

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

LA NACIÓN Y LA GUERRA

Confederación y hegemonía como formas
de concebir Europa

Murcia, 1999

Este estudio forma parte del proyecto de investigación financiado por la DIGICYT, PB97-1055- CO2-01 «Soberanía, Estado, Europa» (II)

Primera edición, 1999

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© José Luis Villacañas Berlanga

© **DM**
Librero-Editor
Merced, 25. 30001-Murcia
Tfnos. 968 24 28 29 / 968 23 75 78

I.S.B.N.: 84-95095-57-2
D.L.: MU-725-1999

Edición a cargo de: Diego Marín Librero-Editor

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1. Breves indicaciones metodológicas	11
2. Del republicanismo al nacionalismo: El modelo	14
3. Del republicanismo al nacionalismo: El devenir del modelo ..	16
4. Conclusión. Nación que forma Estado, Estado que forma nación .	20
 CAPÍTULO I. CONFEDERACIÓN Y REPUBLICANISMO	 25
I. LA GUERRA EN EL PENSAMIENTO KANTIANO ANTES DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA: LA PREVISIÓN DE LOS PROCESOS MODERNOS	 25
1. Un sistema que ama la antinomia	25
2. Guerra en el sistema de la razón de Estado y la nueva situación	27
3. Las formas históricas de la guerra y la paz	29
4. Una previsión para el sistema de los Estados	34
5. Revolución como reestructuración del sistema de Estados	37
6. El giro revolucionario realmente existente	39
II. REPUBLICANISMO Y DINÁMICA CONFEDERAL TRAS LA REVOLUCIÓN FRANCESA	 44
1. <i>¿Consolatio Philosophiae?</i>	44
2. La ocasión internacional y el proyecto kantiano	46
3. La revisión del viejo sistema de derecho público	47
4. La prohibición jurídica cosmopolita de la guerra total	49
5. Republicanismo y soberanía limitada	52
6. Confederación	53
7. Republicanismo y pacifismo	54
8. «Ratio» y «natura»	57
III. CONCLUSIÓN. EL TRABAJO CONTINUO DE LA PAZ	 58

CAPÍTULO II. FICHTE, EL ESTADO CERRADO Y EL DERECHO INTERNACIONAL (1794-1800)	65
I. INTRODUCCIÓN	65
1. La transformación idealista de la filosofía	65
2. Los años decisivos de la filosofía	68
II. DERECHO NATURAL, ESTADO RACIONAL Y RELACIONES INTERNACIONALES EN EL FICHTE DE JENA	70
1. La recepción de la propuesta de Kant	70
2. Fichte y Kant: la recepción de la paz perpetua	73
3. El segundo Apéndice al <i>Derecho Natural</i>	74
III. LA POLÍTICA INTERNACIONAL EN EL ESTADO COMERCIAL CERRADO ..	81
1. Fichte en Berlín	81
2. Carta al Emperador del 1799	82
3. La duda y la ocasión	85
4. La transformación de la idea de la política y el problema de Europa	88
5. La historia de Europa: primer ensayo de definición de la Época	92
IV. CONCLUSIÓN. EL DIABLO DE LA UTOPIA	97
 CAPÍTULO III. LA IRRUPCIÓN DE LA NACIÓN IDEALIZADA EN FICHTE (1804-1813)	 105
I. EL NUEVO CONTEXTO DEL PENSAMIENTO FICHTEANO: NACIÓN, ESTADO, EUROPA	105
1. La ruina del Sacro Imperio y el contexto del nacionalismo de Fichte	105
2. La filosofía de la historia y la patria de los europeos	109
II. LA NUEVA IDEA DE NACIÓN	116
1. Herder y Fichte o la nueva síntesis	116
2. La nación y el Estado ideal en los <i>Discursos</i>	120
III. LA NACIÓN Y EL SISTEMA DE LOS ESTADOS	125
1. La nueva situación del sistema de Estados	125
2. Los <i>Discursos</i> y el Estado real: el pacto con el diablo	127
3. Estado alemán y Europa en los <i>Discursos</i>	133

IV. LA GRAN ALEMANIA Y EUROPA	137
1. Maquiavelo y la ambigüedad de Fichte.	137
2. La innovación de Fichte	141
3. El sentido de <i>La República de los alemanes</i>	143
4. La estructura de <i>La República de los alemanes</i>	145
5. El constitucionalismo de <i>La República de los alemanes</i>	148
V. CONCLUSIÓN	157
CAPÍTULO IV. DE CLAUSEWITZ A JÜNGER: EL DESTINO DE LA AFINIDAD ELECTIVA ENTRE NACIONALISMO Y GUERRA	163
I. EL DIFÍCIL EQUILIBRIO DE CLAUSEWITZ	163
1. Clausewitz lector de Fichte	163
2. La ambigüedad de la guerra y el problema de la soberanía ...	167
3. Los dilemas de Clausewitz y el destino de Prusia	172
4. Guerra y Estado	181
II. LA RUPTURA DEL EQUILIBRIO DE CLAUSEWITZ: DE LA GUERRA ABSOLUTA A LA GUERRA TOTAL	189
1. La senda perdida de Max Weber	189
2. El valor de Jünger como testigo	191
3. El superviviente de la tempestad de acero	192
4. El nuevo hombre	194
5. ¿A quién sirve el sacrificio?	195
6. Construcción orgánica	197
7. La decisión y el diagnóstico	199
8. La palabra mágica	201
CAPÍTULO V. CONCLUSIÓN	207
1. De nuevo: Nación que forma un Estado, Estado que forma nación	207
2. Divinidades absolutas	210
3. Otra razón a la altura del presente	214
NOTA BIBLIOGRÁFICA	217

Introducción

1.— *Breves indicaciones metodológicas.* Hay otra forma de interpretar el texto filosófico que no lo condena al comentario subjetivo propio de un talento retórico más o menos deslumbrante. Hay otro procedimiento, más sobrio, de rebajar un texto sacralizado por la tradición a mero acontecimiento discursivo. Este método lo ha ensayado Koselleck, en la actualidad; pero ya antes lo habían ensayado también Weber e incluso Nietzsche. Su estrategia, en la medida en que puedo invocarla aquí como punto de referencia para identificar mi posición, consiste en lograr que el contexto, perteneciente a la historia social, la sociología, o la política, pase a formar parte del texto, de tal manera que éste pueda transparentar su sentido —no el nuestro— como respuesta a los actos discursivos y a los hechos de su entorno.

Como podemos suponer, este método, que navega hacia los antípodas de la hermenéutica clásica —no en vano Koselleck y Gadamer han enfrentado sus posiciones en la ocasión solemne del ochenta aniversario del segundo—, no pretende a su vez sacralizar la ocurrencia del texto, sino tomar sus distancias frente a él; no identifica lo nuestro, sino lo que ya no puede serlo. Esta conclusión no nos ofrece un conocimiento menos precioso, pues los antípodas no son contradictorios: sostienen los dos rostros de un mismo planeta.

Este comentario inicial reclama una concreción. Lo que sigue va en esa línea. Muchas veces usamos la palabra «modernidad» como una carta de comodín, que permite al así llamado intelectual salir airoso de las más variadas partidas. Fijar el uso de esta palabra parece una exigencia inexorable para quien aspire a controlar la coherencia de su propio discurso. Desgraciadamente, este propósito sólo se puede cumplir en escenarios muy limitados. Pues dado que la historia de la civilización y la cultura avanza hacia una especialización de las esferas de acción, rápidamente se comprende que cada una de ellas tiene su propio *tempo*. De ahí que lo que vale para una esfera no val-

ga necesariamente para otra. El ejemplo más importante que conozco es el diferente *tempo* en que se superó a Aristóteles en el pensamiento europeo. Así, mientras que su cosmología quedaba definitivamente atrás en el siglo XVII, su teoría política pervivió como modelo hasta la Revolución francesa, por lo menos; su teoría de la tragedia todavía fue cantada por Lessing, hasta que Schelling propuso una alternativa; finalmente, su ética sigue inspirando a MacIntyre y a muchos otros. Todo ello para no referirnos a su teoría categorial o a su retórica.

Puesto que no hay modernidad, sino modernidades, no hay un contexto significativo único, preciso, decidido de antemano, ya invocado de forma generalizada, como condición de comprensión de todos los textos que se escriben en un tiempo dado. Cada esfera de acción ofrece contextos parciales que se diferencian según haya evolucionado la comprensión de dicha acción. Estos contextos, referidos a cada esfera de acción, precisan ante todo de investigaciones específicas. La ley de oro de estas descripciones propias reclama del investigador una rígida disciplina a la hora de realizar transferencias desde una esfera de acción a otra. Finalmente, para orientarnos en el *tempo* histórico no precisamos de *una* filosofía de la historia que defina unívocamente un presente desde un pretendido punto de vista universal. Al contrario, necesitamos más bien aproximaciones parciales, que registren los giros evolutivos en los distintos ámbitos especializados.

Tres palabras van a ser muy usadas en este ensayo, que se interesa por la esfera de acción de la política, y más concretamente por su ámbito internacional. Estas palabras intentan fijar el *tempo* interno a esta esfera. Por eso son palabras que prefiguran un orden temporal. Insisto en el hecho de que no pretenden definir una filosofía de la historia general, sino ordenar los contextos significativos para comprender algunos textos filosóficos. Estas palabras son «clásico», «moderno» y «contemporáneo», así como sus derivados. Clásico hace referencia, en la línea de Foucault, al sistema de Estados propio de los siglos XVII y XVIII, con su comprensión de las relaciones internacionales y de la guerra. Este sistema entra en crisis a finales del siglo XVIII mediante un giro radical que coincide con la Revolución francesa. Este giro en el ámbito de la comprensión de las relaciones internacionales rompe el curso del tiempo, de tal manera que permite a los actores identificarse como «modernos» frente a los anteriores o «antiguos». Tal giro produce un contexto nuevo que acaba proyectando su sombra sobre un largo futuro, hasta llegar a afectarnos a nosotros, los hombres del presente. En ese sentido, este giro estrictamente moderno es el que nos define como contemporáneos, el que caracteriza nuestros problemas y necesidades históricas. El punto posterior al giro moderno lo llamaré «contemporaneidad», pues define los parámetros vigentes para todo el siglo XIX y los dos primeros tercios del XX. Como resulta obvio, este tipo

de construcción no tiene pretensiones de imparcialidad teórica o de falsa objetividad. Su sentido último es práctico, dado que puede ser útil para iluminar cuestiones de nuestro presente.

En este ensayo pretendo definir dos modelos del pensamiento sobre la paz y la guerra que forjó la filosofía como respuesta a un mismo tiempo concreto, tiempo en el que, para mí, se registra el giro de lo moderno y la fundación de lo contemporáneo. Trato de definir lo que sea contemporáneo desde el punto de vista de la paz y de la guerra, de las relaciones internacionales, en suma, y ciertamente sólo en Europa. Aunque, como por lo demás resulta evidente, las formas de comprensión de la política internacional afectan decididamente a la orientación de la política interior, insisto en que este diagnóstico no tiene validez *per se* para las otras esferas de acción, como la estética, la erótica, la ciencia o la religión. Transferencias desde esta esfera a las demás resultan muy problemáticas y reclaman sus investigaciones particulares, que en el caso de la economía, por ejemplo, pueden dar resultados positivos.

Se me permitirá que insista todavía en algunos puntos en relación con lo dicho, para aclarar algunas cuestiones conexas. «Moderno» es una palabra relativa: sirve para caracterizar lo nuevo en relación con lo viejo, lo vivo en relación con lo muerto. En este sentido es una categoría autorreferencial, que debería llevar consigo siempre la cláusula «nosotros, los modernos»; pero el tiempo histórico no cambia tan rápido como las generaciones de los hombres. Ese «nosotros» puede afectar a varias generaciones, como sucedió con las que padecieron la situación de la Guerra Fría. «Nosotros, los modernos», podemos tener los mismos problemas estructurales que «aquéllos» que, una generación antes también se llamaron a sí mismos modernos, lo sepamos o no. Por lo demás, en otros contextos de acción, como la esfera erótica o la religiosa, podemos decir, en términos generales, que tenemos los mismos problemas que el primer hombre sobre la tierra.

Frente a la autorreferencialidad de la palabra «moderno», la categoría de lo «contemporáneo», por su parte, pretende definir aquel conjunto de *problemas objetivos* que vinculan a diferentes generaciones y reclaman su respuesta. En este sentido, se trata de un concepto epistemológico e invoca la construcción de una constelación histórica en la que los seres humanos actúan reflexivamente, enfrentándose a problemas que han identificado o no como los mismos, aunque alcancen a varias generaciones. El tiempo que en la palabra *contemporáneo* se reconoce común no es un tiempo subjetivo, propio de un «nosotros» que se autoafirma y se identifica, sino que más bien es un tiempo histórico, una época, por mucho que no seamos conscientes de sus imposiciones y no la nombre ningún «nosotros». Lo contemporáneo es así lo que objetivamente vincula a generaciones de hombres modernos. Por mucho que éstos quieran verse como distintos, se podrían dar razones para afirmar

que, en el fondo, andan perdidos en el mismo torbellino de problemas históricos, en la misma constelación histórica contemporánea.

Pues bien, este ensayo quiere definir, como digo, dos modelos de pensamiento muy distintos respecto al mismo problema de la guerra, la paz y las relaciones internacionales. Por nombrarlos de una manera que no quiere ocultar su inspiración en el libro clásico de Ludwig Dehio, se trata del modelo de la confederación o el de la hegemonía. Se trata de dos modelos relevantes porque, en este regreso a la historia que hoy experimentamos, todavía son dos posibilidades para nosotros. Por eso, estos modelos son relevantes para una inteligencia que se ocupe del presente. Casi siempre, lo contemporáneo puede implicar, o bien un problema, o bien una decisión y, en este sentido, tras mis descripciones siempre se atisba un horizonte práctico. Aunque me inclino prácticamente por uno de los modelos citados, el de confederación, quiero mostrar el sentido y la lógica teórica del otro. De hecho, a los méritos internos del sistema de confederación se deben añadir las terribles desventajas del sistema alternativo, el de la hegemonía nacional. Si se me permite esta paráfrasis weberiana, diré entonces que sólo la propedéutica de un discurso objetivo, como el que ensayo aquí, puede nutrir las decisiones del presente con la suficiente base epistemológica, sin la que no es posible entender la noción moderna de responsabilidad.

Por último, un aviso. Alguien podría reclamar que esta metodología de aproximación parcial al *tempo* evolutivo de las diferentes esferas de acción, cristalice en el futuro en una visión global, que defina la estructura de todas estas esferas y su dependencia común de un núcleo básico, del que dependerá el destino global de la responsabilidad humana sobre la tierra. Me temo que ésta sería una exigencia que debe quedar sin cumplimiento aquí. Por el contrario, quien pretenda este resultado incierto, antes se debería ejercitar en una mirada múltiple, plural, compleja sobre la refracción de los tiempos históricos. Quizá nuestro presente sea un depósito de tiempo con diferentes estratos y su forma de estudio tenga más que ver con la geología histórica que con la mirada instantánea. De ahí la terrible dificultad de hacernos cargo del presente: porque de hecho también los presentes son muchos.

2.— *Del republicanismo al nacionalismo. El modelo.* Defenderé en el presente ensayo que el origen de las patologías políticas europeas, dominantes en todo el siglo XIX y vigentes hasta bien entrado el XX, patologías que *justo ahora* deciden su curación o su recaída, se halla en la transformación del modelo político del republicanismo en el modelo mucho más problemático del nacionalismo. La razón por la que el republicanismo se defiende aquí como modelo de pensamiento político, reside en que se concentra ante todo en la construcción normativa del Estado mediante su permanente cristaliza-

ción democrática. Un republicano —en sentido clásico, que, como es sabido, no designa *fundamentalmente* al partidario de determinada forma de ejercer la jefatura del Estado, sino al defensor de una concepción de la *res publica*— sólo está dispuesto a brindar su apoyo a un Estado que haya cumplido con los fundamentos normativos del Derecho racional moderno.

En este sentido, el republicanismo, en la medida en que se atiende de forma incondicional a esta base normativa, incluye un elemento *nacional*, que supone una sociedad previamente pacificada, homogénea, dispuesta a formar en su seno una fuerza y un poder unitario que nadie considera hostil y en el que todos entienden que pueden influir discursivamente en el espacio de la publicidad. Es condición suprema del republicanismo que la legitimidad del poder repose en los dominados, que ellos lo generen y que lo perciban así, mientras que influyen pacíficamente sobre él. A esta base ciudadana activa, responsable, tendencialmente homogénea en su potencia material y discursiva, unida por los mismos derechos y deberes, vinculada discursivamente por su voluntad de intervenir en la formación del poder y mantenida en su firme decisión de controlarlo, se reduce la dimensión nacional del republicanismo.

Lo propio del republicanismo como pensamiento social reside en que esta tendencia a la homogeneidad no está paralizada por obstáculo externo alguno, sea rango, privilegio, herencia, historia, carisma u otra cosa. Al contrario, esta tendencia es potencialmente universal. Su esencia última reside en garantizar a todo ser humano la autonomía y la dignidad, esto es, el reconocimiento social a través del trabajo libremente elegido. Sólo en este trabajo social se acredita la capacidad de alguien para compartir responsablemente el destino de los demás conciudadanos. Ni lengua, ni religión, ni raza, ni sexo, ni cultura, ni ninguna otra cosa detienen esta homogeneidad *ética*, anclada en la igualdad de lo humano y sostenida por la igualdad jurídica de derechos y deberes. Por eso, el republicanismo reposa sobre el esquema de una *ratio moral*. Uso «esquema» en el sentido kantiano más estricto, como estructura-puente que permite que un ámbito muy abstracto, el moral, determine otro más concreto y sensible, el de los deseos humanos, generando así el ámbito político-jurídico.

Existe, sin embargo, una consecuencia de todo ello, que amenaza constitutivamente el esquema político republicano, tal y como se ha visto a lo largo de su historia, desde la primitiva definición aristotélica. Y es que, por principio, sólo en el exterior de la *res publica* puede abrirse el espacio en el que la paz no esté asegurada. Para un republicano, la guerra sólo tiene sentido en las fronteras. Aunque quería decir otra cosa, Weber apuntó sólo a la periferia de la *res publica* cuando definió el Estado como el monopolio en el uso de la violencia legítima. Al hacerlo, reflejó la extraordinaria importancia que el Segundo *Reich* alemán concedía a la política exterior. El pensamiento

republicano explícito, por el contrario, deriva la dimensión monopolística del poder, presente en esta definición weberiana, desde la característica unitaria de su base social, al tiempo que, justo por esta unidad y cohesión interna, especializa el uso de la violencia en la defensa de las fronteras. Por eso no es de extrañar que, llegado el caso, el Estado republicano pueda reclamar todas las fuerzas de su ciudadanía para su defensa. El republicanismo, por tanto, está dispuesto a hablar de la nación en armas.

En efecto, la guerra defensiva prevista por el republicanismo ha de tener una dimensión nacional; pero este hecho es sólo una parte de la historia. La lógica política y social del republicanismo, junto con sus bases morales universalistas, tiende normativamente, de forma inevitable, a reducir la importancia de las fronteras y, en este sentido, a reducir la relevancia del escenario tradicional de la guerra. El republicanismo, como pensamiento político y social orientado a la homogeneidad social, a la igualdad y a la libertad, reclama también un contexto internacional *éticamente* homogéneo, y a él se dispone en la medida en que es consciente del carácter universal de su normatividad. Por eso, si el republicanismo no resuelve el problema de la guerra, esto es, su relación con lo heterogéneo, todo su edificio puede tambalearse. Por eso es tan vital para la salud moral del republicanismo una comprensión de las relaciones internacionales. De convertirse en un pensamiento político de valía potencialmente universal, en la medida en que reclama la misma actitud ante lo humano, puede convertirse en un fortín aislado o en un torbellino violentamente expansivo, pero en todo caso particularista y negador de lo heterogéneo. Entonces ya no podrá responder a la razón moral que lo sostiene.

En la primera parte de este estudio analizaremos las propuestas del modelo republicano, sus motivaciones y su oportunidad histórica, centrándonos sobre todo en los textos filosóficos de Kant. Aquí mostraremos algunos de los detalles determinantes de la tragedia del primer ensayo europeo de aspiraciones confederalistas. Así daremos entrada al pensamiento de Fichte, que optó por el modelo nacionalista. En relación con este paso ahora quisiera dar algunas indicaciones previas.

3.— *Del republicanismo al nacionalismo. El devenir del modelo.* Los hechos abandonaron la senda de la previsión kantiana. Acorralado entre un espacio interno de violencia política, que le llevó a la guerra civil con los defensores de la legitimidad patrimonial, por un lado, y un espacio externo de violencia internacional, que le llevó a una guerra con los Estados dinásticos, el Estado republicano emergente de la Revolución francesa se vio arrastrado a la necesidad de alterar el sentido de la guerra y de la paz. Aquí se verificaron las consecuencias desastrosas para el modelo que anticipamos en el punto anterior. La guerra civil llevó a la propia desaparición de los principios

republicanos desde el punto de vista de la política interior, pues forzó la separación radical entre amigos y enemigos, de procedencia *teológica* y no *ética*. Diderot ya había previsto este enfrentamiento con agudeza en un pequeño texto que, para desgracia de todos, quedó inédito y que decía así: «Bajo el despotismo, el pueblo, exasperado por sus largos sufrimientos, no pierde ocasión alguna de retomar la posesión de sus derechos. Pero puesto que no tiene ni un fin concreto ni un programa, de un momento a otro se pasa de la esclavitud a la anarquía. En la gran confusión, en el desorden general, resuena un único grito: «¡libertad!» ¿Pero cómo asegurar este precioso bien? No se sabe. Y he aquí que el pueblo se escinde en diversos partidos, instigados por intereses contrarios. [...] Después de un breve tiempo, en el Estado no quedarán más que dos partidos y se distinguirán por dos nombres que, quienesquiera que se escondan detrás, sólo podrán ser «monárquicos» o «antimonárquicos». Éste es el momento de la gran agitación, el momento de los *complots* y de las conjuras. [...] La defensa de la monarquía sirve de pretexto tanto como la oposición a ella. Ambas son máscaras que disimulan la ambición y la avidez. Ahora la nación está reducida a una masa manejada por un pequeño grupo de malhechores y corruptos. En esta situación, basta que un hombre se presente en el momento justo para que todo se resuelva de modo inesperado. Si este momento llega, llegará también el gran hombre. [...] Éste dirá a los hombres que un instante antes creían serlo todo: no sois nada. Y ellos le responderán: no somos nada. Él les dirá entonces: Yo soy el soberano. Y ellos, con voz unánime, contestarán: tú eres el soberano. Y después añadirá: Éstas son las condiciones bajo las cuales estoy dispuesto a someteros. Y ellos replicarán: las aceptamos.... ¿Cómo continuará esta revolución? Se ignora.»

