones de dominio mundial por parte de Carlos V. Allí el Dante conjura a las fuerzas combinadas del Cristianismo y de la antigua Roma, apelando en efecto una vez más al *imperium* para sacar a Italia del marasmo en que a principios del siglo XIV se encontraba. Armado de audacia teórica tanto en el empleo de fuentes antiguas (cuya cita «probaría» casi mágicamente la bondad de las tesis propuestas) como de la lógica escolástica para demostrar la validez formal de la argumentación, Dante se propondrá en esa obra impar dos objetivos: probar que «por el bien del mundo» es necesario el oficio de un monarca único, y establecer que sólo el pueblo romano (y su «legítimo» descendiente, en este caso el efímero Emperador Enrique VII de Luxemburgo, Rey de Romanos) puede arrogarse legítimamente el

20 *Roma*, p. 225.

21 *Roma*, p. 243.

ejercicio del *imperium mundi* (II.III). Esta Monarquía temporal única, llamada «Imperio», constituiría por ende un Principado superior a todos los demás poderes en el tiempo; y no sólo a ellos, sino incluso a los seres y cosas que por el tiempo se miden²². Por la semejanza, consciente o no, de estos excelsos horizontes de grandeza con el ideario nacionalsocialista, es interesante seguir la argumentación de Dante respecto al derecho del pueblo Romano de arrogarse sin usurpación el *offitium* de la Monarquía universal. Para ello, se ofrece el siguiente silogismo: «Al pueblo más noble le corresponde preceder a todos los demás: el pueblo Romano fue el pueblo más noble; luego le corresponde preceder a todos los demás»²³. Para «probar» dicha nobleza por excelencia, Dante recurre a la ya citada justificación peculiar del *imperium*, a saber: el origen mítico, atestado en este caso por la *Eneida* de Virgilio (que hace, como se sabe, a Eneas —hijo de Príamo, Rey de Troya—, el padre del pueblo romano) y corroborado por *De urbe condita* de Tito Livio, por la razón irrefutable de que éste comienza su libro con la conquista de Troya.

Cabe notar al respecto que la inanidad científica de tal argumentación se ve compensada con creces por su riqueza simbólica: pues en efecto, el recurso a un origen mítico se refuerza aquí aduciendo como prueba que varias estirpes dis-

22 Por cierto, un débil eco de esta para nosotros desmesurada pretensión se halla en el opúsculo *Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung?* (=WiA?), de Kant, al referirse éste a: «un único Señor del Mundo (*ein einziger Herr der Welt*) [que] dice: *razonad* cuanto queráis y sobre lo que queráis, *ipero obedeced!*» Ak. VIII, p. 37). Aquí, como en Wieland —cuya obra, antes citada, es cuatro años posterior al opúsculo— se enlazan perfectamente ciencia y política... autoritaria.

23 *De monarchia*, III. I: «Dico igitur ad questionem quod romanus populus de iure, non usurpando, Monarche offitium, quod 'Imperium' dicitur, sibi super mortales omnes ascivit. 2. Quod quidem primo sic probatur: nobilissimo populo convenit omnibus aliis preferri; romanus populus fuit nobilissimus; ergo convenit ei omnibus aliis preferri». (vers. digital).

tinguidas de la antigüedad remota, provenientes de África y Asia, habrían concurrido en la persona de Eneas, también él ejemplo señero de *translatio imperii*, pues que siendo oriundo de Asia y habiendo residido en África (con Dido, la reina de Cartago) había decidido reinar en la «tierra prometida» del Lazio, señal inequívoca de que el pueblo más noble de la tierra había de estar en Europa (y estar destinado *ab origine* a este continente). Pues, al unirse en Eneas (prefiguración de Enrique VII: el lado más desdichadamente endeble de toda esta *fictio*) el pasado de África y el de Asia, se sigue de ello el derecho que Europa en general e Italia en particular tienen para dominar «legítimamente» sobre sus ancestros, los otros continentes, encarnándose al fin todo ello en la sola persona de Eneas: «¿Y a quién se le ocultará —pregunta retóricamente Dante— que en ese doble concurso de sangre, proveniente de todas las partes del mundo, en un solo hombre, existe una predestinación divina?»²⁴. Ciertamente, probar la nobleza de un pueblo por la sangre y el suelo no es invención baladí. Véase lo que piensa al respecto Oswald Spengler, a raíz de la crisis de finales de los años veinte del siglo pasado: para salir de ella, dice, es necesario que cada colectividad escoja a un guía (*Führer*). Sólo que el modelo de elección del Héroe no lo proporcionan ahora las fuentes antiguas de la mitología, sino la *técnica política*, la cual no es otra cosa que la reflexión de la Naturaleza sobre sí misma, encarnándose *por naturaleza* (parece que estuviéramos leyendo a un griego: *katà phýsin*) en el *Führer* (una justificación, creo, menos poética que la de Dante, pero seguramente igual de

24 Reproduzco la conclusión (va en cursiva la frase traducida en texto): «Hiis itaque ad evidentiam subassumpto prenotatis cui non satis persuasum est romani populi patrem, et per consequens ipsum populum, nobilissimum fuisse sub coelo? Aut quem in illo duplici concursu sanguinis a qualibet mundi parte in unum virum predestinatio divina latebit?» (*De monarchia*. II. III, *ad finem*).

mitológica). Así argumenta el pensador de la decadencia de Occidente: «Para cada proceder hay una técnica para conducir (*eine Technik des Führens*) y otra para ejecutar empresas; ahora bien, de un modo igualmente evidente, existen por naturaleza (*von Natur*) quienes ordenan y quienes obedecen (*Befehlen und Gehorchende*), sujetos y objetos [respectivamente] del proceder político y económico... hay una natural disparidad de rango entre los hombres nacidos para dominar y los nacidos para servir»²⁵. Por lo demás, tanto Spengler como Dante podrían aducir una fuente bien venerable, a saber, Platón: «He aquí lo que, aun en tiempos de paz, hay que comenzar a practicar desde muy niños, el mandar a otros y el ser mandados por los demás; pues la anarquía es algo que debe ser apartado en absoluto de la vida de los hombres todos, y hasta de los animales domesticados»²⁶.

Por otra parte, el razonamiento de Dante sobre la legitimación del pueblo romano y de su última encarnación personal en el Emperador se enlaza igualmente con el rasgo, ya mencionado, que define a todo *imperium*, a saber la necesidad de salir de una situación calamitosa por medio de una gesta heroica, utilizando algo así como la *Konstellation* benjaminiana para tender un arco por analogía con la situación actual, no menos calamitosa que la primera. Y así, de la misma manera que la sangrienta toma de Troya por engaño fue indirectamente feliz ocasión para la fundación del pueblo romano (el futuro detentador del Imperio del orbe), así también el que el Sacro Imperio se esté ahora derrumbando por la doble culpa, al inicio, de la falaz *Donación de Constantino* (por la cual habría que entregar Italia al Papado) y, a principios del siglo XIV, por la del papa Bonifacio VIII en su lucha contra el Sacro Imperio, ha de ser también el

25 *Der Mensch und die Technik*, «Die zweite Stufe: Sprechen und Unternehmen»: 8 (1931); hay vers. digital.

26 *Leyes*, XII, 942c-d.

aguijón que fuerce al Emperador a que haga revivir con mayor vigor (puesto que ahora no somos paganos, sino cristianos) las glorias de la antigua Roma. Apréciase al respecto la cuidada estructura dialéctica presente en las conclusiones de cada libro de *De monarchia*: mientras que el final del libro I muestra la postulación en que se encuentra el género humano a causa de su desunión²⁷, el libro II concluye con una nostálgica mirada al origen mítico, a fin de tomar fuerzas a partir de ese recuerdo y elevarse sobre la miseria del presente²⁸. Y en efecto, el libro III concluye casi homeopáticamente, siguiendo de nuevo un procedimiento analógico que podría ser interpretado de este modo: al igual que Adán, el primer hombre, ha sido redimido por Cristo, el cual descendió entre nosotros en el nombre del Padre, así también el Emperador prevaricador (puesto que dio lo que no era suyo a quien no lo merecía) habrá de ceder el paso al Emperador —cuya autoridad procede *directamente* de Dios—, el cual instaurará el nuevo y definitivo *imperium mundi*²⁹. Una donosa réplica, por lo demás, de Dante al desprecio agustiniano hacia la *civitas terrae*. A este respecto, es importante observar la manera —impregnada como no podía ser menos de la emoción religiosa patente en el modelo— en que se plasmará en el mundo la gesta del Héroe imperial. Así, al igual que el Emperador, en vano buscado y deseado por Dante para que

27 I. XVIII: «¡Oh, género humano!, cuántas tormentas y ruinas, cuántos naufragios debes padecer, mientras te has convertido en bestia de muchas cabezas y te agitas en lo contradictorio».

28 II. XIII: «¡Oh, feliz pueblo, oh Ausonia gloriosa [Roma, F.D.], si nunca hubiese nacido el que debilitó tu Imperio o si su piadosa intención no lo hubiese engañado [el aludido es Constantino, F.D.]!»

29 III. XVI: «es evidente que la autoridad del Monarca temporal, sin ningún intermediario, desciende a éste desde la fuente de la autoridad universal. La cual fuente, única en la cumbre de su simplicidad, en múltiples torrentes por abundancia de su bondad se derrama».



F.A. Kaulbach, *Germania - August 1914*
(inicio de la Primera Guerra Mundial)

cumpla su programa imperial, no se remite a una determinada figura del pasado histórico (y mucho menos, como hemos visto, a Constantino), sino al Padre fundador del pueblo más noble de la tierra, así también la misión de Hitler, por caso, no habrá de consistir tan sólo en *resucitar* a Alemania, insuflando de este modo una vida prestada a un cadáver «envenenado» por la constitución republicana (al igual que la Italia de Dante lo estaba por las intrigas de los Papas), sino en *volver* a resucitar (*Wieder-Auferstehung*)... ¿a quién, sino a *Germania*, esa Suma Sacer-

dotisa que, al decir de Hölderlin, imparte inerte, en días de fiesta, consejos por doquier a reyes y pueblos?³⁰.

Como estamos viendo, lo peculiar de los teóricos del Imperio (de Dante a Campanella y Melanchton, de Evola a Rosenberg y Varange (no sin dejar algunas huellas turbiamente míticas en las proclamas *misioneras* de los Estados Unidos en virtud de su providencial fundación) estriba en que la misión del Héroe que permita «resucitar de las ruinas»³¹ al Pueblo caído (y de paso, «salvando» de su propia mezquindad a los demás pueblos al sujetarlos imperialmente a su órbita) no se termina con el retorno de la nación —*damnata sed redempta* por el *imperator*— a una estructura o situación políticas propias del pasado, sino que promete para el inmediato futuro la cumplimentación de un *mito fundacional*, de un proyecto inscrito en el origen esencial —acaecido *in illo tempore*, en el instante omnilatente del *archè*— del Pueblo Elegido, del Pueblo Imperial. Y así, este *esencialismo* imperialista hace que, por ejemplo, «Roma» se convierta en la «Idea-Roma» (más que en la idea *de* Roma). Oigamos en efecto a Giuseppe Bottai: «para nosotros, los fascistas, Roma no es un asunto exhu-

30 *Germanien*, vv. 109-112: «Bei deinen Feiertagen / Germania, wo du Priesterin bist / Und wehrlos Rath giebst rings / Den Königen und den Völkern», *Werke und Briefe*, DKV, Frankfurt/M., 1992; I, p. 337.

31 Significativamente, la primera estrofa del himno de la extinta República Democrática Alemana (obra de un escritor no mediocre: Johannes R. Becher) rezaba o cantaba así: «Resucitada de las ruinas / y vuelta hacia el futuro, / déjanos servirte para bien, / Alemania, sola patria [aunque entonces había dos, F.D.]. / Hay que vencer al antiguo infortunio [¡de nuevo, el victimismo como aguijón!, F.D.] / y lo venceremos unidos, / pues desde luego vamos a lograr / que el sol, bello como nunca, / brille sobre Alemania» (*Auferstanden aus Ruinen / Und der Zukunft zugewandt, / Laß uns dir zum Guten dienen, / Deutschland, einig Vaterland. / Alte Not gilt es zu zwingen, / Und wir zwingen sie vereint, / Denn es muß uns doch gelingen, / Daß die Sonne schön wie nie / Über Deutschland scheint*). Se cantaba con la misma música —del gran Haydn— que los nazis antes y que la Alemania democrática hoy.— Por lo demás, parece que la metáfora de estar *cara al sol* valía para los dos bandos: el fascista y el socialista.

mado de la erudición, de los libros, de esa 'historia muerta' [...] sino surgido de la acción». Por consiguiente, continúa: «esta idea obra en el tiempo, según nuestro tiempo, con nuestro tiempo. No se impone como una idea cristalizada en tal o cual forma tradicional, sino que vive y está continuamente obrando, adhiriéndose a nuestra conciencia actual de la historia y de la política». Por su parte, y en metáfora tan ferroviaria como lapidaria, de acuerdo al *laconismo militar* del estilo falangista, el punto 2 del Programa de la Falange Española rezaba también, como es notorio: «España es una unidad de destino en lo universal»³².

Y este destino nos conduce finalmente al examen de aquello por lo que se entiende hoy no tanto el *imperium* (la voz de mando, la *parola d'ordine*) cuanto su resultado: el Imperio, cuya pretensión quedó meridianamente clara tanto en Cicerón (y la consiguiente *pax augusta*, con el censo de todos los pobladores del Imperio) como en Dante o Carion (y eso que no se ha hecho aquí mención de la promesa de Yaveh a Abrahán). No hay voz imperiosa que no pretenda extender su mandato sobre el mundo entero (al igual que hay un solo Dios, una sola razón, una sola Tierra, y demás orgías de identidad y unicidad). A este respecto, hay que reconocer que el ya mencionado Programa del NSDAP lleva al extremo, con toda franqueza, esta pretensión de dominación del mundo a favor del Pueblo Elegido... en virtud de la evolución cósmica y racial (¡y eso sí que es ciencia: *arische Wissenschaft!*). La cosa es clara: «Exigimos —dice el punto 3— tierra y suelo (colonias) para la alimentación de nuestro pueblo y el asentamiento de nuestra población excedente»³³. Esto no deja de ser coherente con la política exterior

32 Cit. en Díaz-Plaja, F., *La guerra de España en sus documentos*, en donde se recogen los 27 puntos programáticos de la Falange (Plaza & Janés, Barcelona, 1969, pp. 238-243; aquí, p. 238).

