

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea N° 32



IMPERIO

ORDEN ESPACIAL Y ESPIRITUAL



UrKultur



UrKultur

<http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/>

Escuela de Pensamiento
Metapolítico

Elementos

de Metapolítica para una
Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 32

IMPERIO

ORDEN ESPACIAL Y ESPIRITUAL

Sumario

La idea de Imperio,
por *Alain de Benoist*, 3

Translatio Imperii:
del Imperio a la Unión,
por *Peter Sloterdijk*, 31

¿Hacia un modelo neoimperialista?
Gran espacio e Imperio en Carl Schmitt,
por *Alessandro Campi*, 37

¿Europa imperial?
por *Rodrigo Agulló*, 44

Imperialismo pagano,
por *Julius Evola*, 47

El concepto de Imperio
en el Derecho internacional,
por *Carl Schmitt*, 55

Nación e Imperio,
por *Giorgio Locchi*, 62

El Imperium a la luz de la Tradición,
por *Eduard Alcántara*, 68

Imperio sin *Imperator*,
por *Celso Sánchez Capdequí*, 71

Imperio: Constitución
y Autoridad imperial, por
Michael Hardt y *Antonio Negri*, 72

La teoría posmoderna del Imperio,
por *Alan Rush*, 80

El Imperium espiritual de Europa:
de Ortega a Sloterdijk,
por *Sebastian J. Lorenz*, 88

La idea de Imperio

Alain de Benoist

Cuando se examina la historia política europea, se constata enseguida que Europa ha sido escenario de la elaboración, desarrollo y confrontación de dos grandes modelos de *politie*, de unidad política: la nación, precedida y en cierta medida preparada por el Estado real, y el Imperio. Aprehender lo que los distingue, y particularmente ver cuáles son los rasgos específicos de la idea de Imperio, puede contribuir a arrojar luz sobre su presente.

Recordemos ante todo algunos datos. Rómulo Augustulo, último emperador del Occidente latino, fue depuesto en el 475. Sólo subsistió entonces el imperio de Oriente. Sin embargo, parece que tras el desmembramiento del imperio de Occidente nació una nueva conciencia unitaria. Desde el año 795 el papa León III data sus bulas no según el reinado del emperador de Constantinopla, sino según el de Carlos, rey de los francos y patricio de los romanos. Cinco años más tarde, el día de Navidad del año 800, León III impone en Roma la corona imperial sobre las sienes de Carlomagno. Es la primera *renovatio* del Imperio, que obedece a la teoría de la translación (*translatio imperii*), según la cual el imperio que ha resucitado en Carlomagno es continuación del imperio romano, poniendo así término a las especulaciones teológicas inspiradas en la profecía de Daniel, que dejaba prever el fin del mundo tras el fin del cuarto imperio, es decir, tras el fin del imperio romano, que había tomado el relevo de los de Babilonia, Persia y Alejandro.

La *renovatio* del Imperio rompía también con la idea agustiniana de que existe una oposición radical entre *civitas terrena* y *civitas Dei*, idea que había podido hacer pensar que un imperio cristiano no era más que una quimera. De hecho, León III inaugura una estrategia nueva: la de un imperio cristiano donde el emperador sería

el defensor de la Ciudad de Dios. El emperador recibe así sus poderes del Papa, y reproduce en el orden temporal los poderes espirituales de éste. Como es sabido, toda la querrela de las Investiduras procede de esta formulación equívoca, que hace del emperador un sujeto del papado en el orden espiritual, pero que al mismo tiempo le sitúa a la cabeza de una jerarquía temporal cuyo carácter sagrado no tardará en afirmarse. A continuación, Tomás de Aquino, en referencia a Aristóteles, intentará también reconciliar ciudad de los hombres y ciudad de Dios asociando *populus* y *natio* en una síntesis que tiene el sentido de pueblo sometido a la autoridad de un mismo Estado.

El Tratado de Verdún (843) consagró el reparto del imperio de los francos entre los tres nietos de Carlomagno: Lotario I, Luis el Geránico y Carlos el Calvo; a su vez, el rey de Sajonia Enrique I será coronado emperador en el 919. El imperio se hace más netamente germánico. Tras la dislocación del poder carolingio, será de nuevo restaurado en provecho del rey Otón I de Germania, coronado en Roma el 2 de febrero del 962, y se reconstituye en el centro de Europa con los sálicos y los otónicos. Su apogeo llegará en la segunda mitad del siglo XII con la dinastía de los Staufen (Federico I Barbarroja, Enrique IV), época en la que abarca los reinos de Borgoña, Italia y Germania. El Imperio será la principal potencia política europea hasta mediados del siglo XIII, cuando se transforma oficialmente en *Sacrum Romanum Imperium*; a partir de 1442 se le añadirá "de nacionalidad germánica". Pero, evidentemente, no es este el lugar de esbozar, ni siquiera a grandes trazos, la historia del Santo-Imperio romano germánico. Limitémonos a observar que a lo largo de toda su historia será una entidad mixta que asocia tres componentes: la referencia antigua, la referencia cristiana y la germanidad.

En los hechos, la idea imperial comienza a desagregarse en el Renacimiento, con la aparición de los primeros Estados "nacionales". Es verdad que en 1525, bajo Carlos V (I de España), la victoria de Pavía, donde las fuerzas imperiales vencen a las

tropas de Francisco I, parecen invertir el curso de los acontecimientos. En Alemania, la captura del Rey de Francia va a ser percibida como un acontecimiento de la mayor magnitud ("*König Franz von Frankeland, fiel in die Frundsberger Hand...*"). Y provocará un breve renacimiento del gibelinismo en Italia, donde el Orlando furioso, compuesto por Ariosto en la Corte de Florencia, ha relanzado ya la moda de las novelas del siglo XII consagradas a la vida de Carlomagno. Dos años más tarde, los imperiales toman Roma y hacen preso al papa Clemente VII. Pero tras la muerte de Carlos V el título imperial no recaerá en su hijo Felipe, y el Imperio volverá a reducirse a un asunto local (1). A partir de la paz de Westfalia (1648), va dejando de ser percibido como una dignidad (*Kaiserwürde*) y empieza a cobrar el sentido de una simple confederación de Estados territoriales. El proceso de decadencia se prolongará todavía durante dos siglos y medio. El 6 de abril de 1806, Napoleón culmina la Revolución destruyendo los restos del Imperio. Francisco II resigna su título de emperador romano germánico. El Santo Imperio expira.

1

Del concepto de Imperio se han hecho usos tan contradictorios que, a primera vista, no resulta fácil aprehenderlo. Littré, en su Diccionario, se contenta con una definición tautológica: un imperio -escribe- es "un Estado gobernado por un emperador". Se nos concederá que resulta un poco sumario. Sobre todo, cabe recordar que el Imperio, como la ciudad o la nación, es una forma de unidad política, y no una forma de gobierno, como la monarquía o la república. Esto significa que el Imperio es, a priori, compatible con diferentes formas de gobierno. Así, el artículo 1 de la Constitución de Weimar afirmaba que "el Reich alemán es una república" -y en 1973, la Corte constitucional de Karlsruhe no ha dudado en recordar que, aún hoy, "el Reich alemán es un sujeto de derecho internacional".

La mejor forma de comprender la realidad sustancial de la noción de Imperio es, sin duda, compararla con la noción de nación o de Estado-nación; este último

representa la desembocadura de un proceso de formación de la nacionalidad cuya forma ejemplar es, en cierto modo, el reino de Francia. En efecto, como escribe Jean Baechler, "podemos considerar la nación como una de las ramas de una alternativa donde la otra rama es el Imperio" (2).

Tal "rama", en todo caso, aparecerá muy tarde. En su origen, el sentido de la palabra "nación" es puramente religioso: desde Tertuliano, en el siglo II, el plural latino *nationes* se emplea para designar a los "gentiles" (*goyim*), y más especialmente a los paganos. En la lengua francesa, las primeras apariciones de la palabra "nación", bajo las formas "*naciuns*" o "*nascions*" (principios del siglo XII), tienen ante todo una resonancia etnocultural al mismo tiempo que continúan transportando la idea bíblica de una división original de la humanidad. En los siglos XIII y XIV se aplica, por ejemplo, a las "naciones" de los estudiantes extranjeros agrupados en las universidades en función de su lengua o de su origen: así, en la Sorbona, hallaremos la "honorable nación de Francia", la "fiel nación de Picardía", la "venerable nación de Normandía" y la "constante nación de Germania", antigua cuatripartición que más adelante, en el siglo XVII, todavía permitirá a Mazarino fundar en París el "Colegio de las Cuatro Naciones".

Por otra parte, desde Lavissee y Michelet hasta Pierre Nora, Colette Beaune o Bernard Guenée, pasando por Mallet e Isaac y todos los que no dudan en remontar la "nación Francia" al fin de la Edad Media (3), la reconstrucción histórica de la nación francesa se ha visto viciada por una perspectiva cuasifinalista que ha hecho de la nación, identificada con el Estado-nación moderno, una suerte de necesidad inherente a la historia, en germen desde la noche de los tiempos y que se habría actualizado progresivamente al hilo de los siglos. Esta imagen de una "patria virtual anterior a la patria real" (4) y cuya esencia precedería a su existencia, imagen heredada de la "religión nacional" popularizada por los historiadores del siglo XIX, contiene un error de perspectiva que deriva de una serie de anacronismos. Al dar la impresión de una continuidad perfecta entre la Galia y la

Francia carolingia, y entre ésta y la Francia moderna, tal visión confunde sistemáticamente “nacional” y “real”, términos que no guardan equivalencia alguna, y formación de la nación (el “para sí” histórico en el sentido de Fougeyrollas) y formación de la nacionalidad (el “en sí” histórico). Pero, en realidad, la actual Francia no puede remontarse hasta una hipotética “nación gala”, porque la Galia fue una invención romana a la que no correspondía ningun sentimiento particular entre los galos; tampoco “Francia” comenzó con el bautismo de Clodoveo, hacia el 496, del mismo modo que Carlos Martel no “salvó a Francia” de los árabes en el 732, por la simple razón de que Francia no existía en esa época.

En su origen, el *regnum Francorum* es a la vez uno y divisible: patrimonio familiar, propiedad de un linaje, obedece a la costumbre franca de reparto entre los herederos. Así, el dualismo original de la Francia dio lugar, en los siglos VI y VII, a dos reinos: al oeste Neustria (entre los ríos Somme y Loira), y al este Austrasia. Gracias al prestigio de Dagoberto, Neustria se impuso inicialmente como el verdadero país de los francos. Sin embargo, la llegada de los pipínidas (los futuros carolingios), en el siglo VIII, consagra el ascenso de Austrasia. El hijo de Carlos Martel, Pipino el Breve, que había usurpado el poder de los merovingios gracias al apoyo del Papa (habrá de pagar tal apoyo con dos expediciones contra los lombardos), hizo de la capital de la Austrasia renana, Aquisgrán, la sede de un nuevo regnum. Bajo el reinado de su hijo, Carlomagno, va a desarrollarse una nueva Francia entre los ríos Sena y Escalda, flanqueada por una Neustria limitada por el Sena y el Loira y una Austrasia cruzada por el Rhin. El tratado de Verdún (843) supone el reparto del imperio carolingio: nacen

Germania, Lorena, las Borgoñas Alta y Baja, e Italia, que prolongará el Imperio hasta el 924; el país de los francos se redefine y queda dividido en una Francia occidentalis, una Francia media y una Francia orientalis. Pero la segunda “Francia” pronto se descompondrá; su parte septentrional, la Lotaringia, será absorbida por el reino oriental. En cuanto a este

último, perderá rápidamente su nombre original: desde la segunda mitad del siglo XI ya no se va a hablar de Francia orientalis, sino de *regnum Teutonicum*. La palabra Francia, en el sentido de la soberanía heredada de los grandes reyes francos, sólo subsistirá en el oeste. Así pues, en los siglos IX y X, mientras el espacio comprendido entre el loira y el escalda se convierte en área de expansión territorial de los Robertinos, marqueses de Neustria y duques de los Francos (los futuros Capetos), el término Francia se extiende para designar a la antigua Francia occidentalis, nacida del reparto del *regnum Francorum*, si bien manteniendo deliberadamente la confusión con la “Francie” primitiva, es decir, el territorio inicialmente ocupado por el conjunto de la etnia franca. “Desde ese momento -escribe Suzanne Citron-, quienes van a reinar tanto en el este (los otónicos) como en el oeste (los Robertinos-Capetos) serán soberanos no carolingios. Esto facilitará la manipulación del pasado por los historiógrafos devotos de estos últimos, que podrán presentar a los usurpadores capetos como descendientes de Carlomagno, jugar con el doble sentido de la palabra Francia, y su rey podrá apropiarse de de la memoria etimológica de los francos, que en el este sólo subsistirá en “Franconia” (5). Todavía en el siglo XII, sin embargo, la palabra latina Francia rara vez designará al conjunto del reino, más comúnmente llamado Francia tota. Se convertirá en “France”, en la misma época, en el manuscrito de Oxford de la canción de Roldán, redactada en lengua de oïl franco-normanda.

A principios del siglo X, Carlos III el Simple adopta el título de *rex Francorum*, que ostentarán también sus sucesores; no será hasta 1254, bajo San Luis, cuando el *rex Francorum* se convierta en *rex Franciae*. En la misma época empieza a constituirse el estado en torno al poder Capeto. La fecha decisiva no es la batalla de Bouvines, sino, un año antes (1213), la batalla de Muret, donde cae derrotado el conde de Tolosa, aliado del rey de Aragón contra los francos, derrota que conduce a la anexión de los países de lengua de oc y a la persecución contra los cátaros. Con todo, el título de “rey de Francia” no debe engañarnos: no

sanciona exactamente una autoridad sobre un territorio determinado, sino que más bien representa un título de valor moral. En efecto, el único vínculo entre las diferentes partes del reino es el señorío que el rey, a diversos títulos, posee sobre cada uno de ellos. Todavía a principios del siglo XIV “el rey de Francia no puede hacerse una idea exacta de la extensión y los límites de su territorio y de su reino, inextricable embrollo de tierras y de derechos” (6). Tampoco hay un ejército francés, sino un “ejército del rey”. El catecismo político destinado al duque de Borgoña lo dice muy claramente: “La nación no toma cuerpo en Francia, reside enteramente en la persona del rey”. De modo que la “nación-monarquía”, que asimila el poder del Estado al reino, y que por entonces sólo tiene sentido para las elites, todavía no ha adquirido su acepción moderna. Ernst Kantorowicz la analizará muy acertadamente como *corpus mysticum cuius caput*: es inseparable de la persona del rey.

Al igual que en esta época no puede hablarse de nación, tampoco puede hablarse de “patriotismo” en el sentido moderno del término. Bajo el Antiguo Régimen, la “patria” remite exclusivamente a la comarca de origen inmediato, así como a los sentimientos de vinculación y de sacrificio que el lazo social implica: la idea de patria viene asociada a la de entrega al bien común en el seno de una comunidad de vecindad. “Lo que nunca ha existido hasta una época reciente -precisa Sione Weil- es un objeto cristalizado ofrecido de manera permanente al sentimiento patriótico. El patriotismo era difuso, errante, y se ampliaba o se reducía según las afinidades y las amenazas. Era una mezcla de lealtades diversas: hacia hombres, señores o reyes; hacia las ciudades. El todo formaba algo muy confuso, pero también muy humano (...) En la Edad Media, la fidelidad era para el señor, o para la ciudad, o para los dos, y por encima, a medios territoriales que no eran muy distintos. El sentimiento que hoy llamamos patriotismo existía, sin duda, y a veces en un grado muy intenso; pero su objeto no estaba territorialmente definido. El sentimiento cubría superficies de tierra variables, según las circunstancias” (7). Sólo con la

espacialización de la soberanía dejará la noción de patria de evocar el terruño natal (Heimatland) para referirse a una noción de pertenencia abstracta políticamente compartida (Vaterland) (8).

De hecho, la idea de nación no se constituye plenamente hasta el siglo XVIII, y singularmente bajo la Revolución. En origen, la idea de nación remite a una concepción de la soberanía que se opone a la de la monarquía. En la estela de la filosofía de las Luces, en efecto, los debates sobre la soberanía revelan una concepción nueva de la nación donde ésta designa a “la mayoría de los individuos que componen una sociedad” (d’Holbach), por oposición al poder del que goza el rey (9). Tal concepción reúne a quienes piensan política y filosóficamente lo mismo, a saber, que quien debe encarnar la unidad política del país ya no es el rey, sino “la nación”. La nación pasa así a percibirse como el espacio abstracto donde el pueblo puede concebir y ejercer sus derechos, es decir, donde los individuos, vinculados al conjunto de forma inmediata, al margen de la mediación de los cuerpos intermedios, pueden mudarse en ciudadanos. Inicialmente, la nación se identifica con el pueblo soberano en la medida en que éste no delega en el rey, en el mejor de los casos, más que el poder para aplicar la ley que emana de la voluntad general; después se identificará con las poblaciones que reconocen la autoridad de un mismo Estado, que pueblan el mismo territorio y que se consideran miembros de la misma unidad política; por último, la nación se identificará con esa unidad política misma. Y así los “patriotas” son, ante todo, los que dirigen hacia la nación como entidad abstracta los deberes de los que se sienten emancipados respecto a la autoridad real (10): en la víspera de los Estados Generales, se llamará indiferentemente “partido nacional” o “partido patriótico” al conjunto de las facciones que se oponen a la monarquía absoluta. Esta es, por otra parte, la razón de que la tradición legitimista y contrarrevolucionaria, que exalta el principio monárquico y aristocrático, se guarda mucho de valorar la nación, al menos en origen: al contrario que un

Charles Maurras, los tradicionalistas son perfectamente conscientes de que la nación es el principio que se ha utilizado para suprimir la monarquía (11). “Desde que hubo un sentimiento de nación -observa Ernest Roussel-, hubo un poder moral superior al poder material de la realeza” (12). De hecho, la Revolución ratifica la transferencia de la adhesión común (la *fides*) desde la persona real a la “patria”, es decir, a la nación. El artículo 3 de la declaración de Derechos de 1789 lo proclama expresamente: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación”. En febrero de 1789, en ¿Qué es el Tercer Estado?, el abate Siéyès llega incluso a hacer de la nación un absoluto meta-histórico: “La nación existe antes que todo, está en el origen de todo”. El acta de nacimiento de la nación, podríamos decir, reside enteramente en el grito de las tropas francesas en el cañoneo de Valmy: “*Vive la nation!*”. Un grito que quería decir al mismo tiempo “Abajo el rey” y “Muerte al enemigo”. Bertrand de Jouvenel llegará a escribir: “Retrospectivamente, la marcha de la Revolución parece haber tenido por objeto la fundación del culto de la nación” (13).

2

¿Qué es lo que distingue fundamentalmente al Imperio de la nación? Ante todo, el hecho de que el Imperio no es sólo un territorio, sino también, e incluso esencialmente, un principio o una idea. En efecto, aquí el orden político y jurídico está determinado no por meros factores materiales o por la posesión de una vasta extensión geográfica, sino por una idea de naturaleza espiritual. Esta idea va más allá de la simple legitimidad de derecho divino que reivindica la antigua monarquía, sobre todo en la época de los reyes taumaturgos. Sería, pues, un grave error imaginar que el Imperio difiere de la nación o del reino por el tamaño; que es “una nación más grande que las otras”. Ciertamente, un imperio, por definición, cubre siempre una amplia superficie. Pero lo esencial no está ahí. Lo esencial está en que el emperador obtiene su poder porque encarna un principio que va más allá de la simple posesión. Como *dominus mundi*, el emperador es soberano de príncipes y reyes, es decir, que reina

sobre soberanos, no sobre territorios, y representa una potencia que trasciende las comunidades federadas cuya dirección asume. Dante, en *De Monarchia*, lo representa bajo perfiles comparables a los del *Chakravarti*, el monarca universal de la India antigua, cuya función es hacer reinar la paz (*sarvabhaumika*) con su sola presencia (14). El Imperio, en este sentido, no puede definirse como un estado clásico, pues el principio que fundamenta el poder del emperador no procede de una división territorial. Como escribe Julius Evola, el emperador, en tanto que “cumbre de la *ordinatio ad unum*, es *aliquod unum quod non est pars* (Dante), y representa un poder que trasciende a la comunidad que dirige, del mismo modo que el Imperio no debe ser confundido con alguno de los reinos y naciones que lo componen, pues es algo cualitativamente diferente, anterior y superior, en su principio, a cada uno de ellos” (15). “La alta Edad Media -añade Otto de Habsburgo- tuvo siempre conciencia de esta distinción. Los emperadores (los sálicos, pero también los Hohenstaufen) no eran los únicos que reconocían y proclamaban esta superioridad de la dignidad imperial, así como su carácter no territorial” (16).

Evola recuerda igualmente que “la antigua noción romana del *Imperium*, más que expresar un sistema de hegemonía territorial supranacional, designa la pura potencia del mando, la fuerza casi mística de la *auctoritas*”. Precisamente en la Edad Media es corriente la distinción entre la noción de *auctoritas*, característica del principado clásico, que es una noción de superioridad moral y espiritual, y la de potestas, simple poder político público que se ejerce por medios legales (17). Tanto en el imperio medieval como en el Santo-Imperio esta distinción permitirá diferenciar la autoridad y la función imperiales del poder que el emperador ostenta como soberano de un pueblo particular. Por ejemplo, Carlomagno es, por una parte, emperador, y por otra, rey de los lombardos y de los francos. Así, la adhesión al emperador no es sumisión a un pueblo o a un país particular. Del mismo modo, en el imperio austro-húngaro la fidelidad a la dinastía de los Habsburgo constituye “el vínculo

fundamental entre los pueblos y cumple la función del patriotismo” (Jean Béranger), por encima de los vínculos de carácter nacional o confesional.

Este carácter espiritual del principio imperial está directamente en el origen de la célebre “querrela de las Investiduras”. Para comprenderla hay que recordar que la noción de Imperio, inicialmente privada de todo contenido militar, en el mundo germánico medieval recibió desde el principio una fuerte impregnación teológica, debida a una reinterpretación cristiana de la idea romana de *imperium*. Antes de su coronación imperial, Carlomagno fue aclamado en el 794 bajo el doble título de *rex y sacerdos* por los obispos reunidos en concilio en Francfort: “Rey por el poder, sacerdote por el magisterio de la enseñanza”, explica Alcuino. Por otra parte, la consagración imperial será considerada hasta el siglo XIII como un sacramento (18). Los emperadores se consideran al mismo tiempo ejecutores de la Historia santa universal y herederos de la dignidad imperial romana, y de ahí deducen que el Imperio, como institución “santa” (*Sacrum Imperium*), tiene por vocación el constituir un poder autónomo respecto al papado. Tal fue el fundamento de la querrela de los güelfos y los gibelinos, que estalló tras la ruptura con Bizancio (1054), cuando el papa Gregorio VII reivindicó el ejercicio efectivo del poder temporal apoyándose en una célebre falsificación, la “Donación de Constantino”, pseudo-documento según el cual el emperador Constantino, antes de dejar Roma, habría donado al papa Silvestre las insignias del Imperio.

Los gibelinos, partidarios del emperador, para detener las pretensiones del papa se apoyaron en la antigua distinción entre *imperium y sacerdotium*, donde veían dos esferas de igual importancia ambas instituidas por Dios. El punto de vista gibelino no consiste en modo alguno en someter la autoridad espiritual al poder temporal, sino en reivindicar para el poder imperial una igual autoridad espiritual frente a las pretensiones de exclusividad de la Iglesia. Así, para Federico II Hohenstaufen, cuyo reinado estuvo presidido por el mito de la edad de oro

anunciado por Virgilio y el emperador Augusto, el emperador es el intermediario semidivino por quien la justicia de Dios se extiende en el mundo (19). En su *De Monarchia*, Dante afirma igualmente que la autoridad temporal del monarca desciende sobre él de una fuente universal, sin intermediario: el emperador no recibe su autoridad del papa (20). Esta renovatio, que hace del emperador la fuente esencial del derecho y le confiere el carácter de “ley viva sobre la tierra” (*lex animata in terris*), contiene toda la esencia de la reivindicación gibelina: el Imperio debe ser reconocido, al mismo título que el papado, como una institución de naturaleza y carácter sagrados. La oposición entre los güelfos y los gibelinos, señala Evola, “no era solamente de orden político, como dice la miope historiografía que sirve de base a la enseñanza escolar: en realidad expresaba el antagonismo de dos dignitates que reivindicaban, ambas, el plano espiritual (...) El gibelinismo, en su aspecto más profundo, sostenía que el individuo, a través de una vida terrenal concebida como disciplina, combate y servicio, puede ser llevado más allá de sí mismo y tiende a su fin sobrenatural por la vía de la acción y bajo el signo del Imperio, conforme al carácter de institución ‘sobrenatural’ que a éste se le reconocía” (21).

La lucha entre güelfos y gibelinos será atajada en beneficio del poder temporal, pero no del Imperio, sino con la aparición de los primeros reinos “nacionales” francés, inglés y castellano, que aprovecharán esta querrela para rechazar tanto la autoridad del papa como la del Emperador. “La soberanía nacional -escribe Denis de Rougemont- va a obtener su carácter absoluto, inviolable, inalienable y, para decirlo todo, sagrado, de esta usurpación por los reyes de los poderes supremos hasta entonces ostentados sin contestación por el papado en lo espiritual y por el Imperio en lo temporal” (22).

A partir de ese momento, la decadencia del Imperio al paso de los siglos vendrá definida, ante todo, por el declive del papel central que su príncipe desempeñaba y, correlativamente, por su desviación hacia una definición puramente territorial. El Imperio romano-geránico deja de ser lo que

era cuando en Italia o Alemania se intenta vincularlo a un arraigo en un territorio privilegiado. En Italia, quien representa esta nueva etapa es Petrarca (1304-1374), cuyo poema patriótico "Italia mia" adopta la forma de un llamamiento a los italianos para que se constituyan en nación. Es significativo el hecho de que Petrarca niuegue a Carlomagno el título de emperador y sugiera que sólo los pueblos bárbaros le llaman "Grande" (23). Por el contrario, esta idea se halla ausente en el pensamiento de Dante (1265-1321), para quien el emperador no es ni germánico ni itálico, sino "romano" en el sentido espiritual, es decir, sucesor de César y de Augusto. El Imperio, dicho de otro modo, no puede transformarse en "gran nación" sin perecer, por la simple razón de que, según el principio imperial, ninguna nación puede asumir y ejercer una función dirigentessobre las otras si al mismo tiempo no se eleva por encima de sus particulares obligaciones e intereses. "El Imperio en sentido recto -concluye Evola- sólo puede existir si le mueve un fervor espiritual (...) Si no hay tal, sólo tendremos una creación forjada por la violencia -el imperialismo-, simple superestructura mecánica y sin alma" (24).

Y es que la nación, precisamente, tiene su origen en la pretensión regia de atribuirse prerrogativas imperiales vinculándolas ya no a un principio, sino a un territorio. "Es a partir de Francia -señala Michel Foucher- desde donde va a difundirse la idea jacobina de que las fronteras de un Estado debían corresponder a las de una nación, una lengua y una política" (25). Podemos situar el punto de partida de este proceso en el reparto del imperio carolingio por el Tratado de Verdún. En efecto, en este momento es cuando Francia y Alemania emprenden, por decirlo así, destinos separados. La segunda permanecerá en a tradición imperial, mientras que el reino franco, secesionado de la germanidad, va a evolucionar lentamente hacia la nación moderna por la vía del Estado real. La extinción de la dinastía carolingia data del siglo X: 911 en Alemania, 987 en Francia. Hugo Capeto, elegido en el 987, es el primer rey del que sabemos con seguridad que no

hablaba fránico. Es también el primer soberano que se sitúa claramente al margen de la tradición imperial, lo cual explica que Dante, en la Divina Comedia, le identifique con el principio del mal y ponga en sus labios esta confesión: "Yo fui la funesta raíz que oscureció con su sombra toda la tierra cristiana" (26).

En los siglos XIII y XIV, el reino de Francia se construye contra el Imperio con Felipe-Augusto (Bouvines, 1214) y Felipe el Bello (Agnani, 1303). Desde 1204, el papa Inocencio III declara que "como es público y notorio, el rey de Francia no reconoce en lo temporal ninguna autoridad superior a la suya". Paralelamente, empieza a efectuarse todo un trabajo de legitimación "ideológica" para oponer al Imperio el principio de la soberanía de los reinos nacionales y su derecho a no conocer más ley que su propio interés. Para rechazar toda autoridad superior a la suya, la dinastía capeta tan pronto apela a la leyenda de su origen troyano, que no será verdaderamente desmentida hasta el siglo XVI, como a la identificación del reino franco con el antiguo Israel. Todo un conjunto de textos histórico-legendarios, contruidos a partir de las Histoires de Gregorio de Tours, aspira a legitimar retrospectivamente las sucesivas usurpaciones de los Pipínidas, futuros carolingios, y de los Robertianos, futuros capetos, y a crear la ilusión de que existe una continuidad entre las tres dinastías.

El papel de los legistas fue fundamental en este punto. Desde mediados del siglo XIII, los legistas formulan una doctrina según la cual "el Rey de Francia, al no reconocer en lo temporal a nadie por encima de él, queda exento del Imperio y puede ser considerado como *princeps in regno suo*" (27). Esta doctrina será desarrollada en los siglos XIV y XV por Guillermo de Nogaret (que instruyó el proceso de los templarios) y Pierre Dubois. Al afirmarse como "emperador en su reino" (*rex imperator in regno suo*) y declarar que "no reconoce ningún superior sobre sus tierras", el rey está oponiendo de hecho su soberanía territorial a la soberanía "federal" del Imperio, su poder puramente temporal al poder espiritual imperial. Ya no es sólo el primero de los soberanos, sino que se ha

convertido a su vez en “ley viva” (*viva lex*). Al mismo tiempo, los legistas abogan por la eliminación de todas las formas “irracionales” de legitimidad y de poder político, y favorecen la lucha contra el derecho consuetudinario, lo que acarrea la erosión de las libertades campesinas. Frente a las aristocracias feudales, los legistas sientan las bases de un poder estatalizante y centralizador gracias, sobre todo, a la reforma de la fiscalidad y a la institución del cas royal, que va a permitir al rey convertirse, poco a poco, en poseedor exclusivo de las competencias de policía (28). Se funda así un orden jurídico de esencia burguesa, donde la ley, concebida como norma general provista de atributos racionales, procede exclusivamente del poder estatal: el derecho se transforma en simple legalidad codificada por el estado. Francia será el primer país de Europa que crea un orden público enteramente emancipado del modelo medieval.

En el siglo XVI, la fórmula del rey “emperador en su reino” quedará directamente asociada a la idea de soberanía teorizada por Bodino. En el primer libro de *La República* (1576), obra en la que se propone tratar de “la nación formada en Estado” y de su “poder absoluto y perpetuo”, Bodino formula los tres principios esenciales de lo que más tarde será la doctrina del Estado-nación: el poder absoluto del soberano sólo puede ejercerse eficazmente al margen de toda mediación entre el poder y sus súbditos, es decir, en un espacio social homogéneo y “transparente”; el soberano debe tener el monopolio del derecho, lo que equivale a decir que no cabe distinción entre el derecho y la voluntad del soberano (el rey es *fons justitiae*, y de ahí la fórmula de los jurisconsultos: *unus rex una lex*); y sobre todo, ha de haber coincidencia entre el poder del soberano y el territorio material en el que éste se ejerce (la extensión del derecho queda determinada por la extensión del territorio y la soberanía se define jurídicamente como reino territorial). De paso, Bodino refuta a su vez la teoría de los cuatro imperios y, al igual que Hobbes, rechaza el modelo de la ciudad antigua: “Yo no me inspiro en Aristóteles”, dice explícitamente (29). El Estado absolutista

queda así legitimado para cercenar las libertades locales. La monarquía feudal se hallaba aún constreñida por leyes que limitaban el poder del soberano: el príncipe, además de tener que respetar las leyes divinas, estaba atado por sus deberes hacia el pueblo, de modo que no era enteramente libre ni en los fines ni en los medios. Pero con la monarquía absoluta ya no hay regla humana alguna que retenga al soberano: la soberanía, transformada en puro “poder para dar y quitar ley”, se confunde con la mayor libertad posible para quien posee el poder. La autoridad del rey tiene valor de verdad. Y en el mismo movimiento se desvanece la diferencia entre legalidad y legitimidad, creando una brecha que engullirá al positivismo jurídico. El orden político se reduce a una simple relación entre dominadores y dominados: “El uno es Príncipe, el otro es súbdito. El uno es señor, el otro servidor...”. Los habitantes del reino no son más que “libres súbditos” cuyos derechos en todo momento pueden ser revocados por el soberano, que no queda obligado por la ley.

Un cuarto de siglo después de la publicación de *La República*, la doctrina opuesta -imperial, “corporativa” y “federalista”- encuentra en la persona de Juan Altusio a su primer gran teórico clásico. Nacido en Westfalia en 1557, síndico de la villa de Emden durante treinta y cuatro años, Altusio, cuya obra será redescubierta en el siglo XIX por Otto von Gierke (30), publica en 1603 su obra mayor, la *Politica methodice digesta* (31). Altusio reivindica la autonomía de lo político y afirma también que la soberanía (*jus majestatis*) es el alma de la comunidad política. Pero, al contrario que Bodino, concibe la sociedad buena como un ordenamiento armonioso de asociaciones naturales, y sostiene que la soberanía de los Estados nunca deja de pertenecer al pueblo. En la base de su construcción teórica sitúa la noción fundamental de *consociatio symbiotica*, es decir, la asociación orgánica de individuos que viven en sociedad. La vida política queda así definida como una “simbiosis” basada en un lazo social establecido por la necesidad innata que empuja a los hombres a poner en común las cosas útiles y necesarias (*mutua*

communicatio). Altusio enumera después las diversas formas de consociatio, es decir, los diferentes tipos de comunidad, ordenados por grados de complejidad creciente. El rasgo común de cada una de estas comunidades, y al mismo tiempo el secreto de su prosperidad, es la densidad social o cohesión interna que resulta del acuerdo entre sus miembros. Las comunidades mixtas o cuerpos políticos, como la villa o la ciudad, son comunidades públicas formadas por la reunión de varias comunidades primarias en politeuma, es decir, en unidades políticas dotadas de autonomía cívica. Los miembros de una politeuma “son los ciudadanos, no como individuos, sino como ‘simbiontas’ que ya tienen la experiencia de las comunidades primarias. Así definido, el cuerpo cívico no está formado por individuos, sino por comunidades” (32). El Estado o *consociatio symbiotica universalis* (o también respublica) es la comunidad de derecho que resulta del consenso de los miembros del cuerpo político, especialmente de las provincias. Su fin es estimular la vida social, a partir de una escala de autoridad ascendente donde las instituciones superiores se apoyan sobre el consentimiento de las asociaciones locales. Altusio subraya que la soberanía es un derecho indivisible, inalienable e intransferible: contra la opinión de Bodino y los juristas, que sostenían que los reyes son soberanos en el Estado, el de Westafalia insiste en que el “derecho de majestad” no puede ser cedido, abandonado ni alienado bajo ningún pretexto. Esto significa que el soberano, que es el pueblo, debe ser distinguido del príncipe, que no es sino su mandatario, de tal suerte que no cabe privar al pueblo del ejercicio de la soberanía so riesgo de destruir la sociedad política (33). Estado y soberanía pueden así coincidir: el uno constituye el aspecto jurídico y el otro el aspecto político y social de una misma realidad, a saber, la del pueblo organizado bajo la forma federativa de comunidades orgánicas (simbióticas).

Es sabido lo que vino después. En Francia, la nación se edifica afirmándose a la vez contra el Imperio germánico, la Iglesia romana y la potencia española, bajo el doble signo del absolutismo centralizador y del

ascenso de las clases burguesas. Esta evolución, emprendida con los legistas de Felipe el Bello, se acelera a partir de Luis XI y de Francisco I. En 1715, el Parlamento de París proclama que “el rey es la imagen visible de Dios sobre la Tierra”. Más tarde, la Revolución, que despoja al rey de su soberanía para transferirla a la nación, no hace sino acentuar su peso: en el Antiguo Régimen la soberanía representaba la plenitud del poder de la voluntad de un hombre, pero ahora se convierte en poder impersonal absoluto (34). En todo este proceso el Estado mantiene el papel fundamental. Jacques Krynen ha demostrado que el concepto de Corona, independientemente de los de *rex y regnum*, prefigura el concepto de Estado (35). Cuando Luis XIV dice “El Estado soy yo” quiere decir, precisamente, que no hay nada entre él y sus súbditos. En Francia, pues, es el Estado quien crea a la nación, la cual “produce” a su vez al pueblo francés, mientras que en los países de tradición imperial será el pueblo quien creará la nación, la cual se dotará de un Estado. La diferencia entre la nación y el Imperio permite explicar estos dos modos, completamente opuestos, de construcción histórica. Como se ha dicho frecuentemente, la historia de Francia ha sido una perpetua lucha contra el Imperio: la política secular de la monarquía francesa aspiró ante todo a dividir los espacios germánico e italiano, y la República, a partir de 1792, retomará los mismos objetivos, a saber, lucha contra la casa de Austria y conquista del Rin.

3

Pero la oposición entre principio espiritual y poder territorial no es la única que hay que tener en cuenta. Otra diferencia esencial reside en la forma en que el Imperio y la nación conciben la unidad política. La unidad del Imperio no es una unidad mecánica, sino una unidad compuesta, orgánica, que excede ampliamente el marco de los estados. El Imperio, en la misma medida en que encarna ante todo un principio, entiende la unidad en el nivel de ese principio. Mientras que la nación engendra su propia cultura o se apoya en ella para formarse, el Imperio engloba culturas variadas. Mientras que la nación

persigue una estrecha correspondencia entre pueblo y Estado, el imperio asocia por definición pueblos diferentes. “Por naturaleza -escribe Maurice Duverger- los imperios son plurinacionales. Reunen diversas etnias, diversas comunidades, diversas culturas, antes separadas, siempre distintas (...) Para mantener un imperio es preciso que su unidad aporte ventajas a los pueblos que engloba, y que cada uno conserve su identidad. Es necesaria una centralización administrativa y militar para impedir las revueltas de las clases dominadas y la transformación de los gobiernos locales en feudos independientes. Es indispensable la autonomía para que todas las etnias puedan mantener su cultura, su lengua, sus costumbres. Es preciso, por último, que cada comunidad y cada individuo tengan conciencia de lo que ganan permaneciendo en el conjunto imperial, en vez de vivir separadamente” (36). El propio principio de Imperio, en otros términos, implica una conciliación de lo uno y lo múltiple, de lo universal y lo particular. Su ley general es la de la autonomía y el respeto a la diferencia, a través de una aplicación estricta del principio de subsidiariedad. Este principio, que desde la Edad Media reposa sobre una clara percepción del reparto de competencias entre el poder preeminente (*plenitudo potestatis*) y los poderes delegados en los niveles subordinados (*potestas limitata*), permite asegurar el equilibrio entre dos tendencias fundamentales: la tendencia centripeta (la exigencia de libertad) y la tendencia centrífuga (la necesidad de unidad). “Por ejemplo -señala Antoine Winckler-, cuando leemos las descripciones históricas del Sacro Imperio entre los siglos XII y XIV, en la Constitución de Carlos IV de Luxemburgo (la Bula de oro), observamos un complejo reparto de poderes delegados entre centros políticos más o menos subordinados; se trata de un sistema muy complejo entre Estados mediatizados y príncipes electores en el marco de una teoría política que opone los conceptos de *Landesherrschaft* y *Landeshoheit*, donde el primero es una delegación del poder político para la gestión de una parte del territorio, mientras que *Landeshoheit*, por el contrario, se acerca mucho más a la idea de soberanía. Igualmente, en el cuerpo político del

Imperio hay una organización muy elaborada de poderes intermedios y de esferas de influencia mutua” (37).

El Imperio aspira a lograr la unificación en un nivel superior sin suprimir la diversidad de culturas, de etnias y de pueblos. Quiere asociar pueblos diversos en una comunidad de destino sin por ello reducirlos a lo idéntico. Es un todo cuyas partes tanto más autónomas cuanto más sólido es lo que las une -y esas partes que lo constituyen siguen siendo conjuntos orgánicos diferenciados. Moeller van den Bruck ponía al Imperio bajo el signo de la unidad de contrarios, y ésta es, en efecto, una buena imagen. Julius Evola, por su parte, definía el Imperio como “una organización supranacional de un género tal que la unidad no actúa en la dirección de destruir y nivelar la multiplicidad étnica y cultural que engloba” (38). Es la imagen clásica de la *universitas*, por oposición a la *societas* unitaria y centralizada. La diferencia no queda abolida, sino que es integrada.

A este respecto, el ejemplo del Imperio Romano es particularmente llamativo. Su fundamento es religioso. La justificación del poder imperial reposa a la vez sobre el mérito del emperador y sobre la protección de los dioses, en recto linaje de la tradición monárquica helenística inaugurada por Alejandro Magno. El principio de imperio, activo ya en la Roma republicana, expresa la voluntad de instaurar en la Tierra un modelo de orden y de equilibrio que es reflejo de una armonía cósmica siempre amenazada. César, fundador del Imperio, reúne en su persona el poder del imperator y las prerrogativas del *pontifex maximus*. Este último, jefe del colegio de pontífices instituido por Numa, es cabeza del culto y sacrificador supremo: nombra a los sacerdotes, supervisa el desarrollo de las ceremonias, mantiene el culto de Penates públicos y fija el calendario litúrgico, así como los ritos y las obligaciones religiosas oficiales. El propio emperador es considerado como *praesens deus*, y el “triumfo” que le está reservado le identifica con Júpiter Capitolino, cuyo teplo marca en Roa la meta de la procesión imperial (39).