Pero el autor de este lúcido texto no anticipó que la violencia civil habría de revestirse con las dimensiones de una violencia sagrada, en cierta forma trascendente, en la que los dos bandos se autopresentarían como portadores de una razón fanatizada. Lo que para el neutral juicio del filósofo eran facciones que se disputaban el poder del Estado, para los actores se sublimó como combate por la razón o por la tradición, como potencias salvadoras del género humano.

La guerra internacional —por su parte— determinó que el vencedor militar sobre el enemigo exterior fuese el encargado de combatir al enemigo interior. La perentoriedad de ambas empresas imponía elevar al director militar a soberano. Esta desviación del modelo republicano, que no podía separarse impunemente del principio supremo de la soberanía popular, resultó trágica. Aquella desviación forma parte, ya para siempre, del destino de Europa y su peripecia es una fuente de enseñanza permanente para toda normatividad moral que aspire a imponer, sin mediaciones políticas democráticas, sus pretensiones universales.

La consecuencia de este fracaso sumió en el desprestigio el modelo republicano. Ante todo, transformó lo que era una guerra por principios, fundamentalmente defensiva, en una guerra expansiva entre Estados que, para poder dinamizar todas sus energías, tuvieron que adaptar a la época presente la antigua forma del despotismo real. Esta transformación, impulsada por primera vez por los jacobinos franceses, alberga el germen de aquella evolución, que habría de darse posteriormente en toda su plenitud, y que va desde el Estado absoluto hacia el Estado total.

De esta forma, los enemigos de la Revolución, los Estados dinásticos, impusieron sus condiciones evolutivas al enemigo republicano, que no tuvo otro remedio que usar sus nuevas bases nacionales para la conducción de una guerra inicialmente perdida. El republicanismo, en lucha contra la legitimidad dinástica, aunque inicialmente destinado a ser un proyecto de paz, devino el *demiurgo que alteró la forma de la guerra*, potenciándola hasta hacer de ella una guerra nacional. Por este camino, el Estado revolucionario, creyendo que provisionalmente asumía rasgos del Estado absoluto anterior, de hecho creaba algo nuevo, un Estado potencialmente total, como los primeros testigos de la Revolución pronto comprendieron, según el ejemplo de W. von Humboldt; pues de Estado total se puede hablar cuando un Estado reclama que la existencia plena de la nación, en la que se basa, se ponga a su servicio. Que este paso hacia el Estado total se diera bajo una circunstancia que, con facilidad, podría reconocerse como guerra que defendía las conquistas revolucionarias, no altera en absoluto la gravedad de ese paso. Por eso hablamos de destino, esto es, de las consecuencias no queridas de las acciones de los hombres.

Curiosamente, la innovación fue tan decisiva que, poco a poco, los Estados dinásticos sintieron la necesidad de imitarla, si bien con todas las cautelas. Ésta es una paradoja de la historia. La revolución, que había estallado por la crisis radical de un Estado sumido en la bancarrota, fruto de su propia incapacidad para adecuarse a los tiempos del capitalismo moderno, generaba una forma política republicano-nacional, frente a la que los Estados dinásticos no podían competir en su forma tradicional. Así, el *resultado* de un Estado revolucionario —la energía popular al servicio incondicional del Estado— fue apetecido por los Estados patrimoniales. La gran *complexio oppositorum* contemporánea comenzaba: se trataba de conquistar la ventaja de la movilización *nacional* sin provocar la *revolución republicana*. En esta constelación, la nación y el cosmos progresista del republicanismo estaban condenados a separarse. Desde entonces, ya desde entonces, se trató de algo que bien podría llamarse revolución nacionalista conservadora. Hitler pudo decir, obedeciendo secretamente a esta lejana historia: «Yo soy el más revolucionario y el más conservador». Pues ya va siendo hora de que consideremos a Hitler un epí-

gono de muchos saberes y palabras, de una larga historia que requiere de una purga más compleja de la que hasta ahora se ha ensayado.

Aquí tenemos las bases del giro que debemos estudiar en este ensayo. El resultado más notable de esta tragedia, y el mecanismo por el que se forja aquella *complexio oppositorum*, fue el nacionalismo, forma reducida y frustrada del republicanismo, que, como forma política, resultó vencida por los poderes tradicionales del Antiguo Régimen. En tanto que anclado en los mismos orígenes del republicanismo, carne de su carne y sangre de su sangre, el nacionalismo no tuvo más remedio que mantener con aquél una ambigüedad permanente, apelando a formas más o menos peculiares de comprensión de la democracia y a teorías sublimadas de la representación soberana, compatibles con las figuras tradicionales del poder. Pero estas apelaciones ya eran más bien gestos ideológicos, de los que Carl Schmitt abusará en su aventura intelectual.

El nacionalismo aspira a una ordenación republicana del Estado y secretamente puja por reproducir el modelo revolucionario de Francia; pero sólo deja plenamente libres estas energías en los momentos de quiebra del poder. Cuando este poder es sólido, el nacionalismo es un arma a su servicio. En el momento del estado de excepción, la nación quiere dotarse de un Estado, como en Francia, y entonces no tiene otro modelo que el republicano. No obstante, lo peculiar del nacionalismo, como ideología reductora, consiste en que no asume, y a veces desprecia, la ordenación republicana del Estado como imperativo incondicional, previo y absoluto. Consciente o inconscientemente, el nacionalismo siempre desea imitar el gesto revolucionario francés. Pero al definir la nación como el valor originario —y no el de la forma normativa *res publica*— confiesa su carácter reactivo. Frente a los atentados y humillaciones sufridas por un enemigo externo expansivo, que por lo general aspira a construir un imperio, el nacionalista está dispuesto, o bien a colaborar con el Estado absoluto tradicional como último refugio y defensa de la nación, como último elemento de independencia política incuestionable, como única fuerza capaz de detentar en manos propias el futuro de la nación; o bien se entrega a cualquier forma de Estado fuerte, asuma o no los principios republicanos. De esta manera, elimina la normatividad republicana como tarea *previa incondicional*, como condición necesaria para apoyar al Estado, y se muestra dispuesto a colaborar con el Estado despótico, o a crear cualquier poder coactivo excepcional, en la medida en que sirva al valor absoluto de la defensa de la nación. El nacionalismo, así, se muestra dispuesto a olvidar que lo que constituye la nación políticamente es el acto de fundación de una *res publica*. De ahí que, para sustituir este elemento político constructivo, el nacionalismo asume el resentimiento y el victimismo como fuerza expansiva y, por eso, en muchas ocasiones, su cohesión procede sobre todo de la injusticia sufrida.

Por tanto, una nación, que no reclama al mismo tiempo ser una *res publica*, se convierte en el valor incondicional. La falta de existencia actual de esa nación, su mera vida potencial, se carga a la opresión ejercida por un cuerpo político ilegítimo. Los representantes de *esta* nación lo son al precio de no poder ser representantes de la sociedad real. De esta forma, son más bien encarnaciones de la utopía que vendrá, e incluso más, sus mártires o testigos fundadores. Pero una nación no es una utopía. O es una *res publica* o no es nada. De otra manera, los valores normativos republicanos —concretados en las dimensiones éticas, sociales, económicas y humanas de la ciudadanía compartida— pasan a segundo plano y la acción política nacionalista se legitima por la asunción de tareas de representación carismática, que no resisten nuestra mirada realista, anclada en evidencia comunes. Pues quien actúa como representante de esta nación asume un privilegio heterogéneo —mayor autoconciencia, valentía y ejemplaridad— respecto de los demás hombres, privilegio que rompe la dimensión común de las cosas humanas, base de una política republicana y sobriamente desencantada. El concepto de representante político propio de la tradición republicana no tiene nada que ver con esta heterogeneidad, basada en la relación privilegiada entre un hombre y una idea.

En el modelo nacionalista que aquí me interesa, en el que la nación se pone a disposición de un Estado tradicional como último bastión para defender la independencia y garantizar un futuro propio, se produce un curioso razonamiento. A cambio de este futuro nacional garantizado, se le brinda al Estado dinástico el disfrute de una de las primicias de la nación: el ejército nacional. Así se pone en manos del Estado la plenitud de las energías populares para usarlas en una guerra sublimada que ya puede ser total. En este movimiento, que se registra *en el escenario de la teoría* en la Alemania de 1814, y que se cumplirá de forma plena justo un siglo después, la nación *sólo* es la forma sublimada y abstracta de la *res publica*, cargada con supremos deberes, pero carente de derechos democráticos. La forma de la representación política se mitifica en alguna instancia que personifica, sin mediaciones, el destino de la nación. Frente a la dispersa representación republicana del poder, la nación aparece en el campo de batalla tras el soberano personal, ahora líder conductor de la guerra. Así, cada vez más necesitada de la base nacional del ejército, la legitimidad tradicional no tuvo más remedio que mimetizar y reducir el republicanismo para dotarse de una pareja base popular, dándole entrada a la postre en su sistema bajo esta forma amputada de nacionalismo sin constitucionalismo.

4.— *Conclusión. Nación que forma Estado, Estado que forma nación.* Pero entonces ya no fue la nación la que, en una irrupción libre y consecuen-

te de su potencia política, fundó el Estado —según el modelo francés—, sino el Estado dinástico y patrimonial el que moldeó una nación a la medida de las necesidades de una competencia internacional cargada de historia. De la libertad moderna, que todavía en el modelo republicano incluía sin fisuras la libertad económica y la política, el nacionalismo de Estado, tal y como acabó verificándose en Prusia, se mostró dispuesto a conceder la libertad económica, sublimando la libertad política bajo la forma de una participación sentimental en la comunidad nacional, que reprimía las formas del gobierno representativo parlamentario. Naturalmente, esta sublimación tuvo que pagar compensaciones a través de un fuerte sentimiento de solidaridad social efectiva, si bien de corte proteccionista, y de un escrupuloso respeto por la ley del Estado, aunque no estuviera legitimada democráticamente. A la postre, en Prusia se configuró un cosmos específico de antimanchesterismo, antiliberalismo y antiparlamentarismo que forjó las ilusiones de un camino propio alemán a través de la modernidad, y que no renunció a ofrecer incluso una versión especial de la más importante de las realidades modernas, el capitalismo. Pero incluso este camino propio ya estaba anunciado en la teoría en su origen. Fichte y Clausewitz no sólo son los testigos de esta oferta incondicionada de sangre nacional al servicio del Estado dinástico, sino también de una nítida voluntad de someter al mismo Estado las leyes de la economía y del individualismo moderno.

Las diferencias son notables, sin embargo. Fichte usó el mecanismo de la guerra nacional como un paso intermedio para la definición de un Estado alemán nacional, republicano y unitario. De esta forma, introduciendo la guerra nacional, Fichte, imitando en secreto el gesto de Maquiavelo, pensó asentar una base incuestionable para restablecer republicanamente al pueblo alemán en sus derechos. Como sabemos, Fichte equivocó el cálculo, a pesar de su aguda conciencia de la dificultad de que triunfara su propuesta, conciencia fundada en su experiencia con los poderes tradicionales.

Aunque en vida no tuvo mucho más éxito que Fichte, el destino de Clausewitz iba a ser mucho más decisivo. En cierto modo, se puede trazar una línea continua desde este teórico militar hasta el general Ludendorff, pasando por el mariscal de campo Moltke. En efecto, el pensamiento militar prusiano siempre tuvo como necesaria la base militar nacional, igual que la base económica nacional, en tanto elementos imprescindibles de la autoafirmación del Estado dinástico prusiano, primero frente a Francia, luego en una lucha por la hegemonía intraalemana, y después en la lucha por la hegemonía europea. Naturalmente, en este diseño desaparecían los elementos republicanos de Fichte, abstractamente utópicos en su obra. Al final del proceso, el Estado dinástico prusiano acabó usando la base nacional sólo en el ámbito de la solidaridad militar, pero siempre a su medida, en su momento, con su ritmo, lejos

de la previsions republicanas del modelo kantiano y de la utopía fichteana. Curiosamente, Fichte, el gran sospechoso de 1814, fue el hombre incuestionable en 1914. En esta fecha, los *Discursos a la nación alemana* fueron usados, sin vestigio alguno de republicanismo, al servicio de una guerra, que se diga lo que se quiera de ella, no fue precisamente de liberación.

A pesar de todo, en 1848, 1871 y en 1918 se alzaron tímidos defensores del nacionalismo constitucionalista y republicano —que no tenía por qué ser antimonárquico, como en el caso de Weber o de Rathenau. Pero como digo, se trataba de movimientos tímidos, que no pudieron penetrar en lo más hondo de la ciudadanía, por una razón o por otra. En todo caso, la clave del asunto era que Prusia había sabido vincular su destino al de Alemania entera, y así dotarse de una conciencia nacional. Tras 1871, Prusia fue lo suficientemente fuerte como para desvincular la nación alemana de su dimensión republicana, para resistir las reclamaciones democráticas, y para embarcarse en un proceso de más largo alcance que, sin embargo, requería una cohesión social e ideológica muy elevada. Conseguida la hegemonía intra-alemana, necesitaba una base popular incondicional para lanzarse a una política mundial. Entonces, el elemento nacional fue necesario para configurar un ejército sin igual, íntimamente aliado a unos intereses agrarios tradicionales, dirigidos por los *Junkers*, y a una industria pesada que se desarrolló con una fuerza sin precedentes en Europa al hilo de esa expansión económica y militar. La idea de nación sirvió para reclamar la sangre de los hijos en los campos de batalla, pero también para crear el espacio de solidaridad interna, capaz de debilitar las exigencias revolucionarias proletarias, en el fondo perdidas en una retórica radical sin eficacia política. El verdadero rostro de esta impotencia política del Partido Socialdemócrata Alemán, y la fuerza de la representación nacional que el Estado dinástico había logrado, brilló con toda nitidez cuando, presionados sus líderes por las acusaciones de servir a intereses antinacionales, prefirieron secundar los proyectos belicistas de un *Káiser* insensato que cargar con la acusación de traidores al destino común nacional.

El resto son detalles y modulaciones inesenciales del modelo de alianza entre una base popular nacional y un Estado anti-democrático, bajo la dirección de un soberano autocrático reconocido como general en jefe del ejército. Estas variaciones tienen su núcleo ineludible en la necesidad de identificar al enemigo externo e interno, y de construir la homogeneidad nacional a partir de la reducción de las fuerzas sociales capaces de producir una conciencia crítica. Lo esencial es que ambas cosas, enemigo externo e interno, eran necesarias al modelo. La homogeneidad nacional era reclamada para hacer frente al enemigo externo, mientras que el enemigo externo se presentaba como más peligroso todavía en la medida en que se suponía que contaba con aliados en aquellos sectores internos reacios a compartir la visión de la nación que

expandían las instancias situadas en el poder. Con ello se eliminaba, en el ámbito de la política interior, el presupuesto republicano de la homogeneidad social y política. En el ámbito de la política exterior desaparecía la premisa expansiva del republicanismo que, en la forma modélica del pensamiento kantiano, había cristalizado en la estrategia de una cooperación interestatal de corte confederal. Ahora se daba paso a una profundización en la heterogeneidad nacional, a una radicalización de las diferencias entre «nosotros» y «ellos» que Freud diagnosticó como «narcisismo de las pequeñas diferencias». El pensamiento de la paz y de la guerra quedó determinado por esta óptica. Así, la guerra dejó de ser un fenómeno jurídico, limitado y regulado, sometido a una *ratio*, para convertirse en la forma de una disposición total al sacrificio, elevada a valor trascendente y a deber absoluto para los pertenecientes a la comunidad nacional; a expresión necesaria de la ontología de un pueblo que lucha por su autoafirmación existencial frente a otros, y no a expresión de un derecho peculiar y propio.

Este proceso es el que desea estudiar este ensayo, con la esperanza de que contribuya a crear en el presente la convicción de que la estrategia confederal de la Unión Europea es el único horizonte razonable para nuestro futuro.

CAPÍTULO I

Confederación y republicanism

I. LA GUERRA EN EL PENSAMIENTO KANTIANO ANTES DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA: LA PREVISIÓN DE LOS PROCESOS MODERNOS

La filosofía de Kant tiene una precisa conciencia de la línea evolutiva de las sociedades europeas. Como es sabido, Kant propone una filosofía de la historia de corte universalista y progresista, que identifica los motores de este progreso en fuerzas sociales concretas, que ya entonces se llamaban burguesas. Siguiendo esta tradición, usaré la palabra «burgués» para referirme al ideal de ciudadano económicamente autónomo y políticamente activo y responsable. En este sentido, Kant es un pensador burgués. De hecho, no sólo ofrece una mirada reflexiva, capaz de mostrar a estas fuerzas sociales la legitimidad histórica y universal de su tarea. También propone una previsión del futuro inmediato, según la cual la dirección del proceso pasará, de las fuerzas sociales emergentes, al Estado que ellas mismas sean capaces de construir. Ese giro, que va desde el liderazgo de la sociedad al liderazgo del Estado, caracteriza de forma precisa la experiencia kantiana. La modernidad, que para Kant era ante todo un proceso social y económico, debía dar el paso a una modernidad política, que entregaba un protagonismo al Estado hasta ahora inédito en la historia. El futuro de la Ilustración, y de la dimensión progresista de la historia, dependía del éxito de este paso, por el que se emprendía la ilustración jurídica del Estado. Sin embargo, este paso se dio en falso durante dos siglos.

1.— *Un sistema que ama la antinomia.* Una de las paradojas más llamativas del pensamiento kantiano, con frecuencia señalada por sus críticos, reside en que el autor que se hizo famoso en toda Europa por una obra

preparatoria de la paz perpetua, de hecho escribiese muchos textos de reconocimiento del papel positivo de la guerra en el progreso humano. Esta paradoja no debería llamarnos la atención en un autor que mantiene un método filosófico muy peculiar a lo largo de su vida. En efecto, allí donde el pensamiento se esfuerza por acoplar la idea con la realidad, Kant muestra una antinomia que permanece abierta. Así sucede con el problema de la propiedad, con el problema de la libertad, con el problema de la verdad y de lo sublime. Así sucede con la razón completa, en todas sus dimensiones, con su voluntad de reflejar y ordenar el mundo. Sin duda ninguna, en esta antinomia permanentemente irresuelta debemos registrar la profunda humildad de Kant ante la historia, pues para él cada presente debe jugar su partida. Pero también aquí apreciamos la pretensión metahistórica de su sistema: una antinomia define la estructura de la razón que rueda por el tiempo. Los portadores históricos, en su concreción, pueden cambiar. Los problemas, no. El tiempo, en este renovado estoicismo kantiano, no acaba afectando a la estructura profunda del *logos*, sino ofreciéndole la arena para su acción.

Con la guerra y la paz sucede en Kant algo parecido. Intuitivamente recordamos que elevó la antinomia entre estas dos potencias a una estructura eterna: *concordia discords* o insociable sociabilidad. Ésta es la base perenne de la vida humana. Pero decir sólo esto sería una aproximación muy general que caracterizaría con poco acierto la cuestión central. Las antinomias presentan un aspecto diferente según se desplieguen antes o después del supremo ejercicio reflexivo de la razón, antes o después de la autoconciencia que la razón alcanza de sus estructuras. Por poner un ejemplo: la mera descripción objetiva de la lucha histórica entre los filósofos empiristas y racionalistas (entre Hume y Leibniz, por ejemplo) es muy diferente de la exposición de tal lucha realizada en la Dialéctica Transcendental de la *Crítica*, donde se concede a los beligerantes la defensa de legítimos intereses de la razón. Lo mismo sucede con el problema de la guerra y la paz. Una cosa es la mera descripción de su facticidad, de las batallas realizadas en el tiempo y, otra muy distinta, la previsión de lo que puede ser la guerra y la paz, una vez cumplida la autoconciencia reflexiva que las sitúa dentro del sistema de acciones racionales.

Así tenemos en Kant dos tipos de textos sobre la guerra y la paz. Unos inicialmente descriptivos sobre el pasado y otros normativos sobre el futuro más o menos previsible. Unos hacen referencia a la potencia natural de la guerra, asentada en dimensiones antropológicas inextirpables, que nos recuerdan el *polemós* de los estoicos; otros reciben determinaciones normativas y reflexivas, dependientes de la lógica del republicanismo. Los primeros describen lo que el fenómeno de la guerra produce, entregado a su libre juego, junto con otras potencias naturales. Los segundos prescriben cómo orientar el fenómeno de la guerra en contextos en los que la razón aspira a regular las dimen-

siones de la naturaleza. En ellos se trata de comprobar, respecto a una disposición natural concreta como es la violencia, que también ella, si se reconoce sin tapujos, puede enderezarse teleológicamente a la producción de bienes racionales, *si hay voluntad práctica de hacerlo*.

Ambos tipos de textos son necesarios. De hecho, no hay lugar en Kant para una acción racional libre que no respete, conozca y use los potenciales de colaboración —y por ello los nudos de resistencia— de las fuerzas naturales. En este sentido, los textos normativos republicanos deben usar las conclusiones de los textos teóricamente reflexivos. Esta colaboración entre los dos tipos de textos es posible porque la reflexión sobre la historia sirve a intereses prácticos. La convergencia resulta manifiesta si recordamos que la reconstrucción histórica se realiza en clave cosmopolita, y que cosmopolita es la suprema aspiración normativa de la razón práctica republicana. Pues bien, esta convergencia se verificará relacionando los textos reflexivos de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y del pequeño ensayo *Sobre el comienzo verosímil de la historia humana*, con los grandes textos normativos, como *Hacia la Paz Perpetua* y la *Metafísica del Derecho*.

2.— *Guerra en el sistema de la razón de Estado y la nueva situación*. La clave en la que voy a insistir ahora es la siguiente: Kant es consciente de que los avances normativos son avances de nuestra autoconciencia racional. Estos avances, en esta doble dimensión, generalmente son provocados por cambios históricos radicales, que motivan un esfuerzo reflexivo para permitir el control de la nueva situación. Sólo estos cambios radicales posibilitan ese «amplio horizonte y su juicio sobre lo que es, en comparación con lo que debe ser». Estos cambios históricos son giros o *Wendungen*, en el sentido dado por Kant a esta palabra, muy cercano a nuestro actual sentido de revolución, que recoge en el fondo la estructura del avance histórico de la razón.

Quiero decir con ello que también en el terreno de la práctica, y más precisamente en el terreno de la paz y la guerra, la historia funciona como en el avance del saber científico: mediante lo que Kant llama la estructura de la revolución copernicana. La Revolución francesa, en cierto sentido, es una revolución al modo copernicano: de la misma forma que el curso de los planetas no se puede estudiar ni ordenar sin atender al movimiento del propio observador, el Estado ya no es la estructura heredada, independiente de los súbditos, que determina de forma soberana su lugar en el cosmos social, sino que, antes bien, resulta de la voluntad de los dominados hasta ahora, de las fuerzas del propio cosmos social que lo construyen racionalmente. A nadie puede pasar desapercibida esta convergencia entre la revolución de la ciencia moderna y la *ratio* políticamente revolucionaria. La consecuencia más precisa de este giro histórico será el reconocimiento de la naturaleza universal del

Estado, válida a *a priori* para cualquier sociedad civil. Éste sería el resultado normativo de la reflexión sobre este giro histórico.