33 Por cierto, esa «solución» había sido ya examinada por Hegel de manera tan

darwinista del Reich: sólo cuenta aquí el derecho del más fuerte. De modo que para el nacionalsocialismo no existe nada parecido al *ius gentium*. Los derechos a la existencia de los demás pueblos nada cuentan frente al «derecho a vivir» (*Lebensrecht*) del pueblo alemán, como se afirma con toda claridad en *Mein Kampf*: «El movimiento nacional (*die völkische*³⁴ *Bewegung*) no ha de ser el abogado de otros pueblos³⁵. sino el combatiente en primera línea (*Vorkämpfer*) del propio pueblo»³⁶. Por cierto, afirmacio-

concisa como difícilmente mejorable en su *Filosofía del derecho*. En el *Addendum* a § 248 distingue entre colonización *esporádica* (los colonos emigrantes pierden el contacto con su patria y no le sirven de provecho —cita al respecto la emigración de alemanes a América o a Rusia— y *sistemática*, que viene propulsada por los Estados conscientemente y de acuerdo a reglas precisas. En este tipo de colonización es preciso distinguir, a su vez, entre la propia de la antigüedad, en la que los colonos no perdían el derecho de ciudadanía, y la colonización moderna, en la que: «no se les ha concedido derechos iguales a los habitantes de la metrópoli (*Mutterlandes*: literalmente, del país materno), lo cual ha provocado guerras y al fin la emancipación de esa condición, como muestra la historia de las colonias inglesas y españolas». Y añade a continuación (supongo que con cierta dosis de ironía): «La liberación de las colonias ha demostrado ser extremadamente ventajosa para la metrópoli, así como el dejar libres a los esclavos lo ha sido para los amos» (*Werke*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1970, 7, p. 392.). Hegel no podía conocer en cambio la etapa «industrial» del imperialismo, emprendida a partir de la mitad del siglo XIX especialmente por británicos y franceses. No deja de llamar la atención que, a pesar de su falta de toda consideración (*Rücksichtslosigkeit*) para con las tierras a ocupar, el programa nacionalsocialista del *Lebensraum* («espacio vital») se inscriba todavía en la etapa «premoderna» descrita por Hegel como colonización «esporádica» (aunque luego servirá ésta para la reivindicación territorial de los enclaves ocupados por grupos de origen germánico).

34 No hay traducción posible para *völkisch*: verter «nacional» no deja de implicar la existencia de otras naciones de igual condición que la alemana, y «popular» recuerda a denominaciones como nuestro «Partido Popular».

35 En eso se distinguiría (al menos *de iure*) de las intervenciones de Estados Unidos, p. e., en Irak o en Afganistán, realizadas entre otras razones para asentar allí la democracia y la libertad... y el libre comercio.

36 *NS-D.*, p. 168. También el ideario de la Falange Española hacía ver en el art. 3 sus ínfulas imperiales: «Tenemos voluntad de imperio. Afirmamos que la plenitud histórica de España es el Imperio. Reclamamos para España un puesto

nes tan brutales no dejan de mostrar un rasgo importante de este *imperium* por así decir *ad extra*, por más que en otros casos se disimule un tanto esta voluntad de dominio³⁷, a saber: el derecho de ocupación del territorio extranjero en nombre del *Lebensraum* convierte en indefinidas las fronteras del Imperio respecto al asentamiento colonial, a la rapiña de materias primas y aun a la servidumbre forzosa de los nativos, mientras se fijan en cambio fuertes restricciones para la entrada de inmigrantes en el propio país³⁸. De la misma manera, los Estados vecinos ven degradada su dignidad (y amenazada su integridad) frente al poder imperial: por definición, para un Imperio no hay hombres en los países vecinos que gocen de iguales derechos a los del ciudadano imperial³⁹. Y con respecto a países satélites

preeminente en Europa. No soportamos ni el aislamiento internacional ni la mediatización extranjera. Respecto a los países de Hispanoamérica, tendemos a la unificación de la cultura, de los intereses económicos y del poder. España alega su condición de eje espiritual del mundo hispánico como título para su preeminencia en las empresas universales» (En Díaz Plaja, F., *op. cit.*, p. 238).

- 37 Según Winston Churchill, la misión del imperialismo británico estribaría en: «imponer la paz entre tribus guerreras, administrar justicia allí donde antes era todo violencia, arrancarle las cadenas al esclavo, *extraer las riquezas del suelo*, plantar las primeras semillas del *comercio* y el aprendizaje, incrementar en pueblos enteros sus aptitudes para el placer, disminuyendo las ocasiones de sufrimiento (*give peace to warring tribes, to administer justice where all was violence, to strike the chains off the slave, to draw the richness from the soil, to place the earliest seeds of commerce and learning, to increase in whole peoples their capacities for pleasure and diminish their chances of pain*)». (Cit. por Zacharia, F., «The Previous Superpower», *The New York Times*, 27.7.2003, hay vers. digital; es mío el subrayado). Y como un Galileo de la política, remataba así la faena: «¿Qué idea más hermosa que ésta podrá inspirar al humano esfuerzo? (*What more beautiful idea can inspire human effort?*)».
- 38 Algo, por cierto, que sigue estando vigente hoy en los Estados Unidos y en la Unión Europea, a la vez que la inmigración clandestina invierte espectacularmente esa asimetría.
- 39 Con todos los matices que se quiera, eso es lo que hoy sigue ocurriendo en muchos casos: entre otros, en Israel por lo que hace a Palestina, en USA respecto a México, o en España respecto a marroquíes y subsaharianos, aunque ello no se haga a nivel, digamos, *oficial*.

o protectorados, la centralización imperial rige de un modo implacable: cuanto más lejos se hallen de la metrópoli: el centro de todo el poder, tanta menor integración y protección jurídica tienen. Por lo demás, *a fortiori*, los territorios coloniales tienen unas fronteras más fluidas y han sido trazadas con mucha mayor arbitrariedad que las de las potencias «occidentales», lo cual sigue originando conflictos continuos en los Estados resultantes de la «descolonización» ulterior a la Guerra Mundial⁴⁰.

En consecuencia, para un Imperio es altamente relevante definir quién pueda gozar de los derechos estatales de ciudadanía y quién haya de ser considerado extranjero. Respecto a lo primero, en el ideario nazi se define como ciudadano, no ya al poseedor de tierras (algo se ha adelantado, respecto al siervo de la gleba prusiano), sino a aquel por cuyas venas corra el fluido vital de la *Mutterland* alemana, como reza el punto 4 del Programa del NSDAP: «Ciudadano estatal puede ser solamente el *Volksgenosse* [algo así como el «connacional», F.D.]. *Volksgenosse* puede ser tan sólo aquél que tenga sangre alemana». La exclusión del otro interno es, pues, inmediata: «Por consiguiente, ningún judío puede ser *Volksgenosse*». Como continuación, el punto 5 no deja de ser un sarcástico remedo del Tercer Artículo Definitivo para la Paz Perpetua, de Kant⁴¹, relativo al *derecho de hospitalidad* (aunque las leyes actuales de extranjería no dejan de tener un sospecho parecido con este artículo): «Quien no

40 Para estos puntos, ver en general: Münkler, H., *Imperien*, Rowohlt, Berlín, 2005.

41 *Zum ewigen Frieden* (En: *Werke. Akademische Tetausgabe* (= Ak), Walter de Gruyter, Berlín, 1968; VIII, p. 357): «El derecho de ciudadanía mundial (*Weltbürgerrecht*) debe restringirse a las condiciones de la *hospitalidad* universal». — Evidentemente, Kant (cuyo objetivo en este caso es justificar la limitación a los derechos de ciudadanía a la que procedían naciones como China o Japón para protegerse de la rapiña de los comerciantes europeos) se habría quedado pasmado de saber la tergiversación a que sus futuros «connacionales» someterán un artículo encaminado a evitar desmanes en el derecho internacional.

sea ciudadano estatal podrá vivir en Alemania sólo como huésped (*Gast*)⁴² y estar bajo la legislación de extranjeros (*Fremdengesetzgebung*)⁴³. Con todo, el punto 8 restringe aún más fuertemente el asentamiento de extranjeros, mencionando explícitamente la prohibición de inmigrantes (mientras antes se alentaba, como hemos visto, la expansión colonial y el «rescate» de los enclaves germánicos): «Hay que impedir toda nueva inmigración de no alemanes (*Einwanderung Nicht-Deutscher*). Exigimos que todos los no alemanes que han emigrado a Alemania a partir del 2 de agosto de 1914 sean obligados a abandonar inmediatamente el Reich»⁴⁴.

Y como cabe esperar respecto de este «movimiento», que se desligaría igualmente de la Sociedad de Naciones fundada por Woodrow Wilson, el punto 19 del Programa nacionalsocialista preconiza también un régimen jurídico propio, distinto del derecho romano habitual: «Exigimos la sustitución del derecho romano, que está al servicio del orden mundial materialista, por un derecho común alemán (*ein deutsches Gemeinrecht*)» (*ib.*). Sólo que, ¿puede haber realmente leyes —es decir, preceptos universales, universalmente válidos y necesarios— bajo el régimen imperial que, contra la razón *universal* (que no es de nadie y es de todos), coloca en primer lugar la voluntad del *dictator*, cuyo poder procede directamente de Dios, de la civilización occidental, de la raza o, en general, de cualquier *esencialismo*

42 En la Alemania del «milagro económico» después de la guerra, los trabajadores extranjeros son denominados efectivamente *Gastarbeiter* («trabajadores huéspedes»).

43 *NS-D.*; p. 28.

44 *NS-D.*; p. 29. La fecha remite naturalmente al inicio de la Primera Guerra Mundial. No sin cinismo. Fueron los alemanes los que ocuparon Luxemburgo, los que entraron en Francia por cuatro puntos diferentes, los que ocuparon Colonia... La única incursión contra Alemania vino dada por algunas pequeñas fuerzas de asalto que hostigaron Prusia Oriental, cerca de Schwidden.

a mano? En todo caso, sería el pueblo quien recibiría *graciosa-mente*, por vía estrictamente jerárquica, dichas leyes, no desde luego el que las promulgaría, ni tampoco el que les daría validez mediante elecciones. Para eso está el líder. O dicho con palabras que manchan indeleblemente el pensamiento de un gran filósofo: «El pueblo alemán ha sido convocado por el *Führer* a las elecciones. Pero el *Führer* no pide (*erbittet*) nada del pueblo. Es él más bien quien *da* al pueblo la más directa posibilidad para una libre decisión suprema, a saber: si el pueblo alemán quiere o *no* quiere su propia existencia»⁴⁵. Naturalmente, la decisión es tautológica: nadie puede querer su propia no-existencia. Por lo demás, la posibilidad misma para decidir, o sea para tener *fuerza de voluntad*, no está depositada en el pueblo mismo, sino en el *nomotétes*, que es quien le abre al pueblo la posibilidad misma de existir como tal (siendo él, *eo ipso*, la *enérgeia* que confiere *dýnamis* a las masas). De este modo se cumple por modo ejemplar lo adelantado al principio: hay un círculo vicioso entre el *imperator*, la palabra imperativa y la plasmación real de la misma, de modo que es la raza (o la Iglesia, u Occidente) quien unge a aquel en el que ha puesto todas sus complacencias: el *Führer* (o el Papa, o el *Kaiser*), mientras que a su vez es este mismo *representante* el que hace existir de veras a la raza, concretada en el *Volk* (o a la comunidad de los fieles, o al Imperio). El *imperator* está así por encima de la Ciudad, por encima de las leyes. De nuevo, y definitivamente: «No sean doctrinas ni 'ideas' (*Lehrsätze und «Ideen»*) las reglas de vuestro ser. El *Führer* mismo y únicamente

45 Heidegger, M., *Deutsche Männer und Frauen!* («Arenga en favor de Hitler y del partido nacionalsocialista con ocasión de la votación popular y de la elección del *Reichstag* de 12 de noviembre de 1933»). Cit. en: Schneeberger, G., *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, pp. 144ss.). Puesto que el edificio histórico del *Reichstag* fue incendiado el 27 de febrero de 1933, las elecciones tuvieron lugar en la *Krolloper*, cercana a la Puerta de Brandenburgo. El NSDAP obtuvo el 92,2 % de los votos.

él es la realidad efectiva alemana⁴⁶, hoy y en el futuro, y su ley⁴⁷. Aprended a saber, siempre de manera más honda⁴⁸, que a partir de ahora y en cada ocasión exige toda cosa decisión y todo obrar responsabilidad. *Heil Hitler!*»⁴⁹.

Esto, por lo que respecta a los *Volksgenossen*, los ciudadanos (la palabra es inadecuada, pero no parece haber otra) del Imperio. En cuanto a la acción exterior de éste, o sea en cuanto Imperio, de lo que se trata es de crear, de un modo y otro, con uno u otro fin, un *orden nuevo*, que acabe con la postración de una época desfalleciente, llena de ruido y de furia: «Por doquier hay conmociones, crisis, catástrofes, penurias tales como la actual miseria social, el caos político, la impotencia de la ciencia, la vaciedad del arte, la carencia de suelo de la filosofía, la falta de fuerza de la religión»⁵⁰.

¿Cómo fue posible tal desastre? En el caso de la Alemania nazi, el chivo expiatorio estaba bien a la mano. Los judíos son los culpables de todo⁵¹. Con una mirada algo más amplia y

46 Orig.: *Wirklichkeit*. El término traduce el griego: *enérgeia*, latín *actus*.

47 Orig.: *ihr Gesetz*. El adjetivo posesivo está en femenino, de modo que el antecedente ha de ser la «realidad efectiva alemana». Es el *Führer* pues quien da la ley.