En el apogeo del Imperio, Roma representa un principio que permite reunir pueblos diferentes sin que ello suponga su conversión ni su supresión. Respetuoso con la diversidad de los hombres, de las instituciones y de las culturas, el imperio romano supo encontrar soluciones originales al complejo problema planteado por la cohabitación en una misma estructura política de diferentes lenguas, culturas, creencias y sistemas jurídicos. Durante por lo menos cuatro siglos, supo hacer vivir a grupos heterogéneos asignando a sus dirigentes objetivos comunes que a la mayoría les parecieron envidiables. Aunque la extensión del Imperio nació de la conquista, nunca entrañó la uniformización. En el seno de las provincias, las ciudades, las tribus y las comunidades aldeanas conservaron su modo de vida. Roma nunca intentará imponer un modelo único de organización local sobre el patrón del municipio o la colonia al estilo italiano. En las tierras del Imperio, las únicas tareas de los funcionarios romanos son el mantenimiento del orden, la protección de las fronteras y la percepción de los impuestos, mientras que la administración local descansa esencialmente sobre las estructuras indígenas y los dirigentes locales. “Y si se escogió atribuir a las elites indígenas las tareas de la administración local no fue para paliar una incapacidad material de la administración central -precisa Maurice Sartre sobre este punto-. Al contrario, creo que aquí estamos ante una concepción propiamente romana (y, más allá, helenística) del Estado, que no se asigna a sí mismo más que un mínimo de tareas útiles para su mantenimiento o para su poder” (40). Esa “descentralización” explica que la alta administración imperial haya descansado siempre sobre un número extraordinariamente limitado de funcionarios: en Roma nunca hubo más de setecientos altos responsables trabajando al mismo tiempo.

El Imperio romano no invoca a dioses exclusivos o celosos: admite con naturalidad las innumerables divinidades, conocidas o desconocidas, a las que rinden culto sus pueblos. La tolerancia religiosa es la regla, como en todo el mundo antiguo: “Si cada

cual puede venerar a sus propios dioses, todos consideran que los dioses ajenos no son menos dioses que los propios” (Maurice Sartre). El culto imperial tampoco constituye un cebo para la unificación religiosa: “Herederio del culto real de la época helenística, nació de iniciativas provinciales (griegos de Asia y de Bitinia) y encontró vivas reticencias por parte de Augusto y sus primeros sucesores (Tiberio, Claudio). Si bien acabó por imponerse y fue organizada en el nivel provincial, nunca fue considerada como una obligación individual. No se le puede denegar todo contenido religioso, pero sobre todo es, de hecho, la expresión de la lealtad de los notables y un medio de afirmar la cohesión de las diversas comunidades en torno a la persona imperial” (41). Lo mismo ocurre en el terreno lingüístico. Desde Claudio hay en Roma una doble cancillería imperial, una en latín y otra en griego, mientras las lenguas indígenas continúan utilizándose en todas partes. En Siria, por ejemplo, se habla tanto las dos lenguas oficiales como el fenicio, el árabe y el arameo. Hasta mediados del siglo III, Roma reconoce también la pluralidad de las monedas en el Mediterráneo oriental: junto a la moneda imperial circulan monedas provinciales y municipales, lo cual significa que las ciudades conservaban su privilegio regaliano de emitir su propio dinero. Tampoco nadie pretendió nunca unificar los estatutos individuales al menos hasta el edicto de 212, que atribuía la ciudadanía romana a todos los habitantes libres del Imperio (y cuyos objetivos, por otra parte, no eran tanto lograr la integración como aumentar la recaudación fiscal). El derecho romano, codificado antes de que empiece el siglo III, nunca será impuesto a los nuevos súbditos del Imperio; sólo prevalece en las relaciones entre individuos de pueblos diferentes o en los contenciosos entre las ciudades. Sólo los edictos imperiales priman sobre reglas locales eventualmente contrarias. Todo pueblo es libre para conservar sus ritos y organizar su ciudad según sus propios usos y costumbres, mientras que todo individuo puede recurrir al procedimiento romano y apelar a la justicia imperial. De ahí resulta una yuxtaposición de derechos y una multiplicidad de fuentes jurídicas, así como

la posibilidad para una misma persona de acudir a varios derechos a la vez. "Los derechos indígenas -observa Maurice Sartre- sobrevivieron y continuaron aplicándose en las diversas comunidades que constituían el Imperio: derecho 'griego' en Egipto (en realidad, derecho indígena cruzado con derecho griego), derecho de las ciudades griegas en el Mediterráneo oriental, derecho de tal o cual tribu en Mauritania o en Arabia, derecho judío (Torah) para los judíos" (42).

Maurice Sartre concluye así: "Si tuviéramos que quedarnos con una sola lección de la historia del Imperio romano, podría ser la siguiente: la cohesión de un conjunto tan dispar reposa sobre el respeto de las estructuras locales responsables de la gestión de la vida cotidiana, guardianes de las tradiciones, pero también gestoras de lo que todos consideran como la esencia misma de la vida en comunidad (...) A fin de cuentas, el respeto a las identidades culturales importa más, a largo plazo, que el éxito económico o los imperativos estratégicos; en el largo plazo, si el Imperio se mantiene no es porque los pueblos que lo componen se sientan económicamente solidarios o decidan defenderse juntos contra una amenaza exterior, sino, ante todo, porque se han impuesto a sí mismos un modelo de civilización, una cultura y un sistema de valores que fundamentan su solidaridad y que merecen ser defendidos contra quienes lo amenazan, ya sea desde el exterior (los bárbaros) o desde el interior (sobre todo, los cristianos)" (43).

Arnold Toynbee también había constatado que el principio de pertenencia al Imperio romano descansaba "sobre una 'doble ciudadanía' que exigía la sumisión del ciudadano a la ciudad particular donde había nacido y a la más vasta administración política que Roma había creado" (44). En otros términos, se podía ser "ciudadano romano" sin abandonar la propia nacionalidad. Esta distinción entre lo que hoy llamamos nacionalidad y ciudadanía es totalmente ajena al espíritu del Estado-nación. En efecto, en una nación ambos términos son sinónimos: todos los ciudadanos son igualmente "nacionales", pues lo que funda la ciudadanía es la

pertenencia a la nación. En el Imperio, por el contrario, diferentes nacionalidades comparten una misma ciudadanía. El Reich medieval era fundamentalmente pluralista en la medida en que constituía una entidad supranacional basada sobre un principio superior al orden político. Así garantizaba a las poblaciones el mantenimiento del modo de vida y de los usos que les eran propios. Y al mismo tiempo, tal complejo reparto de poderes tenía como consecuencia la multiplicidad y la diversidad de obediencias y lealtades. En la Edad Media, subraya Daniel-Rops, "un señor podía estar vinculado por juramento feudal al emperador germánico y por los intereses al Estado francés, sin dejar de desarrollar una cultura tradicional nacional. Lorena o Borgoña ofrecen bastantes buenos ejemplos de tales actitudes" (45). En lenguaje moderno, diríamos que este sistema se caracterizaba por un acentuado "federalismo", lo cual le permitía, sobre todo, respetar a las minorías. Recordemos, por otra parte, que el imperio austro-húngaro ha funcionado con eficacia durante muchos siglos y que la suma de sus minorías formaba la mayoría de la población (60% del total), asociando tan pronto a italianos como a rumanos, judíos, serbios, rutenos, alemanes, polacos, checos, croatas y húngaros. Jean Béranger, que ha escrito su historia, observa a este respecto que "los Habsburgo han sido siempre indiferentes al concepto de Estado-nación", hasta el punto de que este imperio, fundado por la Casa de Austria, ha rehusado durante siglos crear una "nación austriaca", la cual no ha llegado a tomar cuerpo verdaderamente hasta el siglo XX (46).

Inversamente, lo que caracteriza al reino "nacional" es su irresistible tendencia a la centralización y a la homogeneización. En la lógica del Imperio es impensable que una potencia superior ocupe el espacio de un poder subordinado, y ello precisamente en razón de la propia preeminencia de esa potencia superior; por el contrario, en la lógica del Estado nacional esa potencia tiende a asumir todas las tareas precisamente porque se ha afirmado como superior. La ocupación del espacio por el Estado-nación se manifiesta, de entrada, por

la producción de un territorio sobre el que se ejerce una soberanía política homogénea. Tal omogeneidad se deja aprehender, en un primer momento, a través del derecho: la unidad territorial resulta de la uniformidad de las normas jurídicas. Ya hemos mencionado el papel de los legistas. La lucha secular de la monarquía contra la nobleza feudal, en particular bajo Luis XI; la aniquilación de la civilización de los países de lengua de oc, la supresión de las lenguas regionales en los actos administrativos y la afirmación del principio de centralización bajo Richelieu van, evidentemente, en el mismo sentido. Desde el siglo XII, con ayuda de los juristas, el rey se emplea a suprimir los cuerpos intermedios y a reducir la diversidad de obediencias. Un adagio de la época reza así: "El vasallo de mi vasallo no es mi vasallo". El rey redistribuirá las fidelidades, los vasallajes y las obediencias con el fin de no tener sino vasallos directos. Los siglos XIV y XV marcan un viraje decisivo a este respecto. En efecto, es en esta época cuando el Estado sale victorioso de su lucha contra las aristocracias feudales y sella su alianza con la burguesía, al mismo tiempo que se establece un orden jurídico centralizado. Paralelamente, se observa la aparición de un mercado económico "nacional" que responde a la voluntad del Estado de maximizar sus ingresos fiscales gracias a la monetarización de todos los intercambios (los intercambios no mercantiles, intracomunitarios, eran hasta entonces inaprehensibles para el Estado). Tal emergencia del mercado entraña a su vez todo un proceso de desocialización en la medida en que permite al individuo afirmarse independientemente de sus vínculos de pertenencia. "El Estado-nación -precisa Pierre Rosanvallon- es un modo de composición y de articulación del espacio global. Igualmente, el mercado es ante todo un modo de representación y de estructuración del espacio social; sólo secundariamente es un mecanismo de regulación descentralizada de las actividades económicas por el sistema de los precios. Desde este punto de vista, el Estado-nación y el mercado remiten a una misma forma de socialización de los individuos en el espacio, pues sólo son posibles en una sociedad atomizada en la

que el individuo es concebido como autónomo. No puede, pues, haber Estado-nación y mercado, en el sentido a la vez sociológico y económico de estos términos, en espacios donde la sociedad se despliega como un ser social global" (47).



Por supuesto, existe una estrecha relación entre esta centralización, cuyo teatro es Francia, y el hecho de que este país sea también el más "artificial" de todos los países europeos: sólo un poder autoritario centralizado podía reunir y antener en un mismo conjunto político realidades geográficas, históricas y humanas tan dispares, y también tan poco proclives a reunirse por sí mismas en un todo coherente. Ya en los años treinta constataba Philippe Lamour que Francia "no es una nación natural. Es un Estado político construido por la unión de diversas regiones de características netamente diferentes, cuando no opuestas (...) Francia, tanto desde el punto de vista racial como desde el punto de vista del clima, tanto desde el punto de vista lingüístico como desde el punto de vista territorial, es un Estado artificial y heterogéneo" (48). Emmanuel Todd y Hervé Le Bras han formulado recientemente una constatación análoga: "Francia no es ni celta, ni latina, ni germánica. Encrucijada étnica de Europa, Francia es incapaz de decirnos cuál de estos orpígenes ha sido preponderante. Pero Francia sabe muy bien, por contra, hasta qué punto sus temperamentos regionales, normandos o provenzales,

auverneses o bretones, son radicalmente diferentes, casi contradictorios". La conclusión de estos autores es que la "fundamental e irreductible heterogeneidad antropológica de Francia" constituye un caso único en Europa: Francia "no es, como la mayor parte de los países de Europa, una 'nación étnica', según la expresión utilizada en el siglo XIX (...) En el plano de las estructuras familiares, hay tanta diferencia entre Normandía y el Lemosín como entre Italia e Inglaterra" (49).

Maurras, evidentemente, fabula cuando escribe que los franceses de hoy heredan "veinte siglos de historia compartida". Lo que han heredado es, más bien, una secuencia ininterrumpida de anexiones promovida por un Estado que, en el curso de los siglos, ha confundido contantemente el espacio de su poder y el de sus conquistas territoriales, las cuales entrañaron la aculturación forzada de las poblaciones conquistadas. "Se alaba a los reyes de Francia por haber asimilado los países conquistados -escribía Simone Weil-, pero la verdad es que, en muy buena medida, lo que hicieron fue desarraigados" (50). Tanto en Occitania como en Bretaña, en Córcega, en Flandes, en el País Vasco o en Alsacia, el modelo francés de asimilación ha funcionado siempre desde arriba, cavando una fosa entre la cultura de la elite y las culturas populares, lo que explica su lentitud en surtir efectos. En el plano lingüístico, por ejemplo, el dialecto fránico se impuso muy lentamente como lengua del rey y lengua de París, incluso en la parte septentrional del reino. "El modo en que el 'fránico' sustituyó poco a poco a los otros dialectos de lengua de oïl en los textos literarios -subraya Suzanne Citron- ha sido enmascarado por el imperialismo cultural que acompañó al desarrollo de la monarquía absoluta en el siglo XVI, relevado por la concepción centralizadora y el imperialismo lingüístico 'republicanos'" (51). En 1539, el edicto de Villers-Cotterets oficializa solamente la francización de los actos administrativos y de la escritura pública en los países de oc. En vísperas de la Revolución, Turgot verá todavía a Francia constituida por varias "naciones", mientras que Mirabeau, el autor del Llamamiento a la

nación provenzal, la describirá como una "agregación inconstituida de pueblos desunidos". En 1789, en el momento en que se preparan los Cuadernos de los Estados Generales, los representantes de numerosas regiones subrayarán que éstas "están en el reino", pero "no son del reino"; Alsacia y Lorena, por su parte, afirman que quieren mantenerse como "provincias extranjeras efectivas".

4

En el siglo XVIII, la monarquía absoluta sucumbirá a la "crisis de conciencia" de las elites intelectuales trabajadas por la filosofía de las Luces. Pero la crisis se incubaba al menos desde Luis XIV, cuya política de prestigio, que consistía en humillar a los otros soberanos (el papa, el rey de España, el duque de Lorena) y en desplegar sus fuerzas en guerras de magnificencia, tuvo por efecto el separar poco a poco a Francia de todos sus aliados para transformarlos en adversarios. El reinado de Luis XIV, que se saldó con la ruina de las finanzas y una serie de desastres militares, fue también testigo de la culminación del absolutismo real y de la centralización. El rey rompió las últimas feudalidades para dar una conciencia común a los habitantes del reino, mientras ponía a trabajar exclusivamente para sí a un grupo de grandes funcionarios nacidos de la burguesía. No hay duda de que, por esa vía, el absolutismo monárquico abrió el camino a las revoluciones nacionales burguesas. La Revolución era inevitable desde el momento en que, rotas por Luis XIV las últimas resistencias de la nobleza, la burguesía pudo a su vez pretender liberarse de toda coacción político-económica -y reivindicar de derecho un poder político que ya poseía de hecho en lo económico. "Cubierto el camino -escribe Pierre Fouygerollas-, la alianza monárquico-burguesa se deshizo para dejar paso a la sublevación de la burguesía, implicando junto a ella a las masas campesinas contra la monarquía absoluta que anteriormente le había servido de capullo". Y añade Bernard Charbonneau: "En su empresa de centralización y de unificación (por no decir uniformización o *Gleichschaltung*), la monarquía, cuya máxima expresión fue la monarquía francesa, era la aliada natural de la burguesía. El día en que

esta alianza se rompió, la monarquía estuvo perdida” (52).

Pero tampoco cabe duda de que la Revolución, en muchos aspectos, no hizo sino proseguir y acentuar tendencias que ya estaban presentes bajo el Antiguo Régimen. Es lo que constataba Tocqueville cuando escribía: “La Revolución francesa ha creado una multitud de cosas accesorias y secundarias, pero no ha hecho sino desarrollar el germen de las cosas principales, que ya existían antes que ella (...) En Francia el poder central ya se había apoderado, más que en ningún otro país del mundo, de la administración local. La Revolución sólo ha hecho este poder más hábil, más fuerte, más emprendedor” (53). La misma constatación hallamos en Karl Marx: “La primera Revolución francesa, que se atribuyó la tarea de romper todos los poderes independientes, locales, territoriales y municipales, para crear la unidad burguesa de la nación, debía necesariamente desarrollar la obra de la monarquía absoluta: la centralización, pero también extender los atributos y el aparato del poder gubernamental” (54). Tanto bajo la monarquía como bajo la república, la lógica nacional consiste, en efecto, en eliminar cualquier obstáculo entre el Estado nacional y los individuos. Su objetivo es integrar de forma unitaria a unos individuos sometidos a las mismas leyes, no reunir colectividades libres de conservar su lengua, su cultura y sus derechos. Y como el Estado solo puede ejercer eficazmente su poder cuando actúa sobre sujetos individuales, no cejará en destruir o limitar los poderes de todas las formas intermediarias de socialización: clanes familiares, comunidades ciudadanas, cofradías, gremios, etc. La prohibición de las corporaciones, en 1791 (ley Le Chapelier), encuentra su precedente en la supresión por Francisco I, en 1539, de “todas las cofradías de oficios y artesanos en todo el reino”, decisión que, en la época, se dirigía principalmente contra los miembros de las sociedades llamadas del Deber. “Luis XIV, en su majestad -escribe Bertrand de Jouvenel-, no es más que un revolucionario que ha triunfado: un primer Napoleón que ha sacado provecho de un primer jacobinismo simplificador e incluso

terrorista. Este jacobinismo ha emancipado al Soberano, invirtiendo el anterior imperio de la vieja ley” (55).

La Revolución acelera el movimiento. Afirmado con fuerza el principio de la nación, queda construirla. “La nación no existe entonces -observa Pierre Rosanvallon- sino como una formidable potencia crítica, una referencia para la acción. ¿Cómo dar un rostro y un alma a esta figura abstracta que ya no puede ser asimilada a una estructura orgánica, a un agregado jerárquico de cuerpos intermedios?” (56). La respuesta será una homogeneización todavía mayor. La nación va a ser construida de forma racionalista. La remodelación del territorio (febrero de 1790) en departamentos casi iguales, la lucha contra el “espíritu de la provincia”, la supresión de los particularismos culturales, la ofensiva contra las lenguas regionales y los “patois”, así como la uniformización del sistema de pesos y medidas, traducen así una verdadera obsesión por lo único que se expresa a través de la normalización y el “alineamiento” de las provincias y los estados, de los cuerpos y las inteligencias, de las curiosidades y los comportamientos. Hay que suprimir cualquier diferencia e instaurar por todas partes una igualdad geométrica. Esta obsesión queda especialmente puesta de manifiesto en Siéyès, que se emplea a condenar toda autonomía local y regional: “Francia no debe ser una agregado de pequeñas naciones (...) Francia no es una colección de Estados (...) Eso sería tanto como despedazar, desgarrar Francia en una infinidad de pequeñas democracias que quedarían vinculadas después por los lazos de una confederación general”. “El objetivo -escribe Rosanvallon- es manifestar que el ciudadano, como miembro de la nación, no se confunde con el hombre concreto y sus necesidades; que el ciudadano sólo existe por encima de lo que le diferencia de los otros hombres, como vector puro de la igualdad civil” (57). Francia se espacializa: se convierte en un espacio homogéneo donde han de reabsorberse los particularismos. La división departamental responde a una voluntad de abolir “todo recuerdo de la historia”. “Todo ha de ser nuevo en Francia -declara Barrère-;

queremos datar de hoy y sólo de hoy" (58). "Una nueva división del territorio -precisa Duquesnoy el 4 de noviembre de 1789- debe producir sobre todo el bien inestimable de fundir el espíritu local y particular en espíritu nacional y público; debe hacer franceses de todos los habitantes de este imperio, esos que, hasta hoy, no han sido más que provenzales, normandos, parisinos o loreneses". En 1792, destituido el Rey, la Convención proclama la República "una e indivisible", principio que en primer lugar será aplicado a la representación nacional. El 27 de noviembre de 1792, en su informe sobre la anexión de la Saboya, el abad Grégoire afirma que "el sistema federativo sería la sentencia de muerte de la República francesa". Dos años más tarde, presenta a la Convención su célebre Informe sobre la necesidad y los medios de aniquilar los dialectos y universalizar el uso de la lengua francesa. A los ojos del Comité de Salvación Pública, la diversidad de las lenguas regionales constituye un "federalismo lingüístico" que hay que "romper enteramente", sobre todo en las zonas fronterizas (59). "Haciendo de la indivisibilidad la carta suprema de la República -constata Suzanne Citron- la Convención desencadena el engranaje totalitario anclado en la monarquía absoluta" (60). La República "erradicará" a la Vendée como la monarquía había "erradicado" a los judíos, los cátaros y los hugonotes. Para retomar la vieja distinción de Tönnies, la nación moderna surge del advenimiento de la sociedad sobre las ruinas de las antiguas comunidades.

Así pues, mientras que el Imperio exige el mantenimiento de la diversidad de los grupos, la nación no conoce más que individuos. Uno es miembro del Imperio de forma mediata, a través de una cantidad de estructuras intermedias; pero a la nación se pertenece de forma inmediata, sin que medien pertenencias locales, cuerpos o estados. Siéyès lo dice expresamente: la voluntad de una nación "es el resultado de las voluntades individuales, al igual que la nación es el agregado de los individuos" (61). Mientras que la centralización monárquica era esencialmente jurídica y política, enfocada solamente al trabajo de

construcción del Estado, la centralización revolucionaria, que acompaña al nacimiento de la nación moderna, irá más lejos: se propone directamente "producir la nación", es decir, engendrar comportamientos sociales inéditos. El Estado se transforma así en productor de lo social -y productor monopolístico: aspira a instalar una sociedad de individuos reconocidos como civilmente iguales sobre las ruinas de los cuerpos intermedios que ha suprimido (62). Jean Baechler lo subraya cuando escribe que "en la nación todos los grupos intermedios entre el elemento y el conjunto pueden seguir vivos, pero son percibidos como no pertinentes desde el punto de vista de la nación (...) Una nación está compuesta por individuos, es decir, que las unidades de acción que fundamentan el conjunto no están mediatizadas por nada. Cualquier otro grupo tiende a ser secundario o subordinado" (63). La instalación de la nación, señala a su vez Ernst Gellner, pasa por "el emplazamiento de una sociedad anónima e impersonal, compuesta por individuos atomizados e intercambiables cuya cohesión depende sobre todo de una cultura común de este género, allá donde existía una estructura compleja de grupos locales, modelados por una cultura popular cuya reproducción era asegurada localmente por los propios microgrupos y respetando los particularismos" (64). Por eso Louis Dumont estima tener razones para ver la nación como un pseudo-holismo y el nacionalismo como una simple transferencia de la subjetividad propia del individualismo moderno al nivel de una colectividad abstracta: "La nación en el sentido preciso, moderno del término, y el nacionalismo -distinto del simple patriotismo-, van históricamente de la mano con el individualismo como valor. La nación es precisamente el tipo de sociedad global que corresponde al reino del individualismo como valor. No sólo lo acompaña históricamente, sino que la ainterdependencia entre ambos se impone, de manera que podemos decir que la nación es la sociedad global compuesta por gentes que se consideran a sí mismas individuos" (65). Esta componente individualista es un rasgo central del Estado-nación. Y permite ver hasta qué punto resulta contradictorio

querer fundar sobre la idea de nación un anti-individualismo consecuente.

A este individualismo que impregna la lógica de la nación se opone el holismo real de la construcción imperial, donde el individuo no es arancado de sus comunidades naturales y donde cada nivel de pertenencia mantiene su soberanía sobre cuanto cabe dentro del orden de sus competencias. Pierre Fouygerollas resume la situación en estos términos: "En ruptura con las sociedades medievales, que comportaban una identidad bipolar -la de las raíces étnicas y la de la comunidad de los creyentes-, las naciones modernas se han constituido como sociedades cerradas donde la única identidad oficial es la que el Estado confiere a los ciudadanos. Así la nación ha sido, por su nacimiento y sus fundamentos, un anti-Imperio. En el origen de los Países Bajos estuvo la ruptura con el imperio de los Austrias; en el origen de Inglaterra, la ruptura con Roma y el establecimiento de una religión nacional. España no se castellanizó hasta que escapó del dominio del sistema de los Habsburgo, y Francia, lentamente constituida como nacionalidad contra el imperio romano-germánico, se erigió en nación combatiendo contra las fuerzas tradicionales de Europa entera" (66).

Añadamos que al contrario que la nación, que al hilo de los siglos ha ido definiéndose cada vez más por unas fronteras intangibles, el Imperio no se presenta jamás como una totalidad cerrada. Sus fronteras son por naturaleza móviles, provisionales, lo que traduce su carácter orgánico. Por otra parte, es sabido que, originalmente, la palabra "frontera" tenía un sentido exclusivamente militar: la línea de frente (y de ahí la expresión "hacer frontera"). En Francia, la palabra "frontera" sustituyó al término "marca", comúnmente empleado hasta entonces, en el siglo XIV, bajo el reinado de Luis X el Obstinado. Pero habrán de pasar todavía cuatro siglos para que adopte su sentido actual de delimitación rígida entre dos Estados: el término no aparece prácticamente nunca en los tratados negociados por Luis XIV (en esta época los territorios no eran propiamente anexionados, sino que se separaban del feudo de una corona para pasar al de otra).

Señalemos también que, contrariamente a la leyenda, la idea de "frontera natural", basada en la definición de la Galia por César y empleada a veces por los legistas del siglo XV, nunca inspiró la política exterior de la monarquía, y que atribuir su paternidad a Richelieu o a Vauban es, simplemente, un error. Fue sólo con la Revolución cuando esta idea, particularmente dudosa en el caso de un país tan poco "natural" como Francia, empezó a ser sistemáticamente instrumentalizada con fines estratégicos. Bajo la Convención, los girondinos la utilizarán para legitimar la fijación de la frontera oriental en la orilla izquierda del Rin. Danton recurrirá a ella el 31 de enero de 1793 para justificar la anexión de Bélgica: "Los límites de Francia están marcados por la naturaleza" (67).

Fue también la Convención, por otra parte, la que sentó las bases del nacionalismo moderno en sus rasgos más agresivos. Sin embargo, la Revolución, en origen, había repudiado toda idea de conquista. Para Mably, el amor por la patria era "una etapa en el recorrido iniciático que lleva al amor a la humanidad entera". "En el orden político -escribía Carnot-, las naciones son entre sí como los individuos en el orden social; unas y otros tienen sus respectivos derechos (...) La ley natural quiere que tales derechos sean respetados (...) Tenemos por principio que todo pueblo, sea cual fuere la exigüidad del país que habita, es absolutamente dueño de sí en su tierra, que es igual en derecho al pueblo más grande, y que ningún otro puede legítimamente atentar contra su independencia". Todo cambia a partir de 1792, cuando el odio al extranjero se convierte en el resorte principal del terror. A partir de entonces ya no se puede ser, como en 1789, "alemán de lengua y patriota de corazón", pues, dice Barrère, "la emigración y el odio a la República hablan alemán". En el otoño de 1793, la denuncia de Fabre d'Églantine sobre la "conspiración extranjera" lleva a Robespierre a excluir de la Convención al americano Thomas Paine, que es internado en la prisión de Luxemburgo, y al prusiano Anacharsis Cloots. Este último, que en la fiesta de la Federación había encabezado una delegación de extranjeros

en representación del “género humano”, declaraba el 24 de abril de 1793 que “las denominaciones francés y universal van a convertirse en sinónimos”, que “la república del género humano no tendrá jamás disputa con nadie” y que “la Asamblea Nacional francesa es un resuen del mapa-mundi de los filántropos”. Pocos meses después, pasaba bajo la guillotina. “¿Podemos mirar como patriota a un barón alemán?”, exclamará Robespierre. El reino del extranjero pasa a confundirse con el de los “tiranos”, lo cual tiene como consecuencia inmediata el reanimar el espíritu de conquista. “La República -declara Merlin de Douai- puede y debe tanto retener a título de conquista como adquirir mediante tratado los países que considere conveniente, sin consultar a sus habitantes”. Otra consecuencia capital es que la aristocracia, en tanto que defensora de un régimen infamante, aparece como un “extranjero del interior”, expresión que los nacionalistas ya no dejarán de usar. El aristócrata aparece incluso como doblemente extranjero, primero como descendiente del invasor franco, que desde hace quince siglos vive “a expensas de la nación gala” (68), y después porque no pertenece al cuerpo de la nación, ya que la nobleza, según explicaba Siéyès, constituye “un pueblo aparte, pero un falso pueblo”, es decir, un parásito colectivo. Así Barrère podrá declarar de un sólo movimiento que los aristócratas “no tienen patria” y que son “extranjeros entre nosotros”, mientras que Saint-Just, estimatizando a “los extranjeros”, denuncia a la vez a quienes no son franceses y a quienes combaten los valores de la Revolución. Todos los referentes del nacionalismo moderno aparecen, pues, al mismo tiempo: la nación concebida como absoluto, el mito de la “conspiración del extranjero” y el tema del “enemigo interior” (69).

Universal en su principio y en su vocación, el Imperio no es, sin embargo, universalista en el sentido que corrientemente se da a este término. Su universalidad jamás ha significado vocación de extenderse a la Tierra entera. Más bien se vincula a la idea de un orden equitativo que aspira a federar pueblos del mismo origen,

sobre la base de una organización política concreta, al margen de cualquier perspectiva de conversión o de nivelación. El Imperio, desde este punto de vista, es completamente distinto de un hipotético Estado mundial o de la idea de que podrían existir principios jurídico-políticos universalmente validos en todo tiempo y en todo lugar.

El universalismo está directamente ligado al individualismo (la humanidad percibida como simple adición de átomos individuales), y el universalismo político moderno debe ser pensado a partir de la raíz individualista del Estado-nación. En efecto, la experiencia histórica muestra que el nacionalismo reviste frecuentemente la forma de un particularismo hinchado hasta alcanzar las dimensiones de lo universal. Así, en numerosas ocasiones, la nación francesa se ha definido como “la más universal de las naciones”, y de la supuesta universalidad de su modelo nacional ha pretendido deducir su derecho a extender por el mundo los principios que la habían instituido. El espíritu francés, señala Ernst Curtius, “considera Francia como una abreviación del mundo, como un microcosmos completo en sí mismo (...) Todas las pretensiones del universalismo han sido transferidas a la idea nacional, y sirviéndose de su idea nacional ha pretendido Francia realizar un valor universal” (70). En la época en que Francia se pretendía “la hija primogénita de la Iglesia”, el monje Guibert de Nogent, en su *Gesta Dei per Francos*, hacía ya de los francos instrumento de Dios, argumento que Felipe el Bello recupera para justificar sus pretensiones de independencia respecto al papa: “Cristo encuentra en el reino de Francia, más que en ningún otro país una base estable para la fe cristiana (...) Por eso ha conferido ciertas prerrogativas excepcionales a la monarquía francesa y la ha separado de toda dependencia respecto a cualquier otra potencia que pretendiera hacer valer sus derechos sobre ella” (71). A partir de 1792, la idea motriz del imperialismo revolucionario será que los “principios de la República” son principios “universales”. “Sólo mi patria puede salvar al mundo”, dirá todavía Michelet (72). “Trabajar por ella (la cultura francesa) o defenderla en lo que tiene de específico -

responderá Maurras como un eco-, es trabajar y defender el género humano, la humanidad" (73). Desde entonces no han faltado voces autorizadas para asegurar que la idea francesa de nación se ordena conforme a la idea de humanidad (o de "civilización"), y eso es lo que la haría particularmente "tolerante". Pretensión de la que seguramente podemos dudar, pues la propiciación se invierte: si la nación se ordena conforme a la humanidad, es que la humanidad se ordena conforme a la nación. Y el corolario es que quienes se oponen a ella quedan excluidos ya no sólo de una nación particular, sino del género humano entero. Eso es precisamente lo que pasó bajo la Revolución. En un primer momento, el advenimiento de la idea de nación ha permitido proyectar hacia la alteridad al monarca y a su emanación, la aristocracia, definiéndolos como ajenos al cuerpo nacional. Tras lo cual, y dado que la nación había sido asimilada a la humanidad, aristócratas y monarcas se ven excluidos del género humano. El universalismo revolucionario, basado en una concepción abstracta de la humanidad y en la asimilación de la nación y lo universal, no podía sino denegar la cualidad de seres humanos a sus enemigos: cuando "el extranjero impide a la humanidad constituirse como tal" (74), el universalismo desemboca necesariamente en la expulsión de la humanidad de aquellos que han sido estigmatizados como "extranjeros". Vemos así hasta qué punto es erróneo no ver en el nacionalismo más que un simple particularismo y considerar al universalismo como su antítesis absoluta, tal y como se ha hecho frecuentemente comparando Francia y Alemania (75). "No hay que creer -decía Simone Weil- que lo que se ha llamado vocación universal de Francia permita a los franceses obrar la conciliación entre el patriotismo y los valores universales con más facilidad que a otros. La verdad es la contraria" (76).

Estas precisiones permiten comprender por qué la denominación de "imperio" debe ser reservada sólo a las construcciones históricas que efectivamente merecen tal nombre, como el imperio romano, el imperio bizantino, el imperio romano-germánico, el

imperio auto-húngaro o el imperio otomano. En modo alguno son verdaderos imperios, en el sentido que acabamos de indicar, el imperio napoleónico, el III Reich hitleriano, los imperios coloniales francés o británico, ni los imperialismos modernos de tipo americano o soviético. Estos supuestos "imperios", en efecto, no son sino construcciones que resultan de la acción de potencias implicadas en un simple proceso de expansión de su territorio nacional. Las "grandes potencias" no son imperios, sino naciones que simplemente buscan dilatarse a través de la conquista militar, política, económica o de cualquier otro género, hasta alcanzar dimensiones que excedan sus fronteras. Así, en la época de Napoleón, el "Imperio" (término ya utilizado para designar a la monarquía antes de 1789, pero simplemente en el sentido de "Estado") no es más que una simple entidad nacional-estatal que busca afirmarse en Europa como gran potencia hegemónica. Del mismo modo, el imperio de Bismarck, que también daba prioridad al Estado, buscaba ante todo crear la nación alemana. También se ha constatado con frecuencia el carácter a la vez moderno y estrechamente nacionalista del III Reich; Alexandre Kojève observaba que "el eslogan hitleriano: *Ein Reich, ein Volk, ein Führer* no es más que una -mala- traducción en alemán del lema de la Revolución francesa: la República una e indivisible" (77). Por otra parte, la incompatibilidad del sistema político hitleriano con la noción de Imperio se hacía ya transparente en su voluntad de *Gleichschaltung* jacobina y en su crítica radical de la ideología de los cuerpos intermedios y de los "estados" (*Stände*) (78). También en el "imperio" soviético prevaleció siempre una visión centralista y reductora que implicaba un espacio político-económico unificado y una concepción de las autonomías locales cuando menos restrictiva. Respecto al "modelo" americano, que pretende convertir el mundo entero a un sistema homogéneo de consumo material y de prácticas tecno-económicas, mal vemos qué principio espiritual podría reivindicar si no es, precisamente, el de un universalismo religioso de origen bíblico y puritano que, finalmente, no es más que un etnocentrismo enmascarado.

Los imperialismos modernos no han encarnado en nuestra época la idea de imperio; lejos de tal cosa, precisamente la comprensión en profundidad de cuanto esta idea implica nos permite constatar hasta qué punto tales imperios se han alejado de ella. Eso es lo que constataba Julius Evola cuando escribía: “Sin un morir para transformarse ninguna nación puede aspirar a una misión imperial efectiva y legítima. No es posible encerrarse en las propias características nacionales y después pretender, sobre esa base, dominar el mundo o, más simplemente, otras tierras” (79). Y añadía: “Si las tentativas ‘imperialistas’ de los tiempos modernos se han abortado, precipitando con frecuencia en la ruina a los pueblos que se habían entregado a ellas, o si han sido fuente de calamidades de todo género, es precisamente por la ausencia de todo elemento verdaderamente espiritual y, por tanto, suprapolítico y supranacional, y su sustitución por la violencia de una fuerza que es superior a la que pretende sojuzgar, pero que no por ello es de distinta naturaleza. Si un imperio no es un imperio sagrado, entonces no es un imperio, sino una especie de cáncer que ataca al conjunto de las funciones distintivas de un organismo vivo” (80).

5

¿Para qué puede servir hoy una reflexión sobre el concepto de Imperio? ¿No es una pura quimera desear el renacimiento de una construcción imperial conforme al espíritu de sus orígenes? Algunos lo pensarán, probablemente. Y sin embargo, ¿es un azar que el modelo del imperio romano no haya dejado de inspirar hasta nuestros días todas las tentativas de superación del Estado-nación (81)? ¿Es un azar que en los momentos de angustia del pensamiento la idea de Imperio (la *Reichsgedanke*) haya movilizado siempre la reflexión (82)? ¿Y acaso no encontramos esa misma idea de Imperio subyacente en todos los debates actuales sobre la construcción europea?

Para numerosos políticos y teóricos, el Estado-nación es una realidad insuperable. Desde la extrema izquierda hasta la extrema

derecha, el jacobinismo es, en este sentido, la cosa mejor distribuida del mundo. Así Charles Maurras, que definía la nación como “el más vasto de los círculos comunitarios que en lo temporal puedan ser sólidos y completos” (83), profesaba que “no hay marco político más amplio que la nación” (84). Pero ya antes de la guerra, mientras Bernanos le reprochaba ser “heredero de los antiguos legistas centralizadores” y le tachaba de “jacobino conservador” (85), Thierry Maulnier le respondía: “El culto de la nación no constituye en sí mismo una respuesta, sino un refugio, una efusión mistificadora o, peor aún, una temible diversión de los problemas interiores” (86). En la otra punta del espectro político, Julien Benda defendía con el mismo vigor la idea de que la nación francesa, desde el tiempo de los galos, nunca había dejado de tender hacia la unidad, respondiendo así a una pulsión interior casi metafísica (87). Maurras y Benda no han carecido de herederos. El nacionalismo francés es hoy más jacobino que nunca (88). “El nacionalismo -advertían Robert Aron y Arnauld Dandieu- es más exigente cuanto más hueco” (89).

Sin embargo, en la hora actual, lo esencial de lo que mueve el mundo se expresa fuera del Estado-nación. El marco de acción de éste se ve cuestionado, su esfera de decisión ha quedado desbordada. La nación, podríamos decir, está siendo contestada al mismo tiempo por arriba y por abajo. Por abajo, con la aparición de nuevos movimientos sociales, la persistencia de los regionalismos y los autonomismos, el desarrollo de fenómenos sociales que se le escapan, la aparición de inéditas formas de vida comunitarias, como si las estructuras intermedias de socialización rotas en su día por el Estado-nación renacieran hoy bajo formas nuevas: el divorcio entre la sociedad civil y la clase política se traduce en la proliferación de las “redes” y la multiplicación de las “tribus”. Pero el Estado-nación también se ve contestado por arriba: está siendo desposeído de sus poderes por el mercado mundial y la competencia internacional, por el desarrollo de instituciones europeas y supranacionales, por las burocracias intergubernamentales, los aparatos tecnocientíficos, las redes

mediáticas planetarias, los grupos transnacionales de presión. Paralelamente, se constata la creciente extroversión de las economías a expensas de los mercados nacionales. Vemos cómo se multiplican los polos de mundialidad llamados *offshore*, “repartidos a través de todo el planeta como enclaves totalmente disociados de las realidades históricas, sociales o geográficas” (90). La economía “global” se mundializa a través del juego de los operadores conjuntos, de las firmas transnacionales, de las operaciones bursátiles y de los movimientos financieros ejecutados en tiempo cero. Preso de su concepción puramente espacial del poder, demasiado próximo y al mismo tiempo demasiado alejado de los ciudadanos, el Estado-nación se ve así confrontado a una floración de nuevas identidades colectivas o comunitarias, y ello en el preciso instante en que los centros mundiales de decisión dibujan sobre él una perspectiva nebulosa. El resultado es que hoy ninguna nación está ya en condiciones de dominar por sí sola los flujos económicos y monetarios, antener el valor de su moneda asegurar su aprovisionamiento en materias primas, garantizar la estabilidad política y social, luchar contra el paro, detener el incremento de la criminalidad y de la droga. Daniel Bell, retomando una fórmula clásica, expresaba esta situación diciendo que “los Estados nacionales se ha hecho demasiado grandes para resolver los pequeños problemas y demasiado pequeños para resolver los problemas grandes” (91). La “soberanía” de los Estados ya no es más que una fórmula hueca, sin “existencia operacional demostrable” (Denis de Rougemont).

El imaginario de las naciones también está inmerso en una crisis radical, y los mismos que hablan sin cesar de “identidad nacional” son en general incapaces de definirla de una forma que no sea puramente negativa. El propio modelo estado nacional de integración parece haber agotado todas sus posibilidades: la evolución de las instancias de poder hacia un sistema de competencias tecno-gestoras, que ha provocado la iplosión de hecho de lo político, confirma que la lógica nacional ya no está en condiciones de integrar nada ni

de asegurar la regulación de las relaciones entre un Estado criticado desde todos los flancos y una sociedad civil en vías de explosión. “Ya se trate de las funciones tradicionales de la soberanía como la defensa o la justicia, ya de las competencias económicas -escribe Jean-Marie Guéhenno-, la nación se nos muestra cada vez más como un marco exiguo, mal adaptado a la integración creciente del mundo” (92). “La verdad -añade Claude Imbert- es que hoy la idea republicana de nación, nacida del mito revolucionario, se hunde. Y que todavía no hemos sido capaces de sustituirla” (93). Aristóteles decía que una unidad política es ficticia mientras no alcanza un estado de autosuficiencia. En ese sentido, todas las unidades políticas modernas son ficticias.

En el Tercer Mundo, donde la reivindicación de independencia en la época de la descolonización adoptó regularmente la forma de una voluntad de afirmación nacional, el Estado-nación, desprovisto de cualquier fundamento histórico verdadero, aparece hoy como una importación occidental. La viabilidad a largo plazo de las “naciones” del África negra o del Oriente Próximo, por citar sólo estos casos, parece cada día más incierta, en la medida en que la mayoría de ellas ha nacido de una serie de arbitrarios recortes operada por las potencias coloniales, profundamente ignorantes de las realidades históricas, étnicas, religiosas o culturales locales. Por otra parte, el desmantelamiento del imperio otomano, como el del imperio austro-húngaro, en aplicación de los tratados de Sèvres y de Versalles, fue una catástrofe cuyos efectos todavía sufrimos hoy, tal y como han demostrado la guerra del Golfo y el retorno de la guerra en Europa central.

En tales condiciones, ¿cómo no preguntarse sobre la idea de Imperio, que hasta hoy es el único modelo alternativo producido por Europa frente al Estado-nación? Las naciones europeas están al mismo tiempo amenazadas y agotadas. Deben superarse a sí mismas para no convertirse definitivamente en dominios de la superpotencia americana. ¿Cómo podrían hacerlo sin intentar conciliar a su vez lo uno y lo múltiple, sin buscar una unidad que no

entrañe un empobrecimiento de su diversidad?