Kant evita el voluntarismo, propio de un desmedido antropocentrismo, en el diagnóstico del origen revolucionario de estos *giros*. De hecho, jamás pierde de vista su afinidad con los movimientos naturales, por lo que siempre los caracteriza como procesos que integran un elemento de necesidad. También las revoluciones políticas son fruto de la necesidad y no de la mera voluntad de los hombres. Dependen, en su origen y en su movilización, de la naturaleza de los hombres y de su inclinación a la felicidad, más que de su libertad y su deseo de conquistar un fin moral. Las revoluciones emergen cuando crece, hasta hacerse insoportable, la desesperación mayoritaria de conquistar la felicidad bajo una forma política dada. El giro revolucionario lleva consigo una generalización de las desgracias que reclama una reflexión normativa renovada. Y sin embargo, esta motivación realista inspira a Kant más confianza que los fenómenos de fanatismo y superstición mesiánica, aliados del voluntarismo revolucionario y normativista extremo. Las instancias del derecho, con su voluntad de reconocer el interés legítimo, constitutivas de los Estados, son medios racionales de neutralización de la violencia, endémica en la situación revolucionaria. Por su parte, las instancias mesiánicas voluntaristas son parte de la llama de esta violencia endémica, parte del fuego de la desgracia y de la desesperación y, en este sentido, enemigos mortales de todo derecho racionalmente orientado.

En este orden de cosas, la guerra y la violencia también pueden darse en tal grado de generalización, que acaben produciendo ante el hombre esa amplitud de horizonte que impulsa la reflexión. Si se da ese giro o *Wendung* en el que la guerra deviene endémica, la autoconciencia racional extremará su agudeza reflexiva y acabará por hacer que emerjan estructuras normativas concretas de cosmopolitismo. Sin ninguna duda, el cosmopolitismo es el efecto reflexivo y normativo de la razón en relación con el fenómeno natural de una guerra generalizada —aquí Kant una vez más hace valer su inclinación estoica, salvada para la modernidad por la figura de Althusius. Mas, para Kant, no se trata sólo de enunciar esta tesis, sino de mostrar la forma concreta del cosmopolitismo que se torna necesaria en su propio presente, condicionado por cierto giro de la situación histórica de las sociedades europeas modernas. También la *monarchia universalis* romana, como respuesta a la violencia endémica del sistema helenístico de Estados, fue legitimada desde categorías reflexivas estoicas básicamente cosmopolitas. Y sin embargo, ni ésta, ni ninguna de sus derivaciones medievales, como la idea de Imperio, puede ser la forma de la paz tras el giro social de la modernidad observado por Kant.

¿Qué acontecimiento o giro histórico abre los ojos de la reflexión sobre la guerra y genera una normatividad cosmopolita precisa, coherente, capaz de

reconocer la naturaleza de las cosas y de orientarla hacia fines racionales? Sin duda ninguna, se trata de un cristalizado en el que aparece, en todo su brillo, un fenómeno acumulado en largos procesos del pasado histórico. Podemos llamar provisionalmente a este *giro* la emergencia de la nueva guerra europea, que siguió a la Revolución Francesa. Decimos que estamos ante un giro porque altera el sistema clásico de la guerra y la paz. Si nuestro planteamiento es correcto, debemos ver este giro como resultado de un proceso histórico de largo alcance, que podemos caracterizar como la paulatina y lenta republicanización del Estado dinástico, emergente desde el ascenso burgués, visible ya en el siglo XVI. Este proceso implicó la progresiva ampliación de la base burguesa del Estado tradicional patrimonial. Éste es un proceso específico de Europa, y condiciona, en la reflexión de Kant, la forma específica del cosmopolitismo moderno. Veamos de qué se trata.

3.— *Las formas históricas de la guerra y la paz.* Como toda potencia natural, la guerra alberga en su seno una tendencia universal. Por eso mismo, la paz, como su respuesta racional, reproduce aquella aspiración con planes igualmente universales y cosmopolitas. En ambos casos, tanto las dimensiones de la naturaleza, como las respuestas de la razón, tienen la pretensión de alcanzar la tierra entera. Esto lo ha dejado Kant perfectamente claro en su breve ensayo, ya mencionado, *Comienzo verosímil de la historia humana*. En la tremenda elipsis del pequeño texto, casi propia de un auto sacramental calderoniano, en la que se abre el telón del tiempo con el rótulo de «Inicio de la historia», para inmediatamente echarlo tras el cartel de «Desenlace de la historia», se nos pretende describir una estructura profunda de la vida humana. Sólo por eso, su descripción inicial es también un desenlace. La estructura estoica de la repetición se supone, naturalmente. ¿Pero qué se repite?

Dos palabras se escriben aquí: trabajo y discordia. Kant resume con estas dos palabras la estructura de toda sociedad. Ahí reside la fuente de desigualdad social sobre la que se organiza la guerra. El *polemós* no brota *inmediatamente* de la existencia humana, sino de la división de trabajo y de la diferente estructura social que esta división produce. Así que la misma expresión positiva de la existencia social (el trabajo) genera, mediante la desigualdad que impone su división, la dimensión odiosa y negativa (discordia y guerra) de la vida común. Sin ninguna duda, la previsión utópica, según la cual una determinada ordenación del trabajo determinará el final de la violencia, jamás se abre camino en Kant. Esta mirada desencantada sobre el trabajo humano y sus consecuencias aleja a Kant de toda perspectiva marxista. No necesito decir que creo firmemente que la razón está de parte de Kant. El trabajo no es sólo fuente de cooperación; también lo es de competencia y de autoafirmación.

Ahora bien, Kant cree que el peligro de guerra entre los grupos aumenta el valor de la libertad interna a los mismos y, de esta manera, aumenta el aprecio por la creatividad de los individuos que los componen. La guerra, formal y estructuralmente, dinamiza a los grupos humanos y tiende a aumentar la colaboración y la igualdad en su seno. Por el contrario, la respuesta institucional que neutraliza el conflicto tiende a producir sociedades más amplias y pacíficas, con estructuras de gobierno más estables y, por ello, más inclinadas a la actuación despótica. Kant resume así el proceso de la historia antigua que, partiendo de la constitución de los grandes imperios orientales, paulatinamente se extiende hacia Occidente. Que la tiara de los persas luzca en la cabeza del lejano Papa de Roma es un símbolo preciso de este proceso.

Mas la previsión kantiana en *Comienzo verosímil* sirve sólo como resumen del proceso, repetido en la historia antigua, que va desde la libertad comunitaria de los pueblos en situación endémica de guerra, al despotismo imperial de los pueblos pacificados. Emblemático de este relato es la relación entre el belicismo de las *poleis* griegas y la hegemonía romana. *Pax* aparece aquí como una exigencia imperial que, al mismo tiempo, es fuente de un agudo despotismo. *Pax* no es *Friede*, ni hace referencia alguna al derecho. Hace referencia al final de la violencia, no a un final justo y basado en el derecho. Como se puede suponer, esta diferencia será clave en el giro moderno. Al narrar estos procesos históricos primitivos, sin embargo, Kant no está confeccionando una ley histórica. Conviene recordar que la discordia tiene siempre en su base una forma de trabajo. Paz equivale a despotismo —Kant insiste en esto— cuando la estructura de la discordia está generada por una división de trabajo muy específica: la que existe entre ganaderos y agricultores. Pero la forma moderna que rige esta relación estructural entre trabajo y discordia es muy diferente. Kant lo sabe. El progreso moderno aquí viene descrito como producción de riqueza según la forma de trabajo burgués que, a su vez, sirve de base para la acumulación de capital.

Sobre esa riqueza, las bases sociales y comunitarias de la paz y de la guerra son muy distintas. «En un pueblo pobre ha de suplantarse la riqueza por una gran participación en el mantenimiento de la comunidad, lo que a su vez no es posible si [el pueblo] no se siente libre». Kant recuerda aquí la estructura del republicanismo clásico, tal y como se da en la *polis* griega, y define sobre esta base la libertad de los antiguos, libertad sostenida con la guerra y con la puesta a disposición de la *polis* de las escasas estructuras económicas. Pero la realidad de la guerra moderna no tiene su base en esa aportación directa de sangre y oro por parte del ciudadano, sino fundamentalmente en la aportación fiscal de una parte de su riqueza y trabajo, bajo la forma de impuesto o de préstamo contable.

Una vez reconstruido este pasado, debemos acudir a los textos donde Kant habla de «hoy en día». Y así nos encontramos con éste: «Actualmente —dice— un Estado precisa de mucha riqueza para convertirse en una potencia y sin libertad no se darían las iniciativas que pueden crear esa riqueza». Kant describe sobre todo el sistema inglés de los Orange, con su revolución económica liberal introducida a partir de 1688 y la creación del Banco de Inglaterra, como administrador racional de los impuestos votados por el Parlamento. La base estructural del Estado moderno, ya para Kant, es una política financiera adecuada. Ésta se organiza sobre una idónea y proporcional relación del Estado con la riqueza de los súbditos, basada en el trabajo libre. El supuesto de todo el sistema consiste en que el Estado reconozca, ante todo, la libertad privada de sus súbditos como libertad económica. Inglaterra ya había dado este paso desde 1688 y en cierto modo los demás Estados lo iban dando paulatinamente. La guerra clásica, como dimensión pública del Estado, quedaba sostenida por la libertad económica burguesa, como dimensión privada y sagrada del individuo. Por eso la guerra no podía hacerse absoluta. Si operaba radicalmente contra la riqueza privada, destruía su propia base. Por eso debía basarse en un cómputo racional de fuerzas de naturaleza económica: de riesgos y de ganancias limitadas y contables. Sobre esta base, la libertad republicana antigua, y la disponibilidad de ofrendarse ante el Estado por parte del ciudadano, se debía recortar hasta adquirir la forma que más tarde será definida como la libertad propia de los modernos: aquélla destinada a regir la vida privada, organizada ahora en el ámbito de la economía productiva, como base de la contribución en metálico a las tareas limitadas del Estado.

Vemos así cómo la nueva forma de trabajo libre condicionó una nueva forma de discordia y de guerra: la forma clásica de guerra racionalista, guerra de operaciones y de movimientos, conducida públicamente por el Estado dinástico y sostenida por la riqueza burguesa privada. Como consecuencia, podemos decir que, fuertemente asentado en la libertad económica privada en el seno de Estados internamente pacificados, el capitalismo moderno limitó la guerra entre Estados a formas que no eran amenazantes para sus propias bases productivas. Kant describe así la forma de la guerra propia del sistema clásico de los Estados de los siglos XVII-XVIII.

En este pasado histórico, el trabajo capitalista productor de riqueza privada debía ser dinamizado para aumentar la potencia financiera y bélica del Estado en lucha con otros Estados. La guerra entre Estados era electivamente afín, a su manera, con la libertad de los modernos, con la forma de trabajo burgués. Por lo demás, el Estado debía mantener con más garantías la paz interior necesaria para aquel trabajo. Sin embargo, y éste es un hecho clave, *no todos los Estados del sistema clásico racionalizaron totalmente estos dos*

fenómenos, a saber, la guerra y el capitalismo. No lo hizo la España imperial, desde luego. Es muy curioso que el Estado que más había desarrollado la libertad de los modernos (Inglaterra), no puso su riqueza económica al servicio inmediato de una política belicista, sino al servicio de una administración económica expansiva del trabajo productivo burgués y de una política de equilibrio europeo que no le exigía una intervención militar ni masiva ni continua. De esta forma, el Estado inglés, con todo su primitivismo burocrático, su descentralización, su carencia de forma jurídica, integró en su seno lo más avanzado de la administración económica y financiera, mediante el Banco de Inglaterra, y la forma menos costosa de ejército. Uno de los que menos había desarrollado la modernidad financiera, Francia, era justamente el más belicista, el que más inclinado se sentía a la aventura hegemónica, el que siempre mantuvo una relación altamente irracional con su propia fiscalidad. Este *décalage* entre gastos militares al servicio de una política hegemónica y desorden fiscal tiene su importancia para comprender la Revolución Francesa.

Cuando Kant escribe el opúsculo sobre el *Comienzo verosímil*, en 1786, nada parece alterar la estructura clásica de la razón de Estado que ya había expuesto en *Idea de la historia universal*. Sus valoraciones positivas sobre la guerra juegan en este contexto y ahí deben ser comprendidas. «Dado el nivel cultural —dice— en el que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir avanzando hacia la cultura». Esta afirmación es rotunda. Pero lo que quiera decir depende de lo que se entienda por nivel cultural del género humano en aquella situación histórica. En todo caso, Kant dice que la humanidad en 1786 no puede prescindir del efecto dinamizador de la guerra. La paz perpetua no sería ahora provechosa, insiste Kant. La razón podemos sugerirla nosotros: una paz perpetua en 1786 sería *pax*, no *Friede*. Una paz perpetua en ese presente reforzaría el vigente despotismo, no el republicanismo ni la libertad. Pero la guerra de la que no podemos prescindir no es esa guerra contemporánea, tal y como la vamos a conocer tras el giro que hemos de estudiar en este ensayo, sino la guerra que conoce Kant en el día de la fecha en que escribe el texto, en 1786, la guerra que hemos llamado clásica.

Veamos el asunto de cerca. Kant reconoce que la guerra siempre constituye la mayor desgracia de los pueblos civilizados. Pero con este lamento no se queja de catástrofes semejantes a las que el mundo ha conocido en 1914 o en 1939. Éstas no son las guerras del sistema clásico de los Estados. Kant no descubre horrorizado los campos de batalla de Jünger, ni la movilización total, ni las tempestades de acero y metralla en el Marne. La desgracia de la que Kant se queja consiste en que el sistema clásico de los Estados torna endémica la situación de guerra. De esta forma, el sistema acaba produciendo una escala-

da de rearme que detrae cada vez más energías y recursos de los Estados. Pues, como es claro, la escalada del rearme implica una escalada de exigencias fiscales por parte del Estado respecto a sus ciudadanos. También, subraya Kant, aunque sea como una consecuencia no buscada, implica un aumento del respeto por la humanidad y la libertad del súbdito, a fin de que se produzca una escalada de producción económica. La clave de este proceso es que la competencia militar entre los Estados genera una competencia científica y económica. Lo decisivo, como siempre, nos aguarda en el límite del proceso, en el estado de excepción del sistema, en su crisis.

Kant parece prever que, de pacificarse este sistema, el despotismo sería inevitable, porque no toda la población ha entrado en el proceso modernizador y liberalizador del trabajo burgués. En efecto, el Estado patrimonial no ha llegado al punto de liberar a todos sus súbditos para que se incorporen al proceso de trabajo burgués que garantice su dignidad. Sobre esa parte de la población sometida a la servidumbre, el Estado patrimonial y feudal dejaría sentir su despotismo. Y sin embargo, a la vez, Kant comprende que de ser invertidos los recursos, reclamados para la guerra por el Estado, en los fines pacíficos de producción de cultura, el progreso emancipatorio hacia la nueva forma de trabajo libre sería mayor y más directo. Por lo tanto, aquí Kant reconoce una zona de culpabilidad humana, un ámbito de intervención responsable. La discordia que produce el trabajo moderno puede canalizarse como lucha por el progreso económico —una forma civilizada de la violencia—, en lugar de canalizarse directamente como guerra entre Estados. La lucha económica, científica y técnica explícita sería la solución para implicar a todos los hombres de un Estado en un trabajo libre. Svarez y von Stein lo entendieron así, llevando adelante un limitado programa de reformas inspirado en Kant y tendente a establecer una categoría homogénea de ciudadano y de libertad, claramente dinamizadores de la economía, aunque no de la política.

Y sin embargo, tan sólo unos años después, en 1795, Kant entiende que ha llegado el momento de definir normativamente ese mismo proyecto de paz perpetua que en 1786 había calificado prematuro porque, de instaurarse, reforzaría el despotismo. Debemos penetrar, hasta donde sea posible, en las razones de este cambio. Pues no significa que Kant comprendiese ahora que se debía regular normativamente la guerra. No. Antes de la Revolución francesa cree que el sistema de paz reforzaría el despotismo. Pero siempre supo que este sistema de la paz es una exigencia de la razón práctica. Diez años antes del escrito *Hacia la paz perpetua* y unos años antes del *Comienzo verosímil*, en la *Idea de una historia universal*, Kant analiza el tema de la guerra y de la paz, en términos muy parecidos a los hasta ahora expuestos. Aquí establece, de una forma general, la tesis de que el antagonismo mantiene, disciplina y potencia el despliegue de las facultades humanas, fijándolas y

dotándolas de estructuras institucionales. Lo decisivo es que el punto de vista normativo se abre de forma germinal en *Idea*, algo que no se da en el posterior texto del *Comienzo verosímil*. Por muy abstracto que sea su pensamiento, Kant es plenamente consciente aquí al menos de una cosa, a saber, de que la incorporación de elementos normativos relativos a la guerra depende de que se introduzcan en un sistema de los Estados, *no en un Estado aislado*. Los avances en la libertad y en la justicia o son globales para Europa, o no se abrirán paso. Por tanto, el texto de la *Idea* nos permite adelantar una pregunta allí donde el *Comienzo verosímil* apenas dejaba un apunte. Esta pregunta se dice de varias maneras: ¿cómo evolucionará el sistema europeo de Estados?, ¿cuándo llegará por fin a ser provechosa la idea de una paz perpetua?, ¿bajo qué condiciones de posibilidad se abrirá camino la paz en la modernidad?, ¿cuándo dejará de significar un refuerzo para el despotismo?, ¿y por qué en 1795, en el escrito *Hacia la paz perpetua*, ya entiende Kant que debe proponerse una idea que antes era prematura? Veamos estas cuestiones en la *Idea* y pasemos luego a exponerlas en el escrito *Hacia la paz perpetua*.

4.— *Una previsión para el sistema de los Estados*. Kant ha defendido en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* de 1784 la previsión de una línea continua de progreso que avanza sin sacudidas hacia el giro decisivo, en el que por fin naturaleza y libertad se darán cita. El principio séptimo de la *Idea* es muy claro: sin relaciones interestatales racionales no puede haber constitución racional para un solo Estado. Kant une inseparablemente el destino de los dos grandes temas del pensamiento político occidental, el de la política interior y el de la política exterior. Ahora bien, su análisis del sistema clásico de los Estados, en *Idea*, resulta desencantado: todos los Estados están atravesados por «vanos y violentos intentos de expansión». De ahí que todos aspiren a usar el esfuerzo de sus súbditos en una progresión de armamentos. Esta pretensión hegemónica siempre es contrarrestada por una tendencia al equilibrio, que orienta la libertad de los demás Estados, condiciona sus respectivas alianzas, y pone en juego los preparativos de una guerra futura.

Para Kant, esta forma de la guerra genera un caos que puede ser analizado de dos maneras: según la metafórica de la filosofía epicúrea o según la metafórica estoica. Desde el punto de vista de la metafórica epicúrea, los átomos estatales chocan en el espacio vacío de la guerra de las maneras más extrañas, buscando una y otra vez, al azar de la alianzas y contrapesos, la producción de un equilibrio estable. Mas el azar como causa opera de forma incompatible con la estabilidad del equilibrio como efecto. La casualidad, en esta visión abderita de la historia defendida por Moses Mendelssohn, resulta

incapaz de construir nada estable, pero al menos se muestra reacia a permitir que un solo Estado disfrute de una hegemonía duradera.

La otra inspiración, la estoica, ofrece a Kant el esquema central de su previsión, al mismo tiempo que le reconcilia con el principio de que toda guerra aspira a la paz. De todas maneras, la visión estoica aprecia el germen de un orden inmanente que trasciende el caos epicúreo. Por lo demás, sólo con una inspiración estoica se puede hablar de previsión, en la medida en que en ella juega ya la categoría racional de necesidad, que desaloja a la de azar. Pero bajo esta noción de necesidad se ocultan varias cosas, por mucho que Kant la use para describir el espacio del progreso.

En efecto, Kant defiende que las fuerzas que chocan en el espacio vacío del sistema clásico de Estados serán cada vez más fuertes. No hay, por tanto, azar, sino racionalidad interna, en la medida en que los fenómenos intensifican sus masas y sus fuerzas en el tiempo. No hay caos, sino principio de orden, aunque sea cuantitativo. Por otra parte, el aumento del poder armado del Estado implica aumento de su presión fiscal sobre la riqueza de sus súbditos. La progresión en los preparativos belicistas, de esta forma, puede conducir a «la total consunción interna de las fuerzas» [de los Estados]. La necesidad conduce a los Estados que buscan su expansión mediante la guerra justo a lo contrario: a su anulación. Con ello se muestra que la guerra sirve a la intención de la paz, pero por el camino indirecto de la escalada que lleva a la guerra definitiva, en la que el sistema de Estados, arruinada finalmente su forma clásica, produzca justamente una confederación de pueblos.

La previsión política particular de cada uno de los Estados, como se ve, es independiente de la necesidad evolutiva del sistema completo, que sigue su camino a lo largo de una órbita cuya trayectoria se desconoce. Ahora, sin embargo, Kant descubre el juego de esa necesidad: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. El destino conduce a una decisión que, tarde o temprano, se deberá tomar: o la paz, o a la destrucción del sistema completo. Con esto ya se abre ante nosotros el escenario general de la normativa cosmopolita y el futuro entero de Europa. Y sin embargo, la previsión sitúa este escenario todavía en un futuro lejano. De hecho, Kant cree en un *tempo* lento de este proceso porque, para él, lo que cuenta realmente es otro fenómeno que crece a su compás.

Kant no se engaña respecto a lo que crece lentamente bajo el quiste del sistema clásico de Estados y que tan necesario le resulta: la libertad civil, la actividad económica profesional, el comercio. Aunque quiere superarlo, Kant no ignora los planteamientos de Hobbes. La competencia internacional impide al Estado prescindir de estos procesos burgueses, aunque su propio uso belicista retarda su dinámica expansiva. *De hecho, la propia actividad económica, que ha crecido en el seno del Estado pacificado, reclama con inten-*

sidad creciente un espacio internacional de intercambio financiero también pacificado. La política inglesa de equilibrio continental tiene ese preciso sentido. La relación entre una expansión económica y social interna, y unas relaciones internacionales económicas más tupidas, se torna transparente cuando se descubre que, incluso la expansión belicista del sistema de Estados, se computa en un libro único del sistema donde se registra el montante de la deuda pública, igualmente internacional, de todos los Estados. La guerra, en este momento, ya forma parte del déficit en el libro de cuentas de una economía financiera internacional.