48 Orig.: *Lernet immer tiefer zu wissen*. No es difícil ver aquí un desafiante paralelismo con el famoso lema horaciano (Epístola a Lolius, *Epistolarum Liber Primus*; I, v. 40): *Sapere aude!*, que Kant coloca como divisa de la Ilustración (WIA? Ak. VIII, p. 35).

49 Heidegger, M., «Deutsche Studenten», *Freiburger Studentenzeitung*, VIII (XV/1, 3 de noviembre de 1933, p. 1). Cit. en Schneeberger, G., *op. cit.*, pp. 135ss.

50 Id., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, p. 243 (recuérdese la fecha: WS 1929-1930; ver *supra*, nota 4).

51 En la *Broschüre für Weltanschauliche Erziehung*, de 1944, se enumeran las plagas causadas por los judíos, empezando por lo más general: «El judío destruye todo el orden *völkisch* de la vida». Después de tan científico aserto, se relacionan los males: «I. El judaísmo pugna por el dominio del mundo (!). Ello está basado en su propia cosmovisión. II. Los dos conceptos principales con los que el judaísmo se infiltra en las ideas de los pueblos son el materialismo y el individualismo. IV. El judío es el instigador y el que prolonga la crisis actual [nótese que el panfleto es de 1944, F.D.]. IV.1. El bolchevismo ruso es un aborto del

menos ofensiva para la inteligencia de la gente, pensadores significativamente cercanos a la llamada «revolución conservadora» alemana, pero que no pueden considerarse adeptos al nacionalsocialismo, como Ludwig Klages, denunciarán algo que, desde una óptica de aceptación positiva, defiende hoy, sin ir más lejos, Gianni Vattimo, a saber: que la secularización es la heredera del cristianismo⁵². Por el contrario, Klages cree que es el cristianismo el que ha propiciado la falta de consideración, y más: el desprecio a la Naturaleza (tomando a ésta en un sentido casi panteísta, lo cual le ha ganado fama entre los ecologistas), de modo que: «'progreso', 'civilización', 'capitalismo' no son sino aspectos de una sola dirección de la voluntad; y recordemos que la base de todo ello son exclusivamente los pueblos cristianos. Sólo en ellos se ha acumulado invención tras invención y florecido la ciencia 'exacta', o sea conforme a número, llevando desconsideradamente su expansión hasta poner de rodillas a las razas no cristianas y convertir la entera naturaleza en economía (*verwirtschaften*; cabría verter: «mercantilizar»). Es en el cristianismo pues donde hay que buscar las causas próximas del 'progreso' histórico universal. Es verdad que el cristianismo ha predicado siempre el amor; pero atiéndase con mayor atención a ese amor y se hallará que no hace en el fondo sino dorar con palabras convincentes un incondicional 'Debes' del respeto («*Du sollst*» *der Achtung*)⁵³ dirigido únicamente al hombre,

pensamiento judío. IV.2. El judío destruye el imperialismo británico. IV.3. El judío está detrás de la plutocracia americana». (*NS-D.*, p. 34).

52 Ver Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, y *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona, 2003.

53 Es obvio que la crítica va dirigida aquí contra Kant y Fichte. La alusión al primero sustituye incisivamente la «ley moral» por el hombre, algo de lo que en modo alguno cabe acusar a Kant, aunque sí pueda haber sido falseado ese planteamiento en aras del *humanismo* ambiente (Ver: mi *Contra el humanismo*. 3.5: «El kantismo no es un humanismo», Abada, Madrid, 2009³). Es absoluta-

al hombre enfrentado como un dios contra la naturaleza toda»⁵⁴. Bien está. Sólo que tan razonable crítica a un cristianismo que ha pasado del teísmo a la teandria y al fin al *humanismo*, no explica desde luego por sí sola el que en la primera mitad del siglo XX se sintiera la imperiosa necesidad (nunca mejor dicho) de transitar del Estado (en quien todos esos «males» confluyen) al Imperio Mundial, o si se quiere: de la Ley a la Voluntad imperativa. Ha sido más bien Oswald Spengler (que tampoco se adhirió a la causa nacionalsocialista) el que ha dado el paso decisivo, sirviendo como de *sismógrafo* de un tiempo en el que confluían el imperialismo mercantilista anglosajón, la mecanización y tecnificación del mundo y la falta

mente decisivo mantener en Kant la idea de que se debe «respeto» exclusivamente a la ley moral (*Achtung fürs moralische Gesetz*. KpV. I. I. III; Ak. V, p. 73). El hombre está sujeto a la Ley, no es el dueño de ella.— Por otra parte, es Fichte quien formula el imperativo categórico como: *Du sollst schlechthin* («Debes, sin más»), en *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. III. § II, p. 13), *Werke*, de Gruyter, Berlín, 1971; I, p. 327.

- 54 Klages, L., *Mensch und Erde* (1913), Diederichs, Jena, 1937 (hay vers. digital). Klages pertenecía al grupo *Die Kosmiker*, con el poeta Stefan George.— Por lo demás, esas quejas (y el correspondiente anticristianismo) las podría expresar también Heidegger. Basta leer la crítica a la *Entgötterug* o «desdivinización del mundo», al principio de *Die Zeit des Weltbildes* (1938), en *Holzwege* (tr. esp. «La época de la imagen del mundo», en: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995), y sobre todo el curso de 1942/43, cuando Heidegger se había desengañado ya claramente del nazismo e intentaba echar la culpa del *imperium*, de la «voz de mando», a Roma y a la Iglesia Católica, al haber traicionado ambas la palabra de los griegos. La acusación no puede ser más tremenda y omniabarcante, ya que cubre toda la historia occidental: «El hecho de que Occidente piense todavía, y hoy con mayor decisión que nunca, al helenismo de manera romana, e. d. en latín, en cristiano (viéndolo como paganismo), en estilo moderno-europeo, es un acontecimiento (*Ereignis*) que afecta al núcleo más íntimo (*innerste Mitte*) de nuestra existencia histórica [...] Lo que de la obra romana ejerce hoy efectos no es ya el 'Imperium' estatal, sino el eclesiástico, e. d. el Sacerdotium. Lo 'Imperial' tiene lugar en figura de lo curial de la curia del Papa romano. El carácter de mandato (*Befehlscharakter*) descansa en la esencia del dogma eclesial» *Parmenides* (GA 54, pp. 66 y 67).

de efectividad de los valores cristianos, a duras penas sustituidos y laicizados por el ideario socialista. Y así, en el famoso —y voluminoso— *Ocaso de Occidente* (*Der Untergang des Abendlandes* (1918–1922), la conclusión de la Tabla II («Épocas artísticas 'simultáneas'») corresponde a: *Zivilisation*, para cuyos cuatro «reinos» (Egipto, Grecia y Roma, China y Occidente) la descripción general difícilmente puede ser más pesimista: «Existencia sin forma interna. Cultura de ciudades mundiales como habituación, lujo, deporte, enervamiento, cambio vertiginoso de las modas en estilos sin contenido simbólico [*revivificar de nuevo, animación, invenciones arbitrarias, clichés*]»⁵⁵. Claro que la dedicada igualmente a *Zivilisation* en la Tabla III y última (la dedicada a las «Épocas políticas») no le va a la zaga. La descripción general de estos es: «Disolución en masas amorfas de los cuerpos nacionales (*Volkskörper*), conformados esencialmente en grandes ciudades. *Metrópoli y Provincia. Cuarto Estamento (Masa), anorgánico, cosmopolita*». Por su parte, las tres filas distinguen en el «cuarteto imperial»: (I) «Hegemonía del dinero (de la 'democracia')»; (II) «Configuración del Cesarismo. Victoria de la política de violencia sobre el dinero. Carácter progresivamente primitivo de las formas políticas. Derrumbamiento interno de las naciones en una población amorfa. Su contexto en un *Imperium* de carácter nueva y paulatinamente despótico-primitivo»; y (III) «Maduración de la forma definitiva: *Política privada y familia de individuos (Einzelherrschern)*. El mundo como botín, etc.» (*ib.*).

Spengler acaba su *magnum opus* enfrentando dramáticamente dos formas que dicen lo mismo (de ahí que fuera mirado con recelo por los jerarcas nazis): «Se trata de la lucha desesperada del

- 55 Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, C.H. Beck, Munich, 1990 (reimpr. de la ed. completa de 1923): «Das Dasein ohne innere Form. Weltstadtkultur als Gewohnheit, Luxus, Sport, Nervenreiz, Schnellwechselnden Stilmoden [*Wiederbelebung, willkürliche Erfindungen, Entlehnungen*] ohne symbolischen Gehalt». (Las Tablas no están paginadas; se encuentran entre las págs. 70 y 73).

pensamiento técnico (en el sentido de la técnica política, F.D.) por su libertad, frente al pensamiento centrado en el dinero (el economicismo)»⁵⁶. Sin embargo, a pesar de su pesimismo cósmico, profetiza que al final el Cesarismo vencerá a la Democracia, porque piensa que hoy, el respecto político de la vida se muestra más fuerte que la economía de las metrópolis. Es cierto que cíclicamente: «la espada vence al dinero, pero la voluntad señorial se subyuga de nuevo bajo la voluntad de botín» (en la actualidad, apunta, los partidos de los trabajadores no quieren superar el valor-dinero, sino poseerlo). Pero, a pesar de todo, la *sangre* acabará venciendo al dinero. La razón se halla de nuevo en el *darwinismo* socio-biológico de la época: «La vida es lo primero y lo último, la poderosa corriente del cosmos en forma microcósmica. Ella, la vida, es el hecho fundamental dentro del mundo en cuanto historia»⁵⁷. Y la vida elige siempre la raza, voluntad de potencia, y no las verdades científicas, los inventos o el dinero: «La historia (= el juicio final, *Weltgericht*) ha destruido siempre a los hombres y pueblos que prefirieron la verdad y la justicia a las gestas y a la potencia (*Macht*)».

¿Es inevitable este asténico final? Desde el mero punto de vista histórico, es evidente que no, aunque de 1918 a nuestros días hayan muerto millones de hombres en una guerra en la que

56 *Op. cit.*, p. 1192. Y añade en n. 1: «Esta poderosa pugna entre un muy pequeño número de hombres de raza, duros como el acero y de prodigioso entendimiento —algo que el simple hombre de ciudad ni ve ni entiende—, hace que, considerado el punto desde lejos, o sea desde una perspectiva histórico-mundial, la mera lucha de intereses entre el empresariado y el socialismo obrero pierda toda importancia y sentido. El movimiento obrero es lo que sus conductores (*Führer*) hacen de él, mientras que el odio hacia los propietarios del trabajo puntero (*Führerarbeit*) industrial se ha puesto hace ya tiempo al servicio de la bolsa. El comunismo práctico, con su "lucha de clases" —en una fase hoy largamente pasada de moda e inauténtica—, no es otra cosa que un seguro servidor del gran capital, que sabe utilizarlo muy bien».

57 *Op. cit.*, p. 1194.

aparentemente se enfrentaban esas dos fuerzas, y en la que Europa pareció desangrarse, exhausta, desgarrada internamente entre una democracia liberal, industrial y capitalista (el Dinero, según la simplificación spengleriana) y un Eje imperial (la Espada) que en nombre de la vida llevó la muerte (industrial, eso sí) a buena parte de quienes habitaban dentro de sus respectivas naciones, por no cumplir con los criterios de la *raza aria*.

LA MODERNIDAD KANTIANA: *DURA LEX SED LEX*

¿Otra Europa es posible? ¿Es posible, como tácitamente hiciera el prudente Kant, transmutar el sentido imperial del verso de Juvenal *Sic volo, sic jubeo*, atribuyendo a la razón práctica la voz que expresa ese exhorto en nombre de la Ley? Es verdad que una mirada a la situación geopolítica ulterior a la sangrienta Segunda Guerra Mundial deja poco pábulo a la esperanza. Lo primero que llama desde luego la atención es la casi completa desaparición actual de los Imperios propiamente dichos (salvo algunos restos coloniales británicos⁵⁸ y franceses), a la vez que se da un auge impresionante de los imperialismos mercantilistas, junto con la aparición dizque solar —hasta ahora— del *hegemon* norteamericano, ofreciendo ora *soft* ora *hard power*⁵⁹.

58 Es el caso, sin ir más lejos, de Gibraltar.

59 Por eso procede distinguir enseguida entre potencia *hegemónica* e Imperio. En el primer caso, un Estado poderoso extiende su influencia entre miembros que, *de iure* (aunque no ciertamente *de facto*), son tan soberanos como el *hegemon*, formando alianzas comerciales o de defensa recíproca con él (es el caso del Tratado de Libre Comercio entre USA, Canadá y México, o la OTAN, p. e.). Por el contrario, el Imperio ejerce directamente influencia e injerencia —si es necesario, *manu militari*— en aquellos países cuya estabilidad estima necesaria para la salvaguarda de sus intereses nacionales (piénsese en las intervenciones de los norteamericanos en Centroamérica o en Irak —el caso de Afganistán es

Por cierto, esta *translatio imperii* —parece que definitiva— del Imperio fundado en sangre y suelo (romano, medieval y español) a un imperialismo colonial (especialmente holandés e inglés)⁶⁰ basado en el comercio y la industria, no hace a mi ver otra cosa que insertarse en la gran corriente «ilustrada», según la cual Europa, con su ciencia y su técnica, habría de dominar en poco tiempo al mundo entero. Así, si sustituimos «Alemania» por «Europa» (cosa que por cierto haría a menudo la Alemania nazi), podremos notar que ya Christoph Martin Wieland (el editor del *Teutscher Merkur*, en donde se habían publicado las decisivas *Cartas sobre la filosofía kantiana*, de Reinhold) había sen-

más complicado—; recuérdense también las invasiones de la Unión Soviética en Hungría y en Checoslovaquia). Y en fin, la pujanza del imperialismo se ve claramente en el resultado de la reciente Cumbre del Clima en Copenhague. Es verdad que, por un lado, aquí sigue siendo lamentablemente cierto, una vez más, el adagio horaciano: *Parturient montes, nascetur ridiculus mus* (*Ars poetica*, v. 139). Pero por el otro, el «ratón ridículo» del acuerdo final, aun siendo vaporoso e inane, se firmó el 18 de diciembre de 2009 a puerta cerrada y en *ménage à quatre* (Estados Unidos, China, India y Suráfrica), dejando a los demás países participantes el triste papel de comparsas (si es que no de impotentes cómplices: ahora, más que de *imperium mundi* habría que hablar de *inquinatio terrae*).