Hay signos que no engañan. La reunificación alemana, la fascinación por la vieja Austria-Hungría o el renacimiento de la idea de *Mittleuropa* (94) se cuentan entre esos signos. Por sí sola, la caída del muro de Berlín marcó a la vez el final del siglo XX y el cierre de una época cuyo resultado había sido el Estado-nación. Por otra parte, el proceso de construcción europea emprendido desde hace tres decenios responde, sobre todo en sus más recientes desarrollos, a un modelo que debe más al del Imperio que al del Estado-nación. En efecto, en las instituciones europeas reencontramos algunas características “imperiales” evidentes: el reconocimiento de una multiplicidad de las fuentes del derecho, la afirmación (al menos teórica) del principio de subsidiariedad, la distinción entre nacionalidad y ciudadanía, la fluctuabilidad de las fronteras, la inscripción de los espacios nacionales en un espacio jurídico que los desborda, etc. Sin duda falta aún lo esencial: la soberanía política, la puesta en práctica real del principio de subsidiariedad (el “déficit democrático”) y la presencia de un principio espiritual fuerte. Pero es suficiente para hacer creíble la hipótesis de Antoine Winckler, según la cual la actual oposición a Europa se debe en gran parte a que “el pensamiento político clásico ha instituido el estado-nación como modo único de organización política, olvidando así la existencia de otros modelos sociopolíticos”, y en particular aquellos que, como la Hansa o el Sacro-Imperio, se fundaban “sobre una multiplicidad de redes jurídicas y políticas coexistentes, pero no necesariamente coextensivas” (95).

La llamada del Imperio nacerá de una necesidad que algunos no han dejado nunca de sentir. En un texto escrito en 1945, pero que no fue publicado hasta mucho más tarde, Alexandre Kojève apelaba ya a la foración de un “imperio latino” y planteaba la necesidad del Imperio como alternativa al Estado-nación y al universalismo abstracto. “El liberalismo -escribía- yerra al no percibir ninguna entidad política más allá de las nacionales. Pero el internacionalismo peca de no ver nada políticamente viable más acá

de la humanidad. Tampoco ha sabido descubrir la realidad política intermedia de los imperios, es decir, de las uniones o de las fusiones internacionales de naciones emparentadas, que es precisamente la realidad política del momento” (96). “Idealmente -escribe por su parte Pascal Bruckner- Europa tendría vocación de ser el primer Imperio democrático, única alternativa a dos callejones sin salida: la opresión imperialista y el tribalismo (...) Por primera vez, un Imperio sería la garantía de supervivencia de las pequeñas comarcas, y no la certidumbre de su desaparición” (97). Jean-Marie Guéhenno, por último, también anuncia la llegada de una nueva “edad imperial”: “Este imperio no será ni una super-nación ni una república universal. No será gobernado por un emperador. Y sin embargo, la idea de Imperio es lo que más se acerca a la organización que ha de venir. Siempre y cuando pensemos no en las construcciones precarias de un Carlos Quinto o de un Napoleón, sino más bien en el imperio romano y, quizá, en el imperio chino” (98).

Europa, para hacerse, necesita una instancia unitaria de decisión política. Pero la unidad política europea no puede construirse según el modelo nacional jacobino, so pena de ver desaparecer la riqueza y la diversidad de todos los componentes de Europa, del mismo modo que no puede ser el mero resultado de la supranacionalidad económica cara a los tecnócratas de Bruselas. La Europa democrática y pluralista no puede hacerse sino según un modelo federal -la “Europa de las cien banderas”-, pero un modelo federal portador de una idea, de un proyecto, de un principio, es decir, en último análisis, según un modelo imperial. Tal modelo permitiría resolver el problema de las culturas regionales, de las etnias minoritarias y de las autonomías locales, problema que en el marco del Estado-nación no puede hallar solución verdadera (99). Igualmente permitiría repensar, a la luz de ciertos fenómenos recientes de inmigración, toda la problemática de las relaciones entre ciudadanía y nacionalidad. Este modelo ayudaría a conjurar los peligros, hoy nuevamente amenazantes, del irredentismo

etnolingüístico y del jacobinismo xenófobo. Por último, y en virtud del lugar decisivo que otorga a las nociones de autonomía y subsidiariedad, el modelo imperial dejaría amplio espacio para los procedimientos de democracia directa. Principio imperial en la cúspide, democracia de base en el cimiento: así se renovaría una vieja tradición.

Hoy se habla mucho de nuevo orden mundial. Y es verdad que un nuevo orden mundial es necesario. ¿Pero bajo qué bandera e impulsado por quién? ¿Bajo la bandera del hombre-máquina, del "ordenántropo", o por el establecimiento de una organización diversificada de pueblos decididos a seguir vivos? ¿Quedará la Tierra reducida a lo homogéneo bajo el efecto de esas modas aculturadoras y despersonalizantes cuyo vector más arrogante y cínico es hoy el imperialismo americano? ¿O los pueblos encontrarán en sus creencias, en sus tradiciones y en sus formas de ver el mundo los medios para su necesaria resistencia? ¿Ha terminado la Historia, como desearían los liberales? ¿Se ha petrificado, como imaginan los defensores del identitarismo xenófobo? ¿O todavía puede proseguir en un relato narrativo renovable hasta el infinito? Tales son las cuestiones decisivas que se plantean al alba de un nuevo milenio.

Quien dice federación, dice principio federador. Quien dice Imperio, dice idea imperial. Hoy no vemos asomar ni el uno ni la otra. Y sin embargo, esa idea se inscribe en el secreto de la historia, incluso si por el momento no ha hallado aún su forma. Es una idea que tiene un pasado y, en consecuencia, un futuro. De momento, podemos por lo menos tomar nota. Y adoptar una actitud. En la época de la guerra de los Cien Años, la divisa de Louis d'Estouteville era "Donde está el honor, donde está la fidelidad, sólo ahí está mi patria". También en la tradición imperial se puede ser ciudadano de una idea. Eso es lo que afirma Julius Evola cuando escribe: "Lo que debe unir o dividir no es el hecho de pertenecer a una misma tierra, de hablar una misma lengua o de ser de la misma sangre, sino el hecho de adherirse o no a la misma idea" (100). Esto no significa que las raíces carnales y las pertenencias concretas sean

desdeñables; por el contrario, son esenciales. Esto sólo significa que cada cosa debe ser puesta en su sitio. Y esa es toda la diferencia que puede existir entre la pertenencia concebida como principio y la pertenencia concebida como pura subjetividad, es decir, como límite. Sólo la pertenencia planteada como principio permite defender la causa de los pueblos, de todos los pueblos, y comprender que la identidad de los unos, lejos de ser una amenaza para la de otros, participa, por el contrario, de lo que permite a todos los pueblos afirmarse y defenderse juntos contra un sistema global que busca destruirlos sin distinción. Dicho en otros términos: no es lo que nos pertenece lo que tiene valor; es lo que tiene valor lo que nos debe pertenecer.

Notas:

(1) El proyecto de Carlos V de reorganizar Europa no le sobrevivirá, pero su prestigio será tal que las monarquías "nacionales", especialmente las de Inglaterra y Francia, tratarán de acaparar en su provecho la simbólica imperial. A este respecto, Cf. France A. Yates: *Astrée. Le symbolisme impérial au XVI siècle*, Belin, 1989.

(2) "Dépérissement de la nation?", en *Commentaire*, primavera 1988, p.105.

(3) Cf. Colette Beaune: *Les lieux de mémoire. 2: Naissance de la nation France*, Gallimard, 1985; Bernard Guenée: *L'Occident aux XIV et XV siècles*, PUF, 1971. "A finales de la Edad Media -escribe Guenée- los franceses tal vez todavía forman objetivamente una nación, con una sola lengua, las mismas costumbres y los mismos usos, pero creen ser una. Estado y nación coinciden (...) Juana de Arco no ha tenido que forar una nación que existía ya; su misión ha sido llevar a un príncipe poco convincente una nación de pasado ya largo. La aparición de Juana de Arco no es un milagro, es una consecuencia" ("*État et nation en France au Moyen Age*", en *Revue historique*, enero-marzo 1967, pp.20 y 30).

(4) Raoul Girardet: *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, 1990, p.157.

(5) *Le mythe national. L'histoire de France en question*, ed. Ouvrières-EDI, 1989,

p.114. Cf. también Olier Mordrel: *Le mythe de l'hexagone*, Jean Picollec, 1981.

(6) Elisabeth Carpentier, en Georges Duby: *Histoire de la France*, vol.1, Larousse, 1970, p.362.

(7) *L'enracinement*, Gallimard-Idees, 1962, pp.134-135.

(8) Cf. Ernst Kantorowicz: *Mourir pour la patrie*, PUF, 1984.

(9) Cf. Gérard Fritz: *L'idée de peuple en France du XVII au XIX siècle*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988.

(10) El término se extiende en la misma época, y con el mismo sentido, a los demás países. Designa sucesivamente a los patriotas holandeses, hostiles a los aliados del Príncipe y republicanos declarados (que a partir de la muerte de Ana de Orange, en 1759, lucharán contra el stathouder orangista restaurado, Guillermo V, y después, en 1793, empujarán a la República francesa a declarar la guerra a su propio país), a los insurgentes americanos hostiles a la autoridad de la Corona, y luego a los belgas adversarios de los "estatistas" (o partidarios del régimen de las corporaciones) y defensores de la Revolución francesa.

(11) "Es precisa toda la ignorancia partidista de quienes se titulan nacionalistas -escribía Ernest Roussel- para no entender la contradicción interna que existe en decirse nacionalista y realista" (*Les nuées maurassiennes. Étude critique des "croyances" historiques de l'Action française*, Jean Flory, 1936). En 1798, en sus célebres *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, el abad Baruel no duda en denunciar el nacionalismo para estigmatizar mejor a la Revolución. Tiene interés señalar que su razonamiento contrarrevolucionario es de inspiración universalista: "El nacionalismo -escribe- suplanta al amor general (...) Así quedó permitido despreciar a los extranjeros, engañarlos, ofenderlos. Esta virtud fue llamada patriotismo. Y a partir de ese momento, ¿por qué no dar a tal virtud límites aun más estrechos? Así del patriotismo nació el localismo, el espíritu de familia y, en fin, el egoísmo".

(12) Op. cit., pp.37-38.

(13) *Les débuts de l'État moderne. Une histoire des idées politiques au XIX siècle*, Fayard, 1976, p.92.

(14) Esta analogía ha sido subrayada numerosas veces por René Guénon, que precisa que el Chakravarti es "literalmente 'quien hace girar la rueda', es decir, aquel que, colocado en el centro de todas las cosas, dirige el movimiento sin participar de él, o siguiendo la expresión de Aristóteles, el 'motor inmóvil'" (*Le roi du monde*, Galliard, 1958, p.18; cf. también *L'ésoterisme de Dante*, Gallimard, 1957, p.58).

(15) *Révolte contre le monde moderne, L'Homme*, Montréal, 1972, p.121.

(16) Otto de Habsburgo-Lorena: *L'idée impériale. Histoire et avenir d'un ordre supranational*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1989, p.32.

(17) Cf. Robert Folz: *L'idée d'Empire en Occident du V au XIV siècle*, Aubier-Montaigne, 1953, p.15.

(18) Pierre Damien, en su *Liber gratissimus*, llega a escribir que "los reyes y los sacerdotes son llamados dioses y cristos por el ministerio vinculado al sacramento que han recibido". La cristianización del ritual imperial se produce a partir del siglo X. Sobre este tema, cf. Jean Hani: *La royauté sacrée, du pharaon au roi très chrétien*, Guy Trédaniel, 1984, pp. 168-188.

(19) La idea que Federico II Hohenstaufen tenía sobre su cargo se expresa netamente en su *Liber Augustalis*, así como en las constituciones de Sicilia y Melfi. Cf. Antonino de Stefano: *L'idea imperiale di Federico II*, All'insegna del Veltro, Parma, 1978; Hans-Dietrich Sander: "Die Ghibellinische Idee", en *Staatsbriefe*, 1, 1990, pp.24-31.

(20) De *Monarchia*, Félix Alcan, 1933, trad. B. Landry. "Si Dante ha defendido la posición (del emperador) -escribe Frithjof Schuon- no era en absoluto por defender el poder temporal contra la autoridad espiritual, sino para impedir que una autoridad espiritual delimitada fuera suplantada en su terreno por otra autoridad espiritual igualmente delimitada" ("*Mystères christiques*", en *Études traditionnelles*, julio-agosto 1948, p. 193).

(21) Les hommes au milieu des ruines, Sept couleurs, 1972, p.141.

(22) Écrits sur l'Europe, vol.2, La Différence, 1994, p.784.

(23) Tras haberse adherido al republicanismo de Rienzi, Petrarca volverá a sus orígenes gibelinos (su padre, contemporáneo de Dante, había sido, como este último expulsado de Florencia por sus opiniones pro-imperiales) y pedirá al emperador que ostentaba el título, Carlos IV, la unificación de Italia y la restauración del imperium de Roma. Esta reivindicación, sin embargo, no está exenta de equívocos, en la medida en que Petrarca hace de una aspiración estrictamente "nacional" (la unificación italiana) un argumento previo a la renovatio tradicional.

(24) Essais politiques, Pardès, Puisseaux, 1988, p.86.

(25) L'invention des frontières, Institut de stratégie comparée, 1987, p.71.

(26) "Io fui radice della mala pianta Che la terrea cristiana tutta aduggia". Cf. Karl Ferdinand Werner, "Das Imperium und Frankreich im Urteil Dantes", in Vom Frankenreich zur Entfaltung Deutschlands und Frankreichs. Ursprünge -Strukturen - Beziehungen. Ausgewählte Beiträge, Jan Thorbecke, Sigmaringen, 1984, pp. 446-464.

(27) Robert Folz: Le couronnement impérial de Charlemagne, Gallimard, 1964.

(28) "Más que el derecho romano - escribe Carl Schmitt-, la noción de 'caso real', instrumento político-jurídico en manos del legista francés, contribuirá ampliamente a subvertir el mundo jurídico de la Edad Media, anunciando la evolución hacia el Estado moderno centralizado" ("La formation de l'esprit français par les légistes", en Du politique, Pardès, Puisseaux, 1990, p.190). Al describir a los legistas como "la vanguardia revolucionaria del tercer estado", Schmitt no duda en ver en su obra la fuente del carácter profundamente jurídico del espíritu francés.

(29) Hobbes, por su parte, escribe: "Mi doctrina difiere de la práctica de los países que han recibido de Atenas y Roma su educación moral". Franceses e ingleses

difieren también en este punto de los juristas del Sacro Imperio romano-germánico, que a partir del siglo XVI se refieren exclusivamente al derecho romano. "En las monarquías de Europa extremo-occidental - escribe Blandine Barret-Kriegel-, el ejemplo de la ciudad romana y el derecho romano se ven relegados en provecho de lo que Hobbes llama el reino de Dios, y que en él designa la historia del pueblo judío desde la elección de Abraham hasta la elección de Saúl, en beneficio de lo que Spinoza llamará -y es un nombre que ha hecho escuela- el modelo de Estado de los Hebreos" ("Judaïsme et État de droit", en Jean Halpérin y Georges Lévitte, éd.: La question de l'État, Denoël, 1989, pp.17-18).

(30) Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau, 1880, 2a. ed. en 1902. Althusius ha sido silenciado hasta hoy por la mayoría de los historiadores de la ciencia política, pero ya era mencionado por Edmond de Beauverger en su Tableau historique des progrès de la philosophie politique (1858, pp.64-81).

(31) Política metodice digesta, ed. según la edición de 1614 por Carl Joachim Friedrich, Harvard University Press, Cambridge, 1932; Política, Liberty Fund, Indianapolis, 1995, versión traducida y anotada por Frederick S. Carney, prefacio de Daniel J. Elazar.

(32) Margarida Barroso: "Johannes Althusius, 1557-1638", en Denis de Rougemont y François Saint-Ouen (ed.): Dictionnaire international du fédéralisme, Emile Bruylant, Bruselas, 1994, p.165.

(33) Althusius escribe en su prefacio: "Yo sostengo que la propiedad y usufructo de esos derechos de majestad, para ser legítimos, deben remitir al reino o al pueblo entero, incluso hasta el punto de que éste no puede renunciar a voluntad a tales derechos, transferirlos a algún otro o alienarlos de ningún modo, del mismo modo que no podemos comunicar a otro la vida que poseemos".

(34) A partir de ese momento -estima Denis de Rougemont- "la soberanía del Estado ya no puede servir sólo para

rechazar lo que se detesta. Ya no es omnipotencia, sino potencia para rechazar, y bloquea toda solución incompatible con la pretensión que arbitrariamente se alega. Ya no es voluntad, sino nolutad, que es querer el no, querer la nada" (Op. cit., vol.2, p.795).

(35) *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII-XV siècles*, Gallimard, 1994.

(36) "Le concept de Empire", en Maurice Duverger (ed.): *Le concept d'Empire*, PUF, 1980, pp.10-11. Cf. también John Gilissen: "La notion d'Empire dans l'histoire universelle", en *Les grands empires*, Société Jean Bodin, 1970.

(37) "L'Empire revient", en *Commentaire*, primavera 1992, p.19.

(38) *Essais politiques*, op. cit., p.83.

(39) Tras el impulso del culo al Sol invicto (Sol invictus), la expresión será introducida por Comodo en la titularidad imperial: el emperador se convertirá así en el "Sol señor del Imperio" (Sol dominus imperii).

(40) "L'empire romain comme modèle", en *Commentaire*, primavera 1992, p.28.

(41) *Ibid.*, p.32.

(42) *Ibid.*, p.29.

(43) *Ibid.*, pp. 34-35.

(44) *L'histoire, un essai d'interprétation*, Gallimard, 1951, p.349.

(45) "Principe fédératif et réalités humaines", en Edward Hallett Carr, Wilhelm Röpke, Robert Aron et al.: *Nations ou fédéralisme*, Plon, 1946, p. 268.

(46) *Histoire de l'empire des Habsbourg, 1273-1918*, Fayard, 1990.

(47) *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil, 1989, p.124.

(48) "Fédéralisme et autonomie", en *Plans*, agosto-septiembre 1932, p.1.

(49) *L'invention de la France. Atlas anthropologique et politique*, Pluriel, 1981.

(50) Op. cit., p. 141. Bajo la Ocupación, en 1943, Simone Weil añade: "Los actuales colaboradores tienen, respecto a la nueva Europa que forjaría una victoria alemana, la

misma actitud que se les pide tener a los provenzales, a los bretones, a los alsacianos o a los contadinos respecto al pasado, respecto a la conquista de su país por el rey de Francia. ¿Por qué la diferencia de épocas habría de cambiar el bien y el mal?" (*Ibid.*, pp.184-185).

(51) Op. cit., p.126.

(52) *Sauver nos régions. Écologie, régionalisme et sociétés locales*, Sang de la Terre, 1991, p.48.

(53) *L'Ancien Régime et la Révolution (1856)*, Gallimard, 1964, vol.I, p.65.

(54) *Le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon*.

(55) *De la souveraineté. A la recherche du bien politique*, Th. Génin-Libr. De Médecis, 1955, p.237.

(56) *L'État en France, de 1789 à nos jours*, Seuil, 1990, p.100.

(57) *Ibid.*, pp.102-103.

(58) Cité par Mona Ozouf: *L'école de la France. Essai sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Gallimard, 1984, p.33.

(59) "Es sobre tiodo hacia nuestra fronteras -precisa el abad Grégoire- donde los dialectos, coumnes a pueblos de lindes opuestas, establecen con nuestros enemigos relaciones peligrosas, mientras que, en la extensión de la República, cada jerga es una barrera que impide los movimientos del comercio y atenúa las relaciones sociales".

(60) Op. cit., p.157.

(61) *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, PUF, 1982.

(62) Cf. Pierre Rosanvallon: *L'État en France, de 1789 à nos jours*, op. cit.

(63) "Dépérissement de la nation?", art. cit., p.104.

(64) *Nations et nationalisme*, Payot, 1989, p.88.

(65) *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983, pp.20-21. Mauss estimaba igualmente que la nación no puede desarrollarse sino en un contexto individualista (Cf. Marcel Mauss: "La nation", en *Oeuvres*, vol.3, Minuit, 1969, pp. 573-626).

(66) *La nation, essor et déclin des sociétés modernes*, Fayard, 1987, p.231.

(67) Citado por Jean-Yves Guiomar: *L'ideologie national. Nation, représentation, propriété*, Champ Libre, 1974, p.185.

(68) Como es sabido, los revolucionarios se consideraban herederos tanto de los galos como de los romanos. Así se inscribían en un debate sobre la pluralidad de los componentes de Francia (la "querrela de las dos razas") que durante siglos ha opuesto a partidarios y adversarios de los galorromanos y de los francos, cuya "fusión" no habría tenido lugar hasta aproximadamente el año 1000. Bajo el Antiguo Régimen, la nobleza subrayaba frecuentemente su oproveniencia franca al mismo tiempo que "troyana". La tesis inversa, del origen galo, es sostenida por Etienne Pasquier y Guillaume Postel desde el siglo XVI, mientras que Bodino, en la misma época, describe a los francos como antiguos celtas que atravesaron el Rhin antes de volver a instalarse en su patria original. Bajo la revolución, la tesis del origen franco de la nobleza fue conservada, pero en una óptica devaluadora: justamente porque los nobles descienden de los "invasores francos", pueden ser considerados como "extranjeros". El mito germánico retornará en el siglo XIX. En su *Histoire de France*, Michelet opondrá el "principio aristocrático de la Germania" a la "idea de igualdad" propagada por los galos. En 1912, en su lección inaugural en el Colegio de Francia, Camille Jullian afirma aún que con el advenimiento de la Francia burguesa ha comenzado la carrera de una nación gala. En la misma época, historiadores e investigadores siguen enfrentándose para determinar el carácter "céltico" o "germánico" de Alsacia.

(69) Cf. Hélène Dupuy: "Un processus paradoxal: la continuité à l'oeuvre dans la constitution du nationalisme français sous la Révolution", en *History of European Ideas*, agosto 1992, pp.313-318, y Jean-Pierre Gross: "La politique militaire française de l'an II et l'éveil du nationalisme", *ibid.*, pp.347-353.

(70) *Essai sur la France*, L'Aube, 1990, p.29.

(71) Respuesta al edicto de coronación del emperador Enrique VII.

(72) *Le peuple* (1846), Flammarion, 1972, p.246.

(73) *Quand les Français ne s'amaient pas*, p.296.

(74) Sophie Wahnich: "L' 'étranger' dans la lutte des factions", en *Mots*, marzo 1988, p.127.

(75) Sin entrar en esta problemática, limitémonos a recordar que Fichte, uno de los principales precursores del "pangermanismo", fue toda su vida fiel a los ideales de la Revolución (Cf. Martial Guéroult: *Études sur Fichte*, Aubier, 1974 y 1977). Sobre la manera en que pueden conducir al etnocentrismo tanto el "universalismo francés", alineado sobre la idea de "civilisation", como el "nacionalismo alemán", alineado sobre la idea de "Kultur", cf. Louis Dumont: *Homo Aequalis II. L'ideologie allemande: France-Allemagne et retour*, Gallimard, 1991.

(76) *Op. cit.*, p.187.

(77) Es interesante señalar que, bajo la Ocupación, uno de los tenores de la Colaboración, Marcel Déat, no dudó en trazar un paralelo entre la Revolución francesa y la revolución nacional-socialista, ambas derivadas para él de una misma "corriente autoritaria, centralizadora, jerárquica, organicista". "El Estado jacobino -escribía Déat- es a su manera totalitario como el Reich. El federalismo girondino es duramente combatido, la unificación del país es enérgicamente llevada a término, incluso desde el punto de ista lingüístico. ¿Es un azar que Adolf Hitler haya proseguido el mismo esfuerzo desde 1933?" (*Pensée allemande et pensée française*, Aux armes de France, junio 1944, p.21). Déat continúa comparando a Hitler y Robespierre, a las Waffen SS y a los voluntarios del año II, a las asambleas revolucionarias y al partido único, y concluye: "La Revolución francesa tendió al nacional-democratismo y nosotros tendemos hoy hacia un nacional-socialismo. Pero el primer movimiento era tan revolucionario como el segundo, tenía el mismo sentido, iba en la misma dirección. Es absolutamente

falso querer contraponerlos" (ibid., pp.38-39). El carácter apologetico de la frase la hace aún más llamativa.

(78) Cf. por ejemplo Justus Beyer: *Die Ständeideologien der Systemzeit und ihre Überwindung*, Damstadt, 1942.

(79) *Essais politiques*, op. cit., p.62.

(80) *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p.124.

(81) "Roma -señala Pierre Chaunu- recogió la herencia de Alejandro (...) Alejandro había recogido la herencia aqueménida (...) Pero Roma fabricó verdaderamente el Imperio. Y será el modelo romano el que llenará dos milenios de la conciencia mediterránea y europea, y después, por aculturación, la conciencia universal a partir del siglo XIX" ("*Empires déments, empires avortés*", en Jean-Paul Charnay, éd.: *Le bonheur par l'Empire ou le rêve d'Alexandre*, Anthropos, 1982, p.131).

(82) En Alemania, sobre todo bajo la República de Weimar, se asistió a una verdadera floración de publicaciones sobre el tema del Imperio y del "pensamiento del Reich" (Reichsgedanke). Sin embargo, entre todos los autores que trataron la materia existe una gran divergencia acerca de la significación de la noción de Imperio, así como sobre la relación entre el Reich medieval germánico y el imperium romano. Cf. Paul Goedecke: *Der Reichsgedanke im Schrifttum von 1919 bis 1935*, tesis, Marburg/L., 1951.

(83) *Mes idées politiques*, Albatros, 1983, p.281.

(84) *Enquête sur la monarchie, 1900-1909*, primera edición en librerías Nouvelle Librairie Nationale, 1909, p.XIII.

(85) *Scandale de la vérité. Nous autres Français*, Seuil-Points, 1984, p.70.

(86) *Au-delà du nationalisme*, Gallimard, 1938.

(87) Cf. Julien Benda: *Esquisse d'une histoire des Français dans leur volonté d'être une nation*. Según Benda, como ya señaló Jacques Nanteuil, "Francia es una idea anterior a los franceses, interior a cada uno de ellos y que tiende a realizar las

condiciones necesarias para su existencia" (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, 25, Bloud et Gay, 1933, p.241). Más radical, Henri Lefebvre estimaba que, en este libro, Benda adopta "la definición fascista de la nación" (*Le nationalisme contre les nations*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1988, p.99). (88) El 10 de julio de 1986, Jean-Claude Martínez, diputado del Front National, declaraba lo siguiente sobre Nueva Caledonia: "El principio de autodeterminación es una norma perversa, una máquina de trocear pueblos. Atenta contra la integridad del territorio y contra la unidad de la República. A sangre y fuego hemos devuelto al seno de Francia la Vendée de los chuanes, el Languedoc de los cátaros, las Cévennes de las camisas, la Comuna, y a los federalistas y a los girondinos, ¿vamos ahora a abrir una puerta en Nueva Caledonia hacia la independencia?".

(89) *Décadence de la nation française*, Rieder, 1931, p.41.

(90) Jean Chesneaux: "Désastre de la mondialisation", *Terminal*, julio-agosto 1989, p.10.

(91) La fórmula que describe al estado moderno como "a la vez demasiado grande y demasiado pequeño" fue lanzada por los "no-conformistas de los años 30", y más precisamente por el grupo de la revista *L'Ordre Nouveau* (Alexandre Marc, Robert Aron, Arnaud Dandieu, Daniel-Rops), publicada a partir de 1933. La revista tomaba su título al socialista francés Victor Considérant, y fue también, en Italia, el título de la revista de Gramsci: *Ordine nuovo* (1919-1920). En su Carta abierta a los europeos (1970), Denis de Rougemont retoma la misma fórmula a propósito de los Estados-nación unitarios: "Todos, sin excepción, son a la vez demasiado pequeños si se los mira a escala mundial, y demasiado grandes si se les juzga por su incapacidad para animar a sus regiones y ofrecer a sus ciudadanos una participación real en la vida política que pretenden monopolizar". Y concluía: "Porque son demasiado pequeños, los Estados-nación deberían federarse a escala continental, y porque son demasiado

grandes, deberían federalizarse en su interior”.

(92) La fin de la démocratie, Flammarion, París, 1993.

(93) Le Point, 8 enero 1990.

(94) Cf. Claudio Magris: Le mythe de l'Empire dans la littérature autrichienne moderne, L'Arpenteur-Gallimard, 1991.

(95) Art. cit., p.17. La conclusión del autor es que el Imperio bien podría ser a la vez un ejemplo y un mito para los europeos de finales del siglo XX.

(96) “L'empire latin”, La Règle du jeu, 1, mayo 1990, p.94.

(97) Le vertige de Babel. Cosmopolitisme ou mondialisme, Arléa, 1994, pp.49-50.

(98) Op. cit., pp.71-72.

(99) “Todo esfuerzo descentralizador que venga de un Estado-nación –escribe Daniel-Rops- no tiene oportunidad alguna de salir bien, pues lo propio del Estado-nación es ser centralizador” (“Principe fédératif et réalités humaines”, art.cit., p.268).

(100) Les hommes au milieu des ruines, op.cit., p.41.

© La idea de Imperio y otros estudios. Alain de Benoist, Luc Pauwels, Xavier Marchan. Traducción y notas de Néstor Luis Montezanti, Ediuns, Argentina, 2006.

Translatio Imperii Del Imperio a la Unión

Peter Sloterdijk

Por múltiples motivos, la expresión “esencia de Europa” es objeto de extrañeza y resistencia en bastantes personas. No han sido sólo los intelectuales del viejo mundo los que, desde ya algún tiempo, se han puesto de acuerdo en manifestar que Europa es un enigma sin solución, un problema indefinible e hipercomplejo, una obra de arte global de pura desmembración; a la vista de la ausencia de éxitos reconocibles, no pocos historiadores también han renunciado a buscar un criterio de europeidad. Los ideólogos que marcan actualmente las pautas insisten por tanto en la pluralidad y la mezcolanza de este complejo de casualidades que lleva el nombre de Europa, en el que, cuando uno se detiene a mirar de cerca, todo, incluso el mismo nombre, se disuelve como una maraña de imprecisiones y diferencias. A decir verdad, este agnosticismo forma parte a su vez de los últimos ecos de una época marcada por su ausencia. Porque sólo en la medida en que la ideología del vacío todavía es capaz de seguir propagándose con cierta intencionalidad, pueden las doctrinas del derrotismo cognitivo esperar encontrar amplia aprobación en asuntos relativos a la identidad europea. En esa misma medida, también la estupidez puede emerger bajo una máscara intelectual y causar cierta impresión con esa fórmula vacía según la cual Europa no es pensable más que como “la unidad de sus diferencias” o como “el conjunto de sus contradicciones”. Todos estos discursos en verdad no hacen sino demostrar una cosa: este extraordinario subcontinente sigue asumiendo las opiniones acerca de sí mismo en boca de estudiantes de doctorado y de comentaristas invitados. En la resaca de la ideología del vacío, las orientaciones políticas son

reemplazadas por problemáticas caprichosas que buscan difundir su identidad. Son por lo regular los ventajistas del vacío, en cuyas filas se encuentran, y no precisamente en el último rincón, los artistas de poca monta, quienes, ayudándose de fórmulas vacías de alabanza a la pluralidad y la alteridad, aspiran a prolongar el tiempo de sueño europeo.

A decir verdad, la pregunta por la esencia de Europa no es tan misteriosa ni informulable. Uno se da de bruces con la respuesta justo en el momento en el que cesa de ocuparse de cuestiones estériles sobre las verdaderas fronteras y las entidades étnicas que componen Europa. No cabe duda de que Europa carece de un suelo nacional sustancial y de fronteras sólidas en el este y el sudeste, ni siquiera posee una identidad religiosa unívoca. Ahora bien, sí tiene una "forma" típica (el filósofo francés Rémi Brague ha expresado una idea convincente para definir la "forma" europea: *Europa, todos los caminos pasan por roma*), y una motivación genuinamente dramática, que se impone en escenas muy evidentes en la mayor parte de su historia. Basta con que uno haga suya la óptica del dramaturgo para que reconozca con claridad las grandes líneas de representación europea. La pregunta que hay que formular no es, pues, "¿quién, y bajo qué criterios y tradiciones, forma parte de una Europa propiamente dicha?", sino ¿qué escenas han interpretado los europeos en sus momentos históricos más decisivos?; "¿cuáles son las ideas que les han impulsado o las ilusiones que les han puesto en marcha?"; "¿cómo ha llegado Europa a esta historia de motorización y mediante qué medios sigue manteniéndose ella misma en marcha?"; "¿qué amenazas se ciernen sobre el poder y la unidad de Europa?". Cualquier libro de historia que sea lo suficientemente ambicioso puede dar respuesta a las preguntas aquí formuladas.

La quintaesencia de la función constructora de Europa radica en un mecanismo de transferencia imperial. Europa se pone en marcha y se mantiene en movimiento en la medida en que consigue reclamar, volver a escenificar y transformar el Imperio que existía antes de ella: el romano. De este modo, Europa es un teatro

para las metamorfosis del Imperio; la idea directriz de su capacidad política de imaginación es una suerte de metempsychosis del Imperio romano que pasa a través de los pueblos europeos más influyentes y especialmente dotados para hacer historia. De éstos, no han sido pocos los que, en sus épocas de gran esplendor, se han reconocido en la creencia de ser el pueblo elegido, el pueblo especialmente designado para reeditar las ideas romanas de la dominación mundial. Se podría decir por tanto que la esencia de Europa radica en su compromiso con una *commedia dell'arte* imperialista propagada a lo largo de milenios. Las potencias europeas más determinantes siempre han llevado a cabo renovados ensayos para volver a representar una idea de Imperio que pudiera seguir influyendo en su fantasía política a modo de paradigma indeleble. Es más, cabría decir más justamente que es europeo quien se compromete con una transferencia del Imperio. Esta apreciación es válida sobre todo para los alemanes, los austríacos, los españoles, los ingleses y los franceses, pero en algunos aspectos también para los italianos y los rusos. La expresión *translatio Imperii* es, por consiguiente, algo más que una simple fijación ideológica de la Edad Media; es una idea de mucho más calado que la construcción político-jurídica con la que los emperadores sajones, después del coronamiento de Otón I el Grande, en el año 962, presentaron su programa imperial; significa nada menos que el núcleo ideológico motorizado o mitomotor (esto es, la impulsión por medio de historias formadoras o fundadoras de identidad) de todos los procesos culturales, políticos y psicosociales de los que nace la europeización de Europa. En este asunto, la cultura y la política muestran la misma tendencia originaria al definir Europa como la zona en la que la gente culta comprende la lengua de los romanos. Por lo que respecta a las esferas teológicas, filosóficas, literarias y diplomáticas, la fórmula de la unidad de Europa en la "latinidad" (Ernst Robert Curtius) demuestra ser correcta *cum grano salis* hasta el siglo XVII. Cuando una lengua muerta no quiere morir sino seguir teniendo vigencia como lengua universal, esto no hace sino revelar cuál es el poder con

el que han de vérselas las inteligencias del Imperio. El lapso de tiempo de los procesos de transferencia transcurre de los Papas y obispos de los siglos VI y VII –a los que, aparte del prestigio ya conferido por el lugar, se les legó los restos simbólicos de la eminencia romana hundida en el tiempo– hasta los Tratados de roma y de Maastricht en los años 1957 y 1991, respectivamente, que prometían a los europeos occidentales del año 2000, un Imperio de mínimos basado en un consumismo desenfrenado y la libre circulación. Desde hace un milenio y medio, Europa es comparable a una procesión en la que los signos de un poder inmemorial son llevados de un lado a otro. En este cortejo, las epopeyas y los altares deambulan a través de las naciones: quien es europeo, ya es también siempre un traductor.

Por lo que respecta al poder y la unidad de Europa, están amenazados de antemano por el siguiente hecho: en el juego de la transferencia imperial hay cada vez más transmisores entrando en competencia, tantos que las diferencias dinásticas, territoriales y nacionales obtienen siempre la supremacía frente a los posibles motivos de unificación en torno a un centro. Ésta es la razón por la que desde el principio Europa se encuentra sobre un plano inclinado, como marcada por un destino en el que, resbalando, deja atrás su imagen ideal de coherencia imperial efectiva en dirección hacia una sociedad de naciones multi-imperial fáctica y desgarrada de sí misma. Después de la puesta en marcha de su mitomotricidad específica en la época carolingia, también entra en liza en la imagen de Europa un elemento dramático. Hablamos de los obstáculos y las escisiones que, rayando incluso en el autodesgarramiento, se impone a sí misma la propia Europa.

En estas circunstancias, el Imperio de los Césares, esto es, la materia que servirá para forjar los sueños políticos europeos de apropiación y transferencia, era, por su propia naturaleza y estructura, una figura imposible de reproducir. De hecho, en los días de Virgilio y del emperador Augusto, esta situación ya parecía a sus propios contemporáneos un *singulare tantum*

cósmico; éste estaba provisto de las características de un Imperio Central, con capacidad de abrazar dentro de sí toda la ecumene mediterránea como el mundo civilizado habitable; además estaba transfigurado por una exitosa historia que todavía seguía suscitando asombro y era laureado por su glorioso teología política. Cuando Carlomagno, en el año 800, recibe la corona imperial del Sacro Imperio Romano, también deja que un transmisor más anciano de las dignidades imperiales romanas, el papa León III, le entregue la herencia del antiguo carisma bajo insignias cristianas. La borrosa idea de “heredar” un Sacro Imperio estará nimbada desde entonces y hasta el comienzo de la era moderna por la aureola de lo sagrado; es más, todavía en los inicios del siglo XX, en los sueños de las masas austríaco-alemanas, sobrevivieron no pocas chispas de este viejo fulgor vital, un legado con el que se encontraron los demagogos de turno y que fue utilizado abusivamente para su propia conveniencia.

No cabe duda que Carlomagno se inspiró en la tradición romana –o más exactamente, en la tradición romana occidental– porque sólo ella estaba en condiciones, en ese preciso momento, de fundar el programa de una forma de poder lo suficientemente amplia y santificada en el noroeste europeo. Nada de lo que los germanos o los celtas pudieran pensar por sí mismos en esa época estaba a la altura de la estructura imperial romana. Así las cosas, pueden entenderse las razones por las que los títulos y términos del Imperio Romano sobrevivieron en la “Europa Central” hasta el momento de su extinción final en manos del recién coronado emperador Napoleón I en el año 1806.

En las tentativas emprendidas en la era moderna para conjugar el plural de este *sacrum Imperium* singular, los nuevos Imperios europeos no pueden por menos de aparecer como Imperios autosantificados y hartos desesperanzados, cuya competencia ha provocado la catástrofe de la Europa del siglo XX. La invención europea del Estado-Nación posterior a la Revolución Francesa, un fenómeno invocado con bastante frecuencia, corre pareja con la supresión del Imperio único y su sustitución por una

pluralidad de imperios de nueva formación. Alrededor del año 1900, Europa era una pista llena de naciones que jugaban sin excepción a adoptar el papel de bello depredador; belgas, alemanes, ingleses, franceses, holandeses, italianos, portugueses, rusos y españoles creían con cierta seriedad que su felicidad política dependía de su capacidad de grabar su nombre sobre un fragmento del globo lo más vasto posible. El nacionalismo europeo fue el pluralismo del imperialismo; bajo su influjo, Europa se vio obligada a disgregarse en naciones, las sectas de la teología política moderna, a las que regularmente se les llamó culturas. Pero Como Europa es demasiado pequeña para albergar a largo plazo diversos imperios en una situación de reciprocidad ofensiva, era evidente que las competiciones nacionalistas-imperiales de las naciones principales terminarían degenerando en las llamadas “Guerras Mundiales”.

El hecho de que en las dos grandes guerras de los europeos fueran las intervenciones de los Estados Unidos de América las que resultaron decisivas, cierto es de manera más evidente en el año 1945 que en 1918, revela también que la mitomotricidad europea había hecho presa en los americanos. Este fenómeno no es del todo sorprendente: el país gobernado a partir del siglo XIX desde el Capitolio ha pasado por encima de sus modelos europeos como el último medio hasta la fecha de la *translatio Imperii*. [...] El ascenso de Norteamérica a expensas de Inglaterra y Europa es en el fondo un asunto de familia entre epígonos de los romanos. Si hay algo que no deja margen de duda es el hecho de que, en la transferencia del Imperio a los americanos, la “forma” dramática de Europa sigue intacta. Cuando la Europa moderna contempla el Imperio americano no ve sino la forma exteriorizada de su propia esencia. La relación de los europeos continentales con sus sucesores en el escenario de la transferencia atlántica no sólo estuvo marcada por la incapacidad o la expresa falta de voluntad de comprensión después del año 1918.

En los albores de la Edad Media los traslados de los carismas romanos en

dirección a Aquisgrán, Fráncfort o Viena inauguraron una serie de apropiaciones imperiales durante las cuales tuvo lugar la genuina eurogénesis; en el curso de la carrera europea por el globo, en la era-del-oceano, el motivo imperial pasa, en primer lugar, y con nuevas pretensiones, a manos de la *commonwealth* católica de los españoles; seguidamente, toma el relevo el Imperio mundial de los británicos; gracias a sus éxitos, Londres se convierte en el centro de un Imperio de aventureros, comerciantes y traficantes de esclavos dotados de privilegios reales. Durante la transferencia del Imperio a las Islas Británicas, durante la época del reinado de la primera *queen* Elisabeth, surgió ese efecto del Atlántico-Norte que desde entonces también ha contribuido con su participación en la marcha de los asuntos europeos: en ese momento se separa de tierra firme una contra-Europa europea que es casi tan consciente de su alejamiento del continente como posteriormente Norteamérica del viejo mundo (Cuando Winston Churchill en su ominoso discurso de Zúrich de 1946 reclamada unos “Estados Unidos de Europa”, no pensaba naturalmente ni por un instante en que Gran Bretaña pudiera ser una parte de éstos. Y es que, desde el punto de vista del imperialismo insular, “los de la otra orilla”, tanto americanos como europeos, están casi igual de lejos. Ahora bien, si Inglaterra en el transcurso de más de dos siglos ha aprendido a entablar relaciones muy especiales con los Estados Unidos de América, ¿por qué no hacer lo mismo también con los Estados Unidos de Europa?).