De una manera extraordinariamente aguda, Kant entiende que la institución de la deuda pública internacional limita *de facto* la soberanía de los Estados y aumenta su capacidad de intervención pacífica en los asuntos de sus vecinos. Este contexto económico determina la apelación abstracta a la necesidad, anteriormente analizada, y abre una nueva previsión evolutiva para el sistema clásicos de Estados, que debe ser cuidadosamente analizada. Precisamente aquí vemos cómo la necesidad histórica se abre camino mediante giros. No en vano *Notwendigkeit* incorpora siempre el semantema de *Wendung*. La necesidad es el giro, el retorno de la escasez, de la ruina, del problema. Pero ahora, en la previsión de Kant, se trataría de la ruina económica moderna que habría de presentarse si esta escalada de la guerra no es detenida mediante un nuevo aporte de reflexión normativa.

El siguiente texto merece ser comentado con atención: «Dadas —dice Kant en 1784, en *Idea*— las repercusiones que toda quiebra estatal tiene sobre los otros Estados, al estar tan entrelazadas sus actividades comerciales en esta parte del mundo, esta interdependencia es algo tan notable que los Estados, apremiados por su propio peligro, se ofrecen a hacer de árbitros de la situación [bélica], aunque no tengan autoridad legal para ello, preparándose así, indirectamente, para integrar un macrocuerpo político, algo de lo que los tiempos pasados no han ofrecido ejemplo alguno». Hay aquí un giro previsto. Ante todo, vemos romperse el progreso indefinido en el crecimiento de la tensión de armamentos. Este crecimiento continuo de armamentos y preparativos bélicos tiene un límite: el del crédito internacional que tal Estado merece, su balance en el libro de la deuda pública internacional. Pues esta contabilidad internacional del crédito *exige* racionalizar la relación del Estado con la riqueza de su sistema social, de sus fuerzas burguesas. En efecto, la deuda pública no puede ir más allá de cierto montante que se define en relación con la actividad productiva del Estado. La hipoteca no puede lanzarse indefinidamente sobre las generaciones futuras de súbditos. La lógica del capital no es la lógica de la guerra. Un sistema económico hipotecado hasta cierto extremo ya no puede producir riqueza ni albergar un futuro. En ese mismo momento, ya no merece crédito. La política de los Estados clásicos, en la

previsión kantiana, escapa por primera vez a la autorreferencialidad absoluta de su noción de soberanía —que era su ilusión teológica— y se somete a las leyes implacables del crédito bancario.

Astutamente, Kant ha visto que estas leyes implacables son inicialmente contrarias a la guerra absoluta. Primero, no permitirán que se pongan nuevos recursos en manos de los Estados. Segundo, obligarán a pagarlos una vez contraídos. El tejido de estas interdependencias económicas internacionales obligará, dice Kant, a formar un macrocuerpo político. Y Kant confiesa que ésta es una *novedad* radical de la historia. La necesidad conduce a este proceso de economización general de las relaciones internacionales, y ésta es la intención pacífica que alberga la naturaleza en relación con el Estado cosmopolita.

A nivel internacional tiende entonces a producirse el mismo proceso que antes se diera en el seno del Estado. Así emerge la necesidad de formar un espacio pacificado en el que las masas financieras puedan circular libremente. Con ello las bases sociales del trabajo burgués se tornan universales en el límite. Como condición de todo ello se impone la necesidad de que los Estados sean conscientes de las leyes del sistema. El caos no se producirá por el azar, sino como consecuencia de la violación de una ley económica, ley que Francia no reconoció jamás, como ha mostrado Norbert Elias en su libro *El proceso de la civilización*. Francia creía que su capacidad de endeudarse era tan amplia como su voluntad de omnipotencia, teológicamente fundada. La deuda pública impagable fue la clave de la Revolución francesa, aunque era muy inferior a la que por aquellas fechas soportaba Inglaterra. Así que era verdad: el sistema clásico de los Estados iba a ser destruido por el agotamiento interior, por la consunción de las fuerzas internas, pero no en los campos de batalla, sino en el espacio abstracto del crédito internacional. La incomprensión de las leyes de la economía por parte de Francia, el Estado continental hegemónico, determinó su ruina revolucionaria. Pero esta crisis, ¿acabó como Kant lo había diagnosticado inicialmente, esto es, con la emergencia de un nuevo sistema de Estados que reconociera la interdependencia económica y la soberanía limitada de todos ellos, abriendo así un proceso cosmopolita que aceleraba el proceso emancipador de la libertad burguesa? ¿Cuál fue finalmente la naturaleza de este proceso?

5.— *Revolución como reestructuración del sistema de Estados*. Inmediatamente después de señalar la novedad de ese macrocuerpo político, que todavía se anticipa como un presentimiento, Kant transforma esta difusa situación en una clara esperanza. Así dice que, «tras varias revoluciones de reestructuración», al final, acabará por constituirse el sistema cosmopolita de Estados. Como buen estoico, Kant habla de revoluciones como el que ve crecer las plantas. Con esta expresión, Kant deja fluir el tiempo en el que la paz por fin

no aumentará el despotismo. Pero quizás no estaba en condiciones de anticipar la que verdaderamente estaba fraguándose delante de sus ojos, la que, según Tocqueville, era la más preparada, la más anunciada y la menos esperada de todas las revoluciones.

Y sin embargo, Kant no juega con la ventaja de Tocqueville, que describe los hechos a toro pasado. Kant realiza una prognosis. Por nuestra parte, tratemos de entender el sentido que Kant, tan lejano siempre de toda comprensión sublimada de los fenómenos, confiere a estas revoluciones del futuro. Ante todo, no habla de revolución final, ni de escatología alguna. Se trata de una *reestructuración*. Por el contexto, naturalmente, se supone que lo reestructurado no será sino el sistema de Estados. Al final, Kant tuvo razón: desde cierto punto de vista, la Revolución resultó ser justamente eso, una tremenda reestructuración del sistema clásico de los Estados. Sin embargo, el moderno sistema de Estados no tenía nada que ver con el que había previsto Kant.

Aquí alcanzamos a contemplar una estructura del pensamiento kantiano, siempre alojado en unos esquemas mentales en cierto modo ajenos a los que hoy en día son dominantes. Kant no tiene el sentido para los acontecimientos que luego será propio de la contemporaneidad. Su mentalidad estoica le previene contra los sucesos mesiánicamente peraltados, contra cualquier tipo de sublimación de la historia. A lo sumo, llegó a considerar un acontecimiento como síntoma de que la Naturaleza y el *logos* eran estructuras convergentes, y así hizo de la Revolución francesa una señal mítica que le confirmaba su vieja fe estoica. En realidad, ante Kant se presenta el tiempo de la especie humana como si ésta se hallase en la temprana edad del mundo, como si ante los hombres se abrieran tiempos tan generosos como los amplios espacios estelares. Su noción de progreso no tiene apenas nada que ver con la nuestra, pues nosotros estamos acostumbrados a medir el progreso en una generación, mientras que él sólo tenía ojos para procesos seculares que ahora, en su propio presente, giraban, buscando un nuevo y más sólido punto de apoyo. Ahora sabemos que esta búsqueda ha durado dos siglos, los que van desde el fin del XVIII al fin del XX. La mirada de Kant, en este sentido, quiere especializarse en detectar los *tempi* lentos de la evolución humana. Y sin embargo, comprendió perfectamente que una lenta evolución estaba a punto de cristalizar en un nuevo rostro, en un giro de la necesidad, en una *Wendung* de *reestructuración*. Mas no lo hizo en el sentido previsto por él.

Como he repetido, la metafórica central del pensamiento de Kant fue siempre la cosmológica. Y de ella dedujo la necesidad de una humilde valoración del presente, claramente afín a su profunda inclinación antinarcisista, ella también muy ajena a nosotros. En un texto de la *Idea* extrajo las consecuencias que, para la filosofía de la historia, tenía su antigua tesis, escrita treinta años antes, en *Historia natural y teoría del cielo*. Hablaba aquí de pro-

cesos cósmicos de orden y caos que ahora podían ser referidos a la historia. El camino de la historia coincide tan escasamente con el camino de una generación, que es muy difícil que el individuo pueda observar el sentido del tiempo. «Esta órbita [de la historia] parece requerir tanto tiempo hasta cerrarse que, partiendo del pequeño tramo que la humanidad ha recorrido en tal sentido, sólo cabe determinar la configuración de su trayectoria y la relación de las partes con el todo de un modo tan incierto a como, sobre la base de las observaciones celestes realizadas hasta el momento, se puede determinar el curso que nuestro sol sigue junto a su gran cohorte de satélites en el gran sistema de las estrellas fijas».

La analogía cosmológica, una fuente profunda de inspiración del sistema kantiano, ella misma un pensamiento metafórico, favorecía el supuesto de que efectivamente la historia generaba una *ratio*. Y sin embargo, a pesar de que Kant compartía la metáfora astronómica con la Revolución política, la diferencia no podía ser más precisa. Mientras que la Revolución quiso dar a entender que por fin el tiempo de una generación coincidía con el tiempo soberano de la historia, el diseño de Kant iba dirigido a bloquear esta coincidencia como una superstición. Nunca el tiempo de la tierra coincide con el tiempo del sol. Una revolución de reestructuración, y no una revolución escatológica, era lo que Kant preveía. Pero el propio enunciado de su propuesta ya denuncia el supuesto: se trata en todo caso de un único camino, de una continuidad histórica, de una órbita que no puede volver al principio para cerrarse (esto quiere decir *revolutio*), sino que reorienta su dirección manteniendo su identidad.

Ya lo sabemos: lo que se reestructura es el sistema clásico de los Estados. Este suceso no tiene nada de mesiánico, ni de final de la historia, ni de cumplimiento de la razón. De esta manera, Kant se había de separar necesariamente de las interpretaciones carismáticas de la Revolución, con Robespierre a la cabeza. Pero la importancia de aquella reestructuración del sistema de Estados no es menos radical. Por eso, cuando estalló la Revolución Francesa, Kant entendió que, según su previsión, había llegado el momento de esa reestructuración. El escrito *Hacia la paz perpetua* es el diseño normativo derivado de la reflexión sobre ese giro. La movilización general de la nación francesa le hizo pensar que la libertad, hasta ahora económica, podía traducirse, en aquellos días, en libertad republicana y política capaz de fundar a la vez una constitución racional y un nuevo sistema de Estados cosmopolita.

6.— *El giro revolucionario realmente existente*. Esta traducción de libertad económica a libertad política, por la que el viejo individuo privado se eleva a soberano político, se registra en el segundo análisis público que Kant hace de la Revolución Francesa. En efecto, en 1793, en el escrito hoy casi

generalmente titulado *Teoría y Práctica*, Kant continúa punto por punto los análisis de los escritos de la década anterior (*Idea y Comienzo verosímil*), hasta llegar al tema de la deuda pública. Mas ahora los hechos revolucionarios, la crisis o el *giro* ya ha tenido lugar. Y así, en lugar de la prevista intervención internacional para salvar la deuda pública francesa mediante pactos internacionales de naturaleza pacífica, diseñados para garantizar la estabilidad del sistema completo, que produciría un macrocuerpo político con soberanía limitada, Kant describe lo que realmente ha sucedido: la emergencia del pueblo como sujeto político homogéneo (o nación, y ésta es la aportación de Sieyès) que se niega a pagar con sus impuestos las guerras del monarca. La consecuencia es clara: el nuevo régimen no fue reconocido por el sistema de Estados y el Estado revolucionario, de forma consecuyente, se separó de los sistemas financieros internacionales. Para no pagar los inevitables impuestos abusivos, se retiró al monarca la soberanía que decide la guerra y la paz. Mas para retirar al rey la soberanía que decide la guerra y la paz, se le tenía que retirar la soberanía *tout court*. Y para ello se tenía que abrir camino con eficacia práctica la idea política del contrato originario. Definir el montante de los impuestos —una cuestión inicialmente económica— implicaba ahora una nueva forma de soberanía —una cuestión política—, y desembocaba en la sustancia misma de la legitimidad republicana, en coherencia con la libertad de los modernos que se ha abierto camino paulatinamente en el progreso económico europeo.

En el sentido de la política interior, la previsión republicana de Kant se cumplió, incluso de una forma acelerada. El despotismo ya no tenía garantizada su existencia ni en la paz ni en la guerra. Ahora bien, frente a este éxito, fracasó estrepitosamente la previsión de que el progreso de la racionalidad internacional caminará al unísono con la racionalidad constituyente interna. Los hechos revolucionarios se decantaron por una posibilidad no prevista por Kant. Para él, era más fácil suponer que el sistema reestructurado de los Estados limitaría los gastos de armamento, controlaría el sentido absoluto de la soberanía, destruiría las aspiraciones hegemónicas, como única posibilidad de supervivencia general del sistema mismo en una época de creciente interdependencia. Esta previsión implicaría además el aumento del uso pacífico de la riqueza, con el consiguiente aumento de la base social del republicanismo, con una ciudadanía cada vez más libre. Sin embargo, frente a esta previsión, resultó que, en la realidad, el sistema de crédito internacional dejó a Francia en la bancarrota. Necker no pudo impedir que efectivamente tuviera lugar un estallido revolucionario radical, que impuso una lógica republicana en un solo país. Las repercusiones que habría de tener esta heterogeneidad republicana (o republicanismo en un solo país) en el nuevo sistema de Estados no había sido prevista por nadie.

La desviación del diagnóstico trajo consigo graves problemas. Ante todo mostró la incapacidad del sistema clásico de Estados para autocontrolarse. El choque radical de la legitimidad republicana con la dinástica produjo un enfrentamiento internacional que diluyó la expectativa kantiana de una paulatina homogeneidad europea de soberanías republicanas recíprocamente limitadas. El nuevo sistema de Estados no avanzó de forma unánime desde la legitimidad dinástica hacia el republicanismo, según todas las previsiones progresistas, sino a través de un republicanismo imperialista enfrentando a un asfixiante ambiente dinástico. Era fácil suponer que cada paso expansivo de la legitimidad republicana implicaría una nueva violencia, cada vez más intensa y general, en la medida en que tendría que superar mayores y más feroces resistencias. En todo caso, el nuevo cosmopolitismo burgués ya no podía partir de un sistema de legitimidad internacionalmente homogéneo, sino de un sistema heterogéneo, basado en estructuras antagónicas externas e internas y condenado a la guerra civil e internacional.

Pero ésta no fue sino la desviación germinal de las previsiones kantianas, no la más importante en sí misma. Determinante para los procesos antagónicos de las dos legitimidades en pugna, la republicana y la dinástica, fue la inevitable radicalización del republicanismo francés, que, en una situación de guerra internacional, pronto se sacudió su vinculación con los valores propios de la libertad de los modernos, para desplegar, con resolución jacobina, valores que reactivaban la libertad de los antiguos. De hecho, y aunque este peligro era inevitable, el despliegue de una libertad como la de los antiguos, más allá del momento constituyente, era contrario a las propias bases modernas del proceso. Por eso la dictadura jacobina no pudo ser más que un estado de excepción en el curso de la Revolución. En el fondo, su dinámica era dilemática: sólo radicalizándose vencería; pero si se radicalizaba perdía su propia base política y con ello debilitaba sus opciones de triunfo.

Kant había previsto que, para hacer valer su posición de seres económicos libres, los súbditos debían exigir en un momento dado su posición de hombres políticamente libres, reclamando la estructura republicana del contrato originario, basado en la idea de soberanía popular. En este momento, cuando las cuestiones económicas se desplazaban al terreno de la política, el peligro residía en no detener la *ratio* política, en autonomizarla de forma tal que atentara contra su propia base burguesa. Naturalmente, este peligro se disolvería tan pronto se construyera un poder estable. Podemos decir que la Revolución, en la medida en que se dio bajo la forma de la guerra civil, no creó este poder. Mas todos los intentos logrados de crearlo pactaron, en el ámbito interno del Estado, con los valores de la libertad de los modernos, como sucedió en Termidor, como siempre exigió la Gironda. Para entonces, sin embargo, el contexto internacional, que la lucha de legitimidades había creado, fue tanto o

más determinante del proceso constituyente del nuevo poder, que el juego de fuerzas propio del enfrentamiento civil interno a Francia.

En suma, el momento de la emancipación política de la razón económica burguesa se dio bajo la vieja forma europea del conflicto bélico, bajo una guerra civil e internacional que tenía su antecedente vivencial inmediato en las guerras de religión, origen del sistema clásico de los Estados. Por eso no es de extrañar que la guerra civil e internacional europea, en la que se enfrentaban las legitimidades republicana y dinástica, tanto en los diferentes Estados que conformaron, como en las diferentes fuerzas sociales que las representaban en su seno, se desplegó usando los modelos formales de la guerra religiosa, la única que con anterioridad había justificado que corriera por el suelo de Europa la sangre de los pueblos. Esta imitación de la guerra religiosa determinó una sublimación de las diferentes políticas, tanto la republicana como la dinástica que, como vías de salvación escatológica, iluminaron a Robespierre y a Babeuf, a De Maistre y a Bonald. Esta sublimación estaba radicalmente alejada de la causa económica y política que motivó el encuentro revolucionario en los Estados Generales de 1789. El realismo kantiano, que se había especializado en eliminar el fanatismo y la superstición, ya no podía hacerse visible en aquel escenario.

En los dos frentes, sin embargo, la nación —como antes la Iglesia— se convirtió en el objeto sagrado que determinó la sublimación de ambas políticas, ya impusiese como exigencia el reparto igualitario de la misma tierra común, en el jacobinismo radical francés, o se viese como estructura eterna destinada por Dios para la salvación de Europa, en el integrista dinástico, estructuralmente cercano al carisma de la nación que se dará en Fichte. Sin duda, ésta es la diferencia básica entre la Revolución americana y la francesa: aquélla no se entregó jamás a este proceso de sublimación de la política, quizás porque sus bases populares habían roto desde el principio con la forma de organización religiosa en iglesia, decisiva para declarar una guerra civil de religión. Más aún, esas bases populares americanas estaban originariamente formadas por las masas de los perseguidos en estas guerras religiosas, por lo que jamás habrían caído en la trampa de reproducirlas bajo otra forma. Por eso la política americana se atuvo a sus condicionamientos económicos, los únicos que *de facto* le entregaban un sentido preciso. La política en el nuevo Estado americano siempre fue entendida como un medio indispensable que garantizaba la independencia económica de los propietarios en las votaciones de los presupuestos, y la digna independencia personal que se derivaba de ello.

Consecuencia decisiva de esta primacía de la forma de la nación, en uno y otro lado de la guerra internacional europea, fue que la racionalidad de la política se desvinculó temporal y excepcionalmente de consideraciones pro-

pias de la *ratio* económica, que era el condicionante que Kant había previsto, con toda sensatez, como el propio y coherente con la historia moderna. Esta desvinculación de la *ratio* económica fue facilitada por la propia bancarrota del Estado francés y su salida del sistema financiero internacional y del sistema de Estados. Al hacerse absoluta, la *ratio* política sólo pudo asentarse en la propia práctica ideológica de los dirigentes, dominada por el principio lógico del rigor y de la consecuencia, puesto al servicio de una conciencia moral bien intencionada pero fanática. Aceptando la legitimidad nacional como valor material absoluto, sin coacciones económicas y jurídicas y sostenido por las coartadas de la guerra civil y de la guerra internacional, el nuevo Estado reclamó y obtuvo más energías humanas que los Estados tradicionales, porque ahora, excluido del sistema financiero internacional, ni siquiera tenía que computarlas, como aquéllos.

Esta elevación de la nación a valor absoluto, en este contexto, tuvo efectos radicales sobre otro hecho internamente conectado: liberó a la guerra de los límites económicos que la habían reducido hasta ahora a ciertos juegos calculados. Así que la elevación de la política a *ratio* absoluta, sublimada, basada en la mística de la nación, tanto más mística cuanto más generaba una sangrienta guerra civil, reedición de la vieja violencia religiosa, tuvo como consecuencia la transformación de la guerra clásica de evoluciones racionales en guerra incondicionada, tal y como había acontecido en la Europa previa al sistema de Estados, en la Europa de las guerras de la religión. Pero con una agravante: esta nueva forma de guerra absoluta se produjo en una situación histórica mucho más avanzada en todo lo relativo a medios científico-técnicos, resultado del trabajo burgués de dos siglos.

Así que, paradójicamente, la Revolución, atacada por la legitimidad dinástica internacional organizada en coalición, creó el contexto en el que se hizo realidad la situación que los viejos generales de la monarquía borbónica, los maestros de Napoleón, reclamaban como condición de posibilidad de toda aspiración a mantener intacta la hegemonía continental de Francia. En efecto, François Apollini, conde de Guibert (1744-1790), publicó en 1773 un *Essai générale de tactique*, donde se decía que «sería fácil conseguir ejércitos invencibles en un Estado en el que los súbditos fueran ciudadanos.» Guibert pensaba que la guerra del siglo XVIII era ineficaz porque aplicaba armadas pequeñas, se veía dificultada por medidas financieras muy restrictivas y era conducida por generales cautos. «Pero supóngase —añadía— que surgiese en Europa un pueblo con energía, con genio, con recursos, con gobierno, un pueblo que combinara la virtud de la austeridad con una milicia nacional y que añadiera a ello un plan fijo de engrandecimiento; que nunca perdiera las miras de este sistema, que conociera cómo hacer la guerra con un pequeño coste y subsistiera por sus victorias, que no fuera forzado por cálculos de finanzas a

deponer sus armas. Veríamos este pueblo someter a sus vecinos y elevar nuestra débil constitución, como el viento propicio hincha las velas». Sólo Diderot había sido tan agudo en su diagnóstico respecto de la evolución de la política interna de Francia a la búsqueda de un César. Cuando las previsiones de Guibert y de Diderot se crucen, la historia encontrará a Napoleón. Hasta este punto vemos cómo Bonaparte dispondrá de los recursos a la mano para realizar el viejo sueño de Richelieu. Mas para eso los buenos jacobinos tenían que ser el juguete del destino previsto por un filósofo estoico y un general aristócrata.

Con ello teníamos el giro radical de la guerra, correlativo al de la política, como vemos, muy diferente del que había previsto Kant. De aquel macrocuerpo político sostenido por un sistema financiero internacional dominante, límite de la soberanía absoluta de los Estados, de para sus apetencias hegemónicas, y por tanto, de su política belicista, no quedaba nada. La salida de Francia del sistema financiero determinó una nueva forma de la guerra nacional. La virulencia de esta nueva guerra, junto con la universalidad de los principios políticos en los que se apoyaba Francia, provocó la naturaleza expansiva del régimen, y con ello, las dimensiones europeas de una guerra inevitable y sin coacciones externas. Así que Kant entendió, cuando escribió *Hacia la paz perpetua*, que sobre la nueva base republicana, la guerra había dado el giro radical esperado y que el mecanismo estrictamente económico de la interdependencia financiera no había surtido efecto. Sin embargo, era evidente que la paz ya no aumentaría el despotismo ancestral. Así que ya era hora de aplicar la plenitud de las previsiones normativas del derecho cosmopolita desde la instancia directa de la política moral.