60 En 1922, el imperio británico dominaba sobre la cuarta parte de la población mundial (unos 458 millones de habitantes) y se extendía sobre 36,6 millones de km² (la cuarta parte, también, de todos los territorios del mundo). Por su parte, el imperio colonial francés se extendía, de 1919 a 1939, sobre casi trece millones de km² (el 8,6% de las tierras emergidas). Comparada con esos colosales, la potencia colonial alemana era exigua, aunque pudo adueñarse de algunos pedazos del pastel africano en la Conferencia de Berlín de 1885, logrando imponer su dominio tan sólo en algunos territorios africanos (sobre todo el Camerún y el África del Suroeste) y en partes de Oceanía. Pero si la *Weltpolitik* apenas podía imponerse, en cambio la presencia continental de la Gran Alemania era formidable, ocupando a fines del siglo XIX más de 540.000 km², lo cual, junto a la enorme extensión del Imperio Austro-Húngaro (mucho más pobre, sin embargo), suponía el dominio sobre toda *Mitteleuropa*. Tras el *Anschluss* de 1938, la población y la extensión territorial del Tercer Reich superaban ya a las de Estados Unidos. Ver Mazower, M., *Hitler's Empire. Nazi Rule in Occupied Europe*, Allen Lane, Londres, 2008.

tenciado un año antes de la Revolución Francesa el destino del mundo, a saber: ser enteramente dominado por ese continente en cuyos hombres —por decirlo con términos kantianos— se habían encarnado por excelencia la razón teórica y la técnico-práctica: «Europa [...] es y presumiblemente seguirá siendo siempre la verdadera patria de las artes y las ciencias, el continente en el que más se ha elevado la cultura; aunque sea el más pequeño, Europa se ha convertido para siempre en el continente *rector* [*herrschende*: «dominador», F.D.], en virtud de la infinita supremacía que por el impar desarrollo —siempre creciente— de todas las capacidades naturales humanas ejercen sus habitantes sobre los demás pueblos de la tierra»⁶¹.

Si para entender las luces y las sombras de ese dominio «ilustrado» del mundo (ya no imperial, pero sí imperialista) retrocedemos un poco en el tiempo para lograr una mejor perspectiva de conjunto, podremos apreciar algo altamente significativo, a saber: que la formación de la Europa moderna tuvo lugar gracias a un puñado de jóvenes y vigorosos Estados nacionales vivaqueando y luchando sobre un Imperio moribundo (que arrastraría en su caída a España), cuyos venerables títulos, a base de rodar por una historia de ochocientos años, estaban tan desgastados a mediados del siglo XVII que casi ninguno de ellos correspondía a la realidad política de entonces. En efecto, el llamado Sacro Imperio Romano Germánico de la Nación Alemana ni era ya «sagrado» ni «romano» (aunque el

61 *Das Geheimnis des Kosmopoliten-Ordens* (1788). En: *Aufsätze zu Literatur und Politik*, Rowohlt, Reinbeck/Hamburgo, 1970, p. 133: «Europa ... ist, und vermutlich immer bleiben wird, das wahre Vaterland der Künste und Wissenschaften, der Weltteil, worin die Kultur aufs höchste gestiegen, und der, wiewohl der kleinste, kraft der unendlichen Obermacht, die seiner Bewohner durch die ungleich grössere und immer fortschreitende Ausbildung aller menschlichen Naturfähigkeiten über die übrigen Völker des Erdbodens erhalten, auf immer der herrschende geworden ist».

Emperador Carlos V de Habsburgo firmara la Paz de Barcelona con Clemente VII en 1529, dos años antes habían saqueado sus ejércitos Roma, sin que nadie impidiera que la soldadesca entonara gritos y cánticos alabando a Lutero y la Reforma), ni siquiera Imperio, ya que el cargo de emperador dependía de príncipes electores más atentos a sus intereses particulares que a los de cohesionar una serie de territorios, desmembrados en más de trescientos estaduculos al final del siglo XVIII. Fue entonces, entre 1799 y 1801, cuando el joven Hegel extendió apresuradamente en una hoja de papel el certificado de defunción teórica del Imperio, dando como evidente justamente aquello que, antes de que Napoleón destruyera fácticamente el Imperio en 1806, lo había ido quitando interiormente todo sentido: «Alemania ya no [es] Estado alguno» (*Deutschland kein Staat mehr*). ¡Pero es que el *Reich* no podía ni debía ser un Estado! Sin embargo, Hegel va desgranando implacablemente lo que impedía subsistir a un Imperio que llevaba ya ciento cincuenta años herido de muerte: «a) ¿no hay que esperar ninguna mejora en la paz? El derecho estatal ha pasado a ser derecho privado; b) ¿qué le es esencial a un Estado? no igualdad de religión etc.; c) no hay ningún poder coercitivo supremo (*höchste Gewalt*) en Alemania a) división del poder coercitivo estatal hereditario y jurídico, tribunales β) poder (*Macht*), finanzas de guerra [etc.]»⁶².

Lo cierto es que el viejo Imperio medieval, cuyo sol brilló por última vez con el César Carlos, se había sobrevivido a sí mismo, como un moribundo al que nadie se atreve a administrar la eutanasia, tras la firma de la Paz de Westfalia, en Múnster (1648), que puso fin a la Guerra de los Treinta Años. En esta aceptación del *statu quo* entre países católicos y protestantes (condenados además a unirse puntualmente ante el peligro

62 Hegel, G. W. F., *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)*, *Gesammelte Werke*, Dusseldorf, 1998; 5, p. 25.

turco, como en el caso del asedio de Viena) se perfila por vez primera la distinción entre regímenes republicanos, *sensu kantiano*, como Inglaterra, Suecia y los Países Bajos, frente a las monarquías absolutistas, capitaneadas por la Francia del Rey Sol. Y será en los libelos propagandísticos de Guillermo de Orange donde por vez primera se empieza a usar —para disgusto ulterior de Novalis— el término «Europa» en vez del de «Cristiandad», indicando con aquél, más que un territorio, una causa o unas creencias comunes, un delicado e inestable equilibrio logrado mediante negociaciones, convenios y armisticios entre naciones soberanas, y fijado mediante el establecimiento *cartográfico* de fronteras igualmente objeto de litigio y negociación. Es decir, todo cuanto hemos visto odiaban el fascismo y el nacionalsocialismo, y que veían como causa de la decadencia de Europa (hasta el punto de que en el mencionado *Imperium*, de Varange, escrito tres años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, *Western Civilization* tiene siempre un sentido peyorativo). Y sin embargo, sólo después de esa fijación negociada («Europa» como fetiche de la conciencia histórica) comenzará a aparecer un sentimiento patriótico retrospectivo de pertenencia... y de exclusión⁶³.

Una clara ilustración de las luces y las sombras de este difuso sentimiento europeo viene ofrecida por un grabado de Matthias Merian el Viejo, publicado como *Titelblatt* de la obra *Theatrum Europaem* en 1649, o sea un año después de la Paz de Westfalia. El grabado viene descrito de esta guisa: «Europa recibe, benevolente

63 De hecho, las repetidas soflamas nacionalsocialistas, presentándose como los salvadores de Europa no tienen el menor sentido: de hecho, la ocupación mostró a las claras que el *Reich* no se limitaba ni siquiera a considerarse como un *hegemón* —salvo en el caso de la Francia de Vichy y de la España franquista—, sino que su pretensión era crear *protectorados* en el suelo europeo (y seguramente *colonias* de estabilización y «crianza» en Polonia y Rusia).



Matthäus Merian, *Theatrum Europæum*, Frankfurt am Main, 1643²

(*huldvoll*), a las demás partes del mundo (*Erdteile*)». En el grabado aparece una matrona, «Europa», sentada en un elevado trono.

A los lados, y sobre ella, Ceres y Minerva (la riqueza y la sabiduría) derraman sus dones, mientras en el centro el globo terrestre simboliza la identificación ideal entre Europa y el mundo. El conjunto viene vigilado por el ojo divino, situado algo más arriba y, naturalmente, también en el centro (simetría y jerarquía son aquí absolutamente esenciales). Al trono se asciende mediante unos peldaños, sobre los cuales se arrastran pesadamente, casi de rodillas y dibujadas con toscos perfiles África, América y Asia, las cuales levantan, anhelantes, sus brazos hacia la matrona, sentada mayestáticamente, que se inclina levemente para saludar con controlada benevolencia (*huldvoll* puede significar también «misericordioso») a los continentes mendicantes, que ofrecen desde abajo dones naturales, en correspondencia con los que las deidades «europeas» derraman desde arriba, gracias a las artes y las ciencias cantadas por Wieland. He aquí un ejemplo excelente del modo de velar ideológicamente una realidad política, a la vez que, paradójicamente, pone de manifiesto lo mejor que podía ofrecer Europa, a saber: la transformación de los recursos naturales en productos artificiales, siendo seguramente el máspreciado de esos «productos» (hasta su declive actual) el Estado de Derecho, basado en la Ley y en la Razón, frente a la Voluntad de Poder, velando por la sangre y el suelo, como en el Imperio.

Por cierto, si admitimos que la filosofía sigue viendo su tarea, hoy como ayer, en «abarcarse su tiempo en pensamientos», según el célebre *dictum* hegeliano, entonces, y por lo que hace a esta Europa maltrecha tras el choque mortal de dos formas políticas antitéticas⁶⁴ y los fracasos de tres revoluciones (la

64 No sin jugar, como hemos visto, al *travestimento* mutuo: la Alemania de *Blut und Boden* haciendo caso omiso de la «espada» spengleriana y fomentando vertigi-

francesa, las nacionalistas-imperialistas decimonónicas y las totalitarias) y una revuelta (la de Mayo de 1968), deberíamos reconocer que ya no es tiempo de jugar otra vez al *novus ordo seclorum* virgiliano (bien podemos dejar tamaña pretensión a los Estados Unidos de América, por ahora), y que, por ende, la filosofía ocupada en Europa y nacida de ella debiera abstenerse razonablemente de andar por ahí persiguiendo una Identidad centralizadora y autárquica, creyéndose en virtud de ello con derecho al control y vigilancia del resto del mundo, que es lo que de modo más o menos explícito parece haber acompañado como una mala sombra las grandes corrientes del pensamiento europeo, fundando al respecto una suerte de *Geohistoria* trascendental: una historia a través de cuyo devenir habría de elevarse a Europa (y dentro de ella, alternativamente: España, Francia, Inglaterra o Alemania) a *caput mundi*, o sea ese mítico ápice o punta de lanza en el que se concentrarían todos los esfuerzos de la entera Historia Universal, según testimonian las historias un sí es no es extravagantes de Hölderlin, de Schelling y de tantos otros poetas y visionarios, elucubrando destinos en lo universal sobre la escatológica base de una reconciliación final de lo divino y lo humano (al estilo de: *gesta Dei per* _____; rellénese según la adscripción patriótica que haga al caso).

Una exigencia semejante no sólo deja ver a las claras la falacia lógica de subordinar una universalidad *distributiva* (Europa, y aun la Humanidad) a una particularidad determinada (la par-

nosamente la industria siderúrgica, química y farmacéutica (e incluso la investigación atómica), y arrinconando en consecuencia a los pensadores «campesinos» como Heidegger, que preferían permanecer en la provincia, mientras que las muy democráticas potencias británica y francesa utilizaban todos los recursos de sus territorios de ultramar, incluyendo desde luego a los nativos como fuerza de choque en la guerra, y en fin: los extremos antitéticos, Estados Unidos y Rusia, se aprestaban a repartirse el pastel europeo, para salvaguardar a Europa de sí misma durante casi cuarenta años... instalando en ella cuarteles y fábricas. Todo muy aleccionador.

ticuliaridad de *tal o cual* formación política que pretende arrogarse el privilegio de ser el pueblo elegido por Dios, o que intenta convencerse a sí misma y a los demás de ser la más alta civilización, el colmo y florón de un presunto *Empire* mundial político-cultural, si es que todo ello no remite a una sola y la misma cosa), sino que también permite entrever la inconfesa intención de cubrir las vergüenzas de un continente conmocionado interiormente por guerras de conquista entre sus miembros (a las veces, bastante despedazados), o peor aún: de intentar a duras penas zafarse de la acusación generalizada de que su empeño por expandir la «civilización occidental» encubría la necesidad, por un lado, de apropiarse de materias primas para la floreciente industria decimonónica (como antes lo hiciera con los esclavos para las plantaciones) y, por otro lado, de evitar o al menos postergar la terrible *question sociale*, enviando colonos a esas tierras que hoy llamamos del Tercer Mundo, según vimos ya analizaba con acribia Hegel.

Sea como fuere, es claro que hablar hoy de *eurocentrismo* es hablar de *imperialismo*, o sea de la construcción *manu militari, evangelica* o *weltzivilatorisch* de una Historia Universal consistente en probar que Europa (o tal o cual país señero, que se arroga su representación) nació como *caput mundi* y que, tras múltiples avatares y peripecias, está destinada por Dios o por el Juicio Universal —y autorreferencial— de la Historia misma a volver a ser tal, pero ahora con la aquiescencia agradecida de los demás pueblos de la tierra, contentos de estar protegidos por tan augusto Poder, con lo que volveríamos al donoso grabado de Merian. Es verdad que, al final de esta primera década de nuestro tercer milenio, esa pretensión se ve ahora harto humillada, reducida como va estando Europa y sus potencias a jugar el papel de «vieja dama» del galán norteamericano, también él algo ajado, asediado ahora, y quién sabe si luego engullido, por nuevas y más seductoras potencias multicolores, comprimidas

en duras siglas de ladrillo o *brick* (BRICK = Brasil, Rusia, India, China, Korea). Pero al menos, y tras haber capeado precariamente las tormentas del *imperium* y sus múltiples avatares, cabe examinar, como en *flash back* y a redrotiempo, qué pueda decirnos lo más granado del pensamiento europeo sobre la necesidad de erigir una *Ley común* (ya exigida por Heráclito como *synós logos*), a fin de intentar desactivar los recurrentes ensueños de los nostálgicos impenitentes del Imperio.