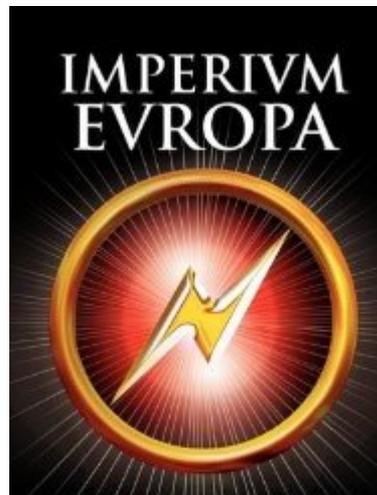
Contra esta supremacía británica entraron en liza, tras el año 1804, el Primer Imperio francés y, a partir de 1871, el Imperio prusiano-germano, ambos ya indiscutibles formas del nuevo imperialismo nacionalista y capitalista europeo. Su dinámica autodestructiva se ha manifestado en el transcurso del último siglo hasta la saciedad. En el asalto de Hitler, orientado a obtener una posición de poderío mundial continental pangermánico, lograron fusionarse los restos caducos de la estructura imperial austríaca y católica con las causas más virulentas del nuevo

imperialismo capitalista auspiciado por el protestantismo prusiano. Al mismo tiempo, durante el levantamiento del Imperio soviético, después de 1917, se ve aparecer el motivo de una transferencia imperial entre Roma y Moscú que pasa a través de Bizancio. En ese mismo año, el presidente norteamericano Woodrow Wilson -llevando a cabo una llamativa ruptura con la tradición aislacionista de su país- decide aceptar la herencia imperial en nombre de los Estados Unidos y lanzar una cruzada sobre Europa. Por esta razón 1917 es el año clave en el que la mitomotricidad europea empezó a detenerse.

Si dirigimos nuestra mirada a los destinos de las transferencias imperiales en su conjunto, encontramos múltiples razones para comprender por qué los europeos, después del año 1945, parecían haber perdido por completo el hilo rojo de su historia. En el curso de casi medio siglo, la mitomotricidad europea desapareció del horizonte, y no sólo porque las ideologías del vacío hubieran caído en una huida a la ingenuidad; si los europeos cayeron en una pausa de la política mundial, fue también porque su mito había pasado, y notablemente en el seno de un todopoderoso Occidente, a otros cuerpos políticos. Después de la transferencia imperial a través del Atlántico-Norte, Europa se tiene que preguntar en realidad cuál puede ser todavía su proyecto en el futuro. ¿Terminará hundiéndose del todo y convirtiéndose a la larga en la "colonia" de su propia utopía, como Jacques Attali ha expresado recientemente a modo de advertencia? ¿O retomará de nuevo Europa su mito constitutivo asumiendo las consecuencias para sí para el resto del mundo?

La Comunidad Europea [...] no fue en sus orígenes otra cosa que la típica construcción de la era de la ausencia. Los políticos de la Europa de 1950 estaban condenados si no a la libertad, sí, al menos, a continuar su trabajo dentro de un pequeño marco. Con todo, para ellos lo que estaba claro era que en el futuro había que acabar con los imperialismos nacionalistas sobre suelo europeo; y ésa es la razón de que apostaran por lo más fácil ... por una cooperación con vagas perspectivas de una

integración política posterior. Ya la misma elección de las capitales de la Comunidad Europea no hace sino poner en evidencia el estado de confusión en el que está sumida la nueva tentativa europea. Con la opción de Estrasburgo triunfa la ideología occidental que se remonta a las fuentes de una unidad franca, bendecida por el catolicismo romano. Por lo que toca a Bruselas, ha sido desde el principio la capital del vacío *par excellence*. Bruselas encarna la voluntaria inoperancia de la política europea en la época de la tenaza. Nunca ha podido presentarse de otro modo que como la capital de las acciones sustitutivas. Como centro de un país pequeño cuyo compromiso no excede de la media, Bruselas, con su mezcla de opulencia e inoperancia, era el mejor punto de convergencia para una Europa que todavía no veía ningún camino para superar su modorra. De hecho, en vista de su caída en picado, lo que Europa necesitaba era más un centro de rehabilitación que una capital, de ahí que un centro de este tipo se pudiera implantar sin dificultad alguna en la metrópolis belga. [...]



Sea lo que fuere, nadie puede negar que, en la actualidad, las cuestiones fundamentales de la mitomotricidad europea vuelven a aparecer en el primer plano del escenario con una intensidad hasta ahora insospechada. Ha surgido una situación, cada día más apremiante, en la que los políticos de Europa no podrán salir de su estado de confusión y embotamiento si no buscan informaciones relevantes de la dramaturgia histórica y obtienen orientaciones proféticas claras. Si en el guión

europeo, lo que distingue efectivamente a los habitantes de este subcontinente es la misión de trabajar en las metamorfosis de un Imperio tan imposible de reproducir como de olvidar, sería hora ya de investigar rigurosamente qué significado tiene esta misión en las condiciones de un siglo, el XXI, que apenas empieza a despuntar. En este cambio de milenio los europeos pueden, en todo caso, volver su mirada hacia dos buenos siglos de experimentaciones aceleradas con las variantes del Imperio; así ellos no olvidarán tan fácilmente las dos principales lecciones de esta época: su autodesgarramiento por los imperialismos nacionales en el período que va de las campañas napoleónicas a las Guerras Mundiales, y su autoembotamiento a causa de las ideologías del vacío durante la época en la que las superpotencias de la Guerra Fría pusieron en práctica la tenaza. ¿Pero cómo podría Europa convertirse en el taller de una metamorfosis imperial a la altura de los tiempos? ¿No ha quedado proscrita desde hace tiempo para los buenos europeos toda posibilidad de pensar en categorías imperiales? ¿También lo sigue estando si se pone en liza el concepto de imperio no como una afirmación, sino como una tarea preocupada por la traducción y la transformación? ¿Puede concebirse en términos generales algo así como una mitomotricidad progresiva para la Europa posterior al fin del vacío? ¿Se puede completar la concepción nietzscheana de la “obligación de la gran política” con contenidos contemporáneos? ¿Pueden una segunda Bruselas y una segunda Unión – tras la vergüenza de la Comunidad europea en su primera prueba de resistencia en Yugoslavia- asumir esta obligación a la grandeza? ¿Cargará una nueva generación de políticos con impulsos visionarios a la altura de esta nueva situación? Despidiéndose del vacío y saliendo del período de ausencia, ¿aprenderán de nuevo los europeos algún día a “exigirse algo grande”, como correspondería a su ineludible regreso a un horizonte de envites grandes y muy grandes?

En estas preguntas ya está en marcha el estrés bajo el que la imaginación política de los europeos vuelve en sí cuando ellos se

despiertan sin caer en posibles regresiones. Los europeos volverán a experimentar en el futuro el poder del destino desde su lado activo; y su destino no es otro que la obligación imperiosa de reconstruir su propio destino. Pero puesto que ellos son ya las criaturas de un antiguo drama, sus nuevas autoconstrucciones sólo podrán ser recreaciones y paráfrasis del mito eurógeno fundamental. Si ser europeo significa salir a escena en el teatro improvisado de la historia de las formas imperiales posromanas, la generación que viene tendrá que mostrar de nuevo qué relación puede tener con la idea de Imperio. La translación europea más reciente de ese Imperio imposible de reproducir no podrá dejar de constituir un capítulo de esa historia sinuosa y cargada de peso, inaugurada hace 1500 años por los transmisores imperiales de la vieja Europa: a saber, los obispos en su primer comienzo, los carolingios, los otones, los Hochstaufen a continuación, los Habsburgo tanto en su línea austríaca como española, y más allá de ellos, las órdenes de las misiones, los capitalistas aventureros y otros hombres de negocios británicos, los borbones y los zares y, para terminar, los emperadores y usurpadores carismáticos de la modernidad: Napoleón I, Guillermo II, Lenin y Hitler. [...]

Si la capacidad de imaginación política de los europeos irrumpiera de nuevo bajo una forma ofensiva, sería únicamente por haber sido afectados por un impulso, por la voluntad de inventar una continuación de su historia, una continuación totalmente extraña y novedosa. Debería ser una continuación que pusiera en marcha una corrección fundamental de la mitomotricidad imperial heredada por la tradición. La inteligencia europea se encuentra ante el desafío de transformar su maquinaria de destino. Esta vez no se tratará de una nueva reclamación del Imperio a través de un sujeto político de la gran Europa occidental con sede en Bruselas; no hoy ni mañana éste llegará a los europeos para jugar por enésima vez a los romanos. Ningún contemporáneo inteligente puede interesarse en serio en un “Leviatán supranacional” que lleve el nombre de Unión europea. La tarea con la que los

Europeos de hoy del futuro tienen que medirse no es otra que la de poner en marcha el Gran Poder o el principio del mismo Imperio en una metamorfosis histórica: la obligación de la gran política aparece hoy en el desafío de abrir la propia estructura imperial de esta forma mayúscula de poder y transformarla en partícipe activo en el escenario de una futura política interna mundial. Europa será el seminario donde las gentes aprendan a pensar más allá del Imperio. Si esta tarea conlleva algo de inaudito, ella debería, por esta razón, apelar a lo mejor de la inteligencia europea. ¿No es de buen europeo sorprender al mundo con la novedad? Ser europeo hoy, entendiendo esto en un sentido ambicioso, significa concebir la revisión del principio imperial como la misión más alta tanto en la teoría como en la práctica. “Pensar Europa” (Edgar Morin) en realidad significa, antes que nada, como ya se ha mostrado, pensar la mitomtricidad de las transferencias imperiales; pero el punto fundamental de esta tarea reflexiva se dirige ahora a transferir la propia estructura imperial a una gran forma política transimperial o posimperial. Ya no se trata de dar forma a las potencias europeas mediante la reclamación de los modelos vetoeuropeos (como otrora implicaba la confusa simbología carolingia de Estrasburgo y Aquisgrán), sino de superar, a través de la creación de una forma política susceptible de inscribirse en la historia mundial, el principio imperial como tal por el principio de una Unión de Estados. Como federación multinacional, Europa está obligada a desarrollar un primer modelo exitoso para esa entidad intermediaria que falta entre los Estados nacionales y las organizaciones del complejo formado por las *United-Nations*. He aquí el tema indispensable de una filosofía política europea futura. De ella cabe decir hoy ya que sólo se puede realizar bajo la modalidad de una filosofía en proceso posimperialista.

© Fragmentos de *Si Europa despierta. Reflexiones sobre el programa de una potencia mundial en el fin de la era de su ausencia política*, de Peter Sloterdijk, Pre-Textos, Valencia, 2004.

¿Hacia un modelo neoimperialista?

Gran espacio e Imperio en Carl Schmitt

Alessandro Campi

¿Hacia un modelo neoimperialista?

Sobre la producción internacional de Carl Schmitt –desarrollada durante el transcurso de cincuenta años paralelamente a las reflexiones sobre “lo político” y sobre el Estado, y al estudio del derecho constitucional– pesó siempre el juicio fuertemente negativo establecido, entre otros, por Franz Neumann. En el célebre *Behemoth*, en el capítulo quinto dedicado al *grossdeutsche Reich* y al desarrollo de la doctrina Monroe alemana, Schmitt era señalado como “la voz predominante del grupo revisionista nacionalsocialista” y como uno de los principales ideólogos del nuevo derecho internacional anhelado por Hitler.

Una imagen a la cual muchos estudiosos se han aferrado, más o menos explícitamente, durante toda la posguerra. La consecuencia fue que los críticos de Schmitt no perdieron ocasión para recordar sus responsabilidades como intelectual y como jurista que se ha rebajado hasta llegar al punto de forjar las armas jurídicas e ideológicas de las cuales el Tercer Reich se sirvió para devastar Europa, definiendo de este modo sus trabajos sobre el *Volkerrecht*, el imperialismo y la Sociedad de Naciones como pura y simple ideología, como mera propaganda. Según la opinión de aquéllos, los apolegéticos y los investigadores más acordes con su pensamiento se adecuaron tristemente al prejuicio dominante y prefirieron no indagar demasiado sobre esta considerable parte de su trabajo. No es una casualidad, por lo tanto, que la literatura crítica internacional sobre Schmitt sea

absolutamente la más carenciada, y que sus textos en la materia, a excepción de *Der Nomos der Erde* y de *Land und Meer*, no hayan sido reeditados nuevamente y que tampoco sean accesibles. En particular, la teoría de los “grandes espacios” –expresada en forma acabada en el ensayo de 1939, revisada muchas veces, *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*– ha sido señalada siempre como el momento de mayor compromiso de Schmitt con la política imperialista del régimen, sin haber sido considerado jamás el hecho de que ésta quizá representa la única tentativa schmittiana de imaginar nuevas formas alternativas para el Estado y de asociación con “lo político” y de dar, por lo tanto, un sentido histórico-jurídico y no solamente teórico-especulativo a su reflexión sobre la decadencia del Estado continental, que se desarrolló durante el transcurso de cuatro siglos antes desde el *ius publicum europaeum* y que llegó a su fase terminal después del primer conflicto mundial.

En realidad, la elaboración de una teoría del *nomos* de la tierra, la visión de un nuevo orden en el planeta, el análisis de las transformaciones sufridas por el concepto de guerra, la crítica al imperialismo y al “falso pacifismo” por parte de organismos supranacionales inspirados en la universalidad y en un concepto discriminatorio de la paz, representan un aspecto fundamental de su producción. Schmitt reflexionó sobre estos temas de manera constante durante el transcurso de su vida intelectual. Es parcialmente errónea la idea, expresada por ejemplo por Julien Freund, de que él se haya dedicado a los asuntos que conciernen al derecho internacional en particular después de 1936, para huir de las censuras del ala más intransigente y fanática del nacionalsocialismo. Imposibilitado para escribir y debatir sobre política interna y sobre derecho constitucional y administrativo, y a ese punto incorporado ya, de hecho, en las filas de la “emigración interna”, según esta visión (compartida por el biógrafo Joseph W. Bendersky), Schmitt se habría orientado hacia el derecho internacional por temor a que la protección

que le aseguraban Göring y Frank ya no fuera la suficiente para poder garantizarle la incolumidad física: en conclusión, evitó – escribe Bendersky– “no solamente tratar temas que estuvieran conectados con el derecho y la política interna, sino también pronunciarse sobre cualquier problema que pudiera provocar controversias o hacer subir de tono la discusión. Durante dos años no hizo otra cosa que discutir abstractamente sobre derecho internacional y sobre las mutaciones del concepto de guerra”.

En realidad, el primer escrito significativo en materia de “derecho exterior” se remonta a 1926. Se trata del ensayo *Die Kernfrage des Völkerbundes*, en el cual se encuentra un brillante análisis que trata el tema de las relaciones entre pacifismo e imperialismo económico. De 1928 es el ensayo *Der Völkerbund und Europa*, en el cual se ilustra la *mélange* de “ausencia oficial” y “presencia efectiva” que caracteriza la política exterior de los Estados Unidos de América con respecto a Europa. En 1932 aparece, en cambio, el célebre *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus*, en el cual se analiza la forma típica del imperialismo anglosajón, centrado en la economía y en la dialéctica entre los países acreedores y los países deudores, y se ilustra la importancia que ha tenido la doctrina Monroe en el desarrollo de la política fuerte estadounidense.

La teoría internacional de Schmitt obtuvo, como es sabido, una significativa sistematización en el *Der Nomos der Erde*, aparecido en 1950. Pero Schmitt continuó escribiendo sobre el mismo tema. En 1951 afrontó los riesgos vinculados con la posible unificación técnica y política del mundo, proponiendo la idea de un *nomos* inspirado en una pluralidad de “grandes espacios” (coherente, por lo tanto, con sus puntos de vista de los años cuarenta). En el ensayo *Wl orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial*, publicado en España en 1962, encaró el tema de la descolonización, de la guerra fría, de la ayuda al desarrollo industrial, de la colonización del espacio cósmico, concluyendo una vez más en la necesidad de dar vida a un nuevo orden espacial sobre la tierra. En la célebre

respuesta a Jünger en 1955 –*Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West*- aclaró el mecanismo de “desafío y respuesta” que se encuentra sobre la base de toda auténtica revolución espacial, rechazó la expectativa jüngeriana de un “Estado mundial” que se encuentre en grado de resolver las tensiones potencialmente destructivas de la era atómica, confirmó la unicidad del pensamiento histórico y de la dialéctica entre tierra y mar y, por último, dejó de lado toda filosofía mecánica de la historia. Hasta que en su último ensayo publicado en vida –*Die Legale Weltrevolution*, de 1978- la reflexión sobre el *nomos* es encarada a través de la crítica al “patriotismo de la especie hombre” y a la idea, implícita en la doctrina universalista de los derechos del hombre y en la organización de la paz mundial garantizada por la ONU, de que la humanidad puede ser considerada un sujeto político activo portador de un específico poder constitucional. Difícil, en este estado de cosas, definir esta parte de su producción como “nacionalsocialista”. Sobre todo, a la luz de otras dos consideraciones.

La primera, el análisis de las dinámicas que regulan el desarrollo de las relaciones interestatales y la evolución de las respectivas concepciones histórico-jurídicas, desde la perspectiva teórica de Schmitt, equivale absolutamente a especular sobre el análisis de las dinámicas que preceden al nacimiento y a la consolidación de la unidad política interna. La dialéctica interior-exterior, el vínculo conceptual entre amistad interna y enemistad externa representan pasajes lógicos ineludibles, a tal punto que el estudio de las correspondencias sistemáticas, estructurales y formales entre derecho interno y derecho exterior, en la teoría político-jurídica de Schmitt, representa el paso necesario para poder disponer, finalmente, de una reconstrucción unitaria y compacta de su pensamiento.

La segunda: Schmitt, a la luz de una consciente elección del método reflexivo siempre a partir del caso concreto, del hecho histórico individual, del desafío de encontrarse en un determinado momento histórico. Es así como se explica que su interés como internacionista se haya

trasladado, alternativamente, desde Versalles y la Sociedad de Naciones (en el período de Weimar) hasta el análisis de las asociaciones imperiales y del concepto de “guerra total” (en el período inmediatamente anterior y durante el segundo conflicto mundial), desde la conquista del espacio hasta la dialéctica entre Oriente y Occidente, para finalizar con la oposición entre los países industrializados y los países en vías de desarrollo y con el impulso hacia la unificación política del globo perseguido en nombre del concepto político-polémico de “humanidad” (en las tres décadas de la posguerra). Temas indudablemente difíciles de abarcar en argumentaciones de exclusivo carácter técnico-jurídico, siempre en equilibrio entre ideología y ciencia, pero que, por cierto, no pueden ser considerados como mera polémica o propaganda, ni mucho menos al servicio de una ideología imperialista.

Respecto del Schmitt internacionista, si bien no quede todo por descubrirse, una gran parte aún debe ser comprendida y asimilada. No será inútil, por tanto, resumir brevemente las posiciones sobre algunos temas importantes vinculados a la evolución del *ius gentium*, rememorando, junto a los escritos más conocidos, también algunos ensayos menores, injustamente olvidados o dejados de lado. Operación no meramente arqueológica si se tiene presente el debate actual sobre la necesidad de un “nuevo orden mundial” que regule las relaciones internacionales a la luz de aquel *challenge* de la época representado por la caída del comunismo y por el triunfo (más aparente que real) del modelo político-económico liberal, por las migraciones en masa del Tercer Mundo hacia Europa y Occidente, por la globalización de los mercados económicos y financieros y por la competencia vinculada al control de éstos, por el proceso de la unificación europea y por las potencialidades políticas relacionadas con éste, y por último por el delinearse de los Estados Unidos como la única potencia del planeta después de la disolución del duopolio ruso-norteamericano de los años de la guerra fría. *Challenge* el cual hasta ahora se ha respondido con la nueva estrategia de la

peace enforcement dirigida por la ONU (ya no un organismo internacional compuesto por Estados soberanos e independientes, sino un auténtico gobierno mundial supranacional) con el apoyo militar de los Estados Unidos y de las potencias occidentales, con perjuicio, sobre todo, de países o regímenes no alineados al supuesto “nuevo orden mundial” (Irak, Somalia, Bosnia, Haití). Una “respuesta” que Schmitt habría juzgado seguramente no a la altura del desafío impuesto por la historia y hasta demasiado en deuda con aquel intervencionismo militar-humanitario del cual siempre denunció las contradicciones, las ambigüedades y la incapacidad para reafirmar su “verdadera pa”. [...]

Una posición crítica es la que desarrollará en el ensayo de 1932 sobre la evolución de las formas del imperialismo en el derecho internacional. El punto de partida de este escrito es la afirmación acerca de que negarle el carácter político a los hechos y a los conceptos económicos es una actitud propiamente política. Para Schmitt, justamente en la antítesis, continuamente reafirmada, entre “comercio” y “política”, entre “económico” y “político”, se encuentra uno de los rasgos típicos del modo de pensar anglosajón y de la especificidad del imperialismo norteamericano, que por ser esencialmente económico, no por esto deja de ser considerado del mismo modo que otros imperialismos clásicos, de los cuales representa una evolución histórica y conceptual.

La reflexión sobre el acontecer político de Europa en el contexto del Nuevo Orden Mundial inspirado en la potencia unipolar norteamericana puede obtener ventajas de las profundizaciones schmittianas sobre el concepto de *Grossraum*. Solamente del equilibrio de los “grandes espacios continentales”, políticamente independientes y culturalmente homogéneos, puede surgir un “orden del mundo” nuevo y más justo, luego de la decadencia del bipolarismo ruso-norteamericano.

Cada imperialismo –al igual que cualquier otra actividad política– necesita de un principio de justificación, de un principio

de legitimación. Para individualizar el que le corresponde al imperialismo norteamericano, Schmitt analiza las conexiones existentes durante siglos entre los principios de legitimación vigentes en el derecho internacional y las formas jurídicas adoptadas por el imperialismo. Veamos las etapas individualizadas. La primera coincide con la época clásica del *ius gentium* y del descubrimiento del Nuevo Mundo, y llega hasta el siglo XIX. En esta primera fase, el derecho internacional es el derecho de los pueblos cristianos. La diferenciación cristianos/no cristianos es el principio que justifica la política imperialista de las potencias europeas. La segunda, característica de todo el siglo XIX, se desarrolla a partir de la distinción entre pueblos civilizados, pueblos no civilizados y pueblos semicivilizados. Las formas jurídicas típicas de este período son la “colonia”, el “protectorado” y el “mandato”. La tercera fase, por último, característica del período económico y coherente con la línea de las características mentales típicas de los pueblos anglosajones, se distingue por la oposición entre pueblos deudores y pueblos acreedores, y es adoptada como un específico criterio legitimador sobre el cual construir conceptos, instituciones, fórmulas y métodos con la forma económica característica del imperialismo. Los “pactos de intervención” y la “cláusula de reconocimiento” de los nuevos gobiernos son los instrumentos jurídico-legales utilizados por los Estados Unidos en sus relaciones con los demás países del continente americano; en el caso de Europa, los instrumentos imperialistas a los cuales poder recurrir van desde la ya señalada alternancia entre la “ausencia oficial” y la “presencia efectiva” (con todo lo que esto trae aparejado en términos de incertidumbre jurídica y de inestabilidad política en las relaciones entre los Estados) hasta el empleo de un concepto discriminatorio de guerra, desde el hecho de recurrir a los conceptos generales hasta llegar a la prescripción de los conflictos, establecida a través de tratados internacionales abiertos a cualquier posible arbitraje interpretativo. Un conjunto de medios que, en su indefinición, expresan un fenómeno histórico más general, asociado al desvanecimiento del *ius publicum*

europaeum y a sus facultades para formular preceptos jurídicos conceptualmente rigurosos. Condenar la guerra en cuanto “instrumento de política nacional”, recurrir a la paz como fin de la política llevada a cabo por la Sociedad de Naciones, utilizar conceptos jurídicos generales significa caer en la relación, hobbesiana por excelencia, entre la política de Estado y el problema de la definición política. ¿Quién decide, por ejemplo, si la guerra es un instrumento (digno de ser condenado) de la política internacional y no, en cambio, una legítima guerra de defensa? Más que la claridad de las nociones y de las formulaciones, aquello que importa, desde el punto de vista del imperialismo, es defender las claves de su interpretación, aplicación y definición. El verdadero problema de cada potencia política consciente del propio rol es, de hecho, establecer y decidir, obteniendo algún provecho, qué es, concretamente, la paz, el desarme, la intervención, el orden, la seguridad pública. Quien sea verdaderamente poderoso también definirá las palabras y los conceptos. *Caesar dominus et supra grammaticam*.

En esta evolución, que señala la escalada de los Estados Unidos a la escena mundial, se desarrolló un rol particular a partir de la metamorfosis de la doctrina Monroe. Nacida como una doctrina defensiva, en conflicto con la Europa de la Santa Alianza, ésta se convirtió primero en el instrumento jurídico de la expansión estadounidense en el continente americano, y a continuación, en el arma política con la cual avalar la política de intervención a escala mundial. Una evolución que ha sido posible a raíz del carácter mismo de la doctrina. Simple declaración unilateral, jamás ratificada por ningún organismo legislativo, la doctrina Monroe ha sido presentada, ya sea como el fundamento jurídico de la política externa norteamericana, ya sea como una simple declaración política de principios, e incluso como un mero mensaje propagandístico. Para Schmitt, en cambio, ésta es un “instrumento político”, pero aunque hubiese sido una noción claramente definida en el derecho internacional, poco habría cambiado, ya que en el derecho internacional cada formación jurídica tiene

una inmediata validez política. Más aún, jugar instrumentalmente con la alternativa (irreal en el campo internacional) entre derecho y política, dejando abierto, por lo tanto, el terreno a cualquier posible interpretación de las normas, reglas o doctrinas, es para Schmitt, como ya hemos visto, el estigma de cualquier auténtico y gran imperialismo, ya que ninguna potencia imperialista puede admitir que sus propias acciones estén limitadas por convenciones normativas o por el albedrío interpretativo de otras potencias.



Gran Espacio e Imperio

Justamente la evolución de la doctrina Monroe, entendida como “principio espacial en el ordenamiento internacional”, es considerada el punto de partida del ensayo de 1939 *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumbremde Mächte*, fundamental en el marco de la producción internacionalista de Schmitt. Polemizando con el positivismo, Schmitt pretende revalorizar los elementos espaciales y territoriales, considerados en su significado concretamente jurídico. Desde su perspectiva, el derecho internacional es reconocido como un ordenamiento concreto basado en el principio de autodecisión de las naciones, y como un ordenamiento espacial territorialmente concreto y determinado. Aquello que a Schmitt le interesa definir es un principio de ordenamiento espacial jurídicamente fundamentado. Precisamente este principio está establecido en la noción clave de “gran espacio”, cuyo precedente histórico más auténtico está representado por la doctrina Monroe.

Su significado originario desde el punto de vista del ordenamiento internacional, puede ser resumido en tres puntos: i) independencia de todos los estados americanos; ii) ninguna colonización en el propio espacio por acción de potencias extrañas a éste; iii) no intervención de potencias no americanas en el espacio definido del continente americano. Una doctrina semejante –que durante décadas ha sido posible utilizar, ya sea en defensa de la más rigurosa neutralidad y del más estricto aislamiento, ya sea como justificación de una política belicosa e intervencionista– representa, por la asociación que establece entre idea política y concepto de espacio, una concepción espacial planetaria con un fin jurídico, y por lo tanto, superior a cualquier otra visión espacial reducida solamente a lo geográfico (como, por ejemplo, la que se halla sobre la base de la geopolítica). La dimensión físico-geográfica del “gran espacio” es, aclara Schmitt, sólo uno de las premisas de un auténtico principio espacial. Hacen falta, de hecho, como necesario complemento, una idea política directriz y un pueblo políticamente consciente. La alteración en sentido universalista de la doctrina Monroe puesta en práctica por Wilson nada le quita a su carácter de auténtica visión espacial en grado de orientar las relaciones entre potencias soberanas y la organización del derecho de gentes según las nuevas visiones espaciales.

Aclarado el significado de un auténtico principio espacial y la importancia del concepto de “gran espacio”, Schmitt desarrolla una interesante crítica, por lo contradictoria, con la idea de Estado, y enuncia el concepto de Imperio como nueva figura jurídico política alrededor de la cual poder construir nuevas determinaciones espaciales y territoriales, a mitad de camino entre el Estado en su formulación clásica y el universalismo difundido por la potencia norteamericana. Escribe Schmitt: “La nueva idea, ordenadora de un nuevo derecho internacional, es nuestra idea de Imperio que se origina en un ordenamiento de “grandes espacios”, basado en la nación e impregnado de nacionalismo. En ésta se halla el prunto principal de una nueva

concepción del derecho internacional, generada en la idea nacional, y que le otorga consistencia a los elementos de orden contenidos en la idea de Estado, pero que al mismo tiempo permite justificar las modernas visiones espaciales y las fuerzas vivas políticamente operantes”.

Una posibilidad de rearticulación de las relaciones internacionales parcialmente abandonada en el volumen de 1950 *Der Nomos der Erde* (en el cual, según escribe Portinaro, parece desaparecer “cualquier veleidosa ilusión sobre el futuro del Reich alemán como portador de un nuevo *Grossraumordnung* continental”), pero que aparecerá en ensayos posteriores, en los cuales se encuentra nuevamente enunciada la alternativa entre una estructura monopolista (o, como máximo, duopolista) del poder mundial y una estructura pluralista, inspirada precisamente en la idea de los grandes espacios territoriales que compiten en el plano político-cultural y, en particular, en el plano del desarrollo industrial (según una idea muy cercana a aquella enunciada casi durante los mismos años, en el plano del análisis económico, por François Perroux).

“Sería erróneo –escribe Schmitt en 1962– (...) ignorar la profunda transformación de la estructura del espacio, que también modifica la idea misma de espacio. La superficie terrestre presenta hoy la imagen de más de cien Estados que pretenden ser soberanos. Todos viven a la sombra del equilibrio atómico de las dos potencias mundiales. Hay una docena aproximadamente que está libre de la alternativa entre los dos bloques mundiales. Ninguno de estos Estados puede eludir la tendencia hacia el “gran espacio” (*Grossraum*) sin caer en la insignificancia política. El desarrollo técnico está lejos también del hecho de haber llevado a cabo la unidad política de la tierra y de la humanidad, pero parece que los límites de los múltiples Estados particulares y de sus mercados internos se han empequeñecido demasiado. Entre la unidad del mundo, todavía utópica, y la época pasada, de las anteriores dimensiones espaciales, se intercala, durante un tiempo, el estadio de la formación de los grandes espacios”. [...]

¿Gran Espacio o universalismo?

Es la alternativa explícitamente planteada en un ensayo de 1940 e implícitamente aludida en toda su producción internacionalista. Para Schmitt, el universalismo, para el cual son intrínsecos el reconocimiento de la humanidad en perjuicio de un sujeto autónomo y político, y el rechazo de una concepción pluralista de los “grandes espacios”, representa exactamente lo opuesto a cualquier exigencia jurídica de ordenamiento del espacio. Una visión espacial de la política no puede sino oponerse a una concepción que tiende en cambio a considerar la Tierra como una unidad potencial, bajo la forma de un mercado único, regido por un gobierno supranacional, exento de límites y de espacios territoriales política y culturalmente delimitados, una concepción en la cual, evidentemente, la actividad política está destinada a disolverse en una acción policíaca.

El hemisferio occidental contra Europa

Asociada con la polémica contra el universalismo, se encuentra la reflexión sobre Europa y sobre la fractura introducida, en las relaciones internacionales, por la llamada línea del “hemisferio occidental”, la línea global de división del mundo introducida por la doctrina Monroe y utilizada “de modo tal que los estados Unidos sean identificados con todo aquello que de moral, civil o político hay en la sustancia de este hemisferio”. Línea, por lo tanto, políticamente antieuropea, trazada para distinguir el reino de la moralidad, de la paz y del derecho del mundo corrupto representado por Europa, antiguo Occidente. Una dialéctica aludida por Schmitt en el *Der Nomos der Erde* y destinada a acentuarse en nuestros días, después de la caída del comunismo y de la vinculada y obligada “solidaridad” entre Europa y los Estados Unidos en el marco común de un Occidente defensor de los derechos de la libertad política y económica, en contra del Este totalitario.

Sugerencias ...

Confirmada la relativa actualidad de las opiniones críticas elaboradas por Schmitt en

sus estudios sobre el *nomos* de la tierra (todavía por desentrañar con atención), es posible adentrarse hasta el punto de desear una profundización de sus esquemas interpretativos a la luz de un contexto político internacional, que exprese con fuerza creciente la exigencia de un “nuevo orden”, de un nuevo *nomos* inspirado en el pluralismo de los grandes espacios y polémico en relación a cualquier proyecto de “Estado mundial” o de “unidad del mundo”, y contrario a la visión de que, bajo la influencia de las filosofías de la historia del siglo XIX, predice el “final de la historia” y la estabilización planetaria del orden político liberal. Recientemente, en la revista *Foreign Affaire*, el politólogo Samuel Huntington predijo un futuro de (potenciales) conflictos sobre la base de la cultura, un *clash of civilizations* que embestirá a las ocho civilizaciones presentes actualmente en el mundo: occidental (Europa y los Estados Unidos de América), confuciana, japonesa, islámica, hindú, eslavo-ortodoxa, latinoamericana y africana. Espacios de civilizaciones que corresponden a otros tantos “grandes espacios” en sentido político, cultural y espiritual, de la relación entre los cuales, relación al mismo tiempo conflictiva y cooperativa, podrá derivar, bajo la forma de asociaciones neoimperialistas, un auténtico “nuevo orden mundial”.

© Fragmentos de *Gran espacio y unidad política del mundo*, de Alessandro Campi, en “Política y Orden Mundial, ensayos sobre Carl Schmitt”. Prometeo, Buenos Aires, 2007.



¿Europa imperial?

Rodrigo Agulló

Si el modelo del Estado-nación ya no es viable, ¿hacia qué alternativa volver la vista? La historia de Europa sugiere una: el Imperio. La Nueva Derecha reivindica la absoluta vigencia de este concepto para *repensar* el proceso de integración europea, al igual que defiende su utilidad –en el contexto del debate sobre los comunitarismos- para afrontar el desafío provocado por la emergencia de una sociedad multicultural en Europa.

En los últimos años, la idea de Imperio, durante largo tiempo maldita, ha conocido un auténtico renacimiento en la literatura política. La caída del muro de Berlín y la subsiguiente reconfiguración del mapa político de Europa dieron lugar a una cierta fascinación, no exenta de nostalgia, por el viejo orden del Imperio austro-húngaro: una estructura que durante siglos fue capaz de organizar la convivencia pacífica de un variado mosaico de pueblos en Europa Central-Oriental, en contraste con la inestabilidad a la que dio lugar el Tratado de Versalles y la aplicación del “principio de las nacionalidades”. La idea de Imperio pasó a vincularse a los conceptos de supranacionalidad y federalismo, y a deshacerse de las connotaciones más siniestras que indefectiblemente lo asocian con la idea de “imperialismo”, esto es, de estructura conquistadora y opresora.

Porque lo cierto es que la idea de Imperio, en su sentido más estricto, tiene poco que ver con lo que habitualmente se conoce como *imperialismo*. Un Imperio es ante todo una construcción política plurinacional que constituye “la expresión política y la personificación jurídica de una o de varias comunidades fundadas sobre unas solidaridades naturales diferentes de la consanguineidad. Los Imperios no son sólo Estados más grandes o extendidos que los

otros. Reúnen varias etnias, comunidades, culturas antaño separadas y siempre distintas”. (Alain de Benoist, *Europe, L’espoir?*).

Europa ha producido en su historia dos grandes formas de unidad política: la *nación* (precedida por el Reino) y el *Imperio*. Este último se distingue de la nación por dos elementos fundamentales:

En primer lugar, el Imperio es *un principio o una idea*, antes que un territorio. El orden político en el Imperio se determina “no por factores materiales o por la posesión de un tamaño geográfico, sino por la posesión de una idea político-jurídica [...] Ciertamente, por definición, el Imperio ocupa una gran superficie. Pero lo esencial no es eso, sino el hecho de que el Emperador deriva su poder de algo que excede la simple posesión. Como *dominus mundi* es el soberano tanto de príncipes como de reyes, es decir, reina sobre soberanos y no sobre territorios, y representa una potencia que trasciende a la comunidad sobre la cual ostenta la dirección”. En palabras de Julius Evola, “la antigua noción roma de *Imperium*, antes de expresar un sistema de hegemonía territorial supranacional, designa la pura potencia de mando, la fuerza casi mística de la *auctoritas*”. La decadencia empieza precisamente cuando ese principio entra en declive y cuando el Imperio comienza a derivar hacia una mera estructura territorial, porque “el imperio en sentido propio no puede existir si no está animado de un fervor espiritual [...] Si esto falta, no será nada más que una creación fojada por la violencia –el imperialismo-, simple superestructura mecánica y sin alma”. (Alain de Benoist, *L’idée d’Empire*, 2002).

El segundo elemento característico del Imperio es que no se trata de una unidad mecánica, sino compuesto y orgánica, que excede el ámbito de los Estados. Mientras la nación trata de hacer corresponder el pueblo y el Estado, el Imperio trata de unificar pueblos diferentes a un nivel superior, sin por ello suprimir la diversidad de las culturas, de las etnias y de los pueblos. Es por ello que “el Imperio se apoya mucho más sobre los pueblos que sobre el Estado. Intenta asociarlos en una comunidad de

destino sin por ello reducirlos a lo idéntico. Es la imagen clásica de la *universitas*, por oposición a la *societas* unitaria y centralizada del reino nacional [...] El principio imperial trata de conciliar lo uno y lo múltiple, lo universal y lo particular [...] Se trata no de abolir la diferencia, sino de integrarla". Y es importante precisar aquí que el Imperio, si bien es universal en su principio y en su vocación, no es por ello universalista. No aspira a extenderse por toda la tierra en un hipotético Estado mundial, sino que se confina a la realización de un orden equitativo en un área cultural y civilizacional determinada.

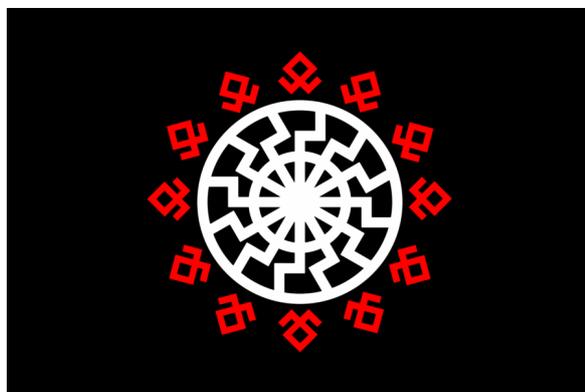
Es en el Imperio donde cobra todo su sentido la distinción –ajena al espíritu del Estado-nación– entre *nacionalidad* y *ciudadanía*. En el imperio romano era posible ser ciudadano romano sin perder por ello la nacionalidad propia. Igualmente en el *Reich* medieval: una institución supranacional en la que los pueblos mantenían su forma política y su derecho particular. Ése era también el caso del Imperio austro-húngaro, un Estado plurinacional en cuyo seno las minorías nacionales llegaban a sumar hasta un 60% de su población, siendo el vínculo entre ellas la común fidelidad a la Casa de Habsburgo. En contraste con ello, en el sistema del Estado-nación es la pertenencia a la nación la que define la ciudadanía, porque de lo que se trata es de consolidar un espacio homogéneo en el que coincidan las fronteras del Estado con las de nación y con las de lengua.

La lógica del Imperio es organicista y holista: las formas de relación entre el estado y sus ciudadanos son mediatas, y se sustentan en toda una serie de formas de socialización intermedias que encauzan las pertenencias naturales y culturales de las personas. Por el contrario, la lógica del Estado-nación es individualista: la autoridad estatal ejerce su poder directamente sobre los súbditos individuales, en un sistema en el que el valor supremo es la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.

En la visión del principal teórico de la Nueva Derecha, está claro que "Europa sólo puede hacerse según un modelo federal portador de una idea, de un proyecto, de un

principio. Es decir, un último análisis según un modelo imperial. Tal modelo permitiría resolver el problema de las culturas regionales, de las etnas minoritarias y de las autonomías locales [...] Permitiría repensar, en relación con todos los problemas resultantes de una inmigración incontrolada, la problemática de las relaciones entre ciudadanía y nacionalidad. Permitiría conjurar los peligros, hoy de nuevo amenazantes, del irredentismo etnolingüístico, del nacionalismo convulsivo y del racismo jacobino. Y daría en fin, por la importancia que concede a la noción de autonomía, un gran espacio a los procedimientos de democracia directa". (Alain de Benoist, *L'idée d'Empire*, 2002).

Esta reflexión, formulada por Alain de Benoist a comienzos de los años noventa, pudo haber sido tomada en su momento como algo extravagante. Pero no hizo sino adelantar una línea de pensamiento que años después pasó a adquirir curso legal al ser asumido por politólogos y pensadores mediáticos no excesivamente discordantes con el discurso de valores dominante.



El filósofo alemán Peter Sloterdijk, en su ensayo *Si Europa despierta*, señala que "la pregunta por la esencia de Europa no están misteriosa ni in formulable [...] Europa sí tiene una "forma" típica y una motivación genuinamente dramática que se impone en escenas muy evidentes en la mayor parte de su historia". Afirma Sloterdijk: "La quintaesencia de la función constructora de Europa radica en un mecanismo de *transferencia imperial*. Europa se pone en marcha y se mantiene en movimiento en la medida en que se consigue reclamar, volver a escenificar y transformar el Imperio que

existía antes de ella: el romano. De este modo, Europa es un teatro para las metamorfosis del Imperio: la idea directriz de su capacidad política de imaginación es una suerte de metempsicosis del Imperio romano, que pasa a través de los pueblos europeos más influyentes y especialmente dotados para hacer historia". Y continúa el filósofo alemán: "Cabría decir más justamente que *es europeo* quien se compromete con una transferencia del Imperio. Esta apreciación es válida sobre todo para los alemanes, los austríacos, los españoles, los ingleses y los franceses, pero en algunos aspectos también para los italianos y los rusos".

¿Cuál sería la transferencia imperial a operar en nuestra época? Sloterdijk no aboga por un "nuevo Imperio" en un sentido *imperialista*. Si antaño la idea de "herdar" un Sacro Imperio estaba nimbada por la aureola de lo sagrado, a partir de la Revolución francesa y de la invención de los Estados-naciones la idea se degrada en una serie de nuevos Imperios europeos, "autosantificados y desesperanzados, cuya competencia entre sí ha provocado la catástrofe de la Europa del siglo XX". El nacionalismo europeo no fue sino "el pluralismo del imperialismo", que bajo una serie de usurpadores carismáticos (Napoleón, Guillermo II, Lenin, Hitler) condujo a Europa hacia su ruina. La nueva "transferencia imperial" debería tener lugar en una era post-imperialista mediante una corrección fundamental de la fórmula imperial heredada de la tradición.