Este horizonte era el que había ampliado las miras de Kant, el que había motivado sus renovados esfuerzos reflexivos para impulsar su proyecto normativo *Hacia la paz perpetua*. Cuando los tiempos concedieron una mínima oportunidad, Kant inmediatamente se puso a la tarea de procurar que su previsión se cumpliera en su totalidad, que un sistema internacional republicano avanzara al unísono con el constitucionalismo moderno. Fruto de esta lucha fue el escrito *Hacia la Paz perpetua*, que ahora debemos analizar.

II. REPUBLICANISMO Y DINÁMICA CONFEDERAL TRAS LA REVOLUCIÓN FRANCESA

1.— *¿Consolatio Philophae?* «Los pueblos sabrán que no pueden convertirse en conquistadores sin perder su libertad; que unas confederaciones perpetuas son el único medio de mantener su independencia; que deben buscar la seguridad y no la potencia. Poco a poco se desvanecerán los prejuicios comerciales; un falso interés mercantil perderá el monstruoso poder de ensanchar la tierra y de arruinar a las naciones so pretexto de enriquecerlas. [...]

Cada una de ellas, en su propio beneficio, convocará a las extranjeras para un reparto más igual de los bienes que debe a la naturaleza o a su industria, todas esas causas que producen, envenenan y perpetúan los odios nacionales, se desvanecerán, poco a poco. [...] Unas instituciones mejor combinadas que estos proyectos de paz perpetua, que han ocupado el ocio y consolado el espíritu de algunos filósofos, acelerarán los progresos de esta fraternidad de las naciones, y las guerras entre los pueblos, como los asesinatos, figurarán entre esas atrocidades excepcionales que humillan y repugnan a la naturaleza, y que marcan con un prolongado oprobio al país y al siglo cuya historia ha sido mancillada».

Con un certero orgullo, a pocas páginas de este pasaje, se encuentra, rotunda, la fecha en que Condorcet lo escribió. «Viernes, 4 de octubre de 1793, antiguo estilo, 13 del 1er mes del año II de la República Francesa». Esta precisión temporal semeja el comienzo de la versión del *Evangelio de Lucas* que Marción propusiese: «en el año 15 de Tiberio...». Desde el cristianismo, y en imitación perpetua de su espíritu, la fecha de la emisión de la verdad permite acreditar su realidad y diferenciarla del difuso estatuto temporal del mito y de la fábula, con sus abstractas referencias al principio. Como puede suponerse, esta precisión temporal del mesianismo acaba convirtiéndose en el principal aliado de la ironía con la que el antimesiánico Dios del tiempo contempla los asuntos humanos. Mientras esta frase se escribe, la primera gran guerra europea moderna se prepara. En este sentido, la denuncia de los proyectos de paz perpetua, como ocupación ociosa de los filósofos, no puede dejar de aplicarse a sí misma. *Consolatio philosophiae* parece, desde luego, aquella frase final con la que, anticipando el nuevo Elíseo, Condorcet se coloca al abrigo de los perseguidores. Pero en todo caso su refugio no le libró de la muerte.

En efecto, se trataba de un consuelo con muy poca base. Pues la apelación a las instituciones ya confederadas que debían sustituir a los proyectos de paz perpetua, por ahora meras abstracciones, apenas podía compensar el hecho brutal de que la única realidad internacional nueva, prevista por Condorcet como fuerza pacificadora, era la libertad de industria y mercado, basados en el arte social de la movilización de energías y potencias humanas mediante la explotación intensiva y extensiva de la tierra. El defecto de su predicción no residía en que Condorcet apelara a potencias competitivas económicas, electivamente afines con la violencia explícita de la guerra. El defecto era más bien que jamás se hablara de los Estados reales, con su vieja lógica forjada durante siglos. Y así, 1793 representó la desvinculación de la guerra respecto de las bases económicas burguesas. Con ello se entregó al Estado un poder momentáneamente incondicionado, desconocido hasta el momento. Por lo demás, hoy sabemos que esta desvinculación siempre parece posible cuando

se trata de estados excepcionales de corta duración. A largo plazo, la economía, como índice de la finitud esencial de las cosas humanas y de su necesidad de medida, impone su regla de hierro.

2.— *La ocasión internacional y el proyecto kantiano*. Algo muy diferente a un amargo consuelo ante la muerte debía buscar quien, como Kant, se atreviera a escribir sobre el problema de la paz en 1795, tras amargas experiencias bélicas que, afortunadamente para él, nunca llegaron a Königsberg mientras duró su vida. Por lo demás, el propio Kant se anticipó a neutralizar la ironía de su futuro lector, invocando esa reserva del hostelero holandés, que invitaba al goce de sus clientes con un cartel en el que un cementerio toscamente dibujado servía de único referente a su brindis: «Por la paz perpetua». Ciertamente, Kant no es un soñador. Como hemos visto, en sus otros escritos anteriores ya había señalado la centralidad de la guerra para el progreso humano, ya fuese técnico, ya fuese moral-político.

En realidad, el escrito de Kant se publica en una situación política muy diferente a la que viera nacer, en la soledad de su celda, el escrito de Condorcet. Kant escribe cuando la aventura jacobina ya ha terminado, cuando el Directorio ha moderado las previsiones constitucionales de la República Francesa buscando la libertad de los valores modernos. En este momento, la beligerancia internacional contra una república moderada podía ciertamente disminuir. La prueba terminante de esta posibilidad fue la paz de Basilea del 5 de abril de 1795, con la que Prusia iniciaba su larga década de neutralidad, dando a las tierras nortealetmanas ese contexto pacífico en el que se desarrollará su cultura clásica. En este momento, el Directorio, dirigido fundamentalmente por Sieyès, entra en relación con Kant, como filósofo que podía entregar unas bases teóricas sólidas a la nueva situación francesa. De esta forma, el moderado Sieyès, el que había definido la nación como elemento político básico de la República, intentaba ganar aliados en Alemania y obtener una homologación cultural internacional, mucho más respetable que la filiación que Robespierre creyó encontrar en Rousseau. A fin de cuentas, la filosofía kantiana tenía una cátedra expresamente creada en Jena por la autoridad real prusiana y podía describir un terreno de encuentro cultural y filosófico entre las dos potencias, como ya antes Voltaire había logrado crear ese espacio común con Federico II. Alain Ruiz, un erudito francés, ha mostrado en diferentes artículos cómo esa correspondencia existió, y hasta qué punto los planes de Sieyès eran extender la filosofía kantiana por la vida académica francesa. Kant aceptó el proyecto con su refinada diplomacia: armado de interés y de cautelas.

Es conocido que la posición de Kant en Francia ganó fama y notoriedad gracias al escrito sobre la paz perpetua. En este sentido, es muy curioso que

Kant exigiera, para cumplir los planes de Sieyès, que se tradujese la *Crítica de la razón pura*, la *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres* y, por si fuera poco, la *Crítica de la razón práctica*. El ensayo sobre la paz sería traducido al francés por el jacobino moderado Erhard. No era para menos, desde luego. El artículo de Kant legitimaba la política expansiva de la Revolución, siempre y cuando cumpliera tres condiciones: extender el republicanismo, impulsar una política confederal y definir un estatuto jurídico que regulase las relaciones entre los Estados. Era justo lo que deseaba el poder revolucionario moderado. Napoleón usará la misma idea, con los retoques naturales, si se me permite la ironía, de elevar la nueva casa dinástica de los Bonaparte a base familiar de la naciente confederación.

El caso es que, en correspondencia con su realismo, el esbozo filosófico de Kant tiene una pretensión jurídica (de ahí su organización en articulado), e institucional (la paz debe ser constituida), y está escrito con la aguda conciencia de lo que significan las guerras revolucionarias de los años anteriores: la quiebra del clásico *ius publicum europæum* que, sin embargo, el filósofo desea reconstruir sobre otras bases. Su finalidad, en este sentido, no es otra que la de instaurar un nuevo derecho internacional capaz de aproximarse a las exigencias de *ius certum*. La novedad reside en que el futuro *ius publicum* debe asentarse sobre ideas republicanas, supuestamente homogéneas en el territorio europeo regido por el proceso de ilustración. El republicanismo, por el que la libertad privada y económica se tornaba libertad política moderna, se convertía así en la segunda idea que alcanzaba una genuina dimensión universal, capaz de sustituir al ecumenismo cristiano de la *caritas*. Como tal, esta constitución elemental del derecho cosmopolita no ha carecido de historia efectual, ni de repercusiones explícitas o implícitas, como sabemos.

3.— *La revisión del viejo sistema de derecho público*. No obstante, la capacidad innovadora del opúsculo de Kant es reducida. Como he dicho, de su escrito se desprende más bien una revisión crítica del derecho clásico de gentes, ajustándolo a la nueva previsión republicana. La irrupción de la Revolución francesa, en este sentido, decide la transformación de su pensamiento, desde la vaga apelación utópica de los escritos anteriores, que deja a la paz perpetua para Dios sabe cuándo, hasta esta propuesta concreta de 1795, que exige una reformulación radical de las relaciones internacionales. Las viejas cláusulas de *los pactos están para ser cumplidos*, la prohibición de la *guerra de exterminio*, la imposibilidad de la *guerra de castigo*, la plena autonomía del Estado en su política, etcétera, se repiten junto con la conciencia de su básico supuesto: el principio del *enemigo justo*, verdadero eje de todo el derecho internacional clásico europeo.

Entre los enemigos no existe relación de superior a inferior, dice Kant, vertiendo la cláusula anterior a su manera. Sólo por este reconocimiento del derecho a existir propio del enemigo, se puede establecer una relación jurídica con él. La premisa de este pequeño tratado kantiano, entonces, consiste en que la guerra sigue siendo una relación jurídica, no la quiebra de toda relación jurídica. De ahí que los dos enemigos asuman la continuidad de su existencia jurídica y, por tanto, entiendan la guerra como un medio de asegurar su propia existencia, a la seguridad de la cual tienen derecho. Si lo entendiéramos de otra forma, la guerra no estaría diseñada para concluir un tratado de paz, sino para continuar la guerra. La fórmula clásica, que Carl Schmitt tantas veces nos recuerda, es bien sencilla: la contienda no se produce porque dos quieran la guerra, sino porque cada uno quiere *su* paz. La guerra es un medio para que los dos quieran la misma paz. Y es un medio moralmente neutralizado, que no implica juicio moral sobre los combatientes, pues ambos defienden no un derecho a existir, que se considera ontológicamente garantizado, sino un derecho a existir *disfrutando de seguridad*.

Este reconocimiento de la peculiar racionalidad del derecho público clásico, se pone de manifiesto con rotunda evidencia en los párrafos de la *Metafísica del derecho*, publicado dos años más tarde, en 1797. Se invoca aquí el *inter arma silent leges* de Cicerón, como forma de reconocer que en la guerra ya no queda instancia superior que pueda ejercer el papel de juez moral entre los beligerantes. De ello se deriva que la guerra no puede ser injusta por parte de *uno solo* de los bandos, y que ninguno de los Estados en guerra puede considerarse superior para juzgar moralmente al contrario. En la medida en que recurren a la guerra, ambos se sitúan en el Estado de naturaleza y se entregan a sí mismos como jueces de su propia causa. Cuando Carl Schmitt, analizando otra *Wendung*, denuncie el tratado de Versalles como instancia de moralización de la guerra, en el fondo no hace sino explicitar que él —no sé con qué grado de sinceridad— seguía creyendo en el derecho internacional del sistema clásico de los Estados, por mucho que la guerra de 1914 hubiera violado ya todos los principios normativos del derecho cosmopolita europeo, fuese clásico o republicano. Esta reclamación era ilusa, porque este sistema había dejado de valer hacía mucho tiempo.

En todo caso, Kant habría esgrimido la misma queja a finales del XVIII. Una guerra no puede ser entendida como una pena, ni puede implicar un juicio de culpabilidad una vez concluida la paz, ni puede reclamar «la restitución de los gastos de guerra, porque entonces tendría que hacer pasar como injusta la guerra de sus adversarios [...]; porque en tal caso justificaría su guerra como guerra punitiva, cometiendo con ello un nuevo agravio». Ahora bien, para el sistema clásico, una guerra punitiva es en sí misma contradictoria: pues la existencia de una pena exige mantener, tanto la relación jurídica nor-

mal que la guerra quiebra, como la situación de juez imparcial que la guerra impide. En este mismo sentido, Kant reconoce que el momento de la paz «contiene ya la amnistía» y el intercambio de prisioneros, independientemente de su cantidad.

Ahora bien, si el derecho internacional del sistema clásico de los Estados rige también en tiempo de guerra, parece que mantiene, en plena guerra, una cierta vinculación jurídica entre los adversarios. Ésta es su aparente contradicción, que podemos explicar con esta expresión: el derecho internacional del sistema clásico de los Estados define un derecho para ese momento que podemos llamar «estado de excepción de todo derecho». Dicho estado de excepción no es absoluto, sino que también se atiene a reglas jurídicas, que no morales. ¿Qué quiere decir esto? Claramente: el derecho internacional del sistema clásico de los Estados no se atiene directamente a las condiciones morales del derecho penal, con sus nociones de responsabilidad, voluntad de dolo, etcétera. Este derecho interestatal sirve a la idea de la paz y por eso no se rige por las leyes del derecho penal. Si, además de su situación de vencido, se carga sobre el adversario la acusación de injusto, entonces se lanza sobre su desgracia un agravio moral que es contrario a la teleología de la paz futura. Naturalmente, este saber clásico se ignoró en 1919, en Versalles; pero porque para estas fechas ya se ignoraba casi todo el saber tradicional de la prudencia política y humana. En todo caso, es verdad que el estigma de Estado injusto imposibilita el destino confederal de los Estados, forma en la que se concreta, según Kant, el cosmopolitismo moderno. Un Estado tiene derecho a ser considerado justo; éste es el artículo básico del derecho internacional del sistema clásico de los Estados.

4.— *La prohibición jurídica cosmopolita de la guerra total.* Y sin embargo, este derecho interestatal, como cualquier otro, genera una noción de injusticia, como no podía ser de otra manera. Pero no de injusticia moral, sino de injusticia cosmopolita. El derecho sigue haciendo referencia a una racionalidad universalizable, sólo que, en el caso del derecho interestatal, esta racionalidad invoca la forma universalizable de hacer la guerra compatible con la futura paz.

Es muy curioso el razonamiento de Kant acerca de este supuesto, desplegado sólo en *La Metafísica del derecho*, §60, pero clave para su propuesta global en *Hacia la paz perpetua*. Se trata del caso probable en el que la guerra se conduzca por uno de los Estados sin vincularse a los límites que impone el derecho interestatal. En este caso tenemos un enemigo injusto según el derecho público, y no según el supuesto derecho subjetivo de una de las partes. Este supuesto se cumple cuando, por ejemplo, se viola la máxima *pacta sunt servanda*. De elevarse a universal la voluntad de no cumplir los pactos

se haría imposible la paz. Por tanto, el Estado que incorpore esta máxima debe ser tratado especialmente por el vencedor. Pero este trato excluye explícitamente lanzar sobre dicho Estado un juicio de culpa moral. La respuesta contra este enemigo injusto impone una forma de hacer la guerra y la paz, desde luego. Pero no desvincula la guerra de sus límites y de su racionalidad. A pesar de ello, en el texto traducido al español, se dice que «el derecho de un Estado frente a un enemigo injusto es ilimitado». Como aquí la traductora española se ha equivocado gravemente, antes de interpretar a Kant debemos fijar su texto.

La traductora española dice: «El derecho de un Estado frente a un enemigo injusto es ilimitado (ciertamente en cuanto a la cualidad, pero no en cuanto a la cantidad, o sea, al grado): es decir, el Estado perjudicado no puede servirse de todos los medios, pero sí que puede utilizar para mantener lo suyo los medios en sí lícitos, en la medida en que tenga fuerzas para ello». Resulta evidente que la primera parte del texto traducido obliga a decir a Kant lo contrario que la segunda. Por eso conviene retocar la primera parte. El texto alemán dice: «Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d.i. dem Grade nach)». La clave del equívoco reside en que la traductora vierte la primera frase negativa en frase afirmativa. Al convertir la primera frase en afirmativa, parece que la segunda, igualmente afirmativa, es una mera explicación de la primera: parece decir que el derecho de un Estado frente a un enemigo injusto es ilimitado según la cualidad, no en cuanto a la cantidad. Sin duda, la traductora ha debido de entender que no es posible una cantidad ilimitada en acto. Pero este axioma aristotélico no es el punto decisivo. Porque Kant habla de derecho, no de realidades. La tesis de Kant es justo la contraria. Cuando traducimos literalmente tenemos que la primera frase dice así : «El derecho de un Estado contra un enemigo injusto no tiene límites». La cláusula afirmativa de la segunda «wohl zwar» juega entonces como contraposición a la primera frase negativa: dice que el derecho de un Estado contra un enemigo injusto *sí tiene límites según la cualidad*, aunque no según la cantidad o el grado. La frase entera diría así: «El derecho de un Estado contra un enemigo injusto no tiene límites (ciertamente, los tiene según la cualidad, pero no según la cantidad o el grado)».

Los límites cualitativos insuperables, incluso en el trato al enemigo injusto, son los del derecho interestatal anteriormente invocados. Lo que no tiene límites entonces es la cantidad de energías y de recursos legítimos que el Estado agraviado tiene derecho a poner en juego en el campo de batalla. En ningún caso se discrimina la guerra desde un punto de vista moral; en ningún caso la guerra tiene otro horizonte que el de la paz posterior; en ningún caso se permiten medios cualitativamente perversos, «que destruirían la confianza

indispensable para instaurar en el futuro una paz duradera». Pero entonces, ¿cómo afecta la injusticia, cometida según el código autónomo del derecho interestatal, a la forma de la paz? ¿En qué se diferencia la paz con un enemigo justo de la paz con un enemigo injusto?

Éste es el punto clave, naturalmente. La respuesta de Kant no deja lugar a dudas, y de hecho es el mecanismo que otorga pleno sentido a su opúsculo sobre el proyecto de paz perpetua. No olvidemos que el escrito *Hacia la paz perpetua* es de 1795 y que la *Metafísica del derecho*, aunque editada en 1797, estaba prácticamente escrita mucho antes. En efecto, el Estado injusto no puede desaparecer, en tanto sujeto moral, ni sus ciudadanos pueden ser sometidos, porque ellos son el soberano. Ahora bien, se puede quitar el poder a la persona política que haya cometido la injusticia internacional. Pero rápidamente añade Kant: «No para repartirse el país ni para hacer desaparecer un Estado de la faz de la tierra —por así decirlo—, ya que esto significaría cometer una injusticia contra el pueblo, que no puede perder su derecho originario a unificarse en una comunidad». La injusticia previa cometida por el vencido sobre el vencedor da derecho a éste a intervenir en la *formación de un poder justo en el Estado vencido*, pero a nada más. Éste es, de hecho, el mecanismo expansivo de la constitución republicana, tras las guerras de la Primera Coalición de 1792-3, el principio que legitima la intervención francesa en los Estados despóticos tradicionales. Un Estado injusto, como sin duda lo es el despótico, se transforma por el vencedor republicano en Estado republicano, dotado de una constitución justa, y hasta ahí llega el derecho de intervención de aquél. Con ello verificamos que Kant preveía que el republicanismo expansivo debía atenerse a las formas del derecho interestatal, desde nuevas bases que le entregarían una renovada eficacia. En la medida en que los *arcana* de la legitimación dinástica no podían atenerse a una voluntad universalista cuando lucha contra la revolución, ésta quedaba legitimada para contestar con el intervencionismo de «hacer aceptar [al Estado injusto] una nueva constitución que sea, por su naturaleza, contraria a la guerra»; esto es, una constitución igualmente republicana.

Ahora estamos en condiciones de entender la monstruosidad de la actuación aliada en el «dictado» de Versalles, en 1919, que determinó el futuro completo de la política alemana bajo la República de Weimar. Pues allí se dieron las dos cosas a la vez: una moralización de la guerra, que determinó un juicio de culpabilidad sobre Alemania, que la condenaba a pagar las costas de la guerra, y una intervención constituyente que republicanizaba de forma fulgurante el *Reich*. La primera medida era radicalmente anti-republicana, mientras que la segunda obedecía a la lógica republicana estricta. La conjunción de ambas no podía tener otro efecto que desprestigiar el republicanismo en Alemania. Los franceses no fueron capaces de entender hasta qué punto con

esta conjunción de medidas hacían pagar a sus aliados objetivos —los republicanos— las injusticias cometidas por su enemigos objetivos —el Estado tradicional del *Kaiser* y su cuartel general.

Como cualquiera, de estar armado con las categorías kantianas, habría previsto fácilmente, esta síntesis implicó la ruina del republicanismo bajo el peso de la conciencia de culpa proyectada sobre los vencidos por los vencedores. La consecuencia no podía ser otra que una autoafirmación radical, patológica, desde luego, pero alentada por un sentimiento de marginalidad, como pueblo culpable, que pronto, insistiendo en una existencia autorreferencial, se pudo sublimar a inocencia de pueblo incomprendido. El mecanismo estaba perfectamente descrito por Freud, en los capítulos finales de *El malestar en la cultura*. La conciencia de culpa generó un sentimiento de soledad que provocó las más profundas identificaciones internas y las más rabiosas e insuperables diferencias externas. En este sentido, kantianamente hablando, la República federal ha liberado al pueblo alemán de la culpa nazi, desde el primer día, por su mera existencia democrática justa; tanto más hoy, tras una constitución republicana libremente mantenida durante más de 50 años. Esto, naturalmente, nada tiene que ver con las responsabilidades penales y morales de los *individuos* en relación con sus actos, ni con las voluntarias obligaciones contraídas por la República federal alemana con las víctimas del régimen nazi, más guiadas por la comprensión y la solidaridad con la suerte de las víctimas que por la asunción de culpa colectiva estricta. Aquí hablamos de la existencia política de los pueblos.

5.— *Republicanismo y soberanía limitada*. Tras estas argumentaciones jurídicas, extraídas de la *Metafísica del derecho*, es hora de volver al escrito kantiano *Hacia la paz perpetua*. La difícil viabilidad del proyecto kantiano se puede mostrar por la tensión interna de los dos momentos de su articulado, que ahora podemos entender en toda su amplitud. Por una parte, el artículo 5 de la primera sección deja bien explícito que «ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y el gobierno de otro Estado» y, en el mismo sentido, el artículo 2 señala la sustancialidad moral de la personalidad del Estado. Como hemos visto, en el caso de intervención sobre el Estado enemigo injusto, con la mera finalidad de establecer una constitución republicana, formalmente no se da una injerencia por la fuerza, sino una acción según derecho cosmopolita.