Se trata de Europa y de su suerte, pues: la suerte y resistencia de un gigantesco arco basado en dos pilares quebrantados, la *palabra imperativa* proclamada *illo tempore* en un pasado brumoso, y la *ley comunitaria*, que en el caso de la Unión parece pospuesta *ad calendas europaeas*. Y puesto que de ella, de Europa, se trata, bueno será que examinemos su núcleo más potente y —por fortuna— duradero, atendiendo a ese extraño tiempo que reniega de sí al afirmarse como cortadura entre el «ya no» y el «todavía no» (que tal es el sentido antiguo del término *modernus*) y centrándonos en Königsberg, ese nórdico lugar no menos fronterizo (pues que mira hacia atrás a la vieja Europa y se retrae ante la inmensidad rusa) en el que se anuncia la inminente expansión triunfal de Europa... y su cumplimentación quiliástica, a saber: la novena Tesis de la *Idea en favor de una Historia Universal en sentido cosmopolita*, de Immanuel Kant (1784). Allí nos asegura el buen filósofo metido a profeta que el progreso del género humano hacia lo mejor se apoya en: «un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en esta nuestra parte del mundo, en nuestro continente». Y Kant añade, en un esclarecedor paréntesis, que ese «continente», el nuestro: «(probablemente dictará algún día las leyes a todos los demás)» (*wahrscheinlicher Weise allen Anderen dereinst Gesetze geben wird*)⁶⁵. Como se ve, la sombra de Merian, y de Wieland, es alargada.

65 *Idee...*, «Neunter Satz», Ak.; VIII, p. 29.

Cabe preguntarse de dónde le viene a Kant esa presunción, más allá del hecho palmario de que ya a fines del siglo XVIII se extendía el colonialismo europeo por los demás continentes. Ahora bien, es evidente que, tratándose de Kant, no cabe aducir aquí una situación meramente empírica, sino más bien un fundamento universal presente en el texto mismo mencionado, a saber: la proliferación de una *constitución estatal* y su plasmación en leyes universales, necesarias y susceptibles de aprobación general. Por lo demás, en el llamado «Primer artículo definitivo en pro de una paz perpetua» da cuenta el filósofo de cuáles sean los principios de una tal constitución, tildada en general de *republicana*: 1) «la libertad de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres)»; 2) «la dependencia de todos ellos respecto de una única legislación común (en cuanto súbditos)»; y 3) «la ley de igualdad de los mismos (en cuanto ciudadanos del Estado)»⁶⁶.

No voy a detenerme en esta ocasión a examinar y desmenuzar tan razonables principios, por no ser éste el tema principal de mi ensayo, habiendo además intentado ya un primer acercamiento crítico a los mismos en otra ocasión⁶⁷. Sí me interesa hacer notar que los sujetos aquí mentados son los mismos en los tres principios, a saber: los «miembros de una sociedad», calificados sucesivamente de «hombres», «súbditos» y «ciudadanos»⁶⁸. Es obvio que, si nos atenemos a lo primero: su

66 *Zum ewigen Frieden*. Ak. VIII, pp. 349ss.

67 Ver mi: *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006.

68 En la *Rechtslehre* de la *Metaphysik der Sitten* (§ 45) vincula Kant mediante un silogismo práctico esos tres principios (aunados como *trias política* en una sola voluntad) a los tres poderes (coercitivos: *Gewalten*) popularizados por Montesquieu: la premisa mayor estaría formada por el «poder de dominio o soberanía», propio del legislador (*Gesetzgeber*), el «poder ejecutivo» sería propio del gobernante (según ley), y el «jurídico» «(reconocer a cada uno lo suyo según la ley)» estaría encarnado en la persona del juez: «(potestas legislativa, rectoría et iudiciaria)», de modo que el «mandato» (*Gebot*) de proceder según la

cualidad de ser *hombres*, quienes gocen de una tal constitución no pueden arrogarse el privilegio de imponer (ellos, o más bien sus gobernantes) sin violencia en el futuro sobre los demás hombres las leyes emanadas de su particular sociedad (aunque el hecho común de que todos: los impositores y los receptores, sean hombres es lo que facilita esa *transacción*).

La justificación de esa primacía habrá de hallarse pues en los otros dos principios: ser «súbditos» que obedecen a una legislación común, y ser «ciudadanos» iguales ante la Ley o leyes en las que se plasma dicha legislación. Sólo que, para garantizar esa *obediencia*, no basta desde luego con tener una legislación: hace falta que *alguien*, en nombre del sujeto de la *soberanía*, la promulgue y la haga cumplir; y lo mismo se diga respecto a la obligación de *igualdad*.

Parece pues que aquí quede oculto el detentador del Poder (o sea, aquel que establece el plano jurídico, horizontal, de la igualdad, y el plano legislativo y ejecutivo, vertical, del mandato de obediencia). Por poco tiempo. Enseguida señala Kant, en efecto, que es preciso distinguir entre la *forma imperii*, es decir quién impera en la Ciudad (según la división clásica: *Autokratie*, *Aristokratie*, *Demokratie*, escogiendo Kant la primera, la monarquía), y la *forma regiminis*, relativa al *modo de gobierno* (conforme a una no menos clásica división: *republicana* o *despótica*, según sea la constitución un «acto de la voluntad general, por el cual una multitud [*Menge*] se convierte en pueblo [*Volk*]»), o en cambio un acto del *princeps* gobernante que hace de su «voluntad privada» (*Privatwille*) una voluntad general⁶⁹. Para nuestro regio-

ley estaría en cuanto particular subsumido en la ley de la voluntad general, y la «sentencia conforme a derecho» (*Rechtsspruch*) sería la conclusión, dictando lo que en cada caso singular se ajusta al imperio de la ley. (Ak. VI, p. 313). Como se ve, todo descansa aquí en el legislador, o sea en el sujeto de la soberanía.

69 *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, p. 352.

montano, es evidente que la *monarquía*⁷⁰ *constitucional* es el mejor de los regímenes posibles. Pero cabe observar al punto que, en este caso, el legislador (*Gesetzgeber*) sólo puede fundar su coerción (salvo que volvamos al «principio Hobbes», que tentó al propio Kant) sobre la libre *abnegación* de todos los ciudadanos bajo la idea de la República en cuanto Madre general (una madre paradójicamente engendrada por la dejación del arbitrio particular de cada ciudadano, como quería Rousseau en su *Contrat social*). Tal es la *Nation unique et indivisible*. Sólo entonces se entiende la posibilidad de pensar un Estado de derecho fundado en definitiva en un *ens rationis*, a saber: en el *imperio de la ley* (*rule of law*).

Así, el hecho de que, por una parte, la Ley Fundamental o Constitución haya de ser promulgada por un «monarca» (o por un cuerpo legislativo, que en este caso da lo mismo), el cual se limita a representar la *soberanía* de una entidad llamada «Pueblo», y de que, por otra parte, esa misma Ley (y los preceptos de ella derivados) convierta *eo ipso* a todos los ciudadanos en personas jurídicamente *iguales* ante ella (una conversión tautológica), depende únicamente de que los conciudadanos (*Mitbürger*) se dobleguen libremente como *súbditos* ante aquello que no sólo les ha hecho iguales (o sea: ciudadanos), sino que idealmente ha sido promulgado por ellos mismos (en cuanto hom-

70 Precisamente para evitar la confusión entre el déspota entendido como autócrata y el soberano en cuanto *representante* de la soberanía popular, señala Kant que el primero, en cuanto *Selbstherrscher*, detenta todo el poder; en cambio, el monarca tiene el poder supremo, sí, pero sólo como representación del «soberano», que no es sino un *ente de razón* (*Gedankending*), en cuanto que representa al pueblo en su conjunto (*das gesammte Volk*). Así, el Monarca es la representación visible de una representación invisible: la idea del Pueblo, el cual existe a su vez sólo gracias a la Ley, que convierte al *ignobile vulgus*, a la *plebe*, justamente en eso: en Pueblo. Como se ve, un bonito círculo *virtuoso*, más que vicioso, dado que esa Idea funciona como principio activo regulador. Remedando a Nietzsche: una ficción útil para la vida... política.

bres). La *civitas* sólo alcanza pues valor racional-práctico a través de la idea del *sacrificio voluntario* de todos en función de todos.

El propio Kant admite implícitamente que esta justificación del Estado de Derecho (*Rechtstaat*) se mueve en círculo, siendo en última instancia más *voluntariosa* que voluntaria. Sin embargo, Kant no sigue la vía iniciada ya por los sofistas griegos, a saber que la fundación de la *pólis* se debía más a una convención o *nómos* que a la naturaleza (*physis*). Por el contrario, su concepción se acerca a la aristotélica (la *pólis* tiene su *arché-télos* en la convivencia entre amigos, para tratar de lo justo y lo conveniente), pero acentuada por un rasgo típicamente *idealista*. No es la convención, ni tampoco la naturaleza, la que engendra al Estado, sino la Idea racional de la Ley, la cual, precisamente por ser conforme a razón, obliga moralmente a la voluntad de los hombres a engendrarla realmente, prácticamente. Así, y aunque: «los hombres que, en cuanto hijos del país (*Landeseingeborne*), constituyen un pueblo puedan venir representados por analogía con la procreación como procedentes de un *tronco paterno* (*Elterstamm*) común (*congeniti*), aunque no lo sean» (y ésta sería la justificación mítica del poder del soberano en los pueblos premodernos), «sin embargo —continúa Kant—, en un sentido intelectual y conforme a derecho, vienen considerados como descendientes de una madre común (la república), constituyendo por así decir una familia (*gens, natio*), cuyos miembros (los ciudadanos [*Staatsbürger*]) son todos ellos de la misma alcurnia»⁷¹.

Bien está, a pesar de que esta sustitución del Padre epónimo (o incluso del Dios cristiano, que en el Medievo delega su poder —no sin controversia— en la figura del Papa y en la del Emperador o los Reyes, como hemos ya visto) por la madre

71 El pasaje abre la segunda sección del «Derecho público», a saber: «El derecho de gentes» (*Das Völkerrecht*), de la *Metaphysik der Sitten*, § 53; Ak. VI, p. 343. Las consideraciones siguientes en el texto remiten a este mismo pasaje.

republicana no deja de suscitar cierta perplejidad, ya que ella habría de ser «engendada» por hombres libres (los *legisladores*, idealmente anteriores a derechos y deberes), o sea por los «padres» de la Constitución, los cuales, sin embargo, dejan de serlo en cuanto *ciudadanos* (sujetos de derecho), convirtiéndose en cambio en «hermanos» entre sí, por ser descendientes de la misma Madre, los cuales, a su vez, en y por el acto mismo de reconocer esa filiación, se convierten *ipso facto* en *súbditos* de una Nación, o sea en «hijos» (sujetos a deberes): los *enfants de la Patrie*, diríamos con *La Marseillaise*. Por cierto, si no queremos extremar tan complicada metáfora familiar hasta ver en ella un estéril ejercicio de onanismo, tendremos que confesar que la constitución *real* del Estado, a saber: el *imperio* de la Ley, depende de la *Idea* de la Constitución (algo sugerido por el propio término: ella es la que *constituye* un Estado, partiendo de un Pueblo), y que el Estado conforme a razón depende de la razón del Estado: algo así como una genuina *partenogénesis*, y casi un *argumento ontológico*, ya que aquí es la Idea la que se da realidad a sí misma, la que se encarna en Estado de Derecho a través de los hombres-ciudadanos-súbditos (al igual que la Libertad «existe» o persiste sólo en los hombres libres).

Bien está, repito. Como el propio Kant señala, esa Madre: la Ley fundamental, no sólo es común (o sea, válida para todos), sino «comunitaria» (*einer gemeinschaftlichen Mutter*, dice), o sea que es ella la que crea *ontológicamente* la convivencia racional y conforme a Derecho, aunque según el orden del tiempo, empíricamente, los Estados parezcan haberse formado *alla buona*. Y digo «parezcan» porque, tratándose del fundador del *idealismo trascendental*, sería difícil que Kant admitiera una mezcla o una yuxtaposición de los planos (empírico y trascendental). Y así, sin solución de continuidad con esa concepción «maternal-republicana» del origen del Estado de Derecho (o sea, gramaticalmente hablando: sin separar por un punto o una coma

siquiera lo que acaba de escribir: que todos los *Staatsbürger* son *ebenbürtig*, de la misma alcurnia o linaje), dice que esos conciudadanos «no entran (*eingehen*) en mezcla (*Vermischung*) alguna con quienes, a su lado (*neben ihnen*), gustan de vivir en estado de naturaleza (*im Naturzustande leben möchten*), en cuanto innobles (*unedlen*), aun cuando éstos (los salvajes) se imaginan por su parte que son superiores a causa de la libertad sin ley que ellos han escogido (*die sie gewählt haben*), constituyendo asimismo pueblos (*Völkerschaften*), pero no Estados».

Resulta difícil admitir en un Kant esta —para nosotros— ingenua concepción *decisionista* respecto a los pueblos salvajes, según la cual, si éstos continúan en el estado de naturaleza (viviendo por cierto *junto a* Estados civilizados; parece que el filósofo esté pensando en la flamante república norteamericana o en las colonias) es porque les *gusta* vivir así y porque han *elegido* una libertad carente de ley, creyéndose encima superiores a los ciudadanos de un Estado, que se someten voluntariamente al imperio de la ley. Seguramente está influyendo en Kant una cierta representación (muy típica de la época prerromántica) del *bon sauvage* orgulloso de su libertad, al estilo de *El último mohicano*, de Fenimore Cooper. Pero también cabe ver en esa concepción cierto paralelismo —en el plano colectivo— con la mantenida en el plano individual por lo que respecta a la aceptación de la *revolución del modo de pensar*, esto es: al libre ingreso en la Ilustración. Recuérdese que la definición de ésta es: «*la salida del hombre de la minoría de edad (Unmündigkeit), de la que él mismo es culpable*». El paralelismo parece sin embargo quebrarse cuando define a su vez esa «minoría de edad» como: «*la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía (Leitung) de otro*»⁷².