La tarea que Sloterdijk propone para los *buenos europeos* de hoy es por tanto "transferir la estructura imperial a una gran forma política transimperial o post-imperial". No se trata de reciclar fórmulas pasadas, sino de superar el "principio imperial" mediante la creación de una nueva forma política capaz de inscribirse en la historia: una unión de estados o federación multinacional. Para el filósofo alemán, "Europa está obligada a desarrollar un primer modelo exitoso para esa entidad intermediaria que falta entre los Estados nacionales y las organizaciones del complejo formado por las *United Nations*". Ésta sería la *Gran Política* de nuestra época: la que

vence el temor de los europeos ante lo que les es "propio", y la que impone a las generaciones venideras la tarea de dilucidar "qué relación pueden tener con la idea de Imperio".

Una unión de Estados. ¿No es eso lo que Europa ya tiene con la Unión Europea? Sloterdijk no parece pensar así. La *gran política* europea estaría marcada por la superación de la Comunidad Europea y de sus sucesivas transformaciones: una construcción de la edad del vacío y de la ausencia de Europa; un accesorio molesto ("muleta de la época del sueño") que ha perdido su sentido tras 1989, y de la cual no cabe sino despedirse como de un síntoma neurótico que se ha vuelto innecesario. Y en lugar de ello, el filósofo alemán evoca la creación de "un nuevo eje Berlín-Bruselas-París que se convertiría en una línea de fuerza alrededor de la cual una gran federación paneuropea de Estados o una federación de federaciones podrían conformarse progresivamente".

En un lenguaje vaporoso y lleno de rodeos, Sloterdijk evita cuidadosamente aparecer como el apóstol de un nuevo Imperio europeo. Pero toda su reflexión gira, sin admitirlo, en torno a esta idea. Porque, en definitiva, por lo que parece abogar es por una *repolitización* de la construcción europea, fundada en una *federación de Estados*, y animada por un *principio o idea rectora*. ¿No son ésas las características de un Imperio?

Si el enfoque de Sloterdijk aboga por una Europa imperial en casi todo menos en el nombre, los politólogos alemanes Ulrich Beck y Edgar Grande operan la homologación políticamente correcta del término al abogar abiertamente por un *Imperio europeo* que ellos identifican con una Europa *cosmopolita y post-hegemónica*. Alain de Benoist subraya cómo el concepto de cosmopolitismo se remite en estos autores a una fórmula particular de tratamiento de la alteridad cultural, fundada sobre el principio de inclusión aditiva ("y", "y"), a través de la concepción de nuevas formas democráticas de dominación política más allá de los Estados nacionales. Desde esta concepción, el cosmopolitismo se distingue

tanto del nacionalismo como del universalismo –que devalúa la variedad humana en provecho de una norma única-, así como también del multiculturalismo posmoderno, que tiende a hacer de las diferencias un absoluto.

Si bien la aportación de estos autores ofrece la perspectiva novedosa de una reivindicación desacomplejada de la fórmula imperial, se atasca en último término en un piélago de contradicciones que su adhesión última a la ideología dominante les impide resolver. Por un lado, reducen la identidad europea al hecho de que ésta es portadora de “valores universales”. Y por otro lado critican los vicios del “universalismo ciego ante los colores” que niega la alteridad del otro al afirmar su “igualdad” y que *de facto* implica una perpetuación de la dominación cultural. Igualmente se refieren al carácter necesariamente inclusivo y universal del cosmopolitismo, pero reconocen que, si de lo que se trata al fin y al cabo es de un Imperio europeo, es necesario que éste se dote a sí mismo de fronteras. Con un malestar bien patente se limitan a circunvalar estas contradicciones, sin llegar a ofrecer una respuesta clara.

Para De Benoist, siguiendo en esto a Beck y Grande, tres escenarios parecen abrirse ante Europa: el *estancamiento*, esto es, la “petrificación de la Unión Europea en un espacio económico neoliberal, desprovisto de cualquier otra ambición política y con una legitimación democrática dudosa”. El *declive*, esto es, una re-nacionalización de las políticas, con el método intergubernamental como motor de una Europa concebida poco más que un espacio de libre cambio. Y la *profundización*, esto es, la creación de una *Europa política*, para lo cual sería ante todo necesario poner fin a los equívocos y plantear, de una vez por todas, el debate sobre las finalidades de la construcción europea. [...]

© Fragmentos del libro *La «Nueva Derecha» y la batalla de las ideas*, de Rodrigo Agulló Prólogo de Javier Ruiz Portella. Áltera, 2011 (www.altera.net/).

Imperialismo pagano

Julius Evola

1. La decadencia de la idea política y el cristianismo

Aquel que hoy en día vuelve a evocar en el mito de Roma el ideal del Imperio, debe darse cuenta de la fundamental irreductibilidad de un tal ideal no tan sólo como idea política, sino respecto de la cultura de la totalidad del Occidente moderno. Debe con ojo frío y ánimo decidido, medir muy bien todo lo que es necesario querer, así como lo que hay que ser capaz de osar, a fin de que tal idea *sea*.

Así como un cuerpo no es vida y organismo, sino un mero compuesto material incapaz de mantenerse firme en el juego de las diferentes fuerzas, si no lo impregna y domina la unidad superior de un alma, del mismo modo la primera condición del imperio es una síntesis inescindible de espiritualidad y de politicidad; es la presencia efectiva de una jerarquía de valores meta-económicos y meta-prácticos que condicione y domine, como un medio respecto de un fin, todo aquello que es económico y práctico; es una diferenciación absoluta entre los individuos –entre sus vidas, sus verdades, sus valores y sus poderes– por lo cual en algunos seres se convierta en irrefutable alguna cosa que los distancia de las multitudes, así como la cualidad de un alma que es señora respecto de sí misma se distancia de la materia del cuerpo, del cual ella es el acto.

En la sociedad occidental, de todo esto ya no existe prácticamente rastro alguno. La realidad política se va transformando paulatinamente en una realidad económica, administrativa, policial. A la diferenciación se le ha sustituido la nivelación, a la personalidad, la socialidad y su ley impersonal; a la cualidad, el número, la materia, el oro, la máquina; al guerrero, el soldado. Los valores heroicos y de sabiduría,

por los que castas de jefes y de vates se erguían soberbios más allá de las muchedumbres de los siervos y de los mercaderes, se han gradualmente apagado, y a ellos se les ha suplantado la contaminación de quienes "creen" y "rezan", de aquellos que se agitan y todo lo manchan con sentimentalismo, humanitarismo, moralismo y retórica. En modo tal que hoy en día quien habla de imperialismo no habla sino de una ironía: habla de una realidad puramente económica, industrial, militarista, por lo tanto esencialmente burguesa e inorgánica, que no tiene nada que ver con la naturaleza sagrada, solar, poderosa y viviente de los imperios que los antiguos conocieron.

En pocos casos la historia muestra un rebajamiento semejante de la idea política, como lo que acontece hoy en día en el Occidente. Y aquel que busca descubrir en lo profundo las raíces de semejante rebajamiento, y removerlas, se encuentra forzosamente ante el cristianismo.

La ola oscura y bárbara, "enemiga de sí y del mundo" (Celso), que en la frenética subversión de toda jerarquía, en la exaltación de los débiles, de los desheredados, de los sin nacimiento y de los sin tradiciones, en el rencor profundo hacia todo lo que es fuerza, suficiencia, sabiduría, aristocracia, en el fanatismo intransigente y proselitista proveniente de la plaga exótica y asiática de Palestina fue veneno para la grandeza de Roma, es la causa mayor del ocaso político y espiritual del Occidente.

Pero atención: el cristianismo no es aquello que, a la manera de un muñón truncado por el impulso más profundo, subsiste hoy en día cual religión cristiana. El mismo fue aquello que, luego de haber disgregado el Imperio, pasó con la Reforma a corromper la raza de los rubios bárbaros germanos para luego insertarse en una médula aun más esencial: el cristianismo hoy se encuentra en acto en el liberalismo y en el democratismo europeo y en todos los otros bellos frutos de la revolución francesa, hasta el anarquismo y el bolchevismo; el cristianismo hoy en día se encuentra en acto en la estructura misma de la sociedad moderna del tipo anglosajón así como en la

ciencia, en el derecho, en la ilusión de potencia otorgada por la tecnología. En todo ello se confirma por igual la voluntad niveladora, la voluntad del número, el odio hacia la jerarquía, la cualidad y la diferencia, así como el vínculo colectivo, impersonal, hecho de mutua insuficiencia, miedo y prudencia, que el cristianismo alimentó en una raza de esclavos en rebeldía.

Con el trascendentalismo de sus valores, que se justifican todos en la espera del "Reino" que "no es de esta tierra", el cristianismo infringió la síntesis armoniosa entre espiritualidad y politicidad, entre realeza y sacerdocio que Roma, Egipto, Persia, el Oriente antiguo conocieron. Y la materialización actual de la idea política no es sino una extrema consecuencia de esta antítesis y de esta escisión contenidas en la esencia misma del cristianismo primitivo.

Los presupuestos fundamentales — trascendentalistas, dualistas, igualitarios, humanitaristas, de renuncia— del cristianismo evangélico chocan con vehemencia contra la primera de las condiciones para el imperio. Por lo cual quien dice imperio no puede hacerlo si simultáneamente a ello no dice también en forma decidida: anticristianismo, paganismo.

2. El compromiso católico

Es algo evidente que tomada en sí misma, en su sutil bolchevismo y en su indiferencia hacia cualquier esmero mundano, la predicación de Jesús podía conducir hacia una sola cosa: convertir en imposible no sólo al Estado, sino a la misma sociedad. Pero, al venir a menos de lo que era el resorte animador de esta predicación, el advenimiento declarado inminente del "Reino", el espíritu y la intransigencia de la primitiva enseñanza fueron traicionados y, como una "normalización" dirigida a fijar un lugar en este mundo a aquello que "no es de este mundo", surgió, a la manera de un compromiso entre inmanencia y trascendencia, entre la cristiandad y la paganidad, la Iglesia católica.

Fijemos firmemente este punto: una cosa es el cristianismo, otra diferente el catolicismo. El cristianismo como tal es el

anti-Estado, lo análogo de la Revolución Francesa de ayer, del mito comunista y del bolchevismo de hoy: el mismo ha fracasado y siempre estará condenado al fracaso mientras el "mundo" exista. El cristianismo, en cuando es en cambio iglesia católica, no es sino una sombra de la paganidad; sombra contradictoria puesto que se refleja sobre una concepción y un sistema de valores, que es la contradicción de la paganidad.

En esta esencial contradicción se encuentra la causa de la impotencia de la iglesia católica en asumir en verdad la herencia de lo que la revolución cristiana había corrompido: la imperialidad y la universalidad romana.

La iglesia católica mantiene el dualismo, si bien en forma cambiada sosteniendo el dominio espiritual en contra del dominio material. Pero tal postura es insostenible.

Son coherentes los güelfos, quienes niegan la posibilidad de un estado laico en sí mismo, y quieren una subordinación incondicional del poder temporal respecto del papal, jerárquicamente constituido. Sin embargo en este caso ¿qué es lo que le quedaría a la iglesia para poder denominarse aun como cristiana, es decir para reivindicar la descendencia por parte de quien enseñó que fuesen vanos los intereses por el mundo e iguales los hombres, siervos por naturaleza de un Dios, cuyo reino no es de esta tierra? ¿Cómo mantener el dominio y la jerarquía efectiva si no es pasando a los valores paganos de afirmación, de inmanencia y de diferencia?

El güelfismo en una experiencia bimilenaria no ha sabido conquistar ninguna realidad histórica consistente. Pero entonces queda de manera chocante el disenso, puesto que la otra alternativa no es posible; no es posible que un imperio, que sea verdaderamente imperio, pueda admitir junto a sí a una iglesia como una realidad diferente e independiente. Un imperio, cuyo dominio sea meramente material, puede por cierto tolerar una iglesia y remitirle todo lo concerniente a las cosas espirituales, de las cuales por hipótesis se desinteresa. Pero un tal imperio no es propiamente tal, de la misma manera que un organismo sin alma no es un organismo. Si en cambio esta alma

lo posee, si una espiritualidad immanente lo compenetra (y espiritualidad para nosotros no significa para nada "fe" o "devoción", "dogma" o "misticismo", sino valor en acto como potencia concreta de seres superiores), cuando tal cosa acontezca, el imperio no puede y no debe tolerar junto a sí una organización que se arrogue la prerrogativa de las cosas del espíritu: el mismo suplantarán a la iglesia expresándose en cambio a sí mismo como única y verdadera iglesia. Tal el concepto del imperialismo pagano, síntesis de realeza y de sabiduría, "Sacro Imperio", de acuerdo al concepto romano, iránico, pitagórico, dantesco.

Pero ni siquiera esta segunda solución, excepto raros esbozos, ha tenido realidad en la historia post-romana. ¿Y qué es lo que ha quedado? Por un lado un estado esencialmente laico, que se agota en problemas económicos, administrativos, penales, militares, etc., declinando cualquier competencia en materia de religión; por el otro una religión que se desinteresa de la política, que, como iglesia católica, se reduce a una función simbólica, sobreviviente a sí misma a la manera de una especie de gran asociación internacional de creyentes, capaz tan sólo de un lavado paternalismo basado en ostentadas e inútiles preocupaciones por la salud de los pueblos —los cuales a su vez van cada uno por su propio camino— o de las "almas", las cuales han perdido el sentido interior y viviente de la realidad espiritual y han matado el saber y el ser en el "creer".

Tal es la raíz de la crisis de la idea política en Europa y tal es la absurdidad patente de todo intento de apoyar un imperialismo sobre el universalismo católico. Nada tiene que hacer tal universalismo anodino, incorpóreo, internacional, puramente nominal, con el concreto y solar de un super-estado de dominadores, en cuya más vasta vida y potencia encuentren unidad verdadera, paz profunda y augusta las múltiples potencias inferiores, tal como la Roma pagana lo encarnó y tal como debe ser el modelo ideal de quien quiera evocar romanidad e imperialidad en contra del mal democrático e internacionalista que corroe a Europa. El imperialismo católico no nos sirve y no nos resulta suficiente, puesto que no nos sirve y

no nos resulta suficiente una estructura impersonal y vacía que no muere en la realidad, que no manda las unidades nacionales y que en rigor debería ser indiferente a todo particular interés nacional, a partir del de Italia misma.

Así pues, por un círculo vicioso insuperable, nada debe esperar, a los fines del imperio una nación cualquiera, y en primer término Italia, por parte de un acercamiento con el catolicismo. En efecto un tal acercamiento no podría tener como finalidad sino explotar el prestigio internacional de la iglesia. Sin embargo tal prestigio, así como se encuentran las cosas hoy en día, tiene justamente como condición que la iglesia se declare y se mantenga independiente respecto de cualquier nación en particular, internacional, y por lo tanto se reduzca a un abstracto influjo espiritual sobre las almas, que no debe encuadrarse a favor de ninguna potencia, sino renunciar a cualquier reino efectivo.

De aquí lo absurdo de la ideología y de la política de los nacionalistas italianos y la razón de la frigididad vaticana ante los avances de quien en el fascismo, al no saber poner en marcha una espiritualidad inmanente, piensa en reclamar al catolicismo el alma que supone que el fascismo mismo no posee.

3. Las dos soluciones. El peligro protestante

El punto fundamental pues es éste: o confirmar la decadencia actual de la idea política restringiendo el Estado a una mera organización material, por lo que puede entonces dejar subsistir en una abstracta coexistencia y yuxtaposición a una iglesia, o bien superar el dualismo inmanentizando a la iglesia e instaurar una síntesis absoluta entre los dos poderes y las dos conciencias. Y en esta segunda alternativa, sin embargo, el peligro cristiano se representa en la más temible de sus formas, ya reflejada, tal como dijéramos, por parte del núcleo central de las organizaciones anglo-sajonas.

Cuando la perspectiva del "Reino" dio marcha atrás y desapareció, las fuerzas desplegadas en su espera recayeron sobre sí mismas; y el cristianismo de su fase

anárquica, bolchevique y libertaria pasó a una fase socialista. La *ecclesia*, la comunidad, la vida asociada de los fieles comprendida como un médium impersonal hecho de recíproca necesidad del alma, sustituyó a la realidad, venida a menos, del "Reino de Dios".

Hay que distinguir netamente la "*ecclesia*", de la cual ahora hablamos, de aquello que fue luego la organización eclesial católica. Esta última surgió a partir de una sucesiva paganización de la *ecclesia* en el sentido primitivo, de la cual en una cierta medida traicionó su espíritu, a favor de un residuo de imperialidad exteriormente ritual y jerárquica, según un compromiso antes resaltado. En la *ecclesia*, cual en vez aparece en las primeras comunidades cristianas, nosotros tenemos algo diferente, que constituye el primer germen de aquello que deberá conducir al tipo de la sociedad moderna euro-americana.

En el imperio el principio era: jerarquía, investidura de lo alto. En la *ecclesia* cristiana el mismo fue: igualdad, fraternidad. En el imperio existían señores y siervos. En la *ecclesia* tales relaciones se despersonalizaron: se trató de un lazo entre seres iguales, sin jefes, sin distinción de clase o de tradición mantenidos juntos tan sólo por la recíproca dependencia y la idéntica necesidad de las almas cada una insuficiente a sí misma. En otras palabras, nació la socialidad, la forma de un puro vivir asociados, de un estar juntos en alguna cosa colectiva, en una solidaridad igualitaria.

Y ahora descendamos hasta la Reforma. La Reforma fue el retorno al cristianismo primitivo en contra de un límite de paganización, que con el humanismo, había alcanzado la iglesia católica. La intransigencia protestante puso fin al compromiso católico, en el sentido de conducir hasta el fondo la dirección del anti-imperio. Desvinculando a las conciencias de Roma, inmanentizó y socializó a la Iglesia y convirtió paulatinamente en acto en una realidad política a la forma de la *ecclesia* primitiva. En lugar de la jerarquía desde lo alto, a través de la Reforma se le sustituyó la libre asociación de los creyentes

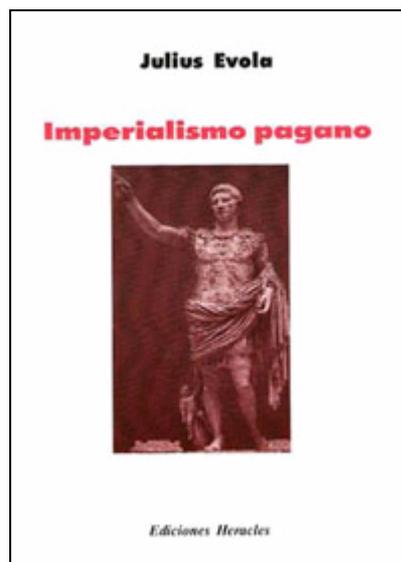
emancipados del vínculo de la autoridad, convertidos anárquicamente cada uno de ellos en árbitro de sí mismo al mismo tiempo que igual a cada uno de los otros. Fue en otras palabras: el principio de la decadencia liberal-democrática europea, en contraposición con cualquier idea imperial; la revolución protestante ha abierto el camino al modo de una organización apoyada no sobre jefes, sino sobre la suma de los individuos singulares, de una organización proveniente de lo bajo y que se agota en un lazo impersonal y mecánico, en una realidad puramente colectiva que se autogobierna y auto justifica. Esta dirección ha absorbido a los países anglo-sajones y hoy tiende a un universalismo propio: así como en las distintas naciones la misma cancela la diferencia de los diferentes individuos en el vínculo social, última instancia en sí misma, del mismo modo ella tiende a borrar también las diferencias y los privilegios de las diferentes naciones poniéndolas a todas en un mismo rango en el anónimo internacionalismo de una "Sociedad o Sindicato de las Naciones". Al mismo tiempo, la religiosidad se humaniza y se aburguesa siempre más, tiende siempre más a identificarse con la socialidad. Las últimas orientaciones hacia una "religión del servicio social" o "del trabajo" y la preponderancia creciente del interés y de la intransigencia moralista sobre cualquier otro de carácter espiritual y metafísico, en los países protestantes lo prueban.

En conclusión: de la Reforma surge una postura coherente que separa del núcleo cristiano-pagano, presentado por los países católicos, el aspecto cristiano (en su forma moderada de ideal de vida asociada) y realiza un tipo diferente de Estado: el Estado democrático, el anti-imperio, el autogobierno de una masa soberana en sí misma, con apariencias de gobernantes siervos de los siervos en cuanto meros representantes dependientes y responsables con relación a las masas, en vez de ser éstas responsables respecto de aquellos y ellos a su vez, en tanto jefes, con respecto a ninguno.

Los países latinos en una cierta medida han permanecido inmunes al mal protestante. Pero con ello han también

permanecido en el compromiso. Peor de todos Italia: casi como adormeciéndose en el recuerdo del imperio, parodiado por la iglesia, la misma no ha aun tenido la fuerza para hacer la revolución ni en un sentido ni en otro. Así pues por un lado el mal democrático se ha ido infiltrando sutilmente en su componente político, por el otro el mismo se apoya en la superestructura inerte y puramente simbólica de la iglesia, extraña a su realidad política.

Pero este estado de cosas no puede durar. Será cuestión de tiempo, aunque los países latinos, y en primer término Italia, deben decidirse: o ellos lentamente padecerán el protestantismo organizándose a la manera de las sociedades anglo-sajonas desplazando paulatinamente a la iglesia con una religión imanente de la socialidad; o bien deben reaccionar e imponerse con una revolución en un sentido inverso, llevando a cabo la otra solución posible.



La revolución que puede salvar a Italia del peligro protestante, del peligro euro-americano, es la revolución anticristiana, la revolución pagana como restauración del Imperio Sacro. La única vía para salvar la tradición mediterránea y romana no en retóricas vacías, sino en el carácter concreto de una realidad social es ésta. Y ésta representa también la única auténtica contrarreforma. El que tenga coraje que lo entienda. Aquel que en cambio no lo tiene, que no entienda.

Así como la revolución protestante superó el compromiso católico y cristianizó el Occidente en la estructura y en el valor de la socialidad democrática, nosotros, en contra de la Reforma, superamos el mismo compromiso, pero para afirmar la otra alternativa posible, si bien aun no existente. Sobre la base de una restauración de la espiritualidad pagana, nosotros debemos crear una sociedad regida por los valores de la jerarquía, de la organización de lo alto, de la aristocracia, del dominio y de la Sabiduría, es decir, de aquellos valores imperiales de los cuales en parte la iglesia de Roma en manera contradictoria se enmarcó y que, luego del jaque de la misma iglesia en el curso de un experimento bimilenario, son afirmados en forma cruda, neta y libre de cualquier compromiso y de cualquier enmascaramiento o atenuación, por parte de personas capaces de todo que no se avergüencen de descender de la más gran realidad mediterránea jamás existida y que por ende, en contra de toda Europa, osten como nosotros declararse paganos.

4. Los valores paganos de restauración

Hemos hablado de "espiritualidad pagana". En efecto no hay fábula más absurda que aquella que le otorga a la paganidad un significado de materialidad, e incluso de corrupción; y el cristianismo en cambio como la síntesis más alta de todo aquello que es espiritual; ni tampoco una ceguera más grande que aquella de quien no se da cuenta de que tan sólo sobre la base de la superación de los valores cristianos y de la concepción cristiana del hombre y del mundo —superación que remite al mundo pagano, a la anti-Europa— es posible crear la conciencia y la potencia de la cual puede resurgir el imperio.

El dualismo y la trascendencia deben ser superados: a la concepción cristiana que en el hombre reaviva a un ser radicalmente otro respecto de Dios, un condenado a quien tan sólo la gracia o el "Salvador" pueden redimir, y sólo una "revelación" iluminar, debe contraponérsele aquella concepción para la cual el hombre aparece como un gesto y un acto del mismo infinito, capaz de arribar por sí a la verdad, a la salvación, a la participación en una vida inmortal. A la fe

que sueña en el "reino de los cielos" y en el espíritu como absoluta trascendencia con respecto al mundo, se oponga el sentido de una unidad libre e inmanente, encerrada en sí misma, materia de dominio: la realidad del mundo debe ser reconocida y, a decir verdad, como aquella del lugar mismo en donde de un hombre se recaba un Dios, de la "tierra" un "sol".

Por lo cual a la renuncia y al "mito" del Dios crucificado que sufre y que ama, deberá oponérsele el del hombre-dios como un ser radiante de luz y potencia, en el cual la espiritualidad se confirma en la victoria y en el *imperium*. A la raza de los "siervos y de los Hijos del Padre", le será opuesta la de seres liberados y liberadores, que en el Dios ven simplemente a la más alta de las potencias, a la cual libremente hay que obedecer o contra la cual virilmente luchar, con la frente alta, sin contaminación de sentimientos, de abandonos, de plegarias. Al sentido de dependencia y de necesidad, le será opuesto el de la suficiencia, de la helénica "autarquía"; a la voluntad de igualdad la voluntad de diferencia, de distancia, de jerarquía, de aristocracia; a la promiscuidad místico-comunista, la firme individualidad; a la necesidad de amor, de felicidad, de compasión, de paz, de consuelo, el desprecio heroico hacia todo ello y la ley de la pura voluntad y de la absoluta acción; a la concepción providencial, la concepción trágica por la que el hombre se sienta solo consigo mismo entre las contingencias de las fuerzas, en modo tal de saber que si él no se convierte en el salvador de sí mismo nunca ningún otro lo podrá salvar. Borrar el sentido del "pecado", borrar la "mala conciencia", tomar sobre sí toda responsabilidad, duramente; cerrar la puerta a cualquier fuga, dominar el alma, fortificar el íntimo corazón.

No más "hermanos" ni "Padres", sino hombres, principio y fin en sí mismos, encerrados cada uno en sí como mundos, rocas, cimas, sin evadirse, vestidos tan sólo con la propia fuerza o debilidad: cada uno un lugar —un puesto de combate— una cualidad, una vida, una dignidad, una fuerza distinta, sin par, irreductible. Imponerse a la necesidad de "comunicar" y de "comprenderse", a la contaminación del

vínculo de fraternidad, a la voluptuosidad de amar y de sentirse amado, de sentirse iguales y juntos, a esta sutil fuerza de corrupción escondida por el cristianismo que disgrega la individualidad y la aristocracia. La incomunicabilidad debe ser querida, por un sentido de respeto absoluto y de no-contaminación: fuerzas más fuertes y fuerzas más débiles, la una junto a la otra o la una en contra de la otra, lealmente, fríamente reconocidas, en la disciplina del espíritu interiormente inflamado aunque exteriormente rígido y templado como el acero, que contiene en una magnífica medida la desmesura del infinito: militarmente, como en una empresa de guerra, como en un campo de batalla. Un estado de justicia absoluta; nada de "infinito", relaciones precisas, orden, cosmos, jerarquía, sentido de las castas, individuación absoluta.

Todo esto debe querer el que quiere el Imperio. Ni tampoco ello basta. Es difícil darse perfectamente cuenta hasta qué punto el cristianismo y el mal democrático hayan hundido sus raíces en la cultura contemporánea y en la mentalidad misma de aquellos que quedarían sumamente asombrados en ser denominados como cristianos o democráticos. No sólo la estructura de la sociedad moderna, que refleja el tema predominante de la "ecclesia", sino, como dijéramos, los mismos presupuestos de la ciencia, de la técnica y del saber occidental padecen un mismo mal. En el dualismo de la ciencia por el que la misma no sabe ver sino muertos fenómenos de acuerdo a una cruda alteridad escindida de las potencias del Yo, se tiene la extrema consecuencia de la violenta escisión y oposición del espíritu respecto de la naturaleza, que el cristianismo afirmó en contra del concepto viviente, orgánico, mágico de la naturaleza, que los antiguos comprendían en vez como un sistema armonioso hecho de dioses, de inteligencias, de símbolos, de gestos rituales. Y como entonces a la conciencia interior, directa, espiritual atribuida a la Sabiduría, al ojo sidéreo abierto por el fuego de las iniciaciones, se le substituyó el saber exterior, intelectual, fenoménico, discursivo-científico; de la misma manera a la conexión

orgánica y simpática del hombre con las fuerzas profundas de las cosas, preconizas por la magia y por la teurgia, se substituyó una relación extrínseca, indirecta, violenta: la relación propia de la técnica y de la máquina. En tal sentido la revolución cristiana contiene el germen de la mecanización y de la abstracción del espíritu moderno; y el democratismo, el igualitarismo, el anti-individualismo se vuelve a hallar en todas las formas de éste: se reencuentra en el carácter formal del saber científico, para el cual es verdadero tan sólo aquello que todos, cualquiera sea la vida en la cual se dejen vivir, con tal de que tengan un cierto grado de "cultura", pueden reconocer; se vuelve a encontrar en la potencia dada por la técnica, hecha de mecanismos y de automatismos tales de producir los mismos efectos con absoluta indiferencia de la cualidad de quien actúa, tal pues de hacer, según violencia, más poderoso a uno sin que al mismo tiempo lo transforme y lo convierta en superior; virtud, esta última, que se vuelve a encontrar luego en la fuerza bruta del oro, con la cual, en vez que con su más vasta vida y directa energía, los hombres hoy dominan a los hombres, y en lo cual han caído, en una automatismo que nivela a todos los seres, las antiguas, vivientes, personalizadas relaciones de dependencia entre jefes y súbditos, entre señores y siervos.

El imperio no es posible mientras perdure un tal estado de cosas. Sobre esta base, toda jerarquía será exterior, ficticia, contingente. Es necesario enuclear las élites en las cuales se vuelva a despertar el sentido pagano, mediterráneo de la vida y de la Sabiduría, es necesario crear una cualidad más allá de la cantidad y del determinismo de las meras condiciones de existencia: éste es el principio. La organización social moderna se agota, aproximadamente, con las dos castas inferiores del antiguo Oriente: la de los siervos (obreros, empleados, soldados, etc.) y la de los mercaderes (industriales, banqueros, trusts, etc.). Por encima de este estrato hay que restaurar el equivalente de las otras dos castas: la de los Guerreros y la de los Sabios, de las cuales el

Occidente moderno ya no sabe casi más nada.

En oposición a las ideologías pacifistas, humanitarias, internacionalistas — filiações en gran parte directas del cristianismo— en primer lugar debe ser despertada, a título de superior jerarquía, la raza de aquellos que en la guerra, querida en sí misma, en modo puro y sobrehumano, superior al éxito como al fracaso, al placer como al dolor (*Bhagavad-gitá*) reconocen el valor y el fin, y en el heroísmo y en la gloria de los cuales puede arder la superior justificación, el acto de toda una estirpe.

Más allá de los guerreros, la raza de los que "ven" y que "pueden": seres solares y suficientes, raza de señores, casi no más hombres, de la mirada larga, temible, lejana, y que "son por sí mismos", que no toman sino que dan en superabundancia de luz, de fuerza, de exaltación interior y en vida decidida se dirigen de acuerdo a un orden jerárquico que no viene de lo alto, sino de la misma relación dinámica natural de las propias intensidades, hasta expresar el vértice oculto y vertiginoso que sostiene y justifica al *imperium*.

Éste es el punto central y el límite para la superación del cristianismo. El cual, afirmando discontinuidad y diferencia sustancial entre hombre y Dios, negó la posibilidad de aquello que es propiamente conocimiento e identificación, transformación divina del hombre; estuvo privado pues de una enseñanza esotérica más allá de aquello que es simple religión popular y confundió lo espiritual con la fe, la devoción, la plegaria, el temor de Dios, el sentimiento. Es así como una jerarquía religiosa cualquiera, inspirada por el cristianismo, que se agregase eventualmente a una organización política, efectivamente no agregaría nada: no prolongaría, es más, rebajaría aquello que es sólo humano en la dirección de un ablandamiento del alma, de una abdicación del Yo, de una remisión pasiva y vana de la trascendencia. No ofrecería un centro, una justificación, una luz.

No es por cierto a tal respecto que nosotros entendemos la síntesis entre los dos poderes, sagrado e imperial, sino a la

manera que interviene espontáneamente cuando el lugar y la dignidad usurpada por parte de "aquellos que creen" sean restituidos a "los que saben" y que "son".

Saber, en el orden de la tradición mística, no quiere decir ni pensar, ni creer, ni suponer, sino ser. El ascenso a través de los grados del saber es una diferenciación de grados siempre más vastos de autoconciencia, de individualidad, de posibilidades supra-normales y meta-físicas. Quizás aquí, nuestras palabras pueden no resultar totalmente claras, ni es el caso de decir respecto del sentido de aquellos ritos de iniciación que en muchas tradiciones se vinculaban a la investidura imperial. Basta tan sólo con declarar que nosotros aludimos a una realización interior y a su vez no reductible a nada de "moral", de "ideal", o de "religioso", a una realización absolutamente positiva por la cual un hombre cesa efectivamente de ser hombre, estando desvinculado de gran parte de las condiciones psicofísicas por las cuales el concepto de hombre es definido. Y esta realización es objeto de una ciencia *sui generis*, bailable en el Yoga hindú y en las tradiciones misteriosóficas, mágicas y teúrgicas, como también, en forma desordenada, en las vidas y en las disciplinas de los grandes místicos y santos de todo tiempo y lugar.

Es esta superioridad efectiva y real la que dará el sentido al término "espiritualidad" y que será puesta como el centro, del cual procederá la dignidad, el atributo y la función efectiva de la realeza; la cual a su vez se testimoniará en el *imperium*, casi como según la más antigua tradición por la cual los Reyes eran tales en virtud de un fuego atraído desde el cielo, que los investía y los testimoniaba con la profecía y la videncia, con el poder de salvación, con la fascinación irresistible sobre las multitudes y con la gloria de la victoria.



El concepto de Imperio en el Derecho internacional

Carl Schmitt

Al concepto de Imperio que aspiráramos a introducir en la investigación científica del Derecho internacional como una entidad específica dentro de ese Derecho corresponde, en el orden del espacio, un ámbito espacial grande. Son Imperios en este sentido aquellas potencias rectoras y propulsoras cuya idea política irradia en un espacio determinado y que excluyen por principio la intervención de otras potencias extrañas al mismo. Imperio y espacio de gran extensión no son lo mismo en el sentido de que el Imperio sea el mismo espacio grande protegido contra cualquier intervención; tampoco se dice que un Estado o pueblo son un pedazo del Imperio dentro de aquél, del mismo modo que a nadie, después de aceptada la doctrina de Monroe, se le ocurre decir que el Brasil o la Argentina son parte integrante de los Estados Unidos de América. Pero todo Imperio tiene un ámbito espacial de gran extensión en el que su idea política irradia y que no debe estar expuesto a intervenciones extrañas.

Es fundamental en nuestro concepto la conexión entre Imperio, espacio extenso y principio de no intervención. Por virtud de ese nexo cobran utilidad teórica y práctica los conceptos de intervención y no intervención, indispensables en todo Derecho internacional fundado en la convivencia de los diferentes pueblos, conceptos que andan hoy irremediablemente trastocados. En el antiguo Derecho internacional, construido sobre el concepto del Estado, la ingeniosa agudeza de Talleyrand de que "no intervención" significaba poco más o menos lo mismo que intervención, era, más que una paradoja, un hecho de cotidiana experiencia. Pero desde el momento en que se dé cabida en el Derecho internacional a esos ámbitos espaciales de gran magnitud y que a ello se

sume la prohibición de intervenir impuesta a las potencias extrañas a los mismos, desde el instante en que el concepto de Imperio apunte en el firmamento, es fácil concebir que en una tierra lógicamente distribuida ha de resultar sencillo delimitar los diferentes pueblos en su coexistencia. Y entonces también el principio de no intervención podrá obrar su virtud ordenadora en un nuevo Derecho internacional.

Sabemos perfectamente que la denominación "Deutsches Reich" (Imperio alemán) es intraducible en su peculiaridad concreta y en lo que a la soberanía respecta. Toda entidad política genuina históricamente grande tiene la virtud de producir de su mismo seno su denominación propia e insustituible y de imponer su propio nombre. "Reich", "Imperio", "Empire" no son una y la misma cosa, y si se las mira por dentro tampoco cabe compararlas entre sí. Mientras el vocablo "Imperium" tiene a menudo la significación de una figura universalista, abarcadura del mundo y de la humanidad, supranacional (aunque no por necesidad, puesto que pueden coexistir diversos Imperios), nuestro "Reich" alemán está esencialmente determinado por lo nacional y por un orden jurídico no universalista, basado en el respeto a todos los pueblos. Al paso que el término "imperialismo" se ha convertido, desde fines del siglo xix, en pura denominación de métodos económico-capitalistas de colonización y de expansión, usados frecuentemente como mera consigna, el vocablo "Reich" ha quedado limpio de esta mácula. Las reminiscencias de ciertas concepciones de los pueblos del decadente "Imperio Romano", así como los ideales de asimilación y mestizaje de los Imperios de la democracia occidental, ponen el concepto de "Imperium" en abierto contraste con un concepto del "Reich" mirado desde el ángulo nacional y respetuoso frente a toda forma nacional de vida. Esto tiene aún mayor influencia si se considera que el "Reich" alemán, situado en el centro de Europa, está emplazado también entre el universalismo de las potencias del Occidente democrático liberal—asimilador de pueblos—y el universalismo del Oriente bolchevique—de

signo revolucionario mundial—, y ha de defender en los dos frentes la inviolabilidad de un orden de vida no universalista, nacional y respetuoso para con los pueblos.

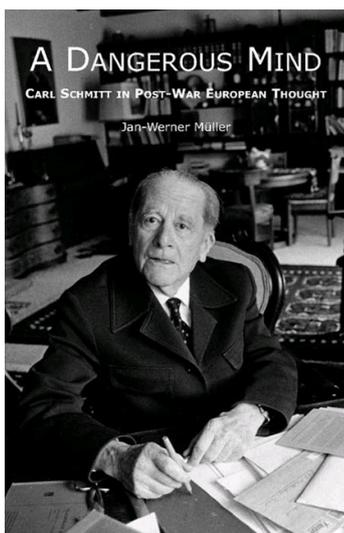
Ahora bien; al situarse en el plano del Derecho internacional hay que tomar en consideración no sólo la peculiaridad íntima de las entidades políticas que son soportes y configuradoras del orden político internacional, sino también lo que se refiere a su convivencia y coexistencia. Razones de índole práctica y teórica obligan a tener siempre ante la vista la manera cómo estas entidades reales conviven entre sí, coexisten y se sitúan unas frente a otras. Cualquier otro criterio que no sea éste entraña, ora la negación del Derecho internacional, en cuanto aísla a cada uno de los pueblos, ora su falsificación, a la manera como el Derecho ginebrino de la Sociedad de Naciones ha falseado el Derecho de las naciones en pro de un Derecho mundial universalista. Las posibilidades y el porvenir del Derecho internacional dependen, pues, de que esas entidades que realmente mantienen y configuran la convivencia de los pueblos sean cabalmente conocidas. Esas entidades soportes y configuradoras no son ya hoy, como en los siglos XVIII y XIX, Estados, sino Imperios.

Importa mucho acertar el nombre. Nunca la palabra y el nombre son accesorios y menos cuando se trata de entidades histórico-políticas cuyo destino es servir de soporte al Derecho internacional. La contienda en torno a los vocablos "Estado", "soberanía", "independencia" era síntoma de una pugna política profunda, y el vencedor no sólo escribía la historia, sino que a la vez determinaba el vocabulario y la terminología. El nombre "Imperio" que aquí se propone es el que mejor define el verdadero contenido jurídico-internacional del entronque— punto de partida nuestro— entre el espacio de gran amplitud, el pueblo y la idea política. Es una denominación que no excluye la peculiaridad propia de cada uno de esos Imperios. Se salva, en cambio, de esa generalidad vacía que amenaza al Derecho internacional, como la que va envuelta en estas palabras: "zona de influencia", "bloque", "complejo espacial", "comunidad", "commonwealth", etc., o la

nueva denominación espacial de "zona"; es un nombre concreto y tajante si se atiende a la realidad de la presente situación del mundo. Pone, además, en nuestra mano una denominación común a las múltiples y normativas entidades sin la cual se acabaría la investigación y hasta la posibilidad de entenderse; sortea, a la vez, otro error peligroso para el Derecho internacional, que consiste en concretar, aislando, cada una de las entidades políticas individuales, rompiéndose así toda conexión. Corresponde al mismo tiempo al lenguaje usual, que emplea el vocablo "Reich" en sus más varias combinaciones— reino del bien y del mal, reino de la luz y reino de las tinieblas, reino vegetal, reino animal— como expresión, ya de un cosmos en el sentido de un orden concreto, ya de una potencia histórica presta a la guerra y a la lucha, capaz de hacer frente a reinos contrarios; pero que en todos los tiempos ha servido también para dar nombre específico a las grandes formaciones históricas: imperio de los persas, de los macedonios y de los romanos, imperios de los pueblos germánicos y de sus adversarios. Nos separaríamos del sentido y del objetivo que nuestro trabajo persigue, exponiéndonos a un sinfín de disquisiciones, si pretendiésemos estudiar todas las posibilidades imaginables de interpretación filosófico-histórica, teológica, etc., a que el término "Imperio" puede dar pretexto. Lo que nos importa es oponer al antiguo concepto central del Derecho internacional, "el Estado", un concepto simple, utilizable en el campo jurídico internacional, pero que por estar tan metido en el presente es un concepto superior, más alto.

El viejo Derecho internacional desarrollado a lo largo de los siglos XVIII y XIX y continuado en nuestro siglo XX es, a decir verdad, puro Derecho entre Estados. Pese a algunas peculiaridades aisladas y a los pocos casos en que sufre relajación este principio, sólo reconoce a los Estados como sujetos de Derecho internacional. Para nada se habla en él de Imperios, aunque cualquier observador atento no pueda menos de admirarse de cómo los intereses políticos y económicos— vitales del Imperio inglés se armonizan con los preceptos de este

Derecho internacional. Los manuales de Derecho internacional no aciertan a representarse el Imperio inglés más que como una "unión de Estados". No obstante, el concepto de imperio del "Empire" inglés es de un género especial, y no podrá atinar con él quien lo busque como "unión de Estados". Por su propia situación geográfica inconexa es de signo universalista. El título de emperador que tiene el rey de Inglaterra y que expresa esa idea de imperio mundial va unido a posesiones coloniales muy distantes en el Asia lejana, en Ultramar: la India. El título de Emperador de las Indias, inventado por Benjamín Disraeli, no es solamente documento personal del "orientalismo" de su inventor, sino que responde también al hecho que el mismo Disraeli expresaba en estas palabras: "Inglaterra es realmente un poder asiático más que europeo".