Pero por otra parte, todos los demás artículos, y el propio espíritu de la codificación internacional propuesta, supone una limitación recíproca de la soberanía de los Estados que, desde una interpretación superficial, podría implicar una injerencia en sus asuntos internos. Así, el control de los ejércitos profesionales y de las maniobras de la milicia (artículo 3), el control del

uso de la emisión de deuda para el rearme, (artículo 4) y la limitación jurídica de los medios bélicos son, todas ellas, cláusulas limitativas de la soberanía de cada uno de los Estados. En resumen, podemos decir que el pensamiento de Kant avanza hacia una comprensión muy disminuida de la soberanía absoluta del Estado moderno, tal y como éste se había forjado en el siglo XVII, en perfecta imitación de la *omnipotentia dei*.

Como es obvio, esta tensión no deviene contradicción más que por esta consideración falsa del Estado, propia de la teología política clásica del siglo XVII. Pero curiosamente, los artículos de Kant no entraron en conflicto con la soberanía propia del Estado republicano. Antes bien, estas reglas aspiraban a definir un terreno homogéneo interestatal que hiciese de la guerra una relación jurídica. Mas allá de ello, la visión republicana de Kant parece destinada a vincular el Estado con las complejas exigencias de la moralidad y el derecho natural. Por eso, el primer artículo definitivo de la paz perpetua tiene que decir que «la constitución política de todo Estado debe ser republicana». Ya hemos visto que la exigencia aquí vertida no puede interpretarse como una injerencia en la soberanía del Estado, sino que sitúa los límites de esa misma soberanía, la define y la constituye de una manera no teológica. La construcción del texto, que transita desde artículos reconocidos como preliminares, hasta los artículos llamados definitivos, reposa en la centralidad de la premisa republicana, que de hecho permite ese mismo tránsito.

6.— *Confederación*. La tensión señalada —entre la independencia de los Estados y la previsión acerca de la constitución republicana que unos pueden imponer a otros— no es una obviedad, ni mucho menos reposa sobre el curso natural de las cosas. Depende de esa opción kantiana recogida en el segundo artículo definitivo de su proyecto: «El derecho internacional debe fundarse sobre un federalismo [*Föderalism*] de Estados libres». Los Estados libres son los sujetos constituyentes del derecho de gentes y los beneficiarios de su estatuto jurídico. Ellos son los que se aprovechan de su justicia, pero también los que impulsan el proceso. De ahí que el proyecto mismo sólo puede tornarse viable desde una homogeneidad constituyente entre los Estados miembros, y desde un mismo concepto de soberanía, otorgada por el republicanismo. Pues sólo estos Estados son libres.

En *Metafísica del derecho*, Kant muestra el juego de este federalismo de una manera muy clara: no se trata de borrar las fronteras entre los Estados. La diferencia «dentro-fuera» sigue cumpliendo su función, pero ya no implica la diferencia «amigo-enemigo». Ahora bien —y esto es lo más característico—, este pacto confederal no se realiza según la analogía del proceso constituyente interno a la emergencia de los Estados. Como veremos, este punto es decisivo para reconocer las diferentes esferas de acción y para no caer en la

trampa de la abstracción generalista en la que Fichte acabará hundiéndose. El proceso confederal no conduce a la formación de un único poder soberano, como sucede en una constitución civil, sino a una sociedad cooperativa internacional jurídicamente sostenida. El entramado de leyes de esta sociedad cooperativa no define soberano alguno, pero de hecho vincula a todas las partes.

La exigencia de una soberanía única común es irrelevante en la medida en que, en todos los Estados por igual, el soberano es el pueblo. Mas el pueblo es el mismo o, al menos, tendencialmente homogéneo desde la estructura del derecho racional. Ciertamente, para apoyar esta idea, Kant ha tenido que romper con un concepto sublimado de nación como base del Estado. Es cierto que, según el nacionalismo posterior, la nación es una heterogeneidad insuperable respecto a otra. Kant no piensa así. Su idea de nación es una representación jurídica, producida exclusivamente por la esfera de la acción política, como en el primer Sieyès. Nación, para Kant, no es una realidad previa a la política, sino el efecto de una constitución republicana libre. Por eso las diferentes naciones pueden cooperar, porque no vienen constituidas políticamente sino por el derecho. «Los hombres —dice Kant— que constituyen un pueblo pueden representarse como nativos procedentes de un tronco paterno común (*congeniti*), aunque no lo sean; sin embargo en un sentido intelectual y jurídico, en cuanto nacidos de una madre común (la república) constituyen —por así decirlo— una familia (*gens, natio*), cuyos miembros (ciudadanos) son todos de igual condición». Desde este punto de vista, los ciudadanos de Estados diferentes bajo constituciones republicanas no son la misma nación, pero de hecho pueden mezclarse cooperativamente entre sí *como si* lo fueran. La dimensión homogénea del republicanismo afianza aquí una dimensión cosmopolita expansiva. Por lo tanto, desde este supuesto, la consideración de un ciudadano como perteneciente a una única nación, o a una diferente, no tendría repercusiones jurídicas profundas. La propuesta de un soberano único para esta confederación, como veremos, produciría más problemas que la solución kantiana, que dejaba sin resolver la cuestión de la soberanía, diluida en el propio proceso de confederación entre los Estados.

7.— *Republicanismo y pacifismo*. Como se puede anticipar, en esta homogeneidad republicana está la clave de todo el proyecto kantiano y, por eso, también el núcleo de las tensiones que han hecho inevitable su fracaso durante tanto tiempo. No podemos detenernos aquí en exponer el sentido del republicanismo kantiano, capaz de *renovar críticamente* el sentido clásico de la política aristotélica y destinado fundamentalmente a impedir el despotismo clásico. Sus principios básicos, para impedir confusiones, serían: 1.— Definición de una sociedad civil basada en la igualdad, la libertad y la independencia civil del ciudadano. 2.— Principio de la identidad del legislador y el

que obedece la ley (soberanía popular). 3.— Principio de la diferencia entre el poder ejecutivo, el legislativo y judicial (división de poderes). 4.— Vínculo de representación entre el poder ejecutivo y el legislativo y el pueblo, sean cuales sean las formas técnicas de la representación. 5.— Publicidad y crítica como formas constitutivas de derecho, de su aplicación y de su reforma. 6.— Legislación capaz de intervenir en la justicia distributiva, orientada a universalizar la propiedad suficiente para hacer de los individuos ciudadanos autónomos. Republicanismo, para Kant, es una síntesis de la libertad de los modernos y de la libertad de los antiguos: una *ratio* política cooperativa permanentemente vinculada a una misma *ratio* económica, ambas sometidas al mismo proceso de universalización de los derechos individuales.

Lo decisivo aquí es la firme creencia kantiana en la afinidad electiva entre el republicanismo y el pacifismo, en la medida en que sólo el primero constituye la homogeneidad social y política capaz de impulsar procesos confederales. Dado que la declaración de guerra es un acto jurídico, en una constitución republicana, que exige la igualdad entre el soberano que decreta la guerra y el pueblo que marcha al campo de batalla, «nada más natural, dice Kant, ya que ellos han de sufrir los males de la guerra, [...] que se lo piensen mucho y vacilen antes de decidirse en tan arriesgado juego.» Este punto es de radical importancia. Pues sólo un Estado así, no *absoluto*, sometido a las exigencias morales del derecho racional, puede considerarse una persona moral, como requiere el artículo 2. de la primera sección de *Hacia la paz perpetua*. Sólo así se cierra el paso a la consideración del Estado como absoluto, tanto frente a sus súbditos como frente a otros Estados. Kant, como la tradición republicana, ha visto perfectamente que esta consideración absoluta de la soberanía del Estado es el peor enemigo de la paz.

La viabilidad del proyecto de confederación, entonces, depende del proceso expansivo de esta base republicana. La posibilidad confederada que abre el republicanismo —frente a la estrategia anexionista de los Estados absolutos— depende de la existencia de varias repúblicas. Kant no oculta la cuestión central, a saber, cómo puede darse esta situación en la Europa de finales del siglo XVIII. Pero la cláusula que contempla como motor de la expansión del republicanismo y, con ello, de la confederación de Estados, es muy lábil, incluso si se tiene en cuenta la propuesta de *Metafísica del derecho*, ya que era paradójicamente la guerra injusta, impulsada por los Estados patrimoniales del Antiguo Régimen. En cierto modo, el mecanismo descrito por Kant en *Hacia la paz perpetua* bien podría ser una paráfrasis de este mecanismo previsto en su *Metafísica del derecho*.

«Si la *fortuna* consiente —dice Kant— que un pueblo poderoso e ilustrado se constituya en una república, que por natural tendencia ha de inclinarse hacia la idea de paz perpetua, será ese pueblo un centro de *posible* unión fede-

rativa de otros Estados que se juntarán con él para afirmar la paz entre ellos.» Vemos aquí el doble juego de Kant respecto a las previsiones de realización del proyecto: por una parte apela a la fortuna, pero por otra realiza una concesión a la estrategia hegemónica de una gran potencia republicana, capaz de dirigir una intervención justa en el seno de las potencias despóticas. El proyecto de Kant se convierte teóricamente en una canalización jurídica del potencial expansivo de la Francia republicana, que debía orientarse sobre todo hacia los territorios de Renania y de Bélgica, y cuya concreción Kant deja explícitamente en manos de la fortuna, vale decir, de una política que el filósofo no puede controlar.

La apelación a la fortuna, sin embargo, no era casual en un pensador tan profundamente estoico como Kant. Pero precisamente por esto, cuando trata de la *posibilidad de la realidad objetiva* de esta confederación, tiene que acabar afirmando, en el suplemento primero, que la garantía de la paz perpetua no puede ser otra que el demiurgo de la naturaleza. En éste se confía para, en un *tempo* evolutivo lento, configurar la homogeneidad republicana como base del proceso confederal, como vimos. Con esa incorporación masiva de teleología natural, personificada ya en la necesidad natural, ya en la providencia, Kant supera la apelación a la fortuna, pero deja sin genuino concepto la dimensión teleológica humana. Ciertamente se piensa la naturaleza en *analogía con los actos del arte humano*, pero la consecuencia es que el hombre deja de ser el sujeto capaz de controlar la historia. El estoicismo kantiano, desde luego, es una autolimitación respecto a la proliferación del discurso de la filosofía de la historia, pero también la confesión de que la expansión republicana no estaba todavía en las manos de una decidida política.

De este modo, la previsión kantiana reconoce la inmadurez de los tiempos en esa apelación a la fortuna. Salvo el axioma —perfectamente sensato— de que una república siempre vencerá en una guerra contra el despotismo y de que, por tanto, siempre tendrá la capacidad de expandir la constitución republicana, apenas se abre camino otra previsión. En todo caso, este axioma reposa en algo más que el voluntarismo. De hecho, recoge una lógica interna a las cosas mismas, como sabía perfectamente Max Weber cuando reclamaba una democracia en Alemania para dirigir más responsablemente una política de incidencia mundial. Así que, después de todo, la apelación a la necesidad natural parecía jugar en apoyo de la expansión del derecho. Al fin y al cabo, si el derecho republicano era racional, no podía tener como insuperable enemigo a la naturaleza de las cosas.

La naturaleza —incluso a través de la guerra— sostenía el *tempo* largo evolutivo hacia el cosmopolitismo en otro sentido. No por coherente resulta menos paradójica la tesis de que el primer modo de actuación de la naturaleza respecto al hombre es, justamente, la universalización del mecanismo de la

guerra, con el dudoso propósito de que el hombre pueble la tierra entera. Una vez que la especie humana se ha extendido por toda la tierra, impulsada por la guerra, la misma naturaleza fuerza a la neutralización de la violencia en el Estado, justo por la amenaza del enemigo exterior, y luego la misma naturaleza de la guerra fuerza a la federación sobre la base de la diferencia entre los Estados —y no fuerza a la anexión imperialista—, hasta que finalmente junta a pueblos y a Estados por el comercio. En este estadio final de su escrito, la naturaleza es un argumento demasiado recurrente y para fines demasiado diversos, que sólo pueden hacerse transparente apelando a los textos que vimos en la *Metafísica del derecho*.

8.— «Ratio» y «natura». Pero debemos comprender la estructura del escrito de 1795 a partir del único artículo secreto de la paz perpetua. Quizás esta apelación nos permita definir el irenismo kantiano como una actitud igualmente alejada de la ingenuidad y del realismo. Es conocido que, en este último artículo secreto, la filosofía se muestra *ancilla justitiae*; mas no para recogerle la cola, sino para precederla con su antorcha. Una íntima afinidad electiva entre justicia y paz, en la línea del pensamiento germánico, es lo que Kant destaca aquí, como si se tratase de un único *a priori* filosófico. La estructura integrada de la razón, y sobre todo la fundamentación moral de la justicia, impone la promoción de la paz, que Kant asume como *telos* de su reflexión. Toda la cuestión del escrito viene a resumirse de esta forma: ¿con qué aliados en la naturaleza de las cosas cuenta la razón? ¿Qué elementos se presentan a la vista del *telos* pacifista del filósofo? Ireatismo del *telos* de la razón, realismo natural de los medios: éste es el equilibrio perenne de la política kantiana.

Las condiciones de posibilidad de la paz pública no pueden anclarse meramente en el deber moral de promocionar la paz. El deber ser no puede estar sólo frente al ser. La apelación a la naturaleza resume con una palabra la pluralidad de los aliados que el deber encuentra en la realidad. Estos aliados describen el terreno de juego en que se abren las condiciones de posibilidad de la paz. Entendiendo así el argumento, el estoicismo de Kant expresa, paradójicamente, que el hombre activará el *polemós* ínsito en la naturaleza de las cosas si éste mismo *polemós* no es reconocido, respetado y usado como aliado. Kant, siempre fiel a sí mismo, vuelve a retorcer el argumento: la razón sólo será razón si se funda sobre condiciones de la naturaleza, vale decir, sobre la sensibilidad. Que la naturaleza aquí albergue una contradicción no es nada nuevo: la función de la razón alcanza su necesidad justo en la administración de las tensiones de lo real, en su capacidad para resolver antinomias en lo dado.

Cuando a la vista de esta interpretación se lee el texto de Kant, lo que parecía un *desiderata* se torna una premonición; lo que parecía una contra-

dicción, se torna una línea precisa de realismo. Instituir una paz, pero no por la violencia extrema del voluntarismo. Superar la naturaleza, pero mediante la administración y reconocimiento de sus estructuras. La inclinación belicista del hombre debe transformarse en naturaleza administrada hacia la pacificación: mediar en esta antinomia es la tarea del *logos*. Las máximas del filósofo que condicionan la posibilidad objetiva de la paz son otros tantos linderos del peligro, otros tantos equilibrios racionales, cuyo único enemigo es el desconocimiento, la conciencia perezosa ante la complejidad de lo real o el misticismo desesperado y voluntarista que sólo se conforma con lo perfecto.

La representación clásica y circular de la historia, entendida como lógica del abuso de las formas políticas, ya vigente en Platón, se da aquí cita, casi como en la mitología hindú: el ciclo histórico de las reencarnaciones de la violencia interestatal seguirá su curso mientras no se imponga la racionalidad del *logos* republicano. Así, la diferencia amigo y enemigo, determina la emergencia del Estado. La tendencia natural del Estado a la autoafirmación abre el camino imperialista como forma de instauración de la *pax*. El imperio reproduce dentro de sus fronteras las diferencias amigo-enemigo y se torna un instituto antinatural y despótico, que alimenta la violencia en su seno, desgajándose finalmente en Estados. Y así una y otra vez. Tenemos aquí este camino histórico que constituye el destino inapelable del pensamiento de la hegemonía y de la monarquía universal, que en 1795 está a las puertas de reaparecer bajo el nombre de Napoleón, que despreció la previsión kantiana con desdén. Frente a este destino se alza el espíritu confederal, que acepta la subjetividad moral del Estado, pero esboza estrategias para superar su lógica arcaica de hegemonía, exigiendo al mismo tiempo el cemento pacífico de las relaciones económicas y jurídicas, frente al imperialismo descarnado de las armas.

Entre estos estrechos márgenes, el camino de la paz apunta a la estructura republicana del Estado, a la tendencia pactista y confederal del mismo y a la reordenación del espíritu productivo, comercial, político y jurídico como neutralización de la violencia endémica a las cosas humanas. En todo caso no debemos comprender estas dimensiones como un dispositivo mecánico, automáticamente productor de paz: son meros aliados de la razón moral, que no tiene excusa para descansar en la lucha por sus ideales. «Esta garantía no es bastante para poder vaticinar con teórica seguridad el porvenir; pero en sentido práctico, moral, es suficiente para *obligarnos a trabajar a todos para conseguir este fin*, que no es una mera ilusión.»

III. CONCLUSIÓN. EL TRABAJO CONTINUO DE LA PAZ

Los Apéndices al ensayo *Hacia la paz perpetua*, que de hecho recogen el tópico de las relaciones entre teoría y práctica, analizadas en otro ensayo de

Kant, nos sitúan en un nivel de reflexión que señala el punto débil del uso racional de la naturaleza polémica del hombre. Con ello se nos permite profundizar en la paradoja anterior de la guerra como medio para iluminar la paz cosmopolita. De hecho, la clave está en esta ambigüedad insuperable de la expresión «Razón de Estado». Como es obvio, en ella se dice primero que el Estado está legitimado por la razón, pero también que él acaba legitimando su actuación desde su propia *ratio*. De hecho, con esta expresión se puede invocar tanto una política moral como un moralismo político. En esa ambigüedad insuperable reside el peligro endémico de que el proceso confederal se transforme en un nuevo proceso hegemónico.

De igual manera que las categorías de la razón teórica sólo se aplican mediante los esquemas de la imaginación, así, la razón moral jamás endereza los conflictos salvo por la mediación del esquema del Estado. Mas también, de igual manera que la imaginación empírica puede subordinarse y autonomizarse en su capacidad sintética, generando asociaciones meramente subjetivas, el Estado, en la medida en que depende del *polemós* implícito en la naturaleza de las cosas, tampoco es radicalmente obediente a la potencia normativa de la razón práctica. El Estado incorpora elementos —como el poder— internamente opacos a la razón pura, salvo que continuamente sean contrarrestados por decisiones humanas, voluntariamente dirigidas por la máxima republicana.

En la medida en que el poder no sea controlado, nadie garantiza que los procesos estatales sean convergentes con los fines racionales. Kant, como es sabido, pensaba que aquella decisión política de control del poder debía estar mediada por la publicidad republicana, constitutiva y reformadora del derecho. Así que la razón pura, en todos sus frentes, pero sobre todo en el político, experimenta algo parecido a una tragedia permanente: *críticamente* puede intervenir de forma soberana, pero no puede intervenir activamente en el mundo salvo por esquemas mediadores, y en el caso de la razón práctica, mediante el demiurgo del Estado. Éste, por su parte, como la imaginación, no es sino una divinidad inferior que siempre *puede generar su voluntad propia*, opaca a la razón, y bloquear la soberanía de la crítica.

Este punto muestra a las claras la *posibilidad de la plural administración de la naturaleza*. Se descubre así una antinomia de sujetos o de *raciones* que ha resultado mucho más dura de disolver de lo que Kant preveía. Se trata aquí de la violenta contraposición entre razón de Estado clásica y razón republicana, verdadera razón del Estado en tanto base para la construcción de un Estado racional. Mitológicamente expresado: tenemos aquí la contraposición entre Zeus y el *logos*, entre una divinidad secundaria que aspira a un *dominio absoluto* que en modo alguno le corresponde, y la razón, única potencia que se reserva la soberanía de la crítica.

El dilema entonces resulta muy claro: el proyecto confederal que aspira a la paz asume como sujetos a los Estados, y en este sentido los fortalece. Pero Kant había sentado la tesis de la inclinación del Estado a la autoafirmación de carácter imperialista y hegemónico. De esta forma, si se anulan los Estados como sujetos del proceso confederal, se pierden los aliados de la naturaleza y se vuelve a una lucha de todos contra todos. Si se afirma el Estado como base del proceso, su dimensión de poder que tiende a la autoafirmación es un peligro endémico para la confederación cooperativa. Bloqueado en este dilema, el proceso de la paz parece inviable. La cuestión es la de Prometeo: ¿cómo aceptará Zeus *motu proprio*, guiado por la persuasión de la *ratio* humana, orientar su actuación según el *logos* que impone el conocimiento de la necesidad de la naturaleza?

La respuesta *teórica* es muy sencilla: la razón clásica de Estado sólo se limitaba internamente por el creciente poder de la razón republicana. Mas ésta no se abrió camino en la historia por la lenta instauración de las condiciones políticas burguesas de vida, sino por la violenta irrupción del *citoyen* revolucionario. Esta irrupción revolucionaria obedeció más a una razón circunstancial, casi irreplicable, que a una previsión racional universalizable. La potencia normativa de la razón republicana sólo operó en los resquicios que se mantuvieron abiertos entre estos azares. Así que ningún progreso económico pacífico impulsó a todos los Estados hacia unas bases sociales republicanas. Prusia lo demostró con creces. España también. Aquí, los duros hechos descubren su base rocosa, pues todos los mecanismos diseñados para mediar la vida del Estado por la intención normativa de la razón republicana, de limitar la *Machtpolitik* por la *Moralpolitik*, se mostraron igualmente inútiles. En este fracaso debemos insistir, para penetrar sus razones. Con el paso del tiempo, esta evolución del Estado determinó la inevitable inflexión que sufrió el pensamiento internacionalista francés y que lo sumió en una indiscutible impotencia. Al dejar de ver al Estado como sujeto del proceso confederalista, el pensamiento cosmopolita francés invocó la soberanía revolucionaria y pacifista del individuo para configurar un cosmopolitismo internacional asentado en las decisiones inmediatas de los individuos, cuyo último representante es todavía Georges Scelle, el autor del *Precis de droit de gens*, de 1932 y, entre otras cosas, prologuista del libro de G. Vlachos sobre el pensamiento de Fichte acerca del tópico de las relaciones internacionales.

Esta evolución de los hechos, frente a las previsiones de Kant, sin embargo, no hubiera cogido por completa sorpresa a nuestro autor. Es verdad que buena parte del argumento kantiano reposaba sobre la previsión de que la república francesa canalizara su expansión inevitable mediante una confederación de Estados que acabara convirtiéndose en un sólido núcleo de la paz europea. Esta posibilidad dependía, no obstante, de la cláusula de la fortuna,

en la que Kant depositaba todas sus cautelas frente a una política no radicalmente previsible. Esta categoría de la fortuna, clásica desde Maquiavelo, implicaba la bancarrota de las prognosis. De hecho, Kant había dejado escrito lo bastante como para creer que la evolución imperialista de la Revolución era más que posible. Al mismo tiempo, había previsto que la interdependencia europea regía tanto para la guerra como para la paz, por lo que la tendencia general a la paz iba hermanada con la tendencia general a la guerra. Unas relaciones de derecho más interdependientes implicaban quiebras bélicas más generales. La actitud de Napoleón, en este contexto pesimista, obligaba a una reordenación de los equilibrios estatales, a una de esas reestructuras forzadas por el destino de la geografía europea, no a la destrucción completa de la razón de Estado clásica.