72 *WA?*, Ak. VIII, p. 35. Por cierto, puede que no sea baladí el hecho de que este opúsculo y el de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* se publicaran en el mismo año: 1784.

Pero no creo que haya tal ruptura: la libertad sin ley del salvaje no tiene que implicar necesariamente una vida solitaria y sin freno alguno, sino al contrario, y muy en la línea de cuanto se viene señalando, esa libertad deja ver la distancia infranqueable entre el que es externamente libre por ser el más fuerte y quien no lo es por estar subordinado a éste (desde el familiar al fámulo y al esclavo).

Y en efecto, con una claridad meridiana había expuesto poco antes Kant la esencia de «la única constitución política estable», que luego se perfilará con mayor nitidez aún al comparar el Estado de derecho con los pueblos en estado de naturaleza. Para el filósofo, en esa constitución «la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular»; así es como se constituye «un estado de la sociedad civil absolutamente jurídico», en el que «a cada uno puede atribuírsele lo suyo *perentoriamente*» (haciéndole pues *justicia*). Es más: «*toda verdadera república es [...] un sistema representativo del pueblo [...] Pero en cuanto un jefe del Estado se hace representar personalmente (ya sea el rey, la nobleza o el pueblo entero, la unión democrática), el pueblo unido no sólo representa al soberano, sino que él mismo es el soberano, porque en él (en el pueblo) se encuentra originariamente el poder supremo del que han de derivarse todos los derechos de los individuos como simples súbditos*»⁷³. Esta magnífica definición de lo que hoy llamaríamos el núcleo de toda democracia (que el «pueblo unificado, *vereinigt*» es el soberano) no debe hacer olvidar empero que esa «unificación» es producto de la Constitución (el Pueblo no está ya de antemano unido; al Pueblo se le *unifica* mediante la Ley; y sólo por esa *Vereinigung* se torna esa sociedad en Estado). Es necesario deletrear aquí a Kant, con todo cuidado. Lo que él dice es que *en el pueblo* «se encuentra originariamente el poder

73 *Metaphysik der Sitten*, § 52, Ak. VI, p. 341.

supremo». No dice, en cambio, que el pueblo *sea* el poder supremo. De nuevo estamos ante este peculiar *apriorismo* de la Ley: es ella la que *hace soberano* al Pueblo. Por así decir, la Constitución (*Verfassung*), o sea aquella norma *formal* por la cual la plebe aceptaría (si *per impossibile* pudiera hacerlo) transformarse en pueblo, es idealmente anterior a la *Konstitution*, o sea al escrito denominado Carta Magna y que viene otorgado por el poder constituyente, o sea, por aquella persona o grupo que representa al pueblo soberano, mientras que este mismo *cuerpo social* es el que representa a su vez a ese Soberano «delegado». No es posible salir del círculo, pues.

Pero ello está lejos de ser un defecto. Por el contrario, la idea kantiana de una constitución republicana (si queremos: el núcleo de toda democracia) rompe de una vez por todas el nudo gordiano de la justificación *mítica* del origen del Estado. Porque *no hay tal origen*. Es siempre demasiado tarde para asistir a la creación de un Estado. Incluso cuando los rebeldes norteamericanos o los revolucionarios franceses estaban otorgando para sus respectivas comunidades una constitución (en el sentido del escrito llamado *Konstitution*) lo que estaban haciendo —según la metáfora kantiana de la «Madre República»— es crear normas *futuras* de actuación y comportamiento que no están emanadas de una previa voluntad popular (la *volonté générale* rousseauiana), sino que engendran *in actu exercito* esa voluntad y, con ella, al Pueblo mismo soberano. Soberano, porque, individualmente, distributivamente tomado, acepta ser *súbdito*, acepta obedecer a una Ley en la que él se reconoce *como si* él mismo se la hubiera dado. Pero, en puridad, nadie ha dado la Ley (aunque alguien la haya puesto por escrito).

A partir de este *bucle de retroalimentación* siempre pospuesto (precisamente por estar presupuesto), el *a priori* de la Ley se proyecta en el ámbito político por así decir retroductivamente, generando ella misma su propia *fuerza de ley* al succionar al efecto

la voluntad de los ciudadanos que, al reconocerse como hijos de la república, se convierten en súbditos paradójicamente que no están *sujetos a nada* ni a nadie, sino que son sujetos *de deberes* y derechos. Así se explica la negativa de Kant a aceptar como principio de la libertad jurídica la llamada *regla áurea*. En la formulación que él ofrece, esa libertad consistiría en: «la *permisión* (*Befugnis*) de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie». Basta un punto de reflexión para ver el carácter de *vacua tautología* de esta supuesta regla originaria. Pues en efecto, *Befugnis* (el hecho de que algo esté permitido) implica justamente la definición de lo permitido, a saber: que una acción no perjudique a otra persona. Así que lo que esa presunta definición de libertad externa *quiere decir* es: «Que, hágase lo que se quiera, a nadie se le hace una injusticia en el caso, y sólo en el caso, de que a nadie se le haga una injusticia (*Unrecht*)». La formulación propuesta en cambio por Kant, aparentemente contradictoria (frente a la tautología anterior), esconde sin embargo ese voluntario *abandono* respecto a todo posible origen de la Ley: un abandono que hace posible Constitución y Estado. Y así propone el filósofo esta definición de *libertad* externa, conforme a derecho: libertad «es poseer el permiso (tener la facultad: *Befugnis*) de no obedecer a ninguna ley externa a la que yo no haya podido dar mi consentimiento (*Beistimmung*)»⁷⁴.

Ahora bien, es evidente que siempre será demasiado tarde para que yo pueda dar mi consentimiento a una máxima particular, a fin de que ésta se convierta en ley general (en ley válida para cualquiera que la enjuicie y decida o no observarla). De ahí que la formulación kantiana sea doblemente negativa, sin que pueda simplificarse, convirtiéndola en afirmativa (algo así como: obedeceré sólo a las leyes a las que pueda dar mi consenti-

74 *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, p. 350, in nota.

miento). Pues, al igual que Heidegger dirá que ya de antemano estamos «arrojados» a un mundo, así también la Ley kantiana (no las leyes particulares, con determinado contenido, sino la *Verfassung*, la Constitución misma que origina las leyes, sin tener ella misma origen) es algo que ya *está ahí* antes de que yo pueda darle mi consentimiento (y si no estuviera ahí, si no existiera, sería inútil hablar de consentimiento, y hasta de «mí mismo» *sensu kantiano*, porque yo me hallaría en un estado de naturaleza, premoderno; literalmente, un estado prepolítico). Es ella, la Ley, la que abre por vez primera el campo de todo consentimiento o reprobación, de toda obediencia o insumisión. Está claro (claro, como una paradoja pueda estarlo): la Ley no es ninguna ley, sino la posibilidad de las leyes, y por ende también de la injusticia o del desafuero (*Unrecht*). La Ley está inscrita en la escritura de la *Konstitution*, pero no está escrita en ningún lado, porque no existe en la realidad. Lo cual es trivial: la Ley, la Constitución, es una Idea. La Idea *política* que genera pueblo (súbditos) y Estado (ciudadanos) a partir de una Idea superior: el *faktum* de la libertad *metafísica*, generadora de la ética.

De acuerdo con esta falta —paradójicamente radical— de origen, no *debiera* existir para los Estados «democráticos» (*sensu lato*) base alguna o fundamento sobre el que justificar su existencia, sino en todo caso destino (el Estado es aquel cuerpo político que se niega a ser natural, que reniega de su *estado de naturaleza*, de la misma manera que el hombre libre es aquel ser que *decide* no ser animal y lucha denodadamente —en el plano individual, en vano— por no recaer en ese carácter «natural»). Lo único que los Estados deben poder tener es un fin común. Y éste no puede ser sino el de la *paz*, sea interna, al estar garantizada por la propia constitución (la cual, al verse encarnada en la *trias política* de los poderes, va dictaminando —como conclusión del silogismo político— sentencias *justas* para cada caso singular), o sea una paz externa, cosmopolita, dado que los Estados libres

—en cuanto sujetos todos ellos a la Ley— no pueden sino admitir que su soberanía no es *originaria*, o sea que no proviene de nada *extrapolítico*, de nada por así decir «natural», ya sea la estirpe, la raza, la tierra o incluso los intereses económicos y comerciales, sino que procede simple y directamente de la Idea *comunitaria* de la Ley; así pues, lo que vale para los individuos libres dentro de un Estado ha de valer análogamente —puesto que esa Idea es, en cuanto tal, *formal*, sin contenido alguno— para esos «individuos colectivos» que son los Estados, representados por sus respectivos soberanos. El resultado al que tiende el derecho internacional (*Völkerrecht*) habrá de ser, en consecuencia: «un *federalismo* de Estados libres»⁷⁵.

Por el contrario, los pueblos que siguen «atados» a su naturaleza *prepolítica* necesariamente han de estar en un estado de guerra (aunque no forzosamente efectiva en todo momento), precisamente en virtud de su *desigualdad* natural. Su mera existencia geográfica e histórica impide cualquier tipo de convención formal. Sólo pueden, pues, dominar o ser dominados. Al respecto, Kant no justifica desde luego la intervención bélica directa por parte de un Estado civilizado para «elevar» a su nivel al pueblo salvaje que, por caso, sea vecino suyo. Pero exige que «los Estados que son vecinos entre sí están obligados a salir de semejante estado», y que «según la idea de un contrato social originario» (ya hemos atendido a la fecundidad de esa aparente contradicción entre idea y origen) «es necesario un pacto de naciones [...] de no inmiscuirse (mutuamente) en sus conflictos domésticos, pero sí protegerse frente a los ataques de los enemigos exteriores»⁷⁶. Este derecho a la protección (la «guerra justa» reivindicada en diciembre de 2009 por el

75 *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, p. 354 (corresponde al Segundo Artículo Definitivo para la paz perpetua).

76 *Metaphysik der Sitten*, § 54, Ak. VI, p. 344.

actual Premio Nobel de la Paz y presidente de los Estados Unidos) no deja con todo de ser peligroso, dado que en él se decide de antemano que *todo pueblo que deje de aceptar la formalidad de la Ley, de la Constitución*, no puede ni debe ser, justamente por ello, un Estado (a lo sumo, podría ser un *rogue state*, un «Estado fallido»). Y siendo su estado natural el de guerra, esa protección habrá de ser también *preventiva*, a fin de evitar la posibilidad misma de esos «ataques exteriores».

Como cabe apreciar, pues, el derecho a la no intervención en los asuntos domésticos de un Estado se limita en Kant a los Estados libres, no a los pueblos «salvajes». Pero sí admite una excepción, altamente significativa: es lícita la intervención *colectiva* de una federación de Estados contra uno o varios de sus miembros cuando éstos recaen en un estado de naturaleza, cuando sienten la llamada de lo *orgánico*. Es verdad que la federación no tiene un poder soberano para el uso de la fuerza. Constituye, señala Kant, una mera *sociedad cooperativa*, una alianza renovable de tiempo en tiempo. Es pues un derecho *in subsidium*, una suerte de sucedáneo de un derecho originario que en cuanto tal, como hemos visto, *no puede ni debe existir*. Este *subrogatum* consiste en: «evitar la caída en el estado de verdadera guerra entre ellos [entre los miembros de la Federación, F.D.]» (*ibid.*). Curioso, y significativo. El cuerpo colectivo de Estados hace guerra contra uno o varios de sus propios miembros, degenerados en pueblos «salvajes», pero científicos y tecnificados, que «gustan» de vivir sin la Ley, hasta abajarse él mismo a Pueblo, libremente sometido al estado de naturaleza, o sea, empeñado en *fijarse*, en *fundamentarse* en las tradiciones no escritas (y que implican por lo tanto la diferencia jerárquica entre el que habla, el dueño de la *palabra imperativa*, y el que escucha), en tradiciones y consignas que saben a tierra, a suelo y a sangre, despertando así de nuevo el sentimiento de desigualdad (y por ende, de sed de dominio) entre los pueblos, con el peligro de

infección de los demás Estados miembros, o más brutalmente, con el riesgo de invasión de éstos —dada su condición pacífica— por parte del Estado degenerado en *Imperium militiae*.

Por desgracia, lo que pocos años después de estas consideraciones kantianas ocurrió, con la Santa Alianza, fue justamente lo contrario de lo que él proponía: los imperios surgidos, restaurados o fortalecidos tras el Congreso de Viena, se conjuraron para evitar (empezando por la propia Francia) toda veleidad por parte de cualquier Estado en ciernes de escapar del *estado natural* (dado que las grandes potencias eran todas ellas dinásticas, en cuanto a representatividad soberana, y estaban basadas en la aceleración de la carrera militar e industrial, con la aspiración competitiva de extender su dominio colonial). Tras la derrota de Napoleón, el sueño de una Europa unida bajo los auspicios de la conjunción triple de la constitución republicana, de la federación de Estados libres y del derecho cosmopolita de asilo y residencia, había fracasado.

Pero Kant era un pensador paciente, tozudo y longuiviviente. En una conversación con Friedrich August Stägemann del año 1797 parece que le dijo: «Con mis escritos he llegado un siglo antes de tiempo; sólo después de cien años se me entenderá correctamente, y entonces mis libros tendrán valor y serán de nuevo estudiados»⁷⁷. Poco más de cien años hubieron de pasar, en efecto, no sólo para que sus libros tuvieran valor, sino también para que el espíritu de su *democracia no orgánica*, surgida de la decisión de negar un origen que sólo podía presentarse *ex post facto* como *caída*, alentara los esfuerzos de las democracias occidentales frente a Estados degenerados, Estados que renegaron de su carácter *ideal*, puramente *formal*, y decidieron *buscar un fundamento, una sustentación natural de lo político*. No un pueblo

77 Cit. en Ueberweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Völlig neubearbeitet von M. Frischeisen-Köhler und Willy Moog, Berlin 1924¹²; III, p. 509.

salvaje, pues, sino algo peor: Estados que *quisieron* ser Pueblo, que pretendieron formarse como «comunidad del Pueblo» (*Volksgenossenschaft*), separándose de la Sociedad de Naciones para constituirse como *Imperios*, en un retorno a lo biológico y telúrico. Fin sangriento de Europa, antes de nacer, en nombre de la «otra» Europa: el *cabo* agresivo de Asia. En sus obras políticas, Kant estaba anticipando la situación de Europa durante la primera mitad del siglo XX, o mejor: la imposibilidad de la existencia de Europa como *federación de Estados libres*, justamente porque algunos de esos Estados sintieron la tentación de regresar al estado de naturaleza.