A un imperio mundial así no corresponde un Derecho internacional, sino un derecho general del mundo y de la humanidad. Pero, como ya liemos dicho, dentro del marco sistemático y conceptual de la ciencia del Derecho internacional no se admitían hasta ahora Imperios, tan sólo Estados. Naturalmente, en la realidad histórico-política siempre hubo grandes potencias rectoras; hubo un "concierto de las potencias europeas", y en el sistema de Versalles "las grandes potencias aliadas". La elaboración de los conceptos jurídicos se ciñó siempre a un concepto general del

"Estado" y a la igualdad jurídica de todos los Estados independientes, y soberanos.

La ciencia del Derecho internacional nunca se cuidó de la verdadera ordenación jerarquizada de los sujetos de Derecho internacional. La jurisprudencia de la Sociedad de Naciones nunca ha admitido de manera abierta y consecuente, a pesar de las múltiples investigaciones en torno a estos problemas, la diversidad efectiva y cualitativa, aunque la ficción de la igualdad en el Derecho internacional perdía precisamente en la Sociedad de Naciones todo color de verdad y de realidad ante la evidente hegemonía de Inglaterra y de Francia.

En la conciencia de todos está desde hace mucho tiempo que este concepto trasnochado del Estado como concepto central del Derecho internacional no hace honor ni a la verdad ni a la realidad. Una gran parte de la ciencia del Derecho internacional de las democracias occidentales, especialmente la jurisprudencia de la Sociedad de Naciones, se ha propuesto destronar el concepto del Estado tornando por vía de ataque el concepto de la soberanía. Respondía esto al propósito de dar a esa superación del concepto del Estado en el Derecho internacional un giro humanitario pacifista, con nimbo hacia un Derecho mundial universalista cuya hora parecía haber sonado con la derrota de Alemania y la fundación de la Sociedad de Naciones. También aquí se hacía honor y hasta se puede decir que alcanzaba su punto culminante la armonía preestablecida a que antes aludíamos entre el Derecho internacional y el interés político del Imperio inglés. Mientras se halló indefensa y débil, Alemania no hizo más que mantenerse a la defensiva frente a esas tendencias, pues bastante era, desde el punto de vista del Derecho internacional, si conseguía defender su independencia política y conservar su condición de Estado. El triunfo del movimiento nacionalsocialista permitió a Alemania—si bien desde un punto de vista diferente y con otros fines distintos del destronamiento del Estado en sentido universalista pacifista—poner victoriosamente proa hacia le superación del

concepto del Estado en el Derecho internacional. El poderoso dinamismo de nuestra política exterior nos obliga a examinar rápidamente el estado actual del Derecho internacional y a procurar esclarecerlo introduciendo en el nuestro concepto de Imperio, una vez que el ministro Lammers y el subsecretario Sttickart han puesto en claro la significación jurídico-política y constitucional de dicho concepto. La clave de ordenación que usa el trasnochado Derecho internacional entre Estados es el supuesto de la existencia de un orden concreto determinado y con ciertas propiedades, es decir, de un "Estado", en todos los miembros de la comunidad jurídica internacional.

No voy a restar méritos al hecho de que en Alemania haya sido el concepto del pueblo el que en los últimos años ha dado al traste con el predominio del concepto del Estado en el Derecho internacional. Pero no es lícito perder de vista que el antiguo concepto del Estado contiene en sí un mínimo de organización interna, susceptible de cálculo y de disciplina interior, y que ese mínimo de organización constituye la base verdadera de todo aquello que puede considerarse como el orden concreto de la "comunidad de Derecho internacional". Sobre todo, en cuanto institución reconocida dentro del orden interestatal, la guerra se justifica como derecho y como orden por ser guerra entre Estados; es decir, que son Estados como órdenes concretos los que mueven guerra contra otros Estados como órdenes también concretos puestos en el mismo plano. De la misma manera que el orden interno y la justicia de un duelo, cuando ha sido reconocido jurídicamente, radican en que una y otra parte aparecen frente a frente como hombres de honor capaces de darse satisfacción mutua (aunque muchas veces sea diferente su fuerza corporal y diferente su destreza en el manejo de las armas), la guerra, dentro de este sistema de Derecho internacional, es una relación entre un orden y otro orden, en modo alguno una relación entre un orden y un desorden. Esta última relación entre un orden y un desorden es "guerra civil".

Dentro del Derecho internacional interestatal sólo los neutrales pueden ser los testigos imparciales que toman siempre parte en estos duelos entre Estados. Todo el antiguo Derecho internacional interestatal tenía su garantía real no ya en una idea de justicia con un contenido cualquiera, ni en un principio distributivo objetivo, ni en una conciencia jurídica internacional, que durante la Gran Guerra y en Versalles bien se vio que no existían, sino en el equilibrio entre los diferentes Estados (claro es que siempre de acuerdo con los intereses de la política exterior del Imperio británico). Responde este principio a la idea de que las fuerzas de los numerosos Estados grandes y pequeños se equilibran continuamente y que frente al más fuerte predominante a la sazón y, por tanto, el más peligroso para el Derecho internacional, se levanta automáticamente una coalición de los débiles.

Ese equilibrio vacilante, distinto en cada caso, en perpetua consolidación y, por consiguiente, inestable, puede ser ocasionalmente una garantía del Derecho internacional, según sea la disposición de las cosas, sobre todo cuando existen potencias neutrales bastantes. De esta suerte, los neutrales no son sólo testigos imparciales del duelo bélico, sino también los verdaderos garantes y guardianes del Derecho internacional. En tal sistema de Derecho internacional hay tanto derecho internacional real como neutralidad real. No es un azar que la Sociedad de Naciones tenga su sede en Ginebra, y hay buenas razones para que el Tribunal Permanente de justicia internacional resida en La Haya. Pero ni Suiza, ni los Países Bajos son potencias neutrales fuertes capaces de defender por sí mismas en caso de peligro el Derecho internacional. Cuando faltan potencias neutrales fuertes, como ocurrió durante la Gran Guerra de 1914 a 1918, tampoco hay Derecho internacional, como hemos podido comprobar.

El antiguo Derecho internacional descansaba también en el supuesto tácito, aunque esencial y durante muchos siglos real, de que ese equilibrio, garantía del Derecho internacional, giraba en torno a una Europa central débil. Sólo acertaba a

funcionar cuando se conseguía poner en juego, unos frente a otros, a Estados medios y a Estados pequeños. Como Clausewitz claramente pone de manifiesto, los Estados alemanes e italianos de los siglos XVIII y XIX sirven a manera de pesas pequeñas y medias que se ponen en uno u otro platillo de la balanza para equilibrar entre sí las grandes potencias. 'Una potencia política fuerte en la Europa central tenía que dar al traste con un Derecho internacional construido de esta suerte. Los juristas de este tipo de Derecho internacional podían muy bien afirmar, y hasta creerlo de veras en algunos casos, que la guerra mundial dirigida de 1914 a 1918 contra una Alemania fuerte era una guerra por el mismo Derecho internacional, y que el aparente aniquilamiento del poder político de Alemania en 1918 era "el triunfo del Derecho internacional sobre la fuerza "bruta".

Importa mucho, no sólo desde el punto de vista de la historia política, sino también desde el ángulo de la investigación jurídica científica y no es cosa ajurídica, meditar sobre este estado de cosas para comprender exactamente el punto de inflexión en que hoy se encuentra el proceso del Derecho internacional. Porque hoy, frente a un Imperio alemán fuerte y nuevo, otra vez se moviliza con saña en las democracias occidentales y en todos los países por ella influidos ese arsenal de conceptos dirigidos contra un Imperio alemán fuerte. Revistas de Derecho internacional que se tienen por rigurosamente científicas no vacilan en ponerse al servicio de esta política y colaboran en la preparación moral y jurídica de una "guerra justa" contra el Imperio alemán. El trabajo de S. W. Garner, titulado "The Nazi proscription of German Professors of International law", publicado en el número de enero de 1939 del *American Journal of International Law*, es en este respecto un documento verdaderamente asombroso. La ciencia alemana del Derecho internacional se ha esforzado en los últimos años, como ya dijimos, por convertir el Derecho internacional de puro orden interestatal en verdadero Derecho de las naciones. Entre las publicaciones que han seguido esta línea merece ser destacado por su valor científico positivo el primer ensayo

sistemático construido sobre el concepto del pueblo, de Norbert Gürke, titulado "Volk und Völkerrecht" (Tübingen, 1935). Pero no es posible, naturalmente, ni tampoco lo pretende Gürke, trocar pura y simplemente el antiguo orden internacional en un orden entre los pueblos. Esto no haría más que añadir nueva substancia e infundir vida nueva al antiguo orden interestatal gracias al concepto del pueblo. En lugar de un concepto abstracto e íntimamente neutral del Estado se pondría un concepto substancial del pueblo, pero conservando la estructura sistemática del trasnochado orden jurídico internacional. Simple transfusión de sangre en las venas antiguas, equivaldría a utilizar o rellenar el viejo Derecho entre Estados en busca de un Derecho entre naciones.

Por grande que sea el mérito y el acierto de este esfuerzo, entiendo que no conviene perder de vista estos dos extremos: el primero se refiere a los elementos de ordenación jurídico-internacionales que contiene el antiguo concepto del Estado como una entidad determinada desde el punto de vista de la organización. El "Estado", en el sentido del orden jurídico-internacional, presupone, en cualquier caso, un mínimo de organización, de disciplina y de funcionamiento susceptible de cálculo. No quiero entrar aquí en la controversia movida por Reinhard Höhn, quien de manera resuelta y consecuente define el Estado como "aparato", mientras el otro bando opera con representaciones diversas. Por ejemplo, el Estado como forma o como figura. Bástenos aquí la formulación de Gottfried Neess de que el Estado es esencialmente organización y el pueblo organismo. Pero aparato y organización *no* son en modo alguno, como bien sabe Höhn, cosas "no espirituales". La moderna convivencia de los diversos pueblos y especialmente la de los pueblos grandes o amenazados exige una organización rígida en el sentido propio de la palabra, requiere un mínimo de consistencia interna y de calculabilidad. Todo esto reclama altas cualidades espirituales y morales y no todo pueblo está a la altura de este mínimo de organización y de disciplina. La lucha que la ciencia del Derecho internacional mueve

contra el concepto del Estado erraría el blanco si no hiciese la debida justicia a la obra auténtica de ordenación, que, si bien en la realidad era a veces problemática, no así en principio, por cuanto era consubstancial al antiguo concepto del Estado. Un pueblo incapaz en lo que a la organización se refiere no puede ser sujeto de Derecho internacional. Así se demostró, por ejemplo, en la primavera de 1936 que Abisinia no era un Estado. No todos los pueblos están en condiciones de salvar la prueba de capacidad que implica la creación de un buen aparato moderno del Estado y muy pocos son capaces de hacer frente por sí mismos a una guerra moderna desde el punto de vista industrial, técnico y de la organización. Una nueva ordenación del globo terrestre y la capacidad de ser sujeto de Derecho internacional de primer orden requiere un caudal ingente no sólo de cualidades "naturales", que por sí mismas se dan, sino también de disciplina consciente y de organización extremada y la facultad, asequible tan sólo a un esfuerzo inmenso de la inteligencia humana, de crear con las energías propias el aparato de una comunidad moderna, de llevar las riendas con manos seguras.

El segundo extremo se refiere a los elementos de ordenación jurídico-internacional del antiguo concepto del Estado que en él se contienen en cuanto orden espacial. Para que una noción jurídico-internacional cualquiera de un soporte o sujeto del orden jurídico-inter"nacional tenga validez se requiere, además de una determinación personal (el Estado o nación a que pertenece), una posibilidad de delimitación territorial. Hasta los pluralistas ingleses más extremistas admiten este aspecto del concepto del Estado. G. D. EL Colé, cuya opinión a este respecto es tal vez más auténtica que la del juez Laskí, el que más se cita cuando del pluralismo inglés se habla, dice, por ejemplo, que el Estado como "political body" es "an essentially geographical grouping". En vez de entrar en prolijas disquisiciones, prefiero llamar la atención sobre un síntoma de gran importancia. El moderno triunfo técnico sobre el espacio por medio del avión y de la radio no ha llevado en el Derecho

internacional, como en un principio se esperó y podía esperarse a juzgar por otras analogías de gran relieve, a que el espacio aéreo se considerase en el Derecho internacional a la manera del mar libre, sino que hasta hoy, por el contrario, ha sido el principio de la soberanía territorial del Estado sobre su espacio atmosférico la base de todas las reglamentaciones de índole contractual o no contractual de la aviación y la radio internacionales. Desde el punto de vista técnico resulta el caso peregrino y hasta grotesco si se piensa a cuántas soberanías está sometido un avión moderno que en pocas horas vuela por encima de muchos pequeños Estados, o si se considera el resultado de tantas soberanías de Estados sobre las ondas eléctricas que ininterrumpidamente, en un santiamén, dan la vuelta al globo terráqueo a través del espacio. Cae aquí por su base la superación del antiguo concepto central del Estado en el plano científico del Derecho internacional por razón de la situación.

No faltan tentativas importantes en este sentido. En Alemania no se ha concedido la atención debida al hecho de que una teoría sustentada en Inglaterra se haya aprovechado precisamente en gran manera del desenvolvimiento técnico moderno para, después de superado el Estado, abrir camino a un Derecho mundial universalista, sostenido por la Sociedad de Naciones o por otras organizaciones, con lo cual se hace plausible la superación del Estado en sentido universalista. Estas consideraciones han servido a J. M. Spaight para afirmar en muchos de sus escritos la idea de que el moderno desenvolvimiento técnico, sobre todo del arma de aviación, tendrá que superar la guerra entre Estados y que la aviación bastará para mantener en orden y en paz a toda la tierra, de manera que las guerras entre Estados se acabarán automáticamente y sólo habrá lugar para las guerras civiles o la guerra de sanciones. Tales construcciones, que tanto impresionan a veces, demuestran que el problema de un nuevo orden espacial no admite aplazamiento en la ciencia del Derecho internacional. Pero en el concepto del pueblo como tal no aparece un nuevo elemento de ordenación del espacio superador de la idea

del Estado nacional del siglo XIX lo bastante claro para remover" de sus cimientos, desde el punto de vista jurídico-científico, de modo convincente, el viejo orden internacional.

Las medidas y las normas de nuestra noción del espacio han variado de hecho esencialmente. Esto es también decisivo para el desenvolvimiento del Derecho internacional. El Derecho internacional europeo del siglo XIX, con su Europa central débil y las grandes potencias occidentales en el trasfondo, nos parece hoy un mundo pequeño ensombrecido por gigantes. No cabe ya este horizonte en un Derecho internacional pensado a la moderna. Hoy pensamos en proporciones planetarias y en grandes espacios. Sabemos que ha de venir inevitablemente una nueva distribución del espacio, de la que ya nos hablaron el director general Wohlthat y el general Ritter Von Epp. En tal estado de cosas, entre la pura aquiescencia conservadora a la vieja idea interestatal y la desviación hacia un derecho mundial universalista, que desconoce el Estado y el Pueblo, propugnado por las democracias occidentales, es misión de la ciencia alemana del Derecho internacional acertar con el concepto de un orden espacial concreto de gran amplitud: un concepto que eluda ambos peligros y a la vez haga justicia a las proporciones espaciales de la imagen que actualmente tenemos de la tierra, así como a los nuevos conceptos de Estado y Pueblo. Sólo el concepto jurídico internacional del Imperio puede, a nuestros ojos, cumplir tal cometido, como un concepto impregnado por una determinada concepción del mundo y, en el orden del espacio, por los principios de un ámbito espacial de gran amplitud que excluye la intervención de potencias extrañas y del cual es garante y guardián un pueblo que demuestra estar a la altura de esta empresa.

Por grande que sea la labor científica que aún falta para cimentar en todos sus pormenores nuestro concepto de Imperio, lo cierto es que su posición clave para un nuevo Derecho internacional es tan poco discutible como son fáciles de conocer y distinguir su peculiaridad frente al viejo orden estatal del siglo XIX y la nieta universalista de un Imperio mundial.

Cuando, en el otoño de 1937, expuse ante la Sección de Investigación del Derecho de la Academia de Derecho alemán en su IV Asamblea mi informe sobre "el giro hacia el concepto discriminatorio de la guerra", la situación política general era harto distinta de la presente. El concepto de Imperio no hubiera podido convertirse a la sazón en la piedra angular del nuevo Derecho internacional, como ahora ocurre. A raíz de aquel informe se planteó la cuestión de qué cosa nueva traía yo para ponerla en lugar de la antigua, dado que ni quería quedarme en lo viejo, ni quería tampoco someterme a los conceptos de las democracias occidentales. Hoy puedo dar la respuesta. En un Derecho internacional nuevo el concepto ordenador es nuestro concepto de Imperio, que toma por punto de partida en el orden del espacio un ámbito nacional muy extenso sustentado por un pueblo. Vemos en él la entraña de una nueva manera de pensar el Derecho internacional que arranca del concepto del pueblo y deja subsistir íntegramente los elementos ordenadores contenidos en el concepto del Estado, a la vez que hace honor a la noción actual del espacio y a la disposición, de las fuerzas políticas; que mide con medida "planetaria", es decir, con la medida espacial de la tierra, sin aniquilar a los pueblos y a los Estados y sin poner proa hacia un derecho mundial de cuño universalista e imperialista como el Derecho internacional imperialista de las democracias occidentales, una vez superado el viejo concepto del Estado.

La idea de un Imperio alemán soporte y configurador de un nuevo Derecho internacional hubiera sido antes de ahora un sueño utópico, y no más que un mero deseo la idea de un Derecho internacional construido sobre ese Imperio. Hoy la Europa central, débil e impotente, ha cedido el paso a otra fuerte e inatacable, capaz de hacer irradiar en el espacio central y oriental de Europa la gran idea política suya, es a saber, el respeto debido a todo pueblo como a una realidad vital determinada por su manera de ser y su origen—la sangre y el suelo—y capaz de rechazar las intervenciones de potencias no nacionales y extrañas a su ámbito espacial.

Nación e Imperio

Giorgio Locchi

La idea de nación en Francia, Italia y Alemania - La estructura política de los Indoeuropeos y de los Romanos - La preservación de la diversidad en una organización supranacional.

Nunca se reflexiona bastante sobre el hecho de que hay dos maneras de “advertir”, de pensar inconscientemente la idea de nación, dos maneras que brotan directamente de la dicotomía que caracteriza la historia de Europa occidental. Si nos disponemos a considerar la nación –aunque luego precisemos mejor el concepto– como una comunidad fundada sobre (y por) una lengua, una civilización y una “suerte común”, por ejemplo, nos damos cuenta de que en el caso de Francia la nación ha surgido de la empresa laboriosa de un Estado, mientras en el caso de Alemania y de Italia el Estado ha constituido el resultado, la “traducción” en términos políticos, de una conciencia nacional que finalmente se había despertado. Lo que podríamos llamar una “nación-efecto” se opone así a una “nación-causa”. En el “hexágono” francés, cuyos contornos aproximativos, con su administración, habían trazado los romanos en primer lugar, poblaciones bien distintas se habían superpuesto o flanqueado tras la descomposición del imperio.

En la misma época, recordémoslo, el concepto de *gentes* resultaba insuficiente para captar las nuevas realidades etnopolíticas y cedía el puesto poco a poco al de *nationes*. Todo el mundo sabe que, más tarde, una de esas “naciones” comprendida en el hexágono, la nación franca, tuvo que reducir a las otras y asimilarlas, imponiéndoles, a veces por la fuerza, su lengua, su concepción del derecho y su civilización. Este proceso de asimilación no se ha llevado a cabo “impecablemente” y esto es todavía perfectamente perceptible en

la realidad política francesa actual. No obstante, es evidente que las antiguas “naciones” no-francas, incluso cuando todavía hoy están vivas algunas emanaciones folclorísticas de ellas, están privadas, guste o no, de toda *vis* política, incluso potencial. Esto es hasta tal punto cierto que los grupos autonomistas no pueden pensar la autonomía de sus etnias desde una perspectiva en la que los Estados existentes serían conservados (es decir, en el orden político internacional actual) y, en cambio, están obligados a proyectar la idea autonomista en una perspectiva futura, europea (europeísta) según algunos, universal (universalista) según otros. A veces sin tener plena conciencia de ellos, reconocen así que ellos no podrían ser realmente diferenciados, es decir, estar separados con respecto a Francia, excepto en un mundo en el que ya no existiese ni Francia, ni, por otra parte, Inglaterra, Italia, Alemania, Bélgica o los Países Bajos.

Si se examina ahora el caso de Alemania o de Italia, nos percatamos de cómo el panorama histórico que se presenta ante nuestros ojos es rigurosamente diferente y cómo está caracterizado por rasgos antitéticos al panorama francés. Los reyes francos, en cierta medida, habían “invertido” la herencia política romana. Habiéndose separado del Imperio a partir del año 1843 (firma del tratado de Verdún), del mismo modo que habían rechazado la idea imperial, para dedicarse a una empresa que pretendía reducir las realidades etnopolíticas entonces comprendidas en el actual territorio francés al modelo franco. Fue eso lo que se puede llamar el *regnum*: el poder político no organizaba ya a las naciones (tomadas en cuanto tales en el ámbito del Imperio) sino clases, ciertamente más o menos originadas por las “naciones”, pero que de tal origen perderían rápidamente el recuerdo. Más allá de los Vosgos, al contrario, entre los *Teutschen*, así como en Italia, la idea de *imperium* seguía estando presente, no dejaba de sacudir los espíritus y dominaba todas las empresas políticas.

Esta idea, hay que decirlo, entonces sólo tenía un carácter perfectamente irrealista. El Sacro Imperio Romano Germánico (*Heliges*

Romisches Reich Deutscher Nation) no tuvo más que la apariencia de sí mismo, aunque la idea imperial fuese todavía bastante potente para imponer una “estructura” idéntica al destino de los pueblos que se reconocían en ella. De las antiguas *nationes* se formaron en su seno otras naciones, pero estas no pudieron nunca adquirir una auténtica conciencia política porque la idea imperial heredada de roma se oponía a ello. Así, dante, para quien el hombre italiano se afirma en cuanto hecho de lengua y de civilización, invoca con todas sus fuerzas el *veltro (dux)*, es decir, el Sacro Emperador Romano, que es un alemán. Dante, filio-imperial, pero, a pesar de todo, siempre florentino, ve en sus vecinos pisanos el “vituperio de las gentes”. Para él Italia sólo es el “bello país donde el sí resuena”. En esta época, por tanto, no hay una Alemania, una Italia, sino sólo alemanes, sólo italianos.

Para que una conciencia nacional política italiana o alemana naciese, era necesario que la propia “apariencia” imperial se desvaneciese. Y eso tuvo lugar, de modo lento pero seguro, bajo los golpes de una Historia siempre brutal para aquellos que se obstinan en un sueño. La guerra de los treinta años, las dominaciones extranjeras que hicieron de Italia un campo de batalla humillado y sangrante, marcan los puntos culminantes de este proceso. Pero esto era todavía insuficiente. Todavía era preciso que desapareciese y se hundiese todo lo que, en los hechos, estaba ligado por oposición al Imperio: en primer lugar, la Iglesia Católica, que era su antítesis íntima, y, por otro lado, el Reino, que era su antítesis externa. Lo que se produjo bajo la influencia de la revolución de 1789, que constituyó el cumplimiento de una evolución histórica particular de Francia; y luego, del Romanticismo, que, al contrario, reaccionó (al menos en Alemania) a la difusión de las ideas revolucionarias. Nacido de una negación absoluta de la idea de Imperio, el reino de Francia había afirmado, implícitamente así como en los hechos, la supremacía de una *natio* sobre las otras. Una aristocracia feudal de origen germánico desempeñaba ahí, al principio, una función bastante análoga a la de las gentes romanas en el nacimiento de la

civitas. Pero esta aristocracia, por el hecho de no expresar el poder soberano, perdió poco a poco sus contornos étnicos y su conciencia histórica. Esto sucedió de modo bastante complejo. La aristocracia francesa se había encontrado con que había sido obligada a asimilar a las aristocracias de las otras *nationes* incorporadas al Hexágono. Ahora bien, estas aristocracias perpetuaban tendencias centrífugas opuestas a la tentativa real de centralización. En base a esto, los reyes tuvieron que combatir a la clase aristocrática o, por lo menos, oponerse a algunas de sus pretensiones, aunque esta clase había sido en el origen uno de los pilares del poder real. Sabemos qué deriva de ello. Habiendo privado definitivamente Luis XIV a la aristocracia de sus poderes, habiéndola vaciado de su significado político y habiéndola transformado en clase parasitaria gracias a las seducciones de aquella prisión dorada que fue la corte de Versalles, la revolución resultaba inevitable. La Revolución Francesa, antes que antimonárquica, fue antiaristocrática, hasta tal punto que no es exagerado decir que los “*grands ancêtres*” de 1789, en resumidas cuentas, sólo llevaron hasta su conclusión natural un proceso que los “cuarenta reyes” ya habían desarrollado durante siglos.

Esta amalgama que era la nación francesa, que había entrado en los hechos con la Revolución, no hizo más que constatar que la clase privilegiada había perdido: con sus responsabilidades había perdido también su justificación. Se llegó así al concepto de Estado-nación, que iba poco a poco a imponerse, a lo largo de las guerras revolucionarias, a la conciencia de los pueblos europeos. Formada, finalmente o, más exactamente, creada por el Estado, la “nación” francesa podía ya reivindicar la propiedad de este mismo Estado. Fue la República francesa.

Ante esta nación francesa (y mucho más considerando que se había vuelto conquistadora bajo Napoleón), los pueblos de Europa, habiéndose reconocido en cuanto naciones, quisieron naturalmente expresar del mismo modo su propio Estado. En Alemania y en Italia, este movimiento político de “independencia” y de “unificación nacional” se confundió, en el

plano de las ideas, con el romanticismo. Pero, dado que la herencia histórica era completamente distinta a la de Francia, muchos románticos italianos y alemanes concibieron la nación, y el derecho de la nación a expresarse como Estado, de una manera radicalmente opuesta a la concepción francesa. Hubo ciertamente una corriente romántica (italiana y alemana) que aceptó las ideas francesas tal y como eran, es decir, por cuanto estas llevaban a un superior grado de conciencia la voluntad igualitaria cristiana. Evidentemente no es de esta corriente de la que nosotros tratamos aquí, sino del romanticismo más auténticamente italiano y alemán, del cual brota, hasta la primera mitad del siglo XX, el “destino paralelo” de los pueblos de estos dos países. La nación concebida por la Revolución Francesa es una nación democrática, fundamentalmente centralista, igualitaria y “anticlasista”, aunque su igualitarismo y “anticlasismo” sólo apareciesen bajo la forma de un relieve negativo, que figuraba en la ley. Al contrario, la nación de los “románticos” (tomemos este término en el sentido restringido más arriba especificado) no es por sí misma ni igualitaria, ni democrática ni centralista. Igualmente, desde el punto de vista de la lógica “revolucionaria”, una nación, toda nación, es igual de derecho a otra, a todas las demás. En cambio, no es así en la concepción romántica italiana o alemana, y el mismo lenguaje se esfuerza por expresar la diferencia (allí donde los franceses hablarían de nación, los alemanes hablarán, más bien, de *Volk*). De esto modo, Vincenzo Gioberti, que aún así todavía era clerical, proclama en voz alta la primacía de los italianos, mientras Johann Gottlieb Fichte ostenta la unicidad del pueblo alemán, único *Volk* en un mundo en el que sólo quedan masas.

Todo esto se explica con bastante facilidad. En Francia, el paso de la noción de Imperio a la de Reino suponía ya, en los hechos, una especie de “restricción” del horizonte geográfico y mental. El resultado obligatorio de tal repliegue sobre sí mismos era la “*France seule*”. Y este repliegue implicaba también que, más o menos a largo plazo, fuese reconocida la igualdad con las

otras naciones, con el otro *tout court*. Al contrario, la fidelidad a la noción de Imperio debía desembocar necesariamente en la visión de un auténtico “cosmos político” que comprendiera a todos los pueblos en una organización jerárquica. En el momento en que la conciencia nacional de los pueblos hacía su entrada sangrienta en la historia de Europa, Ludwig van Beethoven hace explotar el espíritu de su tiempo componiendo aquella maravillosa Novena Sinfonía que es el himno de la alegría de toda una humanidad cuya historia ha llegado a ser planetaria. El propio Beethoven elimina la dedicatoria de su Heroica cuando Bonaparte es borrado por Napoleón, pero, por otro lado, es absolutamente incapaz de imaginar el canto del reencuentro de los pueblos reunidos en el nuevo cosmos, sin un corifeo que lo suscite, lo conduzca y lo organice. Encontramos aquí, inextricablemente mezcladas, las “dos almas enemigas” que habitan en el pecho de los románticos ...

Volvamos a la idea romana de *imperium*, y a la traducción política que se ha dado de ella. Las primeras sociedades indoeuropeas, como podemos conocerlas a través de los estudios comparativos, hacen manifiesto un contraste bastante extraño entre la severa disciplina existente dentro de la célula sociopolítica de base, la “familia patriarcal”, el clan, y la tendencia, en cambio, bastante pronunciada a una cierta anarquía para todo lo referente a las relaciones de estas células entre sí. De hecho, este contraste, que está estrechamente ligado a la dinámica de la historia indoeuropea, no nos parece tal desde una perspectiva moderna. La realidad sociopolítica de la época lejana (los inicios del neolítico) en que los indoeuropeos toman su lugar en la historia, en efecto, no es otra que la de un grupo restringido: el clan. Y las relaciones entre los clanes son prácticamente de la misma naturaleza que las relaciones que se establecerán, en otras épocas entre las ciudades y los Estados. De ahí la impresión, más bien ilusoria, de “anarquía” que se puede extraer cuando se tiene en consideración la unidad étnica de los indoeuropeos y se trata de saber a qué podía asemejarse su sociedad. Ahora bien, no existía una sociedad indoeuropea. Los

indoeuropeos no concebían en el plano sociopolítico ninguna gran unidad, por la excelente razón de que éstos no tenían (y no podían tener) conciencia de lo que, a nuestros ojos, constituía su unidad. A esta conciencia, los indoeuropeos sólo pudieron llegar progresivamente, cuando, en una época mucho más tardía, comenzaron a salir de su aislamiento y se encontraron enfrentados con otras etnias, con otras civilizaciones. Por otra parte, eso no sucedió con facilidad, y casi nunca de forma completa. Las grandes coaliciones “supratribales” que se formaron con ocasión de expediciones migratorias y de los primeros asentamientos en nuevos países, en medio de pueblos diferentes, fueron generalmente de breve duración y tendieron a disolverse. La institución del poder regio que, originalmente, aseguraba únicamente la organización y la disciplina de la horda en el curso de sus desplazamientos (siendo el rey etimológicamente “aquel que muestra el camino a seguir”) no tuvo al principio más que un carácter electivo y provisional. Cuando esta tendió, por su propia naturaleza, a consolidarse y a hacerse hereditaria, encontró siempre la resistencia de los jefes de los clanes, una vea completada la conquista.

Por esta razón la historia inicial de los grupos indoeuropeos emigrados bajo otros cielos se confunde a menudo con la lenta degradación de una autoridad monárquica y la “reatomización” del grupo. Fue el caso, marcadamente, de los griegos y de los celtas. En otras partes, la institucionalización de la monarquía se dio, pero a expensas de toda una tradición indoeuropea (tradición cultural, pero también genética). Esto sucedió con los Nesianos que perdieron su nombre para convertirse en los hititas, y entre ciertas tribus germánicas que agotaron su impulso en las orillas del Mediterráneo.

En general, los pueblos indoeuropeos percibieron perfectamente la necesidad de preservar su propia originalidad, a pesar de aceptar las consecuencias de la ampliación del horizonte cultural y geopolítico que les imponía el triunfo progresivo de la “revolución neolítica”. Pero, limitándonos al mundo antiguo, sólo los romanos lograron llevar a cabo una síntesis entre perennidad,

fidelidad a sí mismos y a sus orígenes, y aceptación plena y completa de su “intrincación cósmica”. Esta síntesis lleva un nombre, inscrito en la historia con mayúsculas: el *imperium*.



Digámoslo inmediatamente: la noción de *imperium* no debe ser confundida con la de Imperio, aunque fuese el romano. No hay duda alguna, en efecto, de que el *imperium* ha encontrado su verdad y su más perfecta realización en el esfuerzo de construcción de la roma republicana, más que en la empresa de mantenimiento del Imperio post-juliano. De hecho, el *imperium* refleja una voluntad de orden cósmico, y es este orden el que organiza jerárquicamente a las *gentes*. En la teoría como en la práctica, el *imperium* se sitúa en las antípodas de todo “universalismo”. Este no pretende en absoluto reducir la humanidad a una sola y misma humanidad sino que, por el contrario, trata de preservar las diversidades en un mundo necesariamente tendente a la unificación. Los romanos sólo querían preservar su propia ciudad, su propio *jus* (ya que, por temperamento, concebían todo mediante el rito y el derecho). Pero, entre ellos, esa voluntad de autenticidad implicaba lógicamente el reconocimiento del “otro”. En esto consiste su grandeza política

-de la que, entre paréntesis, fueron siempre conscientes. Y podríamos casi afirmar que la empresa de conquista para Roma sólo fue la "consecuencia" de otra empresa, esta puramente defensiva. No hay que olvidar que, después de todo, el término *urbs* viene de una raíz indoeuropea que significa originalmente "refugio protegido por las aguas". En un mundo en el que, a causa de la revolución neolítica, los pueblos habían salido de su aislamiento y entraban en un conjunto complejo de relaciones cada vez más estrechas, el *imperium* romano, por tanto, no correspondía más que a la ampliación progresiva del cinturón protector de la *urbs*. Constituía el bastión detrás del cual el *civis romanus* estaba seguro de poder vivir según su ritmo y su derecho, en la medida precisamente en que los otros, por necesaria diferenciación y lógica reciprocidad, gozaban de la misma garantía.

Rechazo organizado y consciente de todo universalismo, de toda *reductio ad unum*, el *imperium* es, sin embargo, político, es decir, realista y no utópico. Es jerarquizado. Cada uno conserva en él su propio *jus*, su propio derecho: todo pueblo es libre de administrar su ciudad según su propia justicia tradicional. Pero en las relaciones que se establecen entre individuos de diversas ciudades, o entre las propias ciudades, el *jus romanus* prevalece sobre todos los otros. Y allí donde ni el *jus gentium*, abstracción perfectamente romana para identificar lo que sería común (o que, en cualquier caso, ha de ser aplicado) a los *jurs* de todos los pueblos. Dentro del *imperium*, Roma goza, de una primacía absoluta, que se despliega de forma totalmente natural, y en perfecta justicia, por el hecho de que es ésta la que ha concebido y creado, la que organiza y asegura este orden dentro del cual cada uno recibe lo debido que le ha sido atribuido por una Historia que es *fatum*.

En un sueño de artistas, los propios griegos habían tratado de realizar la síntesis entre la fidelidad a lo que eran y las exigencias fatales de su compromiso en un mundo "ampliado" ... pero ampliado solamente a los límites de la helenidad. Por consiguiente, se habían esforzado en "domesticar" la guerra, ritualizando la

agresividad natural por medio de una *agoné* (competición) que abarcaba todas las manifestaciones civiles dentro de la polis. Con las Olimpiadas, del mismo modo, habían querido asegurar, por lo menos periódicamente, un orden pan-helénico. Y la paz instaurada por este orden brotaba, significativamente, de la escenificación triunfal de la *agoné*. Este sueño helénico Roma lo ha vivido y lo ha hecho vivir al mundo entero. Los romanos no "domesticar" la guerra. Completamente al contrario, la institucionalizan, sabiendo que la guerra es sólo uno de los dos espectáculos perpetuamente ofrecidos a la mirada del dios bifronte. Porque la propia paz, la *pax romana*, es también institucionalizada. Ya no es la contrapartida de un juego que permite "domesticar" la guerra, sino la contrapartida, dentro del *imperium*, del orden surgido de la guerra, y también de la aceptación del principio de la guerra permanente entre los pueblos del *imperium* y aquellos que todavía no forman parte de él. Y dado que el *imperium* representa el orden consagrado por el *fatum*, muchos pueblos acaban por apelar a los romanos y pedir la admisión en el imperio (aunque luego traten de retirarse de él en ocasiones, una vez que han solucionado sus propios asuntos: como los galos que hacen un llamamiento a Roma contra los germanos, y luego se rebelan, sin éxito por otro lado, contra el orden al que ellos mismos habían recurrido). "*Regere imperio populos, Romane, memento / parcere victis ac debellare superbos*": tal fue la misión que los romanos se habían dado. Definición tan apropiada que, cuando Roma haya desaparecido, los pueblos de Europa sentirán vivamente todavía la nostalgia del orden romano, y tratarán, aunque en vano de restablecerlo por todos los medios. Roma se convertirá entonces en sinónimo de "orden político" y se dará el nombre de *Caesar*, el *Imperator* por excelencia, a los titulares del poder soberano encargados de asegurar el orden. Quizás se podría objetar que el *imperium* condujo de hecho al universalismo, al caos étnico, que pretendía recusar y, por otro lado, que este no pudo mantenerse más que durante algunos siglos, antes de decaer y desaparecer. "*Orbi fecisti quod prius urbis erat*", cantaba en un himno a Roma otro poeta celta que se había dado el

nombre de Rutilio Namaciano, y que vivía bajo Honorio. El poeta tenía razón, pero se podría añadir que Roma ciertamente no lo había querido. Todo en la historia tiene su medida. Nada es eterno, ni absoluto. Se trata siempre de plegar la historia a una voluntad, de tratar de darle forma. En la breve jornada de historia que han vivido, los romanos se han afirmado, respecto y contra todos, realizando el único proyecto de *imperium* existente. Lo han hecho durante tanto tiempo como tiempo han existido. Ya que el *imperium* no decae verdaderamente hasta que ya no hay romanos, cuando "Roma ya no está en Roma". Quizás no se dio cuenta inmediatamente de que los últimos descendientes de las *gentes* habían muerto en los campos de batalla. O quizás sí se percató de ello. Pero se lo ocultó con cuidado. Se fingió que se creía que aquellos que ya se daban el nombre de romanos lo eran de verdad. El último de los romanos sabía probablemente lo que había sucedido. Él no ignoraba la pídada ficción del día siguiente y supo reírse de ello a su modo, cruel, soberanamente lleno de desprecio, y sin embargo, también de compasión. Quizás, cuando elevó su caballo a la dignidad de cónsul o de senador, quería hacer saber sutilmente que desde el momento en que ya no había romanos auténticos, todos podían ser romanos...

Con la revolución industrial, la humanidad ha entrado hoy en un período de planetarización. Ningún pueblo puede substraerse a esta perspectiva planetaria, o soñar con un imposible aislamiento. Un orden planetario es obligatorio. Este es una fatalidad a un plazo más o menos breve. La Gran Política de mañana no podrá ser concebida y perseguida si no es teniendo lo que Ernst Jünger llama el *Welstaat*, el orden mundial, como móvil y como fin. Los síntomas se manifiestan ya: Sociedad de Naciones, luego Naciones Unidas, en el plano de la utopía; imperio soviético e imperio americano en los hechos. Pero todo lleva a creer que los Estados Unidos, como la Unión Soviética, no son capaces de ser la Roma del mañana. Estos "bloques" que tratan de organizar como pueden los medios de poder que la revolución tecnológica ha puesto a su alcance, recuerdan más bien al

Egipto de los faraones o a las teocracias de la Media Luna Fértil. Queda, sin embargo, el hecho de que la planetarización que se está llevando a cabo exige un orden cósmico. ¿Este orden será "imperial" o, al contrario, "republicano" en el sentido francés del término, es decir, igualitarista? Nadie puede decirlo, el porvenir histórico es libre. Podemos sólo comprometernos en un sentido o en el otro. La solución igualitaria, que desemboca en la "República universal", implica la reducción *ad unum* de la humanidad, el advenimiento de un "tipo universal" y la uniformización global. La solución "imperial", repitámoslo, es jerárquica. Si la libertad, en la dialéctica igualitaria, no es más que un absoluto que se opone a otro absoluto (la negación de la libertad), en la dialéctica "imperial", ésta no es más que un relativo, directamente ligado a la noción de responsabilidad social. En el *imperium* el absoluto es el derecho del mejor según la virtud de la humanidad de su tiempo. Pero el *imperium* es también el único medio de preservar las diferencias dentro (y a través) de una perspectiva planetaria, mediante un *unicuique suum* que reconoce implícitamente el hecho fundamental de la desigualdad de los valores y de las identidades. Desde un punto de vista estrictamente psicológico, la aversión que manifiestan muchos autonomistas y regionalistas por la idea "republicana" igualitaria, está perfectamente justificada. De hecho, estos se engañarían gravemente si imaginaran que la sustitución del orden existente por un orden "universalista" bastaría para resolver sus problemas. Porque la "República" concebida por los hombres de 1789 no es más que la prefiguración, a nivel nacional, de un Estado mundial igualitario, más reductor y nivelador de lo que lo fueron nunca los jacobinos.



El Imperium a la luz de la Tradición

Eduard Alcántara

El Mundo Tradicional siempre se caracterizó por tener las miras puestas hacia lo Alto. El hecho Espiritual impregnaba su discurrir. En lo Alto oteaba orden: el Orden del Cosmos, los siete Cielos enunciados y descritos por cierta metafísica,... Y si en lo Alto oteaba un orden que se había impuesto a la nada o al caos previos, quiso -dicho Mundo de la Tradición- instaurarlo aquí abajo como si se tratase de un reflejo del imperante allá arriba. Pretendió hacer de la Tierra un espejo de lo que veía en el Cielo, pues siempre concibió que el microcosmos debía de asemejarse al macrocosmos o, lo que es lo mismo, lo de abajo a lo de arriba. Y para que ese Orden cósmico imperase en la Tierra debería de existir -aquí abajo- una fuerza centrípeta que evitase la disgregación de los diferentes elementos que debían acabar tomando parte de él -de ese nuevo orden- y que debían acabar haciéndolo realidad. Y esa fuerza centrípeta aglutinadora no podía revestir otra naturaleza que la espiritual. La Idea (en el sentido Trascendente) sería el eje alrededor del cual giraría todo un entramado armónico. Una Idea que a lo largo de la historia de la humanidad ha ido revistiéndose de diferentes maneras. Una Idea que -rastreado la historia- toma, por ejemplo, cuerpo en lo que simbolizaba la antigua Roma. Y Roma representará a dicha Idea de forma muy fidedigna. La Idea encarnada por Roma aglutinará a su alrededor multitud de pueblos diversos que, conservando sus especificidades, participarán de un proyecto común e irán dando cuerpo a este concepto de orden en el microcosmos representado por la Tierra. Estos pueblos dejarán de remar aisladamente y hacia rumbos opuestos para, por contra, dirigir sus andaduras hacia la

misma dirección: la dirección que oteará el engrandecimiento de Roma y, en consecuencia, de la Idea por ella representada. De esta manera Roma se convertirá en una especie de microcosmos sagrado en el que las diferentes fuerzas que lo componen actuarán de manera armoniosa al socaire del prestigio representado por su carácter sacro (por el carácter sacro de Roma). Así, el grito del "Roma Vincis" coreado en las batallas será proferido por los legionarios con el pensamiento puesto en la victoria de las fuerzas de lo Alto; de aquellas fuerzas que han hecho posible que a su alrededor se hayan unido y ordenado todos los pueblos que forman el mundo romano, como atraídos por ellas cual si de un imán se tratase.