Pero lo que nadie podía prever, lo que el escrito *Hacia la paz perpetua* no contempló, fue la síntesis de elementos republicanos con la superviviente forma del Estado absoluto, más o menos transformada. Desde esta perspectiva, la evolución del modelo no sólo fue compatible con la previsible autoafirmación del Estado en el seno de una política del equilibrio europeo, sino que determinó la irrupción de una nueva ola de aspiraciones hegemónicas ahora en manos de Napoleón, que heredaba los elementos republicanos decisivos para una nueva forma de hacer la guerra. La razón clásica del Estado absoluto había conformado una guerra endémica, sí, pero parcial, sometida siempre a una política de equilibrio. La nueva razón de Estado, apoyada en ese elemento nacionalista militar separado de su contexto republicano, iba a conformar una guerra hegemónica tan monstruosa que no había sido prevista por nadie. Con ello, ni la emergencia de las masas republicanas significó una reducción de la guerra ofensiva, ni la guerra se mostró como la mejor herramienta contra el despotismo, ni el comercio o el crecimiento económico determinaron una constitución jurídica republicana, ni la propia guerra generó la ética del *citoyen* capaz de exigir el reconocimiento jurídico de su *virtù*. Las nuevas formas de guerra nacional favorecieron, antes bien, nuevas formas de despotismo. En una síntesis demoníaca, la *ratio* de un Estado tradicional y dinástico resultaba apoyada por los dominados, mediante consensos más o menos pasivos o plebiscitarios. Su legitimidad, exhibiendo estos apoyos, podía hacerse pasar como democráticamente fundada. El modelo republicano nítido se oscurecía en medio de una ambigüedad en la que todas las formas políticas podían ahora invocar su *peculiar comprensión de la forma democrática*. Esta situación específica, por la que la historia mostró su flexibilidad creadora, no estaba prevista por el saber europeo y por eso ha costado tanta sangre a Europa.

En efecto: Napoleón rompió el derecho común clásico en la medida en que violó cuanto pudo los artículos preliminares del escrito kantiano *Hacia*

la paz perpetua. Lo que Napoleón puso en cuestión fue la existencia de Estados como personas jurídicas. Ciertamente, su política aspiró a la construcción de una homogeneidad internacional, pero en modo alguno republicana; no estaba apoyada en la voluntad política de los ciudadanos de los respectivos Estados, sino en las supuestas virtudes racionales de su único *Code*. Es verdad que Napoleón trabajó con una idea de Europa, pero siempre desde el punto de vista de la hegemonía francesa. Mas lo que sobre todo destruyó Napoleón fue la constitución del Sacro Imperio Romano Germánico, cuyo destino era una misma cosa que el *Ius publicum europæum* desde la paz de Westfalia de 1648. Pues el equilibrio europeo del sistema clásico tenía necesidad del fragmentado Imperio como moneda de cambio de los tratados de paz entre los Estados mayores. Al reunir el tejido de los más de trescientos Estados en la docena y media resultante, la idea mecanicista de un equilibrio resultó sustituida, a la postre, por la idea mucho más ideológica del *statu quo*. Cuando Napoleón fue destronado, ésta fue la obsesión que dominó en las cortes vencedoras, con lo que todas ellas confesaban que temían al futuro. Pero teniendo en cuenta que la disolución del Sacro Imperio Romano Germánico no era un hecho baladí, sino que dejaba abierta la necesidad de una ordenación del centro de Europa, aquella apelación al *statu quo* no era sino una expresión altamente provisional para encubrir las diferentes opciones evolutivas del sistema de Estados, y sobre todo, para cerrar la cuestión de la unificación de los territorios alemanes.

En la prognosis que Kant diseñó para las políticas hegemónicas, de este nuevo Imperio francés cabía esperar, además de su disolución inapelable, dos fenómenos divergentes y en cierto modo opuestos: un avance serio del republicanismo, y una mayor naturalidad de las bases espaciales de los reagrupados Estados emergentes. Ahora bien, en la medida en que se cumpliera la previsión kantiana, los Estados resultantes de esa disolución serían más fuertes, y por lo tanto más inclinados a la autoafirmación, y por eso menos dados al reconocimiento de normas algunas vinculantes republicanas, más capaces de sortearlas. En todo caso, es verdad que los soberanos vencedores se dieron prisa en adoptar a su favor las redistribuciones espaciales napoleónicas. Mas, para que este nuevo equilibrio de los Estados propiciara un federalismo, era necesaria una nueva vuelta de tuerca de la astucia de la razón, una nueva emergencia de su estructura polémica, un nuevo giro en la rueda de la fortuna.

El tipo de guerra que condujeron primero la República francesa y luego Napoleón, no significó a la postre un avance serio de las bases republicanas del Estado, sino una nueva distribución territorial de Europa que, contra toda previsión, fue el auténtico *novum*. Sin embargo, generó una dinámica histórica que entregó a la razón de Estado y a su *Machtpolitik* la única *ratio* con

suficiente fuerza para usar a su favor el despliegue económico y el progreso científico-técnico, hasta un poco antes valorados como aliados naturales de la paz. De esta manera, la vieja forma del Estado determinó el nuevo espacio de la contemporaneidad postrevolucionaria. Frente al capitalismo propio de la época clásica, en cierto modo independiente del Estado, si bien no plenamente internacional, emergió un capitalismo *nacional* que, sobre todo en Alemania, se mantuvo muy celoso de su autoafirmación. Desde entonces, las condiciones de posibilidad de la paz se identificaron con la posibilidad de que la razón de Estado viera cumplidas sus exigencias de seguridad o de expansión, que en el contexto de la competencia económica significaban exactamente lo mismo, pero que en todo caso resultaban opacas al *telos* racional republicano.

El Estado rechazó así entrar en una teleología superior sostenido por la razón republicana. Zeus finalmente se impuso al *logos*. El Estado, forma de organización social que había alcanzado su carta de naturaleza superando las guerras civiles desde el siglo XVI al siglo XVII, que se había mantenido inerte en el espacio perfectamente homogéneo del sistema dinástico de Estados durante el XVIII, se situó al frente de los procesos científicos, técnicos y económicos contemporáneos, capaces de movilizar a toda la sociedad bajo su dirección, en un proceso de intervención potencialmente total. Desde entonces, el poder del Estado no dependió de la estructura social autónoma, sino de su propia capacidad para determinar, alentar, movilizar y dirigir técnicamente esta propia estructura social. El Estado así devino realmente absoluto de una nueva manera: *cuando su afirmación en el seno del sistema de Estados determinó el fin final completo del sistema social*. Esto es lo que luego se llamaría Estado total. Cuando miramos el escenario emergente tras la ruina de Napoleón a la luz de la evolución posterior, nos damos cuenta de que el *status quo* internacional que surgió de la Santa Alianza no era sino un paréntesis de paz armada que daba los primeros pasos en esta intervención masiva del Estado sobre su sociedad. Pero sólo era un paréntesis preparatorio para la verdadera cuestión de la hegemonía contemporánea: pues el orden internacional roto por Napoleón no había sido recompuesto por un sistema alternativo de derecho público. De hecho, sólo hoy comienza a crearse de nuevo algo parecido a tal sistema, bajo el nombre de Unión Europea.

Cuando hoy, con una excesiva ligereza jacobina, se denuncia la relativa independencia del sistema productivo internacional respecto de la razón de Estado nacional —que reposa sobre políticas distributivas pactadas a nivel nacional—, se está ignorando que el pleno sometimiento de la esfera económica a la esfera política tampoco ha traído nada bueno a este continente. Al contrario, mientras existió algo parecido a esa independencia del cosmos financiero europeo, la guerra entre Estados tuvo que atenerse a las reglas de

la contabilidad y la fiabilidad de la deuda pública. Sólo la plena autonomía de la política jacobina, y el Estado que la heredó, liberaron la guerra de sus límites y posibilitaron guerras de naturaleza general y de aspiración hegemónica. Por eso, con la experiencia histórica en la mano, podemos decir que aquella relativa independencia de la economía es una condición estrictamente necesaria para la racionalidad del sistema republicano. Pues sólo ella era coherente con la libertad consolidada a través de los siglos de modernidad y peligrosamente amenazada desde el giro contemporáneo de la razón de Estado, inicialmente emprendido por los jacobinos y luego imitado por los poderes dinásticos y sus sistemas de aliados, sobre todo en Prusia. Pero para entender este giro contemporáneo en la comprensión del Estado y de la guerra, giro que reclamó de lleno la categoría de economía nacional, giro que escapó de pleno a las previsiones kantianas, giro en el que vemos lo auténticamente imprevisible de la historia, debemos aproximarnos a la especial evolución del pensamiento cosmopolita en la cultura alemana, y sobre todo en Fichte. Pues el elemento central de este nuevo acontecimiento no fue otro que el nacionalismo emergente, que habría de generar un nuevo pensamiento de la guerra y de las relaciones internacionales, finalmente de naturaleza indiscutiblemente hegemónica.

CAPÍTULO II

Fichte, el Estado cerrado y el Derecho Internacional (1794-1800)

I. INTRODUCCIÓN

1.— *La transformación idealista de la filosofía.* La reflexión de Kant, de carácter abiertamente normativo, a pesar de su permanente atención a la realidad histórica con sus bruscos giros, nunca dejó de integrarse en perspectivas de *tempo* evolutivo largo. Esta actitud permitió que el pensamiento de Kant permaneciese anclado en estrictos principios, que se transparentan a lo largo de su obra, y que le brindan una continuidad y una coherencia ejemplares. En este sentido, Kant resulta muy lejano de otras figuras del pensamiento de su época, que vieron sus obras atravesadas por crisis existenciales capaces de amenazar su estabilidad, por radicales cambios de pensamiento, por intentos de actualización o de respuesta a las cambiantes circunstancias de la vida histórica. Quizás Kant pudo mantener aquella actitud porque su propia sociedad todavía se desplegaba con el *tempo* lento de la primera modernidad burguesa, mientras que tras la Revolución francesa el tiempo acelerado de la historia hizo caminar al pensamiento a ritmo de marcha forzada. Sea como fuese, los principios se transparentan con más dificultad cuando el trabajo de respuesta al momento presente se hace más urgente y perentorio.

Esta diferencia esconde otra sustancial que convendría tener en cuenta en una sociología de la filosofía de la época. De hecho, Kant tenía claro para qué fuerzas sociales hablaba. Las veía ante él, y las veía crecer. No sólo la monarquía desplegaba su fuerza organizativa en los sistemas militares, educativos y económicos. También las fuerzas burguesas, por entonces muy unidas a los

intelectuales liberales, resultaban claramente identificables, con sus exigencias de espacios libres para su actividad. Ambas fuerzas sociales obtenían su vitalidad de veneros muy profundos de la modernidad. A su relativa permanencia histórica respondía Kant con principios igualmente constantes. Si alguna vez se descubre una disonancia en esos mismos principios, se debe más bien a una autocensura del autor, como ha defendido el gran erudito italiano Domenico Losurdo, con toda precisión, que a una imposición directa del sistema social. La finalidad de la autocensura, por supuesto, consiste casi siempre en asegurar la eficacia de los ideales, a cambio de alguna concesión respecto de sus plazos de realización. Se puede juzgar esta actitud como pragmática —y Kant habría estado de acuerdo con el nombre, porque la guía regulativa de esta estrategia consistía en sostener los ideales ilustrados sobre una máxima base social asentada en la libertad real—, pero nunca como oportunista.

Sin embargo, Fichte se dirige a una época cuyas fuerzas sociales ya no están tan claramente dibujadas como pensaba Kant. En verdad existe la monarquía, pero toda Europa es testigo de la extrema debilidad de la institución, no sólo al contemplar la cabeza de Luis XVI en el cesto, sino al presenciar el juego napoleónico con las coronas del continente. Las clases burguesas también existen; pero en París han desaparecido ante el pueblo desnudo y en el resto de Europa se han demostrado extremadamente dependientes de las decisiones del nuevo poder, la dictadura militar del emperador de los franceses. De todo este caos, sólo emerge una nueva fuerza histórica: la nación. En el caso de Alemania es más bien sólo un nombre, desde luego. Pero en Francia es un ejército imparable en armas. Fichte no sólo es consciente de los tremendos cambios de los tiempos. No sólo ha identificado el nuevo sujeto histórico. Sabe de su inanidad, de su carácter germinal entre los alemanes, y está firmemente decidido a convertirse en el demiurgo de su forja histórica. Y además, experimenta la urgencia de esta decisión, porque sabe del terrible momento en que el destino ha sumido a Europa.

De esta forma, a veces, el pensamiento de Fichte es más variable porque se rebaja a medio para la constitución de la nación, el nuevo y único valor absoluto. Además, el juego de alianzas de su filosofía con las fuerzas históricas disponibles en cada momento se rige por una estrategia instrumental —no pragmática—, que ya es claramente oportunista. Ahora se trata sobre todo de conseguir el fin buscado, la resurrección nacional de los alemanes y su organización política como Estado. La agudeza de la inteligencia se extrema en una dirección diferente a la de Kant. Mientras que éste pulía los principios con la paciencia del que tiene a su favor el tiempo de la historia, Fichte es un águila que divisa cada día el presente histórico

desde el promontorio de la filosofía, para decidir cómo se puede poner en marcha la nación alemana con su pluma o con su palabra, y si llegaba el caso, incluso con su sable de oficial de una *Landwehr*, de una milicia popular, que nunca llegará a desfilar por las calles de Berlín.

Este giro brusco en la forma de hacer filosofía tiene sus consecuencias inevitables allí donde la filosofía debería acreditarse, a saber, en la precisión, rigor y profundidad de los conceptos. Y esto de dos formas aparentemente diferentes, pero de hecho obedientes ambas a la misma actitud de base. Las dos también se pueden observar perfectamente en Fichte. La primera consiste en eliminar toda previsión evolutiva *longue durée* para la realización plena de los conceptos ideales. La actitud básica exige ahora que el tiempo presente *cumpla* la lógica de los conceptos en toda su radicalidad, sin ulteriores previsiones pragmáticas, esto es, sin preguntarse por las fuerzas sociales libres que puedan realizar los ideales ni acerca del grado de afinidad de aquéllas con éstos. La premisa escondida es que la filosofía se realizará por la fuerza misma de su radicalidad sistemática y por la coherencia del filósofo que la defiende.

Sin embargo, lo que parece un mayor rigor sistemático, de hecho, es una pérdida conceptual, sobre todo si se mide el nuevo rumbo del pensar según las complejas mediaciones kantianas. Ésta es la actitud del Fichte de Jena, fundamentalmente, y en ella cabe discernir eso que se ha dado en llamar la radicalización de la filosofía kantiana y que, al menos en los ámbitos que aquí estudiamos, es casi lo mismo que su abandono.

La segunda actitud, que caracteriza al Fichte último, el que escribe después de 1800, puede caracterizarse como la contraria. Los conceptos pierden en rigor y profundidad no porque se tornen exigentes y radicales, sino porque ahora resultan flexibles en exceso, herramientas que ya no se distinguen de las armas retóricas para despertar entre los alemanes el carisma de la nación. Que Fichte se haya mantenido fiel a su metafísica, que haya conservado los ideales de la especulación en sus reuniones privadas, que se haya presentado ante sí mismo como perfectamente coherente desde el principio al fin de su vida, no oculta que su actividad filosófica en la esfera del Estado, y de las relaciones internacionales, se torna ahora tan flexible como el tiempo al que debe dar respuesta el filósofo.

Estas dos posiciones, una radical metafísica y otra popular retórica, son convergentes por cuanto obedecen a una misma lógica, a una misma creencia central. Cuando la hacemos explícita, encontramos una evidencia: para Fichte, la filosofía —y el filósofo— es la fuerza soberana de la historia, al menos en este momento, en el que las demás fuerzas sociales se han desdibujado. La filosofía no tiene ninguna instancia sobre sí y, por ello, sus movimientos son legítimos, *a fortiori*. Carente de una instancia crítica

externa, la filosofía siempre recibe un encargo ulterior: justificar sus propios movimientos en un ejercicio autorreferencial continuo. Su meta final, la aspiración a unir la nación, le sirve de coartada en todos estos desplazamientos, y su platonismo ingenuo —la nación se reconocerá a sí misma tan pronto alguien la despierte— le hace inconsciente de su genuina tragedia. Pues por mucho que la nación a la que aspirara Fichte tuviera un componente democrático innegable, sólo podría formarse mediante la acción enérgica de un filósofo heterogéneo respecto al pueblo. Ésta es la mayor diferencia con Kant. Pues mediante este momento soberano del filósofo —incluso revestido de poderes dictatoriales—, los alemanes deberían ahorrarse, en una especie de rodeo histórico, el camino de *tempo lento* que Kant había previsto.

Este giro puede valorarse como crucial, y de hecho lo es, al menos para entender aquellos años decisivos, en la autocomprensión de la filosofía.

2.— *Los años decisivos de la filosofía.* No se trata aquí de medir las dimensiones oportunistas de la filosofía idealista de Fichte, ni de reducir una visión de sí claramente sublimada. No se trata ni siquiera de valorar las diferencias entre aquellas gloriosas proclamas fichteanas a la acción de 1794, en la Iglesia de la Universidad de Jena, bienintencionadas, francas, y los escenarios en los que finalmente se abrieron paso sus palabras, cuando lograron emerger hasta el público, presionadas siempre por la censura, la sospecha, la guerra. No se trata de cuestionar la arrogancia del filósofo, que ante el dolor de los tiempos —y era vacío y tenebroso el tiempo de Europa en el cruce del siglo XVIII al XIX— cree estar en condiciones de decir la palabra iluminadora del futuro. En 1799 o en 1808, los legisladores, los hombres de Estado, los consejeros secretos, los monarcas, tenían ante sí el campo del futuro lleno de incertidumbres y riesgos. No debemos escandalizarnos de que también los filósofos acariciaran el mecanismo de la utopía. Sin este contexto histórico vacilante apenas podemos entender el proceder de Fichte. Pero esta apelación a la inevitable dimensión utópica de sus propuestas, no nos exonera del trabajoso ensayo de describirlas. Sólo esta descripción objetiva y precisa puede servir de experiencia al pensamiento.

Para nosotros se trata aquí de profundizar en el conocimiento de un proceso vital para el mundo contemporáneo y de alumbrar la experiencia que la filosofía ha extraído de él. Se trata, en suma, de iluminar los rasgos del saber y del discurso filosófico en los años decisivos de Europa. Pues decisivos, sin ninguna duda, fueron los tiempos en los que se hundió tanto el sistema constitucional del Antiguo Régimen, como el sistema internacional de los Estados, construido tras el final de la Guerra de los Treinta años y el tratado de Westfalia. ¿Cómo respondió la filosofía, con su impresionante aparato conceptual,

a esta nueva situación, que implicó el final del Sacro Imperio Romano Germánico? ¿Cómo diseñó el pensamiento un futuro previsible, justo en aquel momento en que la prognosis kantiana se derrumbó ante la nueva oleada hegemónica francesa? ¿Logró efectivamente identificar el núcleo más duro de la realidad histórica? ¿Llegó a conectar con las fuerzas que en la realidad impulsaban sus movimientos desde ese núcleo duro? ¿Qué aliados llegó a encontrar en los agentes sociales? ¿Qué tipo de trabajo desplegó la filosofía en los años que van desde la Revolución hasta la destrucción del Imperio Germánico, ese momento en que Francisco II, emperador de los alemanes, pasó a llamarse Francisco I, emperador de Austria?¹

Si dejamos a un lado su primera aproximación a la Revolución francesa, construida bajo la presión conceptual de la constitución jacobina, con su derecho de resistencia y de revolución, la sistemática jurídica y el pensamiento sobre el Estado de Fichte se desarrolla entre 1796 y 1808, junto con la última revisión de 1812-13. Esto es, entre Termidor y los dos momentos centrales del destino de Alemania bajo los tiempos de Napoleón: la derrota de Jena, con la práctica ocupación de Prusia, y la guerra de liberación tras el desastre ruso del Emperador. Pero en estos tres momentos, Revolución, Imperio y Restauración, la filosofía de Fichte vio algo más que una mera sucesión de hechos

1 Podemos recordar aquí los hechos más interesantes del momento histórico. La paz de Pressburgo, de 26 de diciembre de 1805, exigió de Austria su exclusión de Italia, y convirtió a los electores de Baviera, de Baden y de Württemberg en reyes. El 12 de julio de 1806 surgió la confederación del Rin, con Napoleón como protector. Con ello se destruía el *Reich*, y Francisco II pasó a ser Francisco I, emperador tan sólo de Austria. En 1806 por tanto se había alterado completamente el mapa de Europa. Nápoles era un reino con José Bonaparte a la cabeza. Los Países Bajos holandeses un reino con Luis Bonaparte en el trono. Con ello Francia quedaba rodeada por un cinturón de Estados satélites, todos ellos regidos por Bonapartes o dependientes de su política. Prusia, que tan sólo había recibido de diez años de neutralidad (1795-1805) la ciudad de Hannover, declaró la guerra a Napoleón tan pronto supo que éste pensaba devolverla a Jorge III. Napoleón la destruyó en las campañas de Auestadt y Jena. Desde allí, Federico Guillermo III huye a Königsberg, con todos sus asesores. Fichte le sigue. En la patria de Kant, el rey prusiano trama una alianza con Alejandro, mas Napoleón destruye esta alianza en la batalla de Friedland (14 de junio de 1807), obligando a Alejandro a firmar la paz de Tilsit. Por deferencia de Alejandro, Napoleón permite a Federico Guillermo III continuar en el trono de un reducido Estado prusiano. Por tanto, cuando Fichte escribe los *Discursos a la nación alemana*, Prusia apenas existe. Los términos de Tilsit eran muy importantes: Napoleón apoyaría a Rusia contra Turquía y le daría una puerta al Mediterráneo. Así podía cerrarse el Báltico con Dinamarca y el Mar Negro con Rusia, con lo que el sistema del bloqueo continental obtendría verosimilitud teórica. Todo esto, obligaba a Austria y a Prusia, como aliados alemanes, aunque no consiguieron aunar sus esfuerzos, por la impotencia de Federico Guillermo III. Pero en 1808 el viejo territorio del Imperio Alemán, ahora de las potencias alemanas, se vio en la situación de tener que salvarse a sí mismo. Este contexto es el que da sentido a la intervención fichtenana de 1808. Finalmente, Austria tuvo que luchar sola en Wagram (5 de julio de 1809) sin contar con Rusia, atada por las cláusulas de la Conferencia de Erfurt (27 de septiembre a 1 de octubre de 1808), ni con Prusia, que no quiso unirse en esa ocasión a la corona hermana.

políticos regida por la lógica del poder, la guerra civil y la guerra internacional, como ya dijimos perfectamente prevista, años antes, por ese Diderot estudioso del final de la república romana. De hecho, Fichte analizó y valoró estos tres momentos desde contextos ordenados por diferentes filosofías de la historia de corte especulativo.