LA LEY COMUNITARIA Y LA INTROYECCIÓN DE LA VIOLENCIA

Y sin embargo, no bien acaba Europa de sacudirse —no sin dejarnos jirones del alma en ello— la pesadilla del Imperio cuando ya la atomización de sus indómitos restos (casi como si de una explosión se hubiera tratado, tras el derrumbamiento de la Unión soviética) vuelve a poblar los sueños del buen burgués, poblados de fantasmas amenazadores que, como buenos *revenants*, aseguran en sus comunicados que en cualquier momento volverán a sembrar el terror en cualquier punto de Europa. Ante tanto infortunio, cabe entonces preguntarse brevemente, primero, *qué hemos hecho nosotros para merecer esto*, y, en segundo lugar, en qué medida ese desafío mundial a la *legalidad universalmente vigente* puede afectar a la nueva Europa en construcción, y a la ley común, es decir, a la Constitución cuya entrada en vigor, cuya fuerza de ley viene alejada cuanto más nos acercamos a ella, aunque ahora podamos gozar del sucedáneo del Tratado de Lisboa. Preguntarse esto equivale, en el plano filosófico, a preguntarse: ¿Qué podemos hacer y pensar *nosotros* después de Kant y de Hegel, o sea: después del Estado Moderno, si no

queremos recaer en los horrores del *Imperium mundi* ni dilapidar nuestro escaso crédito democrático, bañándonos en las turbias aguas de los fundamentalismos dizque religiosos o distrayéndonos con los fogosos ramalazos antisistema?

Para empezar, ya en la formulación misma de la pregunta late un prejuicio común que se va ensanchando progresivamente en círculos, a saber: que «nosotros» es una expresión sinónima del «hombre» *como debe ser* (incluyendo esto, claro está, un *imperativo moral, categórico*), y que la «legalidad vigente» aquí *debiera serlo* (de nuevo, una presunción moral) allá y acullá, ya que para nosotros, los hombres (obsérvese el carácter *ejecutivo* de esta sinonimia), es ella la que mejor *imita* la excelsa *formalidad* de la ley moral, incondicionada y universal.

En base a este doble prejuicio, bien podemos decir que el pronombre «nosotros» suple a un difuso colectivo formado desde luego en principio por «mí», que formulo la pregunta, y por Vds., que la leen; luego, por los «buenos europeos», tan amedrentados hoy; y, en fin, por todos los hombres «de buena voluntad», representados primero por los Estados Unidos de América, y luego por todos aquellos que compartan el llamado «modo de vida occidental», tendencialmente planetario. Por cierto, sería muy fácil decir que ese prejuicio consiste en identificar ese «nosotros» con la Humanidad, si con ello entendemos a todos y cada uno de los hombres. Muy al contrario, la propia formulación de un «nosotros» implica y excluye de sí a la vez a «ellos», es decir a un «tercero» denominado precisamente, todavía: «Tercer Mundo», aunque ello se deba, sarcásticamente, a un anacronismo (ya no existe el Segundo Mundo, el del «socialismo real», o lo hace de un modo meramente residual).

Obviamente, el problema no se arregla «invitando» a *los otros* a que se acojan a la razón universal kantiana, para que entre todos nos pongamos pacíficamente a examinar de un modo crí-

tico, o sea de manera libre y pública⁷⁸, justamente aquello que los marca y distingue como «excluidos», a saber: que anteponen a la razón crítica la santidad de la religión y la majestad de una legislación promulgada por el Dictador de turno. Esa ensoñación *cosmopolita* da por probado, primero, justamente aquello que habría que probar, a saber: que existe una naturaleza humana (actualizada últimamente como una suerte de base genética, antropológica y lingüística *semejante*, y evolutivamente convergente) y que «nosotros» encarnamos *mejor* esa naturaleza que los «otros» (algo indiscutible, puesto que somos nosotros los que hemos formulado esa base común y esa convergencia), por lo que éstos han de ser tomados bajo «nuestra» generosa protección, para convertirlos de hecho en lo que ellos ya esencialmente son, o sea: para hacerlos redundantemente «como nosotros». He aquí, pues, un bonito *circulus in probando*. Pero, en segundo lugar, ese ideal cosmopolita es autodestructivo, ya que, si al cabo se realizase *Cosmópolis*, el «nosotros» formado por «mí» y por «Vds.» se fusionaría sin resto con el «ellos» que antes habíamos «excluido»; entonces, la Humanidad (en cuanto conjunto de los hombres) se identificaría con la *Humanitas* (en cuanto Idea verdadera del hombre), y nada habría ya que examinar críticamente porque no habría absolutamente nada: al nihilismo, pues, por el cosmopolitismo.

Si esto es así, cabría decir con una cierta dosis de cinismo que «nosotros» (ese *Nosotros* que cree que él es colectivamente *como debe ser* cada uno) ya deberíamos saber qué es lo que hemos hecho «para merecer esto», a saber: creer justamente que

78 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*. A XI, n.: «Nuestra era es la era de la crítica, a la cual todo debe someterse. La religión por su santidad y la legislación por su majestad pretenden por lo común sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha en su contra y no pueden exigir un respeto no fingido, que la razón confiere solamente a aquello que ha podido pasar su examen, libre y público».

nosotros somos *nada más que* «nosotros», y que ellos *no son nada más que* «ellos», y que, además, sólo de esta manera podemos reconocernos a nosotros mismos, conformarnos con nuestra «suerte» y alegrarnos por ella. El problema estriba en si podremos salir de ese círculo vicioso sin recurrir a la peligrosa dicotomía de Carl Schmitt entre *inimicus* (un amigo descarriado, a quien todo se le perdona si vuelve al redil) y *hostis* (el Otro irrecuperable, no susceptible de integración y, por ende, *esencialmente hostil*). Pues de esa salida depende en buena medida, si no la solución, al menos la comprensión del otro problema: el de la «legalidad». En efecto, «legales» son desde luego mis amigos, pero también los *inimici* que, precisamente por infringir la ley, se encuentran paradójicamente *incluidos* dentro de la «legalidad vigente», y pueden por ello ser juzgados por una instancia superior (la del Juez que encarna la Ley): pueden ser absueltos o condenados, pero no expulsados de los territorios donde rige la *legalidad* (a menos que sean extraditados a su territorio «legal» de origen, con lo que esa legalidad resulta doblemente reforzada), ni tampoco ejecutados (un buen argumento, por cierto, para la abolición de la pena de muerte).

Pero, ¿qué hacer con los hombres y los países etiquetados como «no civilizados», o lo que es peor, como «fuera de la ley»: los *rogue states* o «Estados canalla»? ¿Qué hacer, sobre todo, con los componentes del llamado «Eje del Mal»? ¿Qué hacer con el *hostis*, si es cierto no sólo que él no acepta esa legalidad, que él no la considera «suya» (pues que él pertenece a otro colectivo hostil; por caso, el «Nosotros» del Islam, que no en vano significa «unión»), sino ante todo que han sido «nuestras» autoridades —las garantes de la «legalidad vigente»— las que de antemano han marcado a esos otros como *hostes*, si es que no directamente como «hostiles»? Una de las salidas —tan «lógica» como repugnante para «nosotros»— es la del *limbo* de los prisioneros en Guantánamo (para mayor sar-

casmo, una base —ya, campo de concentración— situada en un «estado canalla»). Otra, menos drástica y más frecuente, es la de devolver a los inmigrantes clandestinos, sin documentos de identidad ni nacionalidad conocida y, por tanto, *universalmente ilegales*, al país de origen del barco que los trajo, para que éste se las entienda —o desentienda— con esos extraños «hombres», pertenecientes en todo caso, de un modo literal, al *no man's land*, cuando en verdad debieran ser considerados —al menos negativamente— como los verdaderos *cosmopolitas* y, por ende, como *nada más y nada menos que hombres*, ya que ellos, con su acción desesperada, reniegan de su nacionalidad o de su particularidad tribal y, por tanto, de toda distinción entre *amicus*, *inimicus* o *hostis*: son solamente hombres en busca de otra «particularización», de otra legalidad, hombres que desean ser considerados como «nosotros».

Ahora bien, puesto que ambas salidas «nos» parecen tan ineficaces como repugnantes (o sea, y muy significativamente: *legales* y «conformes a derecho», pero radicalmente *injustas*), es claro que *algo dentro de «nosotros»* se rebela tanto contra esa cínica partición entre «nosotros» y «ellos», la cual es síntoma de una xenofobia que antes era expresada de manera más franca como división entre «civilizados» y «salvajes» (incluyendo en éstos, en modo gradualmente degenerativo, a gitanos, moros, negros e indios) como contra la irenista idea ecuménica (en el fondo, más cínica) de la «Humanidad en general», donde todos los gatos son pardos. Algo *hay* en nosotros que, oscuramente, participa de lo «otro», sin reducción posible, sin embargo, a un supuesto *género* humano común. Pero para acercarnos a ese «hay» debemos examinar el otro respecto del sueño «humanista», a saber: el ideal de una legalidad *universalmente* vigente.

La legalidad es, en general, el orden político instituido por la ley fundamental del Estado. Que el Estado tenga una «ley

fundamental», es decir: una *Constitución*, implica que él es un «Estado de Derecho». El Estado es, pues, el encargado de desplegar y articular la Constitución en normas jurídicas, de *derecho*. Y el derecho, a su vez, tiene por cometido «hacer justicia», es decir, «traducir» el imperativo categórico *unum sui cuique tribuere*, «dar a cada uno lo que es suyo», en normas escritas y ordenadas, en el caso de regímenes democráticos, por un Parlamento, y ratificadas por el Poder ejecutivo, con lo que adquieren una obligatoriedad universal. Lo cual es obvio, y hasta aburrida su mención. Pero quizá lo sea menos el parar mientes en que eso que a uno —a cada uno de nosotros— le compete «de suyo»: lo que le hace *propio*, es algo que le resulta *apropiado* sólo por el hecho de venir dictado «desde arriba» y «desde fuera» de él: dictado por la Ley. Y no, ciertamente, porque él, así, estaba ya de siempre conforme a ella (pues, entonces, el ejercicio del derecho, la necesidad de «hacer justicia», no habría existido jamás), sino, muy al contrario, porque se presupone que hay o al menos *puede haber* algo en él, algo «de suyo» (*an sich*, diría un alemán) que no es «suyo» (en el sentido de «reconocido y defendido por la Ley»). Es decir que la legalidad se establece en vista de la posibilidad de su infracción, del «crimen»; su instauración primera *presupone* una infracción que, sin embargo, no sólo no está *todavía* calificada como tal, como un delito, sino que ni siquiera existe como tal.

Así pues, la posición de la ley implica por definición la presuposición del crimen, o sea: la infracción de una ley que todavía no existe. Una palmaria contradicción que sólo puede resolverse si entendemos que esa «posición» no es ni ha sido jamás la *primera*. *No hay ninguna ley —y por ende, ninguna legalidad— originaria*, esto es: válida sin excepción, incondicionalmente, para todos los hombres. Muy al contrario, la posición —la *imposición*— de la Ley fundamental (de la que depende la legalidad) implica la *infracción* de un orden anterior. En nuestro caso, justamente el

que ya conocemos por Kant: el emanado del poder religioso y de una legislación mayestática (por cierto, la *shariya*, la indistinción de ambos poderes es la que presta su *fuerza* al Islam, y la que lo convierte *esencialmente* en *hostis* para las democracias occidentales). Llamamos «revolución» a esa *violenta* toma del poder, cuya consecuencia es justamente la Constitución.

¿Hemos eliminado de esa manera religión y absolutismo? Ciertamente, se ha eliminado su *manifestación*, quedando la religión convertida en asunto privado, en *religiosidad*, y absolutizando a la Ley, no a quien la representa en cualquiera de los tres «poderes» estatales. Pero su *fuerza*, su capacidad para mandar y ser obedecidos hasta la muerte (para recibir o para dar la muerte), no ha sido destruida, sino *canalizada* hacia los aparatos del Estado, y distribuida desde ellos: la *auctoritas* como «monopolio de la violencia»: tal es la *fuerza* de la ley, una «astucia de la razón» que, sin embargo, me temo conduce a un círculo aún más vicioso que el del «nosotros». En efecto, la Ley se impone —supuestamente— en base a una razón crítica universal (Kant *dixit*) que no sería sino acción y efecto a la vez del examen crítico de las pretensiones de la religión y del poder secular. Ahora bien, la «fuerza» para *someter* a ambos poderes procede de la *violencia revolucionaria* ejercida contra ellos, apoderándose de ese poder —valga la redundancia—, en la creencia de que ese poder dejará de ser *alienante* (pues que dictado «desde fuera» de la ciudadanía), es decir, que perderá su *contenido* hasta diluirse en una forma universal, que podría ser expresada así (uniendo por fin nuestro doble prejuicio): «Nosotros, el pueblo, somos la legalidad». Y lo «somos» precisamente porque nos la hemos dado a «nosotros mismos» (a tanto no llegó el ideal kantiano del sujeto autolegislador, limitado a la moralidad)... derribando violentamente el orden anterior, inmediatamente depuesto a «criminal» y tachado de «antiguo» (el *Ancien Régime*).