Roma aparece, se constituye y se desarrolla en el seno de lo que multitud de textos Tradicionales definieron como Edad de Hierro, Edad del Lobo o Kali-yuga. Edad caracterizada por el mayor grado de caída espiritual posible al que pueda arribar el hombre: por el mayor nivel de oscurecimiento de la Realidad Trascendente. Roma representa un intento heroico y solar por restablecer la Edad Áurea en una época nada propicia para ello. Roma nada contrarriente de los tiempos de dominio de lo bajo que son propios de la Edad de Hierro. Es por ello que, tras el transcurrir de su andadura histórica, cada vez le resultará más difícil que la generalidad de sus ciudadanos sean capaces de percibir su esencia y la razón metafísica de su existencia (las de Roma). Por ello -para facilitar estas percepciones sacras- tendrá que encarnarlas en la figura del Emperador; el carácter sagrado del cual -como sublimación de la naturaleza sacra de Roma- ayudará al hombre romano a no olvidar cuál es la esencia de la romanidad: la del Hecho Trascendente. Una esencia que conlleva a la sacralización -a través de ritos y ceremonias- de cualquier aspecto de la vida cotidiana, de cualquier quehacer y, a nivel estatal, de las instituciones romanas y hasta de todo el ejercicio de su política.

Con la aparición de la figura del Emperador Roma traspasa el umbral que separa su etapa republicana de la imperial. Este cambio fue, como ya se ha señalado,

necesario, pero ya antes de dicho cambio (en el período de la República) Roma representaba la idea de Imperium, por cuanto la principal connotación que, desde el punto de vista Tradicional, reviste este término es de carácter Trascendente y la definición que del mismo podría realizarse sería la de una "unidad de gentes alrededor de un ideal sacro". Por todo lo cual, tanto la República como el Imperio romanos quedan incluidos dentro de la noción que la Tradición le ha dado al vocablo "Imperium".

Así las cosas la figura del Emperador no podía no estar impregnada de un carácter sagrado que la colocase al nivel de lo divino. Por esto, el César o Emperador estuvo siempre considerado como un dios que, debido a su papel en la cúspide piramidal del Imperio, ejercía la función de 'puente' o nexo de unión entre los dioses y los hombres. Este papel de 'puente' entre lo divino y lo humano se hace más nítido si se detiene uno a observar cuál era uno de los atributos o títulos que atesoraba: el de Pontifex; cuya etimología se concreta en 'el hacedor de puentes'. De esta manera el común de los romanos acertaba distancias con un mundo del Espíritu al que ahora veía más cercano en la persona del Emperador y al que, hasta el momento de la irrupción de la misma -de la figura del Emperador-, empezaba a ver cada vez más alejado de sí: empezaba a verlo más difuso debido al proceso de caída al que lo había ido arrastrando el deletéreo kali-yuga por el que transitaba.

Los atributos divinos del Emperador respondían, por otro lado, al logro interno que la persona que encarnaba dicha función había experimentado. Respondían a la realidad de que dicha persona había transmutado su íntima naturaleza gracias a un metódico y arduo trabajo interior que se conoce con el nombre de Iniciación. Este proceso puede llevar (si así lo permiten las actitudes y aptitudes del sujeto que se adentra en su recorrido) desde el camino del desapego o descondicionamiento con respecto a todo aquello que mediatiza y esclaviza al hombre, hasta el Conocimiento de la Realidad que se halla más allá del mundo manifestado (o Cosmos) y la Identificación del Iniciado con dicha

Realidad. Son bastantes los casos, que se conocen, de emperadores de la Roma antigua que fueron Iniciados en algunos de los diferentes Misterios que en ella prevalecían: de Eleusis, mitraicos,... Así podríamos citar a un Octavio Augusto, a un Tiberio, a un Marco Aurelio o a un Juliano.

La transustanciación interna que habían experimentado se reflejaba no sólo en las cualidades del alma potenciadas o conseguidas sino también en el mismo aspecto externo: el rostro era fiel expresión de esa templanza, de ese autodomínio y de ese equilibrio que habían obtenido y/o desarrollado. Así, el rostro exhumaba gravitas y toda la compostura del emperador desprendía una majestuosidad que lo revestían de un hálito carismático capaz de aglutinar entorno suyo a todo el entramado social que conformaba el orbe romano. Asimismo, el aura espiritual que lo impregnaba hacía posible que el común de los ciudadanos del Imperio se sintiese cerca de lo divino. Esa mayoría de gentes, que no tenía las cualidades innatas necesarias para emprender las vías iniciáticas que podían hacer posible la Visión de lo metafísico, se tenía que conformar con la contemplación de la manifestación de lo Trascendente más próxima y visible que tenían "a su alcance", que no era otra que aquella representada por la figura del Emperador. El servicio, la lealtad y la fides de esas gentes hacia el Emperador las acercaba al mundo del Espíritu en un modo que la Tradición ha definido como de 'por participación'.

Hecho este recorrido por la antigua Roma -como buen modelo para adentrarse en el conocimiento del significado de la noción de Imperium-, no deberíamos obviar alguna otra de las cristalizaciones que dicha noción ha visto en etapas posteriores a la romana. Y nos referimos, con especial atención, a la que se concretó, en el Medievo, con la formación de un Sacro Imperio Romano Germánico que nació con la vocación de reeditar al fenecido, siglos antes, Imperio Romano y convertirse en su legítimo continuador.

El título de 'Sacro' ya nos dice mucho acerca de su fundamento principal. También, en la misma línea, es clarificador el

hecho de que el emperador se erigiera en cabeza de la Iglesia; unificando además, de esta manera, en su cargo las atribuciones o funciones política y espiritual.

De esta guisa el carisma que le confiere su autoridad espiritual (amén de la política) concita que a su alrededor se vayan uniendo reinos y principados que irán conformando esta idea de un Orden, dentro de la Cristiandad, que será el equivalente del Orden y la armonía que rigen en el mundo celestial y que aquí, en la Tierra, será representado por el Imperium.

La legitimidad que su carácter sagrado le confiere, al Sacro Imperio Romano Germánico, es rápidamente reconocida por órdenes religioso-militares que, como es el caso de la del Temple, son dirigidas por una jerarquía (visible u oculta) que conoce de la Iniciación como camino a seguir para experimentar el 'Segundo Nacimiento', o palingénesis, que no es otro que el nacimiento al mundo del Espíritu. Jerarquía, por tanto, que tiene la aptitud necesaria para poder reconocer dónde se halla representada la verdadera legitimidad en la esfera espiritual: para reconocer que ella se halla representada en la figura del emperador; esto sin soslayar que la jerarquía templaria defiende la necesidad de la unión del principio espiritual y la vía de la acción – la vía guerrera- (complementariedad connatural a toda orden religioso-militar) y no puede por menos que reconocer esta unión en la figura de un emperador que aúna su función espiritual con la político-militar.

Para comprender aún mejor el sentido Superior o sagrado que revistió el Sacro Imperio Romano Germánico se puede reflexionar acerca de la repercusión que tuvo el ciclo del Santo Grial en los momentos de mayor auge y consolidación de dicho Imperio. Una repercusión que no debe sorprender a nadie si nos atenemos a los importantes trazos iniciáticos que recorren la saga gríalica y a cómo se aúnan en ella lo guerrero y lo sacro en las figuras de unos caballeros que consagran sus vidas a la búsqueda de una autorrealización espiritual simbolizada en el afán mantenido por hallar el Grial.

Explicados, hasta aquí, en qué principios y sobre qué base se sustenta la noción Tradicional del Imperium no estaría de más aclarar qué es lo que se hallaría en sus antípodas, como antítesis total del mismo y como exabrupto y excreción antitradicional propios de la etapa más sombría y crepuscular que pueda acontecer en el seno de la Edad de Hierro; etapa por la que estamos, actualmente, transitando y a la que cabe denominar como 'mundo moderno', en su máxima expresión. Un mundo moderno caracterizado por el impulso hacia lo bajo – hacia lo que degrada al hombre- y por el dominio de la materia, en general, y de la economía (como paradigma de la anterior), en particular.

Pues bien, en tal contexto los Estados ya han defenestrado cualquier aspiración a constituir unidades políticas que los sobrepasen y que tengan la mira enfocada en un objetivo Elevado, pues, por contra, ya no aspiran a restaurar el Imperium. Sus finalidades, ahora, no son otras que las que entienden de mercado (de economía).

En este afán concentran sus energías y a través de la fuerza militar o de la colonización financiera (a través de préstamos imposibles de devolver por los intereses abusivos que llevan implícitos) someten a gobiernos y/o países a los dictados que marcan sus intereses económicos; intereses económicos que, por otro lado, son siempre los de una minoría que convierte a los gobiernos de los estados colonizadores en auténticas plutocracias.

Por estas "artes" estos estados ejercen un imperialismo que no es más que la antítesis de lo que siempre representó la idea de Imperium y lo más opuesto a éste que pueda imaginarse.



Imperio sin *Imperator*

Celso Sánchez Capdequí

Comentario sobre el libro “La Europa cosmopolita” de Ulrich Beck y Edgar Grande (Paidós, 2006).

Ulrich Beck y Edgar Grande retoman la idea de Europa incidiendo en su perfil cosmopolita. Siguiendo el marco teórico de la modernidad reflexiva abierto por el primero de ellos, ambos autores elaboran un conjunto de categorías que permiten ver a Europa en su trance actual como algo más que un gran Estado o Supraestado o la mera suma de Estados nacionales. Subrayan que Europa, a día de hoy, es más que nada un proceso de europeización en el que las realidades de la primera modernidad (entre ellas, el Estado) no desaparecen, sino que son superadas e incluidas en otro tipo de instituciones transnacionales. Este proceso sería resultado del éxito de la modernización promovida, principalmente, por Europa. En este sentido, Beck y Grande introducen dos ideas: la de lo cosmopolita y la del imperio.

Lo cosmopolita

La presencia de lo cosmopolita remite al gesto de confrontarse con sus naturalizaciones decimonónicas y confrontarse consigo misma, desbordando los límites raídos y caducos tanto del universalismo como del nacionalismo. En un caso, por su tendencia a suprimir las diferencias imponiendo normas unitarias, y en otro, por sus tendencias a homogeneizar de fuera hacia dentro para diferenciarse como una unidad homogénea de dentro hacia fuera. Frente a ambos modelos, el cosmopolitismo que define a Europa se rige por el esquema “no sólo sino también” y plantea “percibir a los otros como diferentes y como iguales”. Todo ello en el bien entendido que lo ajeno no sólo constituye un valor en sí, además supone una oportunidad para un mejor autoconocimiento y para experimentar con los propios límites.

El imperio

Por otra parte, los autores hablan de imperio para definir los contornos políticos y jurídicos que sobre la marcha va adquiriendo el proceso europeo. A pesar de las reticencias que el concepto despierta por evocar experiencias históricas de hegemonía y dominación, el imperio europeo se caracteriza por la flexibilidad de sus fronteras, por la constante renegociación de las mismas y por su apertura discursiva hacia el exterior y hacia los otros. Frente a otros modelos de imperio, con el del Estado moderno, su fuerza no es la edificación de límites excluyentes, sino la de la expansión integradora de nuevos socios con los que compartir experiencias y destino. Se trata de un imperio sin *imperator*, cuyos rasgos más marcados son, por una lado, *una forma no jerárquica* de toma de decisiones y de participación de los actores estatales en el proceso de decisión europeo y, por otro, la participación de un gran número de *actores sociales* (grupos de interés, empresas, actores de la sociedad civil) en las decisiones políticas. Al mismo tiempo, se dispone sobre una estructura reticular en la que el poder no puede concentrarse en la cúspide, sino que se sitúa en los puntos de encuentro e intersección entre las distintas instituciones y niveles del sistema. El poder abandona el centro y se sitúa en los márgenes.

En definitiva, Europa parece encontrarse en un momento de tránsito que obliga a la opinión pública y a la ciencia social a debatir acerca de sus procesos políticos y sociales en curso. En buena medida, estas reflexiones pretenden contribuir a clarificar su momento actual y a derribar imágenes gastadas que impiden ver lo que define su verdadera entraña: el desafío, el experimento, la transgresión; en definitiva, un ejercicio de autorreflexividad permanente.



Imperio Constitución y Autoridad imperial

Michael Hardt y Antonio Negri

El Imperio se está materializando ante nuestros ojos. Durante las últimas décadas, mientras los regímenes coloniales eran derrocados, y luego, precipitadamente, tras el colapso final de las barreras soviéticas al mercado capitalista mundial, hemos sido testigos de una irresistible e irreversible globalización de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción ha emergido un nuevo orden, una nueva lógica y estructura de mando –en suma, una nueva forma de soberanía. El Imperio es el sujeto político que regula efectivamente estos cambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo.

Muchos sostienen que la globalización de la producción capitalista y el intercambio significan que las relaciones económicas se han vuelto más autónomas de los controles políticos, y que, consecuentemente, ha declinado la soberanía política. Algunos celebran esta nueva era como la liberación de la economía capitalista de las restricciones y distorsiones que las fuerzas políticas le habían impuesto, otros se lamentan por el cierre de los canales institucionales a través de los cuales los trabajadores y ciudadanos podían influir o responder a la fría lógica de la ganancia capitalista. Ciertamente es verdad que, frente al proceso de globalización, la soberanía de los Estados-naciones, aunque aún es efectiva, ha declinado progresivamente. Los factores primarios de la producción y el intercambio –dinero, tecnología, gente y bienes– se mueven con creciente facilidad a través de los límites nacionales; por lo que el Estado-nación posee cada vez menos poder para regular

estos flujos e imponer su autoridad sobre la economía. Incluso los Estado-nación más poderosas ya no pueden ser consideradas como autoridades supremas y soberanas, tanto fuera como dentro de sus propias fronteras. La declinación de la soberanía de los estados-naciones, sin embargo, no significa que la soberanía como tal haya declinado. De un extremo a otro de las transformaciones contemporáneas, los controles políticos, las funciones del Estado y los mecanismos regulatorios han continuado dirigiendo el reino de la producción económica y social y del intercambio. Nuestra hipótesis básica es que la soberanía ha tomado una nueva forma, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos bajo una única lógica de mando. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos Imperio.

La soberanía declinante de las naciones-estado y su progresiva incapacidad para regular los intercambios económicos y culturales es, de hecho, uno de los síntomas principales de la llegada del Imperio. La soberanía del Estado-nación fue la piedra basal de los imperialismos que las potencias Europeas construyeron durante la Era Moderna. Por "Imperio", sin embargo, entendemos algo diferente de imperialismo". Los límites definidos por el moderno sistema de Estados-naciones fueron fundamentales para el colonialismo europeo y la expansión económica: los límites territoriales de la nación delimitaron el centro de poder desde el cual se ejerció el mando sobre territorios externos y ajenos, por medio de un sistema de canales y barreras que, alternativamente, facilitaron u obstruyeron los flujos de producción y circulación. El imperialismo fue realmente una extensión de la soberanía de los Estados-nación europeos más allá de sus fronteras. Eventualmente casi todos los territorios del mundo podían ser parcelados, y todo el mapa mundial podía ser codificado en colores europeos: rojo para los territorios británicos, azul para los franceses, verde para los portugueses, etc. Adonde se afianzara la moderna soberanía, construía un moderno Leviatán que reproducía su dominio social e imponía fronteras

territoriales jerárquicas, tanto para vigilar la pureza de su propia identidad como para excluir cualquier otra distinta.

El pasaje al Imperio emerge del ocaso de la moderna soberanía. En contraste con el imperialismo, el Imperio no establece centro territorial de poder, y no se basa en fronteras fijas o barreras. Es un aparato de mando descentrado y deterritorializado que incorpora progresivamente a todo el reino global dentro de sus fronteras abiertas y expansivas. El Imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales por medio de redes moduladoras de comando. Los diferentes colores del mapa imperialista del mundo se han unido y fundido en el arco iris imperial global.

La transformación de la geografía moderna imperialista del mundo y la realización del mercado mundial señalan un pasaje dentro del modo capitalista de producción. Más aún: la división espacial de los tres Mundos (Primero, Segundo y Tercer Mundo) se ha entremezclado de modo tal que hallamos continuamente al Primer Mundo en el Tercero, al Tercero en el Primero, y al Segundo, en verdad, en ningún lado. El capital parece enfrentar a un mundo suavizado - o, realmente, un mundo definido por nuevos y complejos regímenes de diferenciación y homogeneización, deterritorialización y reterritorialización. La construcción de los pasajes y límites de estos nuevos flujos globales ha estado acompañada por una transformación de los propios procesos productivos dominantes, con el resultado que el rol del trabajo fabril industrial ha sido reducido y la prioridad otorgada al trabajo cooperativo, comunicacional y afectivo. En la posmodernización de la economía global, la creación de riqueza tiende cada vez más hacia lo que denominamos producción biopolítica, la producción de la misma vida social, en la cual lo económico, lo político y lo cultural se superponen e infiltran crecientemente entre sí.

Muchos ubican a la autoridad última que gobierna el proceso de globalización y del nuevo orden mundial en los Estados Unidos. Los que sostienen esto ven a los Estados Unidos como el líder mundial y

única superpotencia, y sus detractores lo denuncian como un opresor imperialista. Ambos puntos de vista se basan en la suposición de que los Estados Unidos se hayan vestido con el manto de poder mundial que las naciones europeas dejaron caer. Si el siglo diecinueve fue un siglo británico, entonces el siglo veinte ha sido un siglo americano; o, realmente, si la modernidad fue europea, entonces la posmodernidad es americana. La crítica más condenatoria que pueden efectuar es que los Estados Unidos están repitiendo las prácticas de los viejos imperialismos europeos, mientras que los proponentes celebran a los Estados Unidos como un líder mundial más eficiente y benevolente, haciendo bien lo que los europeos hicieron mal. Nuestra hipótesis básica, sin embargo, que una nueva forma imperial de soberanía está emergiendo, contradice ambos puntos de vista. Los Estados Unidos no pueden, e, incluso, ningún Estado-nación puede hoy, constituir el centro de un proyecto imperialista. El imperialismo ha concluido. Ninguna nación será líder mundial, del modo que lo fueron las naciones modernas europeas.

Sin embargo, los Estados Unidos ocupan un lugar privilegiado en el Imperio, pero este privilegio deriva no 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. Thomas Jefferson, los autores de El Federalista, y los otros miembros fundadores de los Estados Unidos fueron todos inspirados por el antiguo modelo imperial; 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. Esta idea imperial ha sobrevivido y madurado a través de la historia de la constitución de los

Estados Unidos, y ha emergido ahora en una escala global, en su forma plenamente realizada.

Debemos enfatizar que aquí utilizamos la palabra "Imperio" no como una metáfora, que requeriría demostrar las semejanzas entre el mundo actual y los Imperios de Roma, China, las Américas y demás, sino como un concepto, que pide primariamente un acercamiento teórico. El concepto de Imperio se caracteriza fundamentalmente por una falta de fronteras: el mando del Imperio no tiene límites. Primero y principal, entonces, el concepto de Imperio incluye a un régimen que, efectivamente, abarca a la totalidad espacial, o que, realmente, gobierna sobre todo el mundo "civilizado". Ninguna frontera territorial limita su reinado. Segundo, el concepto de Imperio no se presenta a sí mismo como un régimen histórico originado en la conquista, sino como un orden que, efectivamente, suspende la historia, y así fija el estado existente para la eternidad. Desde la perspectiva del Imperio este es el modo en que serán siempre las cosas, y el modo en que siempre debió ser. El Imperio presenta su mando no como un momento transitorio en el movimiento de la historia, sino como un régimen sin límites temporales, y, en este sentido, fuera de la historia, o en el fin de la historia. Tercero, el mando del Imperio opera sobre todos los registros del orden social, extendiéndose hacia abajo, a las profundidades del mundo social. El Imperio no sólo maneja un territorio y una población, sino que también crea al mundo que habita. No sólo regula las interacciones humanas, sino que también busca, directamente, regir sobre la naturaleza humana. El objeto de su mando es la vida social en su totalidad, y por esto el Imperio presenta la forma paradigmática del biopoder. Finalmente, aunque la práctica del Imperio está continuamente bañada en sangre, el concepto de Imperio está siempre dedicado a la paz- una paz perpetua y universal, fuera de la historia.

El Imperio que enfrentamos ejerce enormes poderes de opresión y destrucción, pero este hecho no debe hacernos sentir nostalgia por las viejas formas de dominación. El pasaje hacia el Imperio y su

proceso de globalización ofrece nuevas posibilidades a las fuerzas de liberación. La globalización, por supuesto, no es una única cosa, y los múltiples procesos que reconocemos como globalización no están unificados ni son unívocos. Nuestra tarea política, argumentaremos, no es, simplemente, resistir a estos procesos, sino reorganizarlos y redirigirlos hacia nuevos fines. Las fuerzas creativas de la multitud que sostienen al Imperio son también capaces de construir un contra-Imperio, una organización política alternativa de los flujos e intercambios globales. Las luchas para contestar y subvertir al Imperio, como asimismo aquellas para construir una alternativa real, tendrán lugar en el mismo terreno imperial - y desde luego esas luchas ya han comenzado a emerger. Por medio de esas luchas y muchas más como ellas, la multitud deberá inventar nuevas formas democráticas y un nuevo poder constituyente que habrá de llevarnos algún día a través y más allá del Imperio.

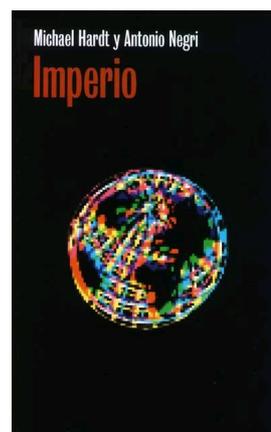
La genealogía que seguiremos en nuestro análisis del pasaje desde el imperialismo hacia el Imperio será primero europea y luego euro-americana, no porque creamos que estas regiones son la fuente privilegiada y exclusiva de ideas nuevas e innovaciones históricas, sino simplemente porque este es el principal camino geográfico que siguieron los conceptos y prácticas que animan al Imperio desarrollado actualmente - paralelamente, como sostendremos, al desarrollo del modo capitalista de producción. Aunque la genealogía del Imperio sea en este sentido eurocéntrica, sin embargo, sus poderes actuales no están limitados a ninguna región. Lógicas de mando que, en algún sentido, se originaron en Europa y los Estados Unidos, ahora invisten prácticas de dominación por todo el mundo. Más importante aún: las fuerzas contestatarias del Imperio, que efectivamente prefiguran una sociedad global alternativa, no están ellas mismas limitadas a ninguna región geográfica. La geografía de estos poderes alternativos, la nueva cartografía, está aún aguardando a ser escrita - o, realmente, está siendo escrita hoy con las luchas, resistencias y deseos de la multitud.

La Constitución del Imperio

Muchos teóricos contemporáneos se resisten a reconocer a la globalización de la producción capitalista y su mercado mundial como una situación fundamentalmente nueva y un cambio histórico significativo. Los teóricos asociados con la perspectiva del sistema - mundo, por ejemplo, argumentan que desde su inicio el capitalismo ha funcionado siempre como una economía mundial, y por lo tanto, aquellos que claman por la novedad de su actual globalización sólo no habían comprendido su historia. Ciertamente, es importante enfatizar tanto la relación fundacional continua del capitalismo hacia (o, al menos una tendencia hacia) el mercado mundial como los ciclos expansivos del desarrollo del capitalismo; pero la adecuada atención sobre el *ab origine* universal o las dimensiones universalistas del desarrollo capitalista no deben engeguernos ante la ruptura o cambio entre la producción capitalista contemporánea y las relaciones globales de poder. Creemos que este cambio vuelve perfectamente claro y posible para el proyecto capitalista actual juntar al poder económico con el político, para realizar, en otras palabras, un adecuado orden capitalista. En términos constitucionales, los procesos de globalización ya no son sólo un hecho sino, también, una fuente de definiciones jurídicas que tienden a proyectar una figura supranacional única de poder político.

Otros teóricos se resisten a reconocer un cambio mayor en las relaciones globales de poder, porque observan que los Estados-nación capitalistas dominantes continúan ejerciendo una dominación imperialista sobre las otras naciones y regiones del mundo. Desde esta perspectiva, las tendencias contemporáneas hacia el Imperio no representarían un fenómeno nuevo, sino, simplemente, un perfeccionamiento del imperialismo. Sin subestimar estas importantes y ciertas líneas de continuidad, sin embargo, pensamos que es importante observar que lo que solía ser competencia o conflicto entre diversas potencias imperialistas ha sido reemplazado, en gran medida, por la idea de un poder único que

las sobredetermina a todas, estructurándolas de un modo unitario, y tratándolas con una noción común del derecho que es, decididamente, poscolonial y posimperialista. Este es, en verdad, el punto de partida de nuestro estudio sobre el Imperio: una nueva noción del derecho, o, más aún, una nueva inscripción de la autoridad y un nuevo diseño de la producción de normas e instrumentos legales de coerción que garanticen los contratos y resuelvan los conflictos.



Debemos señalar aquí que le hemos prestado especial atención a las formas jurídicas de la constitución del Imperio, en el comienzo de nuestro estudio, no por ningún interés disciplinario específico -como si el derecho o la ley en sí mismos, como agentes de regulación, fueran capaces de representar al mundo social en su totalidad- sino porque proveen un buen índice de los procesos de constitución imperial. Las nuevas formas jurídicas revelan una primera visión de la tendencia hacia la regulación centralizada y unitaria del mercado mundial y las relaciones globales de poder, con todas las dificultades que presenta dicho proyecto. Las transformaciones jurídicas apuntan efectivamente hacia cambios en la constitución material del orden y poder mundial. La transición que hoy observamos, desde la ley internacional tradicional, que fue definida por contratos y tratados, hacia la definición y constitución de un nuevo poder mundial supranacional, soberano (y así hacia una noción imperial del derecho), aunque incompleta, nos da un marco en el cual leer los procesos sociales totalizantes del Imperio. En efecto, la transformación

jurídica funciona como un síntoma de las modificaciones de la constitución material biopolítica de nuestras sociedades. Estos cambios se refieren no sólo a la ley internacional y las relaciones internacionales, sino también a las relaciones internas de poder de cada país. Estudiando y criticando las nuevas formas de la ley internacional y supranacional, entonces, estaremos siendo simultáneamente empujados hacia el núcleo de la teoría política del Imperio, donde el problema de la soberanía supranacional, su fuente de legitimación y su ejercicio pondrá en foco problemas políticos, culturales y, finalmente, ontológicos.

Para aproximarnos al concepto jurídico de Imperio, debemos observar primero la genealogía del concepto, lo que nos dará algunos términos preliminares para nuestra investigación. El concepto nos llega de una larga tradición, primariamente europea, que retrocede, por lo menos, hasta la antigua Roma, donde la figura jurídico-política de Imperio se asoció íntimamente con los orígenes cristianos de las civilizaciones europeas. Allí, el concepto de Imperio unió categorías jurídicas y valores éticos universales, haciéndolos funcionar juntos como un todo orgánico. Esta unión ha funcionado continuamente dentro del concepto, cualesquiera fuesen las vicisitudes de la historia del Imperio. Cada sistema jurídico es, de algún modo, la cristalización de un conjunto de valores, porque la ética forma parte de la materialidad de cada fundación jurídica, pero el Imperio -y en particular la tradición Romana de derecho imperial- es peculiar en cuanto empuja la coincidencia y universalidad de lo ético y lo jurídico hasta el extremo: en el Imperio hay paz, en el Imperio hay garantía de justicia para todos. El concepto de Imperio es presentado como un concierto global bajo la dirección de un único conductor, un poder unitario que mantiene la paz social y produce sus verdades éticas. Y para alcanzar estos fines, al poder único se le otorga la fuerza necesaria para conducir, cuando sea necesario, "guerras justas" en las fronteras, contra los bárbaros, e internamente contra los rebeldes.

Desde el principio, entonces, el Imperio pone en marcha una dinámica ético-política que yace en el centro de su concepto jurídico. Este concepto jurídico incluye dos tendencias fundamentales: primero, la noción de un derecho que se afirma en la construcción de un nuevo orden que abarca la totalidad del espacio de lo que se considera civilización, un espacio universal, ilimitado; y, segundo, una noción de derecho que abarca a todo el tiempo dentro de su fundación ética. En otras palabras, el Imperio presenta su orden como permanente, eterno y necesario.

En la tradición Germánico-romana que persistió por toda la Edad Media, estas dos nociones del derecho se mantuvieron unidas. A comienzos del Renacimiento, sin embargo, con el triunfo del secularismo, estas dos nociones fueron separadas, y cada una se desarrolló independientemente. Por un lado, emergió en el pensamiento político europeo moderno una concepción del derecho internacional, y por otro, se desarrollaron utopía de "paz perpetua". En el primer caso, el orden que el Imperio Romano había prometido se pensó, mucho después de su caída, a través de un mecanismo de tratados que construiría un orden internacional entre Estados soberanos operando análogamente a los mecanismos contractuales que garantizaban el orden entre el Estado-nación y su sociedad civil.

Pensadores desde Grotius hasta Puffendorf teorizaron este proceso en términos formales. En el segundo caso, la idea de "paz perpetua" reapareció continuamente a lo largo de la Europa moderna, desde Bernardin de Saint Pierre hasta Immanuel Kant. Esta idea se presentó como un ideal de la razón, una "luz" que debía criticar y también unir el derecho con la ética, una supuesta trascendencia del sistema jurídico y esquema ideal de razón y ética. Las alternativas fundamentales entre estas dos razones corrieron a lo largo de la modernidad europea, incluyendo a las dos grandes ideologías que definieron su fase madura: la ideología liberal que descansa en el concierto pacífico de las fuerzas jurídicas y su suspensión en el mercado; y la ideología socialista, que apunta a la unidad

internacional a través de la organización de las luchas y la suspensión del derecho.

¿Sería correcto decir, entonces, que estos dos desarrollos diferentes de la noción del derecho que persistieron juntos durante los siglos de la modernidad tienden hoy a estar unidos y presentados como una categoría única? Sospechamos que éste es el caso, y que en la posmodernidad la noción de derecho debe ser entendida nuevamente en los términos del concepto de Imperio. Pero, aunque gran parte de nuestra investigación circulará alrededor de esta cuestión, no nos parece una buena idea saltar tan rápido a una conclusión definitiva, aunque aquí nos estemos limitando al análisis exclusivo de la noción de derecho. Si podemos reconocer ya, sin embargo, algunos síntomas importantes del renacimiento del concepto de Imperio -síntomas que funcionan como provocaciones lógicas alzándose sobre el terreno de la historia, que la teoría no puede ignorar.

Un síntoma, por ejemplo, es el renovado interés en el concepto de *bellum justum*, o "guerra justa", y su efectividad. Este concepto, que estuvo orgánicamente ligado a los antiguos órdenes imperiales y cuya rica y compleja genealogía retrocede hasta la tradición bíblica, ha comenzado a reaparecer recientemente como narrativa central de las discusiones políticas. Tradicionalmente, este concepto descansa primariamente en la idea que cuando un Estado se halla a sí mismo confrontado con una amenaza de agresión que puede poner en peligro su integridad territorial o independencia política, tiene un *jus ad bellum* (derecho a hacer guerra). Hay ciertamente algo problemático en esta renovada atención sobre el concepto de *bellum justum*, que la modernidad, o el secularismo moderno, tanto ha tratado de eliminar de la tradición medieval. Los conceptos tradicionales de guerra justa involucran la banalización de la guerra y la celebración de ella como instrumento ético, dos ideas que el pensamiento político moderno y la comunidad internacional de Estados-nación han rechazado resueltamente. Estas dos características tradicionales han reaparecido en nuestro mundo posmoderno: por un lado, la guerra es reducida al status de acción policial, y por

otro, el nuevo poder que puede ejercer funciones éticas legítimamente por medio de la guerra, es sacralizado.

Lejos de repetir nociones antiguas o medievales, sin embargo, los conceptos actuales presentan algunas innovaciones ciertamente fundamentales. La guerra justa ya no es, en ningún sentido, una actividad de defensa o resistencia, como lo fue, por ejemplo, en la tradición cristiana desde San Agustín hasta los escolásticos de la Contrarreforma, como una necesidad de la "ciudad mundial" para garantizar su propia supervivencia. Se ha vuelto, en verdad, una actividad que se justifica por sí misma. En este concepto de guerra justa se combinan dos elementos distintos: primero, la legitimación del aparato militar, en tanto está éticamente basado, y, segundo, la efectividad de la acción militar para alcanzar la paz y el orden deseados. La síntesis de estos dos elementos puede, incluso, ser un factor clave determinando la fundación y la nueva tradición del Imperio. Hoy el enemigo, como la misma guerra, es, al mismo tiempo, banalizado (reducido a un objeto de represión policial rutinaria) y absolutizado (como El Enemigo, una amenaza absoluta al orden ético). La Guerra del Golfo nos ha brindado tal vez el primer ejemplo plenamente articulado de esta nueva epistemología del concepto. La resurrección del concepto de guerra justa puede ser sólo un síntoma de la emergencia del Imperio, ¡pero qué sugestivo y potente!

El Modelo de Autoridad Imperial

Debemos evitar definir el pasaje hacia el Imperio en términos puramente negativos, desde el punto de vista de los que no es, como, por ejemplo, hacemos al decir: El nuevo paradigma está definido por la declinación definitiva de los Estados-nación soberanos, por la desregulación de los mercados internacionales, por el fin de los conflictos antagónicos entre sujetos Estado, y así en más. Si el nuevo paradigma consistiera sólo en esto, entonces sus consecuencias serían verdaderamente anárquicas. El poder, sin embargo -y Michel Foucault no fue el único en enseñarnos esto- teme y detesta al vacío. El nuevo paradigma

ya funciona en términos completamente positivos - y no podría ser de otro modo.

El nuevo paradigma es tanto sistema como jerarquía, construcción centralizada de normas y producción extendida de legitimación, extendido por todo el mundo. Se ha configurado *ab initio* como una estructura sistémica flexible y dinámica, articulada horizontalmente. Concebimos la estructura, mediante algún tipo de síntesis intelectual, como un híbrido entre la teoría de sistemas de Niklas Luhmann y la teoría de la justicia de John Rawls. Algunos llaman a esta situación "gobierno sin gobierno", para indicar la lógica estructural, a veces imperceptible pero siempre y cada vez más efectiva, que sumerge a todos los actores dentro del orden del conjunto. La totalidad sistémica tiene una posición dominante en el orden global, rompiendo resueltamente con toda dialéctica previa y desarrollando una integración de actores que parece ser lineal y espontánea. Al mismo tiempo, sin embargo, la efectividad del consenso bajo la suprema autoridad del ordenamiento aparece aún más claramente. Todos los conflictos, todas las crisis y todos los disensos empujan efectivamente hacia delante el proceso de integración, y por lo mismo, reclaman una mayor autoridad central. La paz, el equilibrio y el cese de los conflictos son valores hacia los que todo se dirige. El desarrollo del sistema global (y del derecho imperial, en primer lugar) parece ser el desarrollo de una máquina que impone procedimientos de contractualización continua, que conducen al equilibrio sistémico -una máquina que crea un continuo pedido por la autoridad. La máquina parece predeterminar el ejercicio de la autoridad y la acción a través de la totalidad del espacio social. Cada movimiento está fijado y puede buscar su propio espacio designado sólo dentro del propio sistema, en la interrelación jerárquica que le ha sido acordada. Este movimiento preconstituido define la realidad del proceso de la constitucionalización imperial del orden mundial - el nuevo paradigma.

Este paradigma imperial es cualitativamente diferente de los diversos intentos de definir un proyecto de orden internacional en el período de la transición.

Mientras las perspectivas previas, transicionales, ponían su atención en las dinámicas legitimadoras que conducirían a un nuevo orden, en el nuevo paradigma es como si el nuevo orden ya estuviera constituido. La indivisibilidad conceptual entre el título y el ejercicio del poder es afirmada desde el comienzo, como el a priori efectivo del sistema. La imperfecta coincidencia, o mejor aún, las siempre presentes disyunciones temporales y espaciales entre el nuevo poder central y el campo de aplicación de su regulación, no conducen a una crisis o parálisis, sino que meramente fuerza al sistema a minimizarlas y superarlas. En suma, el cambio de paradigma está definido, al menos inicialmente, por el reconocimiento de que sólo un poder establecido, sobredeterminado y relativamente autónomo respecto de los estados-nación soberanos, es capaz de funcionar como centro del nuevo orden mundial, ejerciendo sobre él una regulación efectiva y, cuando sea preciso, coerción.

Se desprende de esto que, como deseaba Kelsen, pero sólo como un efecto paradójico de su utopía, una suerte de positivismo jurídico domina también la formación de un nuevo ordenamiento jurídico. La capacidad para formar un sistema es, en efecto, presupuesta por el proceso real de su formación. Más aún, el proceso de formación, y los sujetos que actúan en él, son atraídos precozmente hacia el vórtice del centro definido positivamente, y esta atracción se vuelve irresistible, no sólo en nombre de la capacidad del centro de ejercer fuerza, sino también en nombre del poder formal, que reside en el centro, para enmarcar y sistematizar la totalidad. ¡Otra vez hallamos un híbrido de Luhmann y Rawls, pero aún antes que a ellos, encontramos a Kelsen, ese utopista y, por ello, involuntario y contradictorio descubridor del alma del derecho imperial!

Nuevamente, las antiguas nociones sobre el Imperio nos ayudan a articular mejor la naturaleza de este orden mundial en formación. Como nos enseñaron Tucídides, Livy y Tácito (junto con Maquiavelo comentando sus trabajos), el Imperio no se forma sobre la base de la

fuerza propiamente, sino sobre la base de la capacidad para presentar a la fuerza colocada al servicio del derecho y la paz. Todas las intervenciones de los ejércitos imperiales son solicitadas por una o más de las partes involucradas en un conflicto ya existente. El Imperio no nace por su propia voluntad, sino que es llamado a ser y constituirse sobre la base de su capacidad para resolver conflictos. El Imperio se conforma y sus intervenciones se vuelven jurídicamente legitimadas sólo cuando se ha insertado en la cadena de consenso internacional orientada a resolver conflictos existentes. Retornando a Maquiavelo, la expansión del Imperio está enraizada en la trayectoria interna de los conflictos que se supone que debe resolver. El primer objetivo del Imperio es, por lo tanto, expandir el reino del consenso que sostiene su propio poder.

El modelo de la antigüedad nos proporciona una primera aproximación, pero debemos avanzar más allá a fin de articular los términos del modelo global de autoridad que está operando hoy. El positivismo jurídico y las teorías del derecho natural, el contractualismo y el realismo institucional, el formalismo y el sistematismo, todas pueden describir algún aspecto de él. El positivismo jurídico puede enfatizar la necesidad de la existencia de un fuerte poder en el centro del proceso normativo; las teorías del derecho natural pueden subrayar los valores de paz y equilibrio que el proceso imperial ofrece; el contractualismo puede sustentar la formación del consenso; el realismo puede traer a la luz los procesos formativos de las instituciones adecuadas a las nuevas dimensiones de consenso y autoridad; y el formalismo puede dar apoyo lógico a lo que el sistematismo justifica y organiza funcionalmente, enfatizando el carácter totalizante del proceso. ¿Pero qué modelo jurídico posee todas estas características del nuevo orden supranacional?

Antes de intentar una definición, haremos bien en reconocer que las dinámicas y articulaciones del nuevo orden jurídico supranacional se corresponden fuertemente con las nuevas características que han venido a definir ordenamientos

internos en el pasaje de la modernidad a la posmodernidad. Debemos reconocer esta correspondencia (tal vez al modo de Kelsen, y ciertamente, de un modo realista) no tanto como una “analogía doméstica” para el sistema internacional, sino como una “analogía supranacional” para los sistemas legales domésticos. Las características primarias de ambos sistemas involucran hegemonía sobre las prácticas jurídicas, tales como procedimientos, prevención y domicilio. La normatividad, sanción y represión derivan de éstas, y están conformadas dentro de los desarrollos de los procedimientos. La razón para la relativa (pero efectiva) coincidencia entre el nuevo funcionamiento de la ley doméstica y la ley supranacional deriva, ante todo, del hecho de que ambas operan sobre el mismo terreno, a saber, el terreno de la crisis. Como nos ha enseñado Carl Schmitt, la crisis en el terreno de la aplicación de la ley debe apuntar nuestra atención sobre la “excepción” operativa en el momento de su producción. La ley doméstica y la supranacional están ambas definidas por su excepcionalidad.

La función de la excepción es aquí muy importante. A fin de tener control y dominio sobre una situación tan completamente fluida, es necesario garantizar a la autoridad interviniente: la capacidad de definir, cada vez de un modo excepcional, las demandas de intervención; y la capacidad de poner en movimiento las fuerzas e instrumentos que de diversos modos puedan ser aplicados a la diversidad y pluralidad de acuerdos en crisis ... Podemos así reconocer la fuente inicial e implícita del derecho imperial en términos de acción policial y de la capacidad de la policía para crear y mantener el orden. La legitimidad del ordenamiento imperial sostiene el ejercicio del poder policial, mientras que al mismo tiempo la actividad de la fuerza policial global demuestra la verdadera efectividad del ordenamiento imperial. El poder jurídico de mandar sobre la excepción y la capacidad de desplegar fuerza policial son, por lo tanto, dos coordenadas iniciales que definen el modelo imperial de autoridad.

© Fragmentos de *Imperio*, de Michael Hardt y Antonio Negri. Paidós, 2002.