El primero, el momento revolucionario, se analiza según la filosofía de la historia progresista e ilustrada, anclada en el valor de la libertad, con el que el filósofo se identificaba hasta la médula. Expuesto con todo su esplendor individualista en 1793, en su escrito sobre el juicio que debía tener el público sobre la Revolución francesa, este momento quedó elevado a construcción sistemática provisional en la *Doctrina del derecho natural*, escrita entre 1796 y 1797. El segundo, el momento del Imperio, fue comprendido según una filosofía de la historia más compleja, expuesta en *Los caracteres de la Edad contemporánea*, que presentaba a Napoleón como el símbolo de la corrupción de la idea de libertad, el síntoma más perverso de la comprensión individualista del hombre y el mayor aliado de la «pecaminosidad consumada» propia del mundo moderno. El tercero, el momento de lucha que antecedió a la Restauración, podía ser la gran ocasión para el despertar constituyente de la nación alemana. Las diferencias entre estas tres visiones de la historia se desprenden de otra, fundamental a mi entender: frente a la filosofía progresista de 1796-8, en 1805 se reclama un nuevo comienzo, una nueva época, y no un progreso. Con este nuevo *pathos*, propio de una filosofía de la historia diseñada, no para regular el presente en el seno de escenarios evolutivos de largo alcance, sino para transformarlo en un momento pleno de salvación, contempla Fichte todo lo que mira. Desde 1808 y hasta 1814, ese presente de salvación sólo puede concretarse en un alzamiento nacional dirigido contra Napoleón. Sin retener esta idea resulta imposible entender sus palabras. Ahora vamos a estudiar la teoría de las relaciones internacionales y de la guerra correspondiente a estos tres momentos, procurando destacar los nuevos rumbos de la filosofía y las dos actitudes que hemos mencionado en esta introducción: el excesivo logicismo y radicalismo abstracto del Fichte de Jena, por un lado, y la posterior conversión de la filosofía en retórica, finalmente sometida al valor absoluto de la nación, por el otro.

II. DERECHO NATURAL, ESTADO RACIONAL Y RELACIONES INTERNACIONALES EN EL FICHTE DE JENA (1794-8)

1.— *La recepción de la propuesta de Kant*. Cuando Fichte comienza su tratado de derecho natural, en 1796, Termidor ya había dejado sentir sus efectos. La Constitución del Directorio (17 de agosto de 1795), a pesar de muti-

lar principios fundamentales de las constituciones anteriores², ya había roturado el suficiente camino como para sufrir todas las violaciones posibles mediante los continuos golpes de Estado. El momento de la regresión a la monarquía apuntaba por todos los rincones y halló un muro sólido en el ejército, mejor dicho en el ejército de Italia, y en su general, Bonaparte. Para un observador imparcial, la república de Francia podía regresar a la monarquía; los territorios del Rin, de los Países Bajos y de Italia podían volver a sus antiguas fronteras, el estatuto anterior restablecerse y el mal sueño del Terror, el griterío de la libertad, como le llamó Hegel en 1802, desvanecerse. Mas aquella República, sostenida por un ejército nacional ya experimentado, también podía mantener su existencia y proyectar su sombra, todavía claramente emancipadora, sobre los territorios conquistados. En estas fechas todavía sin decidir, en estas circunstancias internacionales abiertas, Kant pronunció su palabra, y así llega hasta nosotros como oferta para el presente. Ya hemos analizado su escrito *Hacia la Paz Perpetua*, y no volveremos a ello. Pero debemos recordarlo para mostrar lo caprichoso que es el tiempo cuando juega con la filosofía. Aquel escrito, tan realista, rodó como un proyecto utópico más, en línea con los sueños pacifistas de los filósofos, pero hoy describe el espíritu que subyace a los procesos de integración europea. Como era natural, el escrito llegó a las manos de Fichte, quien realizó una reseña. En este contexto, todavía anclado en principios revolucionarios radicales, Fichte retomó posteriormente el tema en la segunda parte de su *Derecho natural* de 1797 y allí revisó sus planteamientos para dar un estatuto sistemático a la cuestión de las relaciones internacionales. Contrastando las tesis de Fichte con las de Kant tendremos oportunidad de mostrar el diferente modelo de filosofía que domina en ambos. Concluiremos luego que la exigencia de radicalidad teórica de Fichte encubre, paradójicamente, todas las debilidades de un *amateur*.

Tres ideas centrales determinaron el escrito de Kant, como vimos. Primero, Kant comprendía que el derecho internacional clásico europeo, navegando entre el Escila de la monarquía universal y el Caribdis de la idea de un equili-

2 La constitución no mencionaba el derecho a la enseñanza, al trabajo, a la asistencia pública y a la rebelión, todos ellos derechos reconocidos en la constitución jacobina. Sancionaba, por el contrario, la libertad económica, con lo que dejaba muy clara su impronta liberal. Por otra parte, declaraba ciudadanos sólo a los que pagaban impuestos. De todos estos debían emerger 30.000 electores, que se reunirían en asambleas electorales. El poder legislativo estaba dividido en dos cuerpos, el Consejo de los Quinientos y el Consejo de los Ancianos, que era renovado por tercios cada año. El poder ejecutivo recaía en un directorio de cinco miembros, renovado por quintos cada año. Nombrados por los directores, los comisarios de departamento eran la cabeza de la importante centralización administrativa, que prefigura la administración imperial. El directorio, con una base política más estrecha de notables, se centró en una política de impuestos saneada, que siguió en vigor hasta 1900. En lo único en lo que el Directorio mantuvo una dimensión nacional fue en la política del servicio militar. Aquí siguió defendiendo el principio de que «Todo francés es un soldado, y es deber suyo la defensa del país».

brio continental inestable, llegaba a su fin. Segundo, y de modo consecuente, Kant reclamaba una profunda transformación republicana del mismo, no su *desaparición*. Tercero, Kant defendía básicamente la tesis de que sólo hay paz allí donde existe un derecho público y una dimensión de justicia. Pues no hablamos de *pax*, de mera tranquilidad militar, sino de *Friede*, de paz sostenida por la justicia y la libertad. La tesis rectora, que sostiene estas tres ideas, puede resumirse así: la irrupción revolucionaria del republicanismo imponía una nueva idea del derecho, de la paz, del Estado y de las relaciones internacionales. Por tanto, Kant, en 1795, ya estaba perfectamente reconciliado con una idea que en *La Constitución de Alemania* de 1800 conquistaría Hegel: que el Estado era el sujeto moderno por excelencia, el núcleo duro de la realidad efectiva, y que de su destino dependía el destino completo de la Ilustración.

Hemos dicho que el Estado republicano se presentaba ante Kant como el único electivamente afín con los ideales ilustrados. Sólo desde su constitución se abriría un camino transitable hacia el ideal de política interna —con su idea regulativa de justicia— y hacia el nuevo derecho internacional —con su idea regulativa de paz perpetua—. En relación con esta última temática, el republicanismo debía impedir una nueva oleada hegemónica, y proponer algo más profundo que la vieja e inoperante idea de equilibrio —de hecho, un estado de excepción dentro de las permanentes aspiraciones hegemónicas—, capaz de garantizar con eficacia la libertad de Europa. El nuevo proceso quedó diseñado como una confederación jurídica de Estados cooperativos. Por primera vez, y de una manera clara, los dos frentes que el pensamiento político jamás había atendido al unísono, desde Aristóteles hasta Maquiavelo, la política interior y la política exterior, quedaban ordenados por Kant bajo el mismo principio rector. Por primera vez, el republicanismo generó, con los mismos principios, una política nacional y una política internacional. Por primera vez, las relaciones entre los Estados fueron contempladas según los mismos principios jurídicos de su constitución interna. Las relaciones jurídicas podían disolver el permanente estado de guerra entre las potencias, de la misma manera que el principio jurídico estatal había disuelto el estado natural de violencia entre los individuos.

Muy consciente de que la idea de derecho es universal y de que sólo puede levantarse y aplicarse sobre un campo de homogeneidad social, Kant reconoció que la clave para avanzar hacia el nuevo estatuto jurídico regulador de la paz no podía caminar sino a través de la constitución republicana común a todos los Estados miembros de una confederación europea. Sobre la firme base del republicanismo, los artículos provisionales de la paz perpetua —lo que todavía valía del antiguo derecho internacional público, el *ius publicum europæum*— pasarían a ser artículos definitivos. Con ello el potencial hegemónico de Francia era canalizado de una manera confederada, que poco a poco

extendería su onda expansiva por toda Europa. De la propuesta kantiana parece derivarse que ésa era también la apuesta más sólida, dentro de las posibles, para la supervivencia del Estado revolucionario francés. Razón de Estado republicano y justicia internacional no parecían contrarias, en 1795, a la aguda mirada kantiana. Cuando Fichte reflexione sobre lo que había fallado en el modelo, dará con esta clave: Francia fue incapaz de construir un genuino republicanismo; esto es, fue incapaz de neutralizar la guerra civil interna y de construir un *gemein Wesen*, una genuina *res publica*. Para evitar la guerra civil, y superar los déficits republicanos, se recurrió a un militar, a un individuo particular afincado en un interés y un poder igualmente particulares, no a un pueblo unido, a una nación. Este hecho político fue el síntoma de una corrupción política, social e histórica, identificable sólo desde una filosofía de la historia plenamente moral que, como veremos, quería ajustar las cuentas con la modernidad burguesa entera, al condenarla como época de la pecaminosidad consumada. Pero esto ocurrirá en 1804. En 1796 Fichte todavía no pensaba así.

2.— *Fichte y Kant: la recepción de la paz perpetua*. Cuando Fichte recibe el proyecto filosófico de la paz perpetua de Kant, reconoce que uno de los méritos del análisis reside justo en la estrecha relación del libro con los intereses del día. El hecho de que, al mismo tiempo, la temática del pequeño ensayo descubriese problemas radicados en la esencia misma de la razón, indicaba que Fichte comprendía el presente como *kairòs* para la realización de la filosofía. Y sin embargo, la recepción que Fichte hace del pequeño ensayo viene mediada por sus intereses sistemáticos, en detrimento de los intereses del día y de su tratamiento pragmático. Como ya se ha dicho por otros autores, esta reseña más bien acaba ventilándose en un desencuentro que en un encuentro. Y así, el opúsculo se limita a recoger en apretado resumen los artículos provisionales y definitivos de la paz perpetua, sin penetrar la razón de su diferencia, para luego centrarse en los elementos *doctrinales* que realmente interesan a Fichte en este momento, y que no es nuestro tema aquí³.

3 El primero de ellos, la clara delimitación del derecho respecto de la moral, fundando la tesis de la imposibilidad de deducir el primero desde la segunda, en la medida en que jamás se puede deducir una *lex permissiva* —un «puedo»— a partir de una *lex imperativa*. —un «debo»— El segundo: la defensa de la necesidad del Estado como medio externo para la realización de la razón, y con ello la necesidad de reconocer que su función quedaba sometida a la moral. El tercero, la propuesta de una constitución democrática capaz de constituir un sistema representativo que, sin embargo, eliminará la división de poderes y rechazará el parlamentarismo. Desprovisto de estas dos herramientas constitucionales, el sistema fichteano de 1796-7, anclado en el la institución moral del Eforato —el viejo heredero de la censura moral propia del Estado del siglo XVII—, no pasa de ser una propuesta extremadamente simple y arcaica, llena de contradicciones peculiares, por cuanto tampoco dibuja con claridad lo que posteriormente será la justicia constitucional.

El tema en el que parecían cruzarse las exigencias de la razón y las exigencias del día, el mecanismo confederal para conquistar la paz perpetua y la construcción de un nuevo *ius publicum europæum*, queda reducido a un pequeño pasaje que, curiosamente, reaviva la exigencia plenamente utópica de la razón, que no se contenta con una confederación de pueblos —Kant habla de confederación de pueblos y de Estados—, sino con un Estado de pueblos —*Völkerstaate*— que funcione exactamente como un Estado. La propuesta confederal kantiana sólo podía valorarse como un estadio intermedio —*Mittelzustand*— hacia esa meta verdaderamente racional de un Estado único para todos los pueblos (*Weltrepublik*) que Kant jamás consideró factible *in hypothesis*. Mas Fichte pone todo el énfasis en esta dimensión utópica, que exige considerar el resultado de la federación, a su vez, como un Estado, con los problemas implícitos en la definición de la nueva y única soberanía como poder racional. Lo demás de la reseña no es sustantivo. La tesis kantiana, según la cual sólo los Estados de constitución republicana pueden aspirar a entrar en una dinámica confederada y cooperativa no es recogida por Fichte. Así que, en su análisis, desaparece del primer plano lo pragmáticamente viable y factible en el momento histórico de 1795, para subrayar lo utópico. Este proceder es peculiar de su filosofía, como ya hemos indicado antes.

3.— *El segundo apéndice al Derecho natural*. Cuando por fin aparezca la segunda parte del *Derecho natural*, en 1797, y se incorporen a su segundo apéndice los temas relativos al derecho cosmopolita, Fichte tampoco avanzará un tratamiento preciso de los tópicos kantianos. Una vez más, frente al rigor kantiano, rezuma por doquier el utopismo radical del *amateur*. Así, tras sugerir que la dimensión natural del Estado impone su pluralidad sobre la faz de la tierra, Fichte —olvidando su apuesta por el Estado universal— se centra básicamente en la relación entre los ciudadanos de un Estado y otro Estado extranjero. En este punto, los Estados intervienen sólo para dar garantías a sus respectivos súbditos y la dinámica de las relaciones internacionales apunta a formar un derecho de reciprocidad en el trato que los respectivos Estados otorgan a los ciudadanos extranjeros. Los corolarios que Fichte extrae de esta idea central son de una importancia decisiva para entender lo limitado de su visión sistemática, en la que los Estados jamás aparecen como sujetos jurídicos autónomos.

La tesis, claramente reductora, dice así: «Toda relación entre Estados se funda en la relación jurídica entre sus ciudadanos. El Estado en sí no es nada más que un concepto abstracto; sólo los ciudadanos, como tales, son personas reales. Además, esta relación se funda de un modo muy preciso en el deber jurídico (*Rechtspflicht*) de sus ciudadanos de darse recíprocamente garantías, cuando se encuentran en el mundo sensible». La idea central es que los Esta-

dos se garantizan recíprocamente la seguridad de sus ciudadanos respectivos, como si se tratara de los ciudadanos de su propio Estado. La fórmula contractual es terminante: «Me hago responsable de todos los daños que mis conciudadanos pudieran acarrear a los tuyos, bajo la condición de que seas igualmente responsable de todos los daños que tus ciudadanos pudieran acarrear a los míos». Tal contrato debe ser suscrito de manera explícita. Su violación se convierte de ahora en adelante en un crimen punible.

Vemos así que la teleología de los contratos entre los Estados es de naturaleza civil. Conciérne a los individuos como súbditos, no a los Estados como personas jurídicas. Estos contratos no estipulan la menor previsión respecto de la constitución interna de los Estados afectados. Por tanto, y como es obvio, en esta relación jurídica recíproca, los Estados mantienen la independencia absoluta. Y sin embargo, esta relación recíproca, que supone el reconocimiento del Estado vecino, puede implicar un derecho de guerra y de coacción. Y así, con el tema de la guerra, entramos en el asunto crucial con el que valorar la distancias entre Fichte y el derecho internacional clásico. Sorprende que un derecho internacional, diseñado sólo para conceder recíprocas garantías civiles entre súbditos extranjeros en un Estado, genere un derecho de guerra tan radical, y no una simple estructura de compensaciones penales. Este hecho es muy claro índice del hábito de pensar de Fichte —extremadamente radical y desproporcionado— y por eso merece la pena destacarse.

Así, separándose de una manera flagrante de la tesis expuesta en su propia reseña del escrito de Kant *Hacia la paz perpetua*, en la cual se decía que «nunca ha habido una composición de palabras más absurda que la de un derecho de guerra», Fichte dice, en el §6 del Segundo Apéndice al *Derecho natural*, que «no reconocer un Estado significa hacer pasar a sus ciudadanos por individuos que no están en absoluto dentro de una constitución jurídica; pero de ahí se sigue el derecho a sojuzgarlos. El rechazo del reconocimiento da, por consiguiente, un derecho válido a la guerra». Lo que se dice aquí es que no reconocer a un súbdito de un Estado soberano como un individuo con derechos es *eo ipso* desconocer al propio Estado. El desconocimiento del Estado se realiza sólo por el desconocimiento de los derechos de uno de sus ciudadanos. La necesidad de embajadores reside justo ahí: ellos deben juzgar si se cumplen las garantías concedidas recíprocamente a los respectivos ciudadanos.

Lo decisivo en todo caso es que la violación de este contrato «confiere un derecho de guerra» en cuanto forma de coacción que escapa a un estatuto jurídico. Para saber ahora en qué quedó la recepción de Kant, y qué valen todos los artículos provisionales del *ius publicum* anterior, destinados siempre a limitar jurídicamente la guerra, sólo tenemos que ir al §13 de este capítulo del *Derecho natural* y leer: «El derecho de guerra —como todo

derecho de coacción, [...] es infinito. El Estado al que se le hace la guerra no tiene derechos, porque no quiere reconocer los derechos del Estado que le hace la guerra. Más tarde acaso pida la paz y se avenga en adelante a ser justo. Pero ¿cómo debe ser convencido quien hace la guerra de que se habla en serio y que aquél no quiere simplemente aguardar una mejor ocasión para oprimirlo? ¿Qué garantía puede darle, a cambio? Por consiguiente, el fin natural de la guerra es siempre la *destrucción del Estado contra el que se combate*, esto es, el sometimiento de sus ciudadanos. Puede muy bien suceder que a veces sea alcanzada una paz (en verdad, sólo un armisticio), porque uno o los dos Estados tienen en el presente debilitadas sus fuerzas; pero la desconfianza recíproca subsiste al igual que continúa en ambos el fin de someter al otro».

Lo que se dice en este párrafo es algo propio de la radicalidad teórica de un *amateur*, aparentemente consecuente y lógica, pero en sí misma débil e ignorante de los hechos y de las prácticas. Meditemos un poco sobre lo que aquí se nos dice. Ante todo, conviene precisar el punto de partida: la violación del contrato de reciprocidad sólo puede proceder de la violación del estatuto jurídico del súbdito extranjero. Como toda violación de un contrato, genera la necesidad de una coacción. Fichte, aplicando la analogía con la constitución interna del Estado, recuerda que el derecho de coacción es infinito. La guerra es una clase de derecho de coacción y por eso puede ser justo declararla. Pero la analogía con los procesos constitutivos del Estado llega más allá: nadie que haya entrado en relaciones de violencia con un Estado, puede confiar en mantener unas relaciones de pacífica reciprocidad con él. Por tanto, la aspiración no es al reconocimiento de uno por otro mediante una reparación civil. La aspiración debe apuntar entonces a la destrucción del otro.

La búsqueda del equilibrio o de la paz, tanta veces observada en la historia de los Estados, no es a los ojos de Fichte sino fruto de la impotencia para consumir la destrucción. Con ello, Fichte va más allá del derecho clásico de guerra, que siempre aspiraba a la hegemonía, aunque sólo llegaba a un inestable equilibrio. Al aspirar claramente a la destrucción, Fichte se separa de las prácticas de derecho clásico de gentes, donde una guerra era la forma de fijar una indemnización, y donde la violencia terminaba en una tasación en la que dos voluntades se ponían de acuerdo sobre la misma paz. Curiosamente, esta radicalización de la idea de guerra, determinada por la lógica subjetiva radical del reconocimiento y del desconocimiento de los individuos, se produce en un contexto diferente del que permitía la guerra clásica, que no era el derecho violado de los súbditos, sino la misma voluntad de poder de los Estados soberanos. Con ello se llega a esta paradoja: una previsión muy limitada de *casus belli* determina una previsión muy radical del *ius belli*. Esta situación es justamente índice de la forma de operar de la nueva filosofía.

Al racionalizar la guerra como derecho infinito, y al entregarle la nueva teleología de someter y destruir el Estado rival, Fichte da el primer paso para el abandono de los supuestos del sistema clásico de la razón de Estado. Así ignora su posible racionalización y su transformación bajo la premisa del republicanismo, como proponía Kant. Mas no sólo eso. Al estudiar el derecho de guerra como un derecho de coacción —en paralelo con las exigencias que le llevaban a la constitución interna del Estado—, Fichte debe aplicar al derecho internacional las demás instancias constitutivas del Estado, con el fin de superar la situación de naturaleza y la mera coacción recíproca entre los Estados. De esta forma, las relaciones internacionales pasan a ser un tema estudiado en perfecta analogía con la teoría constitucional. Al proponer como meta utópica la formación del un Estado de pueblos, al tratar las relaciones entre los Estados con la misma lógica que las relaciones entre los individuos antes de formar un Estado, Fichte no tiene más remedio que analizar la violencia entre los Estados de la misma forma en que antes había analizado la violencia entre los individuos, y así reducirla con el mismo proceder: o se forma un Estado de Estados en toda regla, o las partes tienen un derecho natural a defenderse, incluso hasta la destrucción recíproca, explícitamente prohibida por el derecho clásico internacional y por Kant. De esta forma, los Estados se ven condenados, o a disolverse en un Estado de pueblos, o a regresar a la violencia de la situación hobbesiana, a la previsión maquiaveliana. Fuera de la mirada teórica quedan los procesos reales y pragmáticos de cooperación entre los Estados como sujetos jurídicos.

Hemos de ver que éste sólo será el primer paso de una dinámica peligrosa. En cierto modo, Fichte juega en un escenario intermedio, porque este derecho infinito de guerra, liberado de toda restricción mediante la radicalización exclusivamente lógico—racional del argumento, todavía opera sobre la base de un ejército profesional y de movimientos, como lo demuestra el §14 del Apéndice del *Derecho natural*, y no con la movilización nacional, como ya resultaba evidente para los teóricos de la guerra, como aquel Francois Apollini, conde de Guibert, o como pronto defenderá Clausewitz, iluminado por el escrito del propio Fichte de 1806 sobre Maquiavelo.

Naturalmente, por la dinámica de la propia argumentación, resultaba inevitable que se planteara el problema, paralelo a la constitución del Estado mismo, de una fuerza que se pusiera del lado de la justicia siempre. Así, desde el supuesto de que la fuerza y la injusticia puedan marchar unidas, se hace inevitable una política de alianzas, *que no aspira a una política de equilibrio*, sino a una de clara superioridad para impedir un ataque injusto. El problema es cómo se impide que esta potencia ejecutiva y judicial superior no cometa a su vez injusticia. Éste es el tema central de la federación de los Estados que se constituye mediante el siguiente contrato: «Todos nosotros prometemos

exterminar, por la unión de nuestras potencias, aquel Estado —forme o no parte de la federación— que no reconozca la independencia de uno de nosotros o rompa el contrato existente entre él y uno de nosotros».

Fichte aplica aquí la permanente expansión de la lógica contractualista, en la que tanto había confiado en el texto de su *Derecho natural