Así, una injusticia triunfante (el levantamiento contra la «legislación vigente») se ve consolidada por el *robo* de la fuerza antigua, que permite imponer ahora la ley; un robo de ese fuego en el que, idealmente, es el pueblo mismo el que hace de Prometeo (cuya estatua adorna ahora, no en vano, el Rockefeller Center de New York). Ahora bien, en la esencia misma de la Constitución que instaura la legalidad democrática se instala *eo ipso* una posibilidad y una prohibición, a saber: la posibilidad *legítima* de promover guerra exterior contra el *inimicus* (es decir, contra otros Estados constitucionales) y la prohibición de que la Constitución pueda ser *derogada* en su totalidad por una guerra civil, con el previsible triunfo de *otra revolución*. Entre esos dos extremos, el orden jurídico prevé el tratamiento y la posible resolución de conflictos internos (desde el derecho de huelga a la ley de propiedad privada). Todo esto es bien sabido: tal es en efecto el *horizonte* de la ley, el ámbito de la legalidad, que necesita de conflictos externos e internos, pero en todo caso *parciales*, para su propio funcionamiento y supervivencia.

Ahora bien, la *fuerza*, la energía que permite la delimitación de ese horizonte proviene como hemos visto de los dos poderes *derrocados*: del religioso y del autoritario. Y los dos tienen al menos un rasgo en común: ambos suponen que un *individuo* señalado (directamente, como «fundador», o de modo delegado: tal el profeta y el sacerdote, por un lado, y el príncipe o el noble caballero, por otro) es el encargado de «hacer justicia», o sea que es de él, y no del Derecho, de donde emana la fuerza de la legalidad. Cuando esa fuerza es robada y redistribuida, otros individuos quedan marcados, señalados por ella como detentadores del poder, ahora de este modo legitimado: los jueces, los formantes del gobierno y los del cuerpo legislativo. Dentro de esta triple organización de la violencia, cualquier persona o grupo que, fuera de ella, pretenda volver a instaurar la acción prelegal de «hacer justicia» no será considerado

como criminal, sino como *demente*, es decir como alguien cuya acción, amén de criminal, es sobre todo *inacceptable por inconcebible*.

Mas cuando no se trata ni de individuos ni de grupos, sino de una *base de centrifugación*, de un pavoroso monstruo que ha «robado» a su vez las formas occidentales de organización, de comunicación y de propaganda, para ponerlas —supongamos— al servicio del mantenimiento, en el interior de los países occidentales, sujetos a la «legalidad vigente», de formas de vida y costumbre procedentes del antiguo régimen, o también —al menos, como justificación de su violencia— para vengarse de la otra violencia, de la ejercida por esos países al intervenir (sea directamente, o por mediación, como en el caso de Israel) en territorios de legislación y santidad *prekantianas*, para entendernos, si se trata pues del llamado *terrorismo internacional*, éste será «satanizado» (más que legalmente condenado) por reunir en él *demencia y hostilidad*. Se tratará pues de intentar aniquilarlo, para evitar que la antigua *fuerza* recobre sus derechos, destruyendo todo el orden de la «legalidad vigente», o, al menos, de mantenerlo aislado, como si de una epidemia se tratase.

Y efectivamente es una epidemia: pues para luchar contra esa violencia prelegal, algunos de los países (entre ellos, el más poderoso: los Estados Unidos) de la «legalidad vigente» han caído en la tentación de *reforzarla* recurriendo también ellos a la violencia antigua, sagrada y absolutista: a la violencia del carisma. ¡Una apelación pues a la santidad de la religión y a la majestad de la legislación, para apoyar y defender la razón universal y el derecho que en ella se apoya! Como se ve, no estamos aquí ante una mera inversión, sino ante una *perversión* de la violencia. La fuerza de la razón, trastornada, se vuelve razón de la fuerza, gracias a la reactivación de la potencia prodigiosa de las creencias, así como a la exaltación del protagonismo (en base a los poderes mediáticos de la televisión) al líder, el cual promete seguridad y orden, aunque sea a costa de infringir el propio orden constitu-

cional gracias al cual había sido elegido, y por cuya preservación dice luchar, mientras de hecho lo está infringiendo. ¿No es éste acaso, quizá de manera mimética, un acto de *introyección* del cruce de demencia y hostilidad contra el que se pretende luchar? Por miedo a perder la vida, ¿no se están perdiendo las *razones por las que merece la pena vivir* e, incluso, llegado el caso, *morir*?

Y bien, ¿en qué medida puede afectar ese desafío mundial por parte de dos poderes contrapuestos, en los que se invierten recíprocamente forma y contenido, en qué puede afectar eso a la *legalidad vigente* en la nueva Europa en construcción, y a la ley comunitaria que trabajosamente nos estamos dando entre todos? De hecho, y habida cuenta del curso de los acontecimientos y de las fuertes tensiones internas entre los miembros de la Unión, no parece que Europa vaya a comportarse de una forma distinta a como lo ha hecho en el pasado más reciente: débiles protestas por la quiebra de la legalidad por parte de los Estados Unidos, comprensión hacia Rusia por su lucha contra el «terrorismo» (el «nuevo argumento» vencedor, seguro como un talismán), indecisión respecto al conflicto entre Israel y Palestina, y ruptura en la política exterior (Gran Bretaña, Italia y Polonia, por un lado; Alemania, España y Francia, por otro). Sin embargo, hay débiles señales que permiten abrigar alguna esperanza. Para empezar, la propia Unión ha sabido, a base de incesantes negociaciones, de múltiples tratados y de cláusulas *opt-out* que permiten aproximarse como si dijéramos *à la carte* a una política común, convertir a los antiguos *hostes* enfrentados (p.e. Alemania y Francia, la *Kultur* frente a la *Civilisation*), primero, en *inimici* (en pugna por conseguir beneficios comerciales y privilegios políticos dentro de la antigua Comunidad europea), y ahora, claramente, en *amigos*. En segundo lugar, Europa no se ha constituido jamás en un solo bloque étnico, a pesar de los esfuerzos de Hegel —y del Heidegger de los años treinta— en hablar de los «países germánicos», disminu-

yendo despectivamente el aporte romano y exaltando la *consanguinidad* (como poco, *espiritual*) con un soñado pueblo griego. Los tres grandes bloques tradicionales: latino, germano y eslavo, se encuentran ya ampliamente representados en la Unión.

Y la deseable entrada futura de Bulgaria, Turquía, Albania y Bosnia (en este último caso, cuando sea posible restañar las heridas de la terrible guerra balcánica, haciendo entrar a la vez a Serbia y Croacia), podrá ayudar, no sólo a redondear geopolíticamente el mapa europeo, sino que quizá acabe por convertirse también en un campo de pruebas, en una suerte de «laboratorio» en el que intentar conjugar —sin integración, que implica asimilación, ni tolerancia, que conlleva indiferencia y produce *ghettos*— lo que ahora mismo parecería casi imposible, de no ser por el ejemplo de la propia Turquía: hacer que países de religión mahometana interioricen esa creencia como *religiosidad*, mientras adoptan, para su propia convivencia y sus relaciones con el exterior, las formas occidentales de la «legalidad vigente». No solamente esto: a pesar de la intensificación de la inquietud en el interior de miembros destacados de la Unión por el peligro de terrorismo, el asentamiento durante varias generaciones de inmigrantes (muchos de ellos, turcos o yugoslavos) constituye la mejor garantía de la posibilidad de *convivencia*, que no de asimilación. Ello implicará, seguramente, una paulatina transformación *por los dos lados* (aunque más rápida, obviamente, por el lado del inmigrante). Y entonces sí podrá tener la nueva Europa una verdadera «constitución» (*in actu exercito*, en progreso y modificación continua, y no sólo como *Charta Magna*) en la que se vaya plasmando una «legalidad» emanada de actos de justicia. Justicia hacia el otro, en cuanto que Otro.

No se trata sólo de una cuestión de hecho, de acuerdo al *dictum* pascaliano de que, cuando las costumbres —en este caso, las procedentes del mutuo contacto— son recibidas y aceptadas, acaban por transformarse en justicia y plasmarse en legalidad.

Tampoco, creo, de un *pium desiderium*, sino de algo latente en la propuesta kantiana sobre la primacía —tan occidental— de la razón, que nos ha ido sirviendo de hilo conductor. En efecto, a lo largo de mi interpretación se agitaba, implícita, una cuestión literalmente *de fondo*: ¿por qué la religión y la legislación mayestática, carismática, poseen fuerza, capacidad de mover a creyentes y súbditos, mientras que la razón universal ha de recurrir a la «astucia» de robar esa fuerza por un golpe revolucionario, volviéndola contra su propio origen? Podemos entrever la respuesta, a partir de nuestro examen del *imperium*. Lo que al creyente mueve (ya crea en una religión establecida o en el ideario del *Reich*, o en el del *Libro Rojo* de Mao) es el mítico poder que pasa de un *individuo señalado, ungido*, es decir del *Imperator*, a otros individuos. Es este flujo casi corpóreo el que los electriza; es el poder *pagano* de la sacralidad de lo natural, de lo sensible, es la mirada del Gran Hombre, el haber escuchado directa o mediatamente su palabra lo que confiere ese grado de heroísmo que puede degenerar en fanatismo.

Ahora bien, por sí sola, esa transmisión acabaría languideciendo a lo largo de la cadena de unciones y escuchas. Lo fundamental de esa *religión civil* es que, de manera no menos violenta y fundacional que la revolución, ella misma ha roto la ley ancestral de la oralidad, de la dispersión tribal, para fijarse en un Libro, en el que se fija la palabra santa (también Don Quijote dio por caso en hacerse caballero a fuerza de leer libros de caballería; la diferencia entre él e Íñigo de Loyola estriba en que el Libro seguido por éste era de «curso legal», *recibido* en la comunidad como sagrado). De manera que la Escritura justifica de antemano, aprueba o reprueba, las conductas de los individuos. Pero esa justificación está localizada en un colectivo, en un grupo santo encargado de la custodia de la Palabra.

¿Cuál es, en cambio, la radical novedad de la futura Constitución europea, o al menos de su débil sustituto: el Tratado

de Lisboa? Por un lado, que ella no está anclada en un pasado que haya sido fijado ni por el mito ni por la letra y que, por tanto, pudiera anquilosarse, enquistarse como garante legal de la *tradición* (una tradición, a su vez, producto de una violencia fundacional), proporcionando así pautas de conducta a las generaciones venideras. Adviértase que incluso la Constitución norteamericana, aun surgida de una «revolución democrática», ha ido adquiriendo cierto carácter de «Sagrada Escritura» que no admite modificaciones internas; a lo sumo, unas pocas adiciones, conocidas como «Enmiendas».

Por el contrario, la Constitución europea no será la plasmación escrita de un mito fundacional ni de la otra ficción: un contrato social *originario* por el que un conjunto de creyentes, un grupo étnico o, en el mejor de los casos, un puñado de colonos ingleses puritanos, declarados en rebeldía, *deciden* cómo van a ser ellos, y cómo habrán de *amoldarse* a esa Escritura quienes vengan a su país. No. En este caso, la *fuerza de la ley* no resulta ni de la voluntad de Dios, ni de la de un Pueblo que ha decidido llegar a serlo (*e pluribus unum*) bajo la mirada de Dios (el «Nosotros» sacralizado del Acta de Virginia), sino de las trabajosas y tensas transacciones de burócratas que representan a su vez múltiples intereses de naciones y pueblos no menos plurales y diversos. Por otro lado, y esto me parece realmente esencial, la *fuerza* antes proveniente de la santidad y majestad de los Padres Fundadores, de los individuos elegidos (o, como dicen jocosamente los radicales americanos: *the Dead White Men*), no fluye ahora de individuos *físicos*, sino de esos *grandes individuos*, de esos «Leviatanes» que son las naciones modernas, crecidas y maduras en base a la siempre difícil sujeción y transformación *pro domo* de los propios demonios interiores (desde grupos organizados de fanáticos extremistas a las auto-denominadas «naciones irredentas»), y que ahora dirigen astutamente esa *violencia colectivizada, soberana*, de la religión y el

carisma contra su propio Poder, a fin de insuflarlo en las instituciones comunitarias.

Una nueva introyección de la violencia, pero ahora para reforzar las distintas modalidades *culturales* de los miembros de la Unión, mientras va disminuyendo gradualmente el *potencial soberano*. Una legalidad, pues, que funciona como un *bucle de retroalimentación* de la vieja, ancestral fuerza fundacional. Un experimento inédito, que quizá fracase. Una ley común, en fin, basada en una verdadera *communio*, es decir, en la puesta en común y en las redistribuciones de los dones y trabajos, mas también las fatigas (que todo ello significa *munus*, la raíz de *communio*, de lo común) de los distintos miembros. Puede que fracase, pero vale la pena intentarlo, en vez de andar oscilando entre el apoyo ciego a la patriotería de un Imperio dizque democrático y la comprensión, no menos insensata y ciega, de los motivos ultraquijotescos de un terrorismo que combina, con nunca vista intensidad, demencia y hostilidad.

ÍNDICE

Prólogo	7
FÉLIX DUQUE Y VALERIO ROCCO	
<i>La Farsalia: una teoría del Imperium</i>	15
VALERIO ROCCO LOZANO	
Platonópolis: filosofía de la historia en Plotino	61
JOSÉ M. ZAMORA CALVO	
Discursos imperiales y pequeñas naciones. El ejemplo de Centroeuropa	83
STEFFEN HÖHNE	
El tiempo del terrorismo	127
BERNARD BOURGEOIS	
El círculo «virtuoso» de la Historia. Virtud y cosmopolitismo en Kant	143
ALBERTO FIRNI	
Afán de dominio: Schelling y el origen del Estado	177
ANA CARRASCO CONDE	
Pensar a la sombra de las víctimas. La reflexión filosófica y el «Tercer Reich»	203
VOLKER RÜHLE	

Derivas de *El Trabajador*. Nihilismo postimperial
y dialéctica de la imagen en Ernst Jünger 237
GABRIEL ARANZUEQUE

El imperialismo democrático:
entre imperio y revolución 255
MARÍA LUCIANA CADAHIA

La última frontera 285
DAVID SÁNCHEZ USANOS

Religión - fundamentalismo - terrorismo 313
VINCENZO VITIELLO

Europa.
De la palabra imperativa a la ley comunitaria 343
FÉLIX DUQUE