La teoría posmoderna del Imperio

Alan Rush

Mi experiencia de la lectura del voluminoso libro *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri (en adelante H&N) fue -como supongo para muchos otros lectores- ambigua y contradictoria. Una obra brillante y reveladora, fresca y bella, seductora, pero en más de un momento pesada, oscura, endeble, delirante, irritante y hasta indignante. ¿Es *Imperio* una moda más? ¿Son H&N dos nuevos meteóricos Fukuyamas destinados a ser olvidados tan pronto se apague el fulgor publicitario de su aparición? Creo que no, que estarán un tiempo entre nosotros. Tanto sus defensores como sus críticos, salvo excepciones, reconocen que el espectacular éxito comercial de las numerosas ediciones de *Imperio* radica, al menos en parte, en una auténtica necesidad de muchos de nosotros de comprender una situación planetaria que parece desafiar interpretaciones y prácticas heredadas: económicas, políticas, culturales.

Observaciones metodológicas y estilísticas

Cualquier obra tan extensa y polifacética como la que nos ocupa posibilita muy diversos abordajes. Pero el particular estilo y lógica del libro de H&N obliga a un nomadismo casi constante del propio lector, traslación que a veces desorienta y exaspera. Al comienzo del libro, H&N sobriamente reivindican la interdisciplinariedad, y en tal sentido inscriben su enfoque en continuidad con el de *El Capital* de Marx (1973), y con *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari (2000). Sin embargo, como sugieren H&N en una entrevista, no hay acá moderna síntesis interdisciplinaria sino copresencia, estallido de fronteras disciplinarias, e hibridación posmoderna. H&N injustificadamente rechazan la dialéctica, al congelarla en su forma moderna burguesa -hegeliana,

autoritaria y teleológica, e incapaz de desarrollo. En consecuencia, proponen otro método y otra lógica, que según H&N, celebra el eclecticismo.

A ello se vincula lo que podríamos llamar, exagerando un poco, el carácter caleidoscópico u holográfico del texto de *Imperio*. Hay de todo en el libro, muchas y muy diversas partes o aspectos componentes, de modo que agitando el caleidoscopio casi cualquiera de ellas puede adquirir por turno la centralidad organizadora, resultando configuraciones diferentes y hasta opuestas. De modo que casi es posible encontrar en *Imperio* lo que uno desee. En la práctica, esto podría implicar que entre la 'multitud' de conversos surjan no meras diferencias teóricas y prácticas, sino antagonismos excluyentes. Un lector que no agite mucho el tubo del caleidoscopio podría contentarse con una única interpretación elegida, favorable o desfavorable; pero en realidad ello no es tan fácil, porque el texto de H&N se nos presenta más bien como una holografía en que las diferentes perspectivas y figuras están presentes simultáneamente.

De modo que nos obliga a ese constante nomadismo de una a otra, movimiento tan seductor y fecundo algunas veces como irritante y estéril otras. Obviamente, mi crítica parte del supuesto de que aunque nuestra realidad global sea fluida, compleja y multi-perspectivista, presumiblemente posee estructuras, y no es tan gelatinosa y fácilmente moldeable como querrían H&N.

Al colocar a *El Capital* como uno de sus modelos, H&N han dado pie a la interpretación, asumida por algunos comentaristas, de que *Imperio* constituye la reescritura para el siglo XXI de esa gran obra de Marx. Atilio Boron (Boron, 2002) y varios otros críticos han señalado con razón la relativamente poca economía política, en el sentido científico-social y empírico, que contiene *Imperio*, y en qué importante medida esa carencia debilita toda la interpretación política y las propuestas programáticas prácticas. Por su parte, Slavoj Žižek ha llamado a *Imperio* "el *Manifiesto Comunista* del siglo XXI" (Žižek, 2001). Un desatino: el *Manifiesto* era un texto breve,

popularmente comprensible, y de claras consecuencias prácticas. *Imperio* no es ninguna de las tres cosas.

Puestos así a tratar de hacer análoga la naturaleza metodológica y estilística -no el contenido- del libro de H&N con la de alguna obra de Marx, creo que deberíamos pensar más bien en los *Grundrisse* o en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844. En efecto, *Imperio* es principalmente una obra de filosofía económica, social y política. Ante la invitación a escoger entre dos alternativas -manifiesto político y manifiesto teórico- H&N, luego de señalar la inseparabilidad de una y otra dimensión de su libro, reconocen sin embargo que "es ciertamente más un manifiesto teórico que un manifiesto político".

Boron y otros críticos no destacan como creo que se merece esta original filosofía económica -también social y política, etc.- de carácter programático, bastante especulativa y por cierto discutible, que H&N avanzan en *Imperio*. Así, H&N señalan como una tarea pendiente elaborar una nueva teoría del valor, además de presentar sus especulaciones sobre el 'trabajo inmaterial', el 'intelecto general', etc. Agreguemos que H&N incorporan a su filosofía económica y política numerosos aportes del feminismo, que consideran de capital importancia.

Pero destacar la filosofía económico-política de H&N no implica, obviamente, que criticar las carencias científico-empíricas de *Imperio* sea injusto, porque como ya dije son los autores mismos quienes invitan a comparar su libro con *El Capital*, y pretenden dar explicaciones y descripciones fácticas del imperio capitalista posmoderno y sacar conclusiones político-prácticas, como si su libro no fuera principalmente un esbozo programático de filosofía económica y política. Parecería haber entonces cierta asimilación reflexiva y/o cierta adaptación oportunista y *post-hoc*, 'gelatinosa', de H&N a críticas científico-empíricas recibidas.

Imperio o imperialismo

Como es sabido, *Imperio* ha recibido muy duras críticas (Petras, 2001; Boron, 2002; Bellamy Foster, 2001). Creo que en lo esencial estas críticas son justas, aunque una

actitud de fuerte rechazo les confiere una parcialidad interpretativa por momentos excesiva. Los principales argumentos de estos críticos directamente refutan tesis centrales de H&N. Por ejemplo, contra la tesis de la declinación de los estados nacionales, Boron opone evidencia empírica sólida y diferenciada: los estados centrales, hegemónicos, crecen aún a pesar de la propaganda neoliberal que por supuesto -como ocurre con la apertura comercial y otros mandamientos del centro- son ante todo para acatamiento de la periferia. En cambio, los estados periféricos sí se debilitan sometiéndose a las transnacionales y a 'sus' gobiernos nacionales hegemónicos, con la salvedad de que se debilitan en sus funciones democráticas y asistencialistas, fortaleciendo sus funciones represivas. Boron muestra que los estados nacionales no declinan uniformemente en todo el planeta, ni en todas sus funciones, manteniendo los estados centrales aún hoy buen número de formas y funciones asistencialistas y democráticas, lockeanas, comparados con los estados más desembozadamente represivos, hobbesianos, de la periferia. Los capítulos centrales del libro de Boron son una lectura imprescindible, una clara y fundada explicación de la creciente polarización e injusticia del orden global para un número siempre mayor de hombres, mujeres y niños del planeta (Boron, 2002).

Para H&N el imperialismo declina junto con los estados nación que lo promueven o padecen. Vamos del imperialismo moderno al imperio posmoderno, hacia un mundo interconectado en que la diferencia y el antagonismo entre Primer y Tercer Mundo tiende a perder sentido; la brecha Norte/Sur, centro/periferia, disminuye; llega a ser una diferencia de grado decreciente. Para Boron, Petras, etc., el imperialismo no ha desaparecido ni declina, sino que tiende a acentuarse, y la exacción y dominación de la periferia por el centro se hace más marcada y brutalmente injusta. Estos críticos, justificadamente indignados por muchas de las tesis de H&N, por ello mismo no encuentran la paciencia para agitar un poco más el tubo del caleidoscopio, para pasarse por los

múltiples planos de la holografía. Así, dejan de lado la importante afirmación de H&N de que hay un sentido en el que Primer y Tercer Mundo se entremezclan.

Podemos citar acá el comentario de Josefina Ludmer, que admite esta observación pero a la vez fija sus límites: "Dicen los autores que las divisiones espaciales de los tres mundos han estallado, de modo que encontramos el Primer Mundo en el Tercero, el Tercero en el Primero, y el Segundo, ya casi en ninguna parte. Es cierto. Pero las consecuencias del Imperio no sólo son diferentes en el Sur y en el Norte, sino que pueden llegar a ser opuestas. Se reinstala en cierto modo una lucha de clases global (entre) los estados nacionales de primero, segundo o tercer orden" (Ludmer, 2002). Ludmer, con razón, atribuye a H&N una mirada desde el centro imperial: "Más miseria y exclusión, menos protección, ajustes permanentes, deudas de la Justicia; el presente argentino nos muestra esa diferencia que los autores *no pueden ver desde los mundos y lenguas de primera clase* con que escriben".

Sin embargo es bueno mover aún más el caleidoscopio para apreciar mejor la riqueza que -cual cofre de piratas- encierra el texto de H&N. Es notable que H&N no sólo indican que el Primer Mundo tiene sus propias *favelas* y el Tercero sus propios *shoppings, countries*, etc. Además afirman que la polarización de clases en todas esas diferentes regiones ¡tiende a aumentar!. Me refiero a esos brillantes pasajes del texto en que, apoyándose en un libro de Mike Davis, describen la creciente segmentación y fortificación de las grandes ciudades periódicamente arrasadas por la violencia, trátase de Los Ángeles, San Pablo o Singapur.

Notemos al pasar que contra sus propios dogmas centrales, H&N utilizan acá las ideas de 'desarrollo desigual y combinado', de dialéctica, de una 'exterioridad' interior tan palpable como la miseria y las fortificaciones, exterioridad y dialéctica que habían decretado inexistentes en la posmodernidad. En suma, encontramos en H&N la tesis de la creciente polarización de clases y la creciente injusticia al interior de

cada una de las regiones del capitalismo global, junto con la afirmación aparentemente incompatible con ella de la disminución de la brecha entre Primer y Tercer Mundo.

Si precisamente el capitalismo estuviera tan globalizado e interconectado como H&N proponen, las tesis quizá no serían incompatibles. En cualquier caso, numerosos indicadores empíricos señalarían hoy, y bastante elocuentemente, que la brecha económico-cultural y el antagonismo imperialista entre Primer y Tercer Mundo aumentan, no disminuyen. A propósito, la deuda externa de la periferia subdesarrollada, por mucho que se revuelva en el cofre de *Imperio*, simplemente no se encuentra ni en la extensa descripción global del nuevo orden mundial ni en las propuestas programáticas del breve capítulo final. Esto es escandaloso, tratándose de un problema literalmente de vida o muerte para millones de seres humanos.

Otro aspecto interesante de *Imperio* que críticos como Petras y Boron podrían haber considerado más en detalle es que H&N proponen su nueva visión global del imperio como una tendencia, como un proceso en curso. El libro comienza con esta frase: "El imperio *se está* materializando ante nuestros propios ojos". Y del mismo modo en otros numerosos pasajes. Por ejemplo, cuando hablan del trabajo inmaterial y la transformación de los medios de producción clásicos, exteriores, y su reabsorción como prótesis de los cuerpos productivos, también se trataría de tendencias.

¿Qué sentido tiene mi observación? En primer lugar, las proposiciones tendenciales no se refutan con unos pocos hechos empíricos, sino fundando -en teorías y hechos- presuntas tendencias alternativas, diferentes, vigentes en regiones espacio-temporales suficientemente extensas. Y esto es lo que hacen bien Boron y Petras, a mi juicio. Pero por lo pronto mi observación invita a mirar con más atención la pirámide del poder imperial que H&N proponen, a la que Petras no hace referencia alguna, y Boron sólo menciona pero sin detenerse en su interesante contenido. Recordemos que, en lo esencial, esta pirámide de tres niveles

contiene en su tercio superior a los grandes estados hegemónicos, con Estados Unidos a la cabeza, y a los organismos transnacionales como el FMI, el BM, la OTAN. Luego, sometida a este nivel superior, en el tercio medio de la pirámide encontramos la red de empresas transnacionales, es decir el mercado global, que a su vez somete a los restantes estados nacionales a los más débiles y/o periféricos. Y finalmente, en la base de la pirámide aparece la multitud, supuestamente representada por idealizadas ONGs, medios masivos de comunicación y ¡horror! la Asamblea General de la ONU.

Pues bien, esta pirámide representaría para H&N, en una primera aproximación, la situación planetaria actual, empírica, sobre la cual actuarán, o mejor dicho seguirán actuando cada vez más, las tendencias hacia el imperio. Adviértase que la pirámide está bastante cercana a las visiones que Petras, Boron y otros marxistas tienen del actual orden mundial. H&N no afirman ingenuamente que los estados nacionales y el imperialismo ya se han evaporado, sino que declinan y empiezan a transferir funciones a agencias imperiales. Mientras tanto, remarcan la importante función mediadora que los estados periféricos continúan ejerciendo para representar a la vez a sus principales mandantes, las empresas transnacionales, y a sus multitudes empobrecidas, a las que en la medida en que aún puedan hacerlo, insisten H&N, deben continuar disciplinando, enchalecando en el molde de pueblo, de comunidad nacional responsable y obediente (H&N, 2002[a]: 286). En el mismo sentido dicen H&N: "(E)s extremadamente importante que el imperio utilice sus poderes para manejar y orquestar las diversas fuerzas del nacionalismo y el fundamentalismo".

Es claro, repito, que Boron y Petras no ignoran esto: por eso oponen a las tendencias postuladas por H&N tendencias alternativas y de suficiente aliento, empírica y teóricamente fundadas, a modo de refutación de la visión de los autores. Pero al ser su presentación de las tesis de H&N simplificada, el lector distraído puede creer que H&N meramente afirman la tesis ingenua de la inexistencia actual o inminente de los estados nacionales, por un

lado. Pero por otro, y esto es lo más importante, proponer tendencias inmediatamente sugiere, en la tradición inspirada en *El Capital* de Marx, la posibilidad de contra-tendencias copresentes que atenúan, desvían o bloquean la tendencia principal. Y hay algo importante en este sentido en el libro de H&N que Boron, Petras y otros críticos tampoco destacan. Se trata de lo siguiente. H&N comienzan el libro delineando los aparatos de comando transnacional, o más bien la producción jurídica globalizante del imperio. Esto es fuertemente castigado por Boron como formalista e idealista, cuando a mi juicio es un punto de partida tan válido como cualquier otro, a condición de que lo jurídico sea luego reintegrado a la totalidad material, lo que H&N intentan hacer en capítulos siguientes, no importa ahora si con éxito o no (y acompaño a Boron en señalar que la explicación materialista no llega satisfactoriamente, también cuando señala la apología fuertemente ideológica que H&N hacen del constitucionalismo de Estados Unidos). En realidad, el énfasis en los aparatos de comando centralizado, global, o en la tendencia a constituirlos y legitimarlos jurídicamente, es un punto de partida conveniente si lo que se trata de destacar es justamente uno de los aspectos que marcarían las diferencias cruciales entre imperio e imperialismo.

Pero lo que me interesa acá no es realmente esto, sino que hay argumentos de H&N, no tan desarrollados como merecerían, en el sentido de que una más o menos coherente y completa legitimación jurídica del imperio es imposible, porque la ebullición productiva y rebelde de las multitudes obliga al brazo militar del imperio en formación a intervenir constantemente, arrastrando al derecho a ser una justificación de emergencia de la policía, más que a la inversa.

Acá se advierte en el texto de H&N la presencia de los tres registros lacanianos de lo real, lo simbólico y lo imaginario: el imperio como orden jurídico global es un cierre simbólico imposible, incapaz de apresar y estabilizar una multitud real que lo desborda por todas partes. En su conjunto, en consecuencia, el imperio

tendría algo de un real lacaniano ausente, imposible. Esto aclara un poco la enigmática tesis del imperio como un vacío, un no-lugar, y la tesis de que el mismo proceso de generación del imperio es también el de su corrupción.

Volviendo a la legitimación y viabilidad del imperio, H&N admiten que al no ser posible formal- jurídicamente, tal viabilidad debe conquistarse pragmática e híbridamente, como la eficacia oportunista, siempre precaria, de la maquinaria global de biopoder, resultante de la combinación - adecuada al conflicto del caso- de represión, persuasión mediante imágenes y discursos massmediáticos, producción jurídica *ad hoc*, incorporación al consumo y la producción. No se trata por tanto de una visión meramente formal-jurídica. Una vez más, éstas son figuras del caleidoscopio, planos de la holografía no fácilmente distinguibles en el texto de otras figuras y planos. Poco después de presentar su pirámide del poder imperial, H&N nos ofrecen otra imagen, un poco borrosa, no bien explicada pero suficientemente perfilada -la imagen principal quizá, y la que destacan críticos como Petras y Boron: que en el proceso de declinación de los organismos estatales en la pirámide se marcha no hacia una mezcla de formas espaciales, sino hacia una hibridación de funciones ya no localizables. El no-lugar del poder es o tiende a ser directamente el entero mercado mundial con sus aparatos, o mejor funciones transnacionales de comando financiero, militar, etc., ambos enfrentados ahora sin mediaciones estatales a la multitud global en eferescencia.

Alberto Bonnet, un joven economista marxista, da un bello título a su comentario -por cierto agudo- de *Imperio*: "Suponiendo a Neptuno" (Bonnet, 2002). El título se debe a que según Bonnet H&N se confiesan incapaces de señalar qué lugar y qué organismo corresponden al centro del imperio, pero suponen -como el astrónomo Leverrier para explicar ciertas desviaciones de los cálculos newtonianos de su tiempo- que debe haber algo allí, y en consecuencia suponen a Neptuno, que en este caso sería el mercado mundial y sus aparatos o funciones de comando globales.

¿Por qué tendría que haber algo? ¿Por qué no podría haber un vacío real en ese supuesto no-lugar?, se pregunta Bonnet. En mi opinión, uno de los planos, y no el menos visible de la holografía de H&N, afirma precisamente ese vacío real, reemplazando para el caso una ontología de la presencia plena por otra de la ausencia o de la negatividad.

La consecuencia política de esta interpretación merece destacarse. No sería la de una interconexión pacífica y niveladora de las multitudes en el mercado mundial, visión fácilmente rebatible, sino ésta otra: es posible que antes de que las tendencias al imperio, intrínsecamente inestables y finalmente imposibles, se actualicen, y por tanto antes de que los estados nacionales y los antagonismos imperialistas acaben de declinar, toda la maquinaria híbrida y precaria del biopoder global en formación salte por los aires por la acción de la multitud.

En un reciente trabajo sobre "El imperialismo del siglo XXI", Claudio Katz, otro influyente economista marxista argentino, constata también, al igual que Boron y Petras, la creciente pertinencia del concepto de imperialismo en el capitalismo actual. La exacción y dominación de la periferia por el centro son también a su juicio una realidad que se exagera (Katz, 2002). En esto, los aportes marxistas de comienzo del siglo XX mantienen una importante actualidad. Pero lo que le interesa especialmente es repensar el otro aspecto que la teoría clásica del imperialismo explicaba: no ya la sangría y el sometimiento de la periferia, sino la relación entre las potencias centrales, que en la visión clásica era de competencia, resuelta a través de la guerra. Esta relación no se da de la misma manera hoy. Retomando alternativas que había considerado Ernest Mandel en los 70, cabría preguntarse si lo predominante hoy es la competencia interimperialista, por ejemplo según la hipótesis de Petras de un neo-mercantilismo sin guerras entre grandes potencias pero con control militar y guerras en los territorios periféricos; el clásico "ultraimperialismo" de Kautsky, hoy remozado como transnacionalismo del 'Imperio posmoderno' por H&N; o el

“superimperialismo” consistente en el predominio de una superpotencia no sólo sobre la periferia sino sobre el resto de las grandes potencias, casi reducidas por eso a condición periférica.

Tanto Petras como Boron y Katz rechazan las tesis de H&N y afirman la vigencia del imperialismo. Pero con matices diferenciales. Petras, desde su visión de un neomercantilismo en marcha. En el caso de Boron, su insistencia en el poder de Estados Unidos podría hacernos pensar en una perspectiva superimperialista. Sin embargo, explícitamente habla de una hegemonía, y no de un control total o casi-total norteamericano. Katz opina que hoy ninguno de los tres modelos rige predominantemente, mucho menos en estado puro. Hay una combinación de tendencias concurrencistas, globalizadoras y superimperialistas, que aumenta las desigualdades y la inestabilidad del sistema total al aumentar el número y tipo de actores nacionales, regionales y globales, económicos, sociales, políticos y militares, y diversificarse las relaciones de competencia, inestable negociación, conflicto. Katz opina que H&N reflejan en su modelo imperial tendencias globalizantes de gran importancia que operan realmente hoy. Pero las exageran de manera extrema.

Cabe agregar acá algo aparentemente nimio pero en realidad importante. Tanto Petras como Boron en ocasiones usan la expresión ‘imperio’. No se trataría de una mera variación retórica de ‘imperialismo’ sino, creo, de un reconocimiento, como el de Katz, de la necesidad de pensar lo nuevo, que incluye -pero no se reduce a- las tendencias globalizadoras no sólo económicas y financieras sino políticas, etc. Es decir, que cabría hablar de imperio con imperialismo (título del artículo citado de Petras), y no, como H&N, de imperio sin imperialismo. Boron tituló su intervención en el primer Foro Social Mundial de Porto Alegre “El nuevo orden imperial y cómo desmontarlo” (Boron, 2001). Ya en ese texto Boron la emprende brevemente contra *Empire* de H&N.

Sin embargo, escribe: “Estamos en presencia de un proyecto animado por el

propósito de organizar el funcionamiento estable y a largo plazo de un orden económico y político imperial -un imperio no-territorial, quizás, con muchos rasgos novedosos producto de las grandes transformaciones tecnológicas y económicas que tuvieron lugar desde los años setenta. Pero imperio al fin. De aquí nuestro radical desacuerdo con la reciente obra de H&N en la cual se sostiene la tesis no sólo paradójica sino completamente equivocada del ‘imperio sin imperialismo’” (Boron, 2001).

Refiriéndose al FMI, al BM, Boron escribió unos párrafos antes: “Estas son las instituciones ‘supranacionales’ y globales que, hoy en día, constituyen el embrión de un futuro gobierno mundial” (Boron, 2001). Boron parece haber cambiado un poco su pensamiento entre esa intervención en el FSM y su libro sobre H&N. Pero yo aprovecharé ambos textos como complementarios, el de 2002 que enfatiza el imperialismo, y el de 2001 que propone la fórmula ‘imperio con imperialismo’. El riesgo de atenerse sólo al libro de 2002, en mi opinión, es el de ser persuadidos de rechazar las ideas de H&N en su totalidad, sin poder separar la paja del trigo. En su libro sobre *Imperio* Boron retoma su pensamiento de la intervención en el FSM sólo parcial e impacientemente, poniendo más el énfasis en lo viejo que en lo nuevo del actual orden mundial: “Estaríamos mucho más cerca de la verdad si parafraseando a Lenin dijéramos que el imperio es la ‘etapa superior del imperialismo’ y nada más” (Boron, 2002:).

Para concluir, la visión imperial posmoderna de H&N se revela como una exageración doctrinaria, ideológica, de reales tendencias a la centralización del comando global del capital en lo económico-financiero, lo jurídico-político, lo cultural. Al advertir sólo estas tendencias parciales, centralizadoras y homogeneizadoras, se desdibujan la exacción imperialista de la periferia por el centro y las relaciones de competencia y hegemonía entre los grandes estados y capitales nacionales. En el calor de su polémica con H&N, por momentos Boron tiende a cometer el error inverso. Pero reuniendo lo mejor de cada pensamiento podemos apreciar la importancia y

posibilidad de acercarnos a la 'mixtura' concreta de las tres o más tendencias - globalistas, concurrencistas y superimperialistas o hegemónicas- en el orden planetario, como lo pide Katz. Si apelamos a los dos textos de Boron acá citados, surge la simple y esclarecedora hipótesis de que el grado de centralización global, imperial, alcanzado, es importante, y que sin embargo no implica declinación del imperialismo. Por el contrario, las agencias globales como el FMI, el BM, la OTAN, etc., están mayormente controladas por el G8, que en su interior reconoce la hegemonía, pero no el poder absoluto superimperialista, de Estados Unidos. Al interior de esas agencias globales se dirime la competencia por el control comercial-militar de las diversas regiones periféricas, etc.

Consecuencias políticas prácticas de las visiones en debate

Quisiera comparar brevemente ahora algunas de las consecuencias políticas prácticas que H&N por un lado y sus críticos marxistas por otro extraen de sus respectivas visiones del imperio o el imperialismo, o más precisamente del imperio sin imperialismo y el imperio con imperialismo.

Aprovechando la paráfrasis de Lenin por Boron, podríamos comenzar diciendo que H&N seguramente aceptarían esta otra paráfrasis posible: 'el imperio, verdadera etapa superior del capitalismo'. Y con ello se mostrarían, como en varios otros asuntos que mencionaré apenas, excesivamente respetuosos de la tradición, y en tal sentido dogmáticos y conservadores. Me refiero a que para H&N, como para Lenin o al menos el leninismo estándar, 'etapa superior' significa última etapa conducente necesariamente más allá del capitalismo. H&N afirman categóricamente que, dado que el imperio inevitablemente decae al tiempo que emerge, y que inevitablemente pone en movimiento a una multitud global cooperativa y rebelde, el 'acontecimiento' de la revolución advendrá con la misma inevitabilidad; de hecho, el comunismo ya estaría en un estado relativamente avanzado de gestación dentro del imperio. Sólo en un único momento de mayor cautela se

permiten atenuar un poco estas metáforas naturalistas de gestación, bien marcianas, para decir que el imperio prepara los cromosomas, no el embrión del comunismo.

En H&N hay bastante de nuevo y valioso, creo, pero también bastante vino viejo en odres nuevos. Por ejemplo, como complemento de lo que parece ser un exceso subjetivista, voluntarista, adquirido en sus años de 'autonomismo' italiano, H&N suelen recaer en un economicismo bastante burdo, apenas disimulado por el hecho de que ahora se habla de trabajo inmaterial, de prótesis productivas, etc. Como señala Alberto Bonnet, no es de extrañar que al rechazar la dialéctica el enfoque económico de H&N resulte desgarrado entre autonomismo y regulacionismo estructuralista (Bonnet, 2002). Sin negar que el proyecto de un 'Marx más allá de Marx' pueda requerir recuperar insospechados tesoros teóricos de la modernidad temprana, de la pre-modernidad o de muy diversas culturas no occidentales, H&N parecen haberse atascado en su opción por Spinoza contra Hegel y aún contra Marx. El economicismo de H&N aparece también en su tesis de que a medida que el proceso productivo produce la gradual incorporación y por tanto re-apropiación de los medios de producción como prolongaciones del cuerpo individual y colectivo, nos acercamos gradualmente a un 'umbral' más allá del cual se producirá inexorablemente el 'acontecimiento', la revolución.

Volviendo a las consecuencias políticas prácticas, las que encuentra el lector ansioso tras páginas de ardua lectura- son en principio más bien breves y decepcionantes. Pues bien, agitemos el caleidoscopio una vez más y digamos, con Alberto Bonnet, que aún en ese final telegráfico también nos llega algo simple pero muy importante: si el imperio es global, el contraimperio, la lucha de la multitud, debe ser igualmente global. Aparentemente, el texto de *Empire* aparecido en febrero del 2000 fue entregado a la imprenta antes de la gran protesta 'global' de Seattle en noviembre de 1999, en rigor no la primera jornada global de lucha pero sí una que suele ser destacada como origen de un nuevo ciclo de luchas. De modo que el

texto de H&N tiene un cierto carácter predictivo o al menos explicativo no despreciable, aún reconociendo, como ya se dijo, el carácter parcial de la tendencia globalizadora de la que se ocupan, y las exageraciones a veces delirantes que resultan de esa preferencia.

Por lo demás, como han mostrado críticos como Boron, Zizek y otros, las propuestas programáticas del capítulo final de *Imperio* son una mezcla de timidez reformista y utopismo impracticable. Ciudadanía global, salario social universal, y un objetivo estratégico rebajado a reclamo inmediato o aún tendencia empírica en curso: la reapropiación de los medios de producción -correspondientes al trabajo crecientemente inmaterial, como ya se dijo.

¿Estamos finalmente, entonces, ante dos defensores del imperio capitalista disfrazados de monjes comunistas posmodernos? Evitemos una vez más perder la paciencia. En una entrevista, Negri aclara que lo que cabe hacer es un éxodo masivo, pero no habla del Matto Grosso y sus tucanes, sino que propone a los hombres y mujeres del planeta no intentar reformar ni ser representados al interior del FMI y el BM, sino una desertión colectiva, una ruptura de la multitud global con esos organismos. Y esto ya no es delirante, forma parte de las discusiones tácticas y estratégicas de gran parte de la izquierda mundial: ¿Se puede y debe romper con el FMI? ¿Esa ruptura puede ser sólo nacional, o debe ser al menos regional o incluso global?

Para terminar, de una visión como la de Claudio Katz, de una combinación de tendencias imperialistas competitivas, globalizadoras y superimperialistas, se desprende que la lucha contra el capitalismo debe ser igualmente combinada: de clases al interior de cada nación, lucha anti-imperialista de naciones y regiones contra los amos del mundo, y también luchas globales contra el 'imperio'. Creo que Boron, Petras y muchos otros concuerdan con esto, aún con matices diferenciales. En *Resistencias mundiales (de Seattle a Porto Alegre)* ya referido varias de las contribuciones se orientan hacia una amplia articulación y

acumulación de estas diversas fuerzas y luchas para la construcción paciente y colectiva de un movimiento contra-hegemónico, tanto anti-neoliberal como anti-capitalista (Seoane y Taddei, 2001).

H&N enumeran los grandes instrumentos de poder del imperio: el dinero, el éter de las comunicaciones, y la bomba. Sin embargo, su excesivo optimismo les lleva a afirmar delirantemente "en realidad, nosotros (la multitud) somos los amos del mundo" (H&N, 2002, y a profetizar que el imperio es inevitablemente la etapa del capitalismo anterior al comunismo global. Los poderes destructivos del imperio serían finalmente impotentes. De la barbarie engendrada por el imperio H&N hablan ingenua y metafóricamente, dándole un signo inmediatamente positivo y creador (H&N, 2002). Al desastre ecológico sólo le dedican una alusión pasajera: aún no reviste gravedad crítica. En cambio, para los que debatimos en vinculación con las luchas concretas de nuestros pueblos, quizá la primera certeza es que si no continuamos articulando nuestras fuerzas, la barbarie imperial ya instalada, la degradación y destrucción de la humanidad y el planeta, que ya tienen gravedad crítica, pueden llegar a ser irreversibles. Pero la segunda convicción es que la muy desfavorable correlación de fuerzas que impuso la globalización neoliberal parece comenzar a revertirse, y que vale la pena apostar nuestro resto de dignidad en la lucha contra el neoliberalismo y el capitalismo (Boron, 2001).



El *Imperium* espiritual de Europa: de Ortega a Sloterdijk

Sebastian J. Lorenz

Dominique Venner cita a Ortega y Gasset, diciendo que el filósofo español tuvo, tras la Primera Guerra Mundial, la presencia de una catástrofe que afectaría a la civilización europea. Considerando que el mundo no podía prescindir de “ser mandado” y, por ello, “orientado” por una potencia y unos valores dominantes. Ortega se preguntaba: ¿quién domina hoy? La respuesta implícita era que los europeos ya no mandaban y que otros iban a mandar en su lugar. Ello provocaría un “derrumbamiento moral” sin precedentes. Mientras “mandaron” los europeos les bastaba “con existir”, aún sin tener una conciencia de sí mismos sólidamente interiorizada. Pero eso terminó con la “generación de 1914”. Como tantos otros, Ortega vió en la “modernidad” el principio de la decadencia europea: «antes de 1914 un “orden europeo”, una forma específica de civismo, una civilización dinámica y eficiente que conciliaba tradiciones y modernidad, reinaba en el corazón de nuestro continente». Después de 1945, Europa quedó derrotada y anestesiada, perdiendo el “mando europeo del mundo” a favor de las dos grandes potencias mesiánicas y hostiles a la tradición europea. Unos pocos profetas, como Jean Thiriart reclamaban la “misión universal de la europeidad”, como voluntad de poder y de superioridad, para acabar con el período de “ausencia de Europa” y romper el equilibrio mundial bipolar.

Durante un largo período de tres siglos, los pueblos europeos como grupo homogéneo habían ejercido un estilo de vida unitario sobre la mayor parte del mundo,

conocido como «la época de la hegemonía europea». Pero después de la Primera Guerra Mundial (Ortega escribe su reflexión en *La rebelión de las masas* en la década de los veinte) se empieza a sentir que «Europa ya no manda en el mundo», lo cual implica un «desplazamiento de poder» que, para Ortega, es incierto y sumamente improbable. El relevo es difícil. ¿Quién llenará con legítima autoridad ese *horror vacui* dejado por Europa en el mando espiritual del mundo?

Por «mando» no entiende Ortega el ejercicio del poder material, el de la coacción física cuya única legitimidad reside en la fuerza, sino «el ejercicio normal de la autoridad fundamentado y nutrido en la existencia de una opinión pública, concebida ésta como «ley de gravitación histórica», lo cual, por otro lado, implica también que «se puede mandar contra la opinión pública». Todo ello le lleva a Ortega a afirmar que «mando significa prepotencia de una opinión», es decir, de un «espíritu». Encontramos aquí una de las teorías más jugosas del pensador español, la del «poder espiritual» de carácter científico, como una especie de *imperium* genérico y reforzado, que emana de un tronco en equilibrio sobre un mundo ramificado en desorden estático para darle forma, estilo, unidad y un destino. Porque sin el ejercicio de facto et de iure de ese poder espiritual, de esas superiores opiniones, la humanidad representaría «la nada histórica», el caos, al desaparecer de la vida los principios de jerarquía y organicidad.

Planteado definitivamente el problema de desplazamiento de poder como un cambio de gravitación histórica, éste supone a su vez un cambio de opiniones, del estado de opinión vigente en Europa. Pero —aclara Ortega— no es que «Europa haya dejado de mandar», sino que se pregunta, se autocuestiona dubitativamente su “capacidad de mando civilizadora”, lo cual podría hacernos pensar en el tema spengleriano de la decadencia de Europa, que Ortega rechaza por convicción y por creer que tal preocupación se había propagado sospechosamente como una realidad inconclusa. Ya que cuando se

intenta definir la decadencia europea sólo se hace referencia a las dificultades económicas por las que atraviesan las naciones europeas, pero dicha situación no afecta para nada «al poder de creación de riqueza» del Viejo Continente, que se ha visto sumergido en crisis bastante más graves, resurgiendo al final, reforzado y revitalizado.

La situación mundial es caótica. Los mandamientos europeos, sin ser los mejores posiblemente, aunque sí definitivos, mientras no existan otros, han perdido su vigencia, pero nadie es capaz de sustituirlos por un nuevo «programa de vida» que module la organización del mundo. Ortega cede en su orgullo de europeo cuando escribe: «Nada importaría el cese del mando europeo si existiera otro grupo de pueblos capaz de sustituirlo en el poder y dirección del planeta.» Incluso acepta, en principio, que nadie mande, pero ello traería consigo la desaparición de las virtudes y dotes del hombre europeo. En definitiva, no se sabe quién va a mandar, cómo se va a articular el poder sobre la tierra, «qué grupo étnico, qué ideología, qué sistema de normas, de resortes vitales...». Nuevas incógnitas se abren hacia el futuro.

Porque ni los Estados Unidos de América ni la gran Rusia constituyen entidades novedosas respecto a Europa. Son colonias culturales o «parcelas del mandamiento europeo» que responden al «fenómeno de camuflaje histórico» propio de los «pueblos nuevos»: América es «un pueblo primitivo camuflado por los últimos inventos»; Rusia, un pueblo «en fermento» camuflado por un neomarxismo contradictorio y ficticio que ha dejado paso, sin transición, al ultracapitalismo más salvaje. Y es que los pueblos jóvenes no tienen ideas: al disociarse de la vieja cultura que los vio nacer, pierden su sentido.

Por un lado, América, el «paraíso de las masas», parece haber contagiado a Europa la subida de nivel de la existencia integral del hombre mediocre: «Europa se está americanizado», por tanto. Ortega piensa, sin embargo, que la influencia americana se inicia en el momento de escribir sus páginas sobre la rebelión de las masas, es decir, en la

década de los «felices años veinte», porque el triunfo de las masas en Europa ha derivado de «dos siglos de educación progresista de las muchedumbres», por cuestiones internas. Y al coincidir el status moral del hombre medio europeo con la del americano, se produce un acercamiento homogeneizador, una «nivelación», no influjo ni siquiera reflujo, extraño a la vitalidad europea. América es la «concepción practicista y técnica de la vida», pero la técnica es un invento europeo. América es joven y fuerte, pero su crecimiento se ha hecho con el rebose excedente de Europa. América no posee la capacidad de mando porque no tiene historia ni sufrimientos colectivos.

Por otro lado, Rusia, pueblo «juvenil», se compone de un estrato étnico sustancial y temporalmente distinto al europeo (?), y lleva en sus entrañas la contradicción del marxismo triunfante en un pueblo rural. Sin embargo, Ortega clarificó la cuestión controvertida diciendo que «no hay tal contradicción porque no hay tal triunfo. Rusia es marxista aproximadamente como eran romanos los tudescos del Sacro Imperio Romano». Rusia fingió ser marxista para cubrir su carencia de principios históricos, de mandamientos. El marxismo era un pretexto, no una razón. Y un pueblo joven, sin razones de vida auténtica, no puede optar al mando espiritual porque carece de «moral», y si la tiene, ésta es extravagante.

Pero si Ortega vislumbra la existencia de los dos anteriores «pueblos jóvenes», también examina el fenómeno de los «pueblo masa, resueltos a rebelarse contra los grandes pueblos creadores, minorías de estirpes humanas que han organizado la historia». Los pueblos anteriormente sometidos al régimen del colonialismo aspiran, una vez alcanzada la libertad y concluida su independencia, a igualarse a sus antiguos amos, pero sin tratar de superar aquella vieja cultura europea, o de sustituirla por sus raíces autóctonas, sino destruyendo sus últimos vestigios, lanzándose en los brazos de los vigorosos pueblos jóvenes y reclamando para sí la nueva marcha de la historia.

Aquella amplísima y potente sociedad europea que estaba constituida por un orden básico de ciertas «instancias» últimas, el «credo intelectual y moral de Europa», actuaba en el profundo seno de eso que se ha llamado Occidente, irradiando durante varias generaciones sobre el resto del planeta el orden de que era capaz. ¿Por qué ha desaparecido, pues, el sistema tradicional de «vigencias colectivas»? Porque la sociedad es convivencia bajo «instancias» y en la fecha presente faltan precisamente dichas instancias «en una proporción sin ejemplo en la historia europea». Esta es la verdadera enfermedad de Europa, no simple decadencia, enfermedad grave, pero no incurable. La realidad política es que una parte de Europa se esfuerza por hacer triunfar unos «nuevos principios», por “revolucionar”, mientras la otra intenta “conservar” los tradicionales, lo cual es prueba evidente de que todos esos valores han dejado de pertenecer a la categoría suprema de las «instancias», porque una «vigencia colectiva» no necesita ser impuesta o sostenida por determinados grupúsculos sociales, sino, al contrario, todo grupo concreto busca su fuerza y su vitalidad reivindicando esas vigencias. Por eso Europa se halla en estado de guerra — Ortega decía esto en 1937 —, en un estado de guerra radical sin precedentes pretéritos, y su origen se encuentra no sólo en la guerra virtual entre los pueblos, sino en el enfrentamiento interior de cada pueblo europeo. Ahora se explica cómo la «cohesión interna de cada nación se nutría en buena parte de las vigencias colectivas europeas». Esta debilitación de la comunidad entre los pueblos europeos se traduce en un «distanciamiento moral» que entraña el peligroso factor, confrontación bélica por medio, de la pérdida del mando civilizador.

La situación mundial cae entonces en una «escandalosa provisionalidad» que Ortega califica de «interregno, de un vacío entre dos organizaciones del mando histórico: la que fue, la que va a ser». Si Europa, en el transcurso de este período de transición, se desmoraliza perdiendo toda su «energía histórica», sus virtudes y capacidades superiores, su hombre, el europeo, se acostumbrará a no mandar, y

ello supondría una catástrofe multidimensional, no sólo limitada al lebensraum europeo. «Si el europeo se habitúa a no mandar en él, escribe Ortega, bastarán generación y media para que el Viejo Continente, y tras él el mundo todo, caiga en la inercia moral, en la esterilidad intelectual y en la barbarie omnímoda. Sólo la ilusión del Imperio y la disciplina de responsabilidad que ello inspira pueden mantener en tensión sus almas.» Sólo la construcción de un gran Imperio continental puede hacer vibrar de nuevo la «pulsación de Europa».

El testigo de Ortega y Gasset ha sido recogido por otros pensadores actuales. Peter Sloterdijk (*Si Europa despierta*) efectúa la siguiente reflexión: «Han sido muchos los intérpretes de la situación europea tras la Segunda Guerra Mundial que han diagnosticado y dado expresión a la sensación de que Europa, tras el año 1945, ha caído de su tradicional posición en el centro del mundo. Desde Colón hasta Hitler ha sido una convicción europea bien fundada que ese escarpado cabo de masa terrestre euro-asiática [...] representa, en términos geopolíticos e ideológicos, el eje central del globo terráqueo». Sloterdijk llama a Europa el “Imperio del Centro”.

Los últimos decenios de la historia mundial han estado exentos de dignidad y vacíos de dirección espiritual (del *imperium* del espíritu europeo que constituye un maximum de exigencia e intensidad del Homo Europaeus, según Paul Valéry). En el viejo continente, sin proyecto y sin más impulso que el ritmo de innovación “desarrollista” propio del liberalismo capitalista, se hace patente el concepto de “caída” (*Abfall*). Como consecuencia de ello, presenciamos la emergencia de un nuevo *Zeitgeist*, de un vacío, de un espíritu destructor del tiempo pasado, de un sentimiento de desfondamiento que trata de mantener la apariencia de un válido estilo europeo de vida mientras se precipita en caída libre. Según Sloterdijk, en Alemania una de las cabezas más representativas de la llamada, a la sazón, “Revolución de derechas” conservadora, Hans Freyer, levantó acta de esta situación en 1954: la

defunción de la historia universal de Europa por el nuevo sistema de las potencias mundiales. También Carl Schmitt lo percibía a final de los años 60 del siglo pasado: «que Europa ha sido despojada del punto central de la Tierra, un ejemplo del fin de la era eurocéntrica». Pudo ser el fin de Europa como el “Imperio del Centro”, pero la idea imperial siempre será europea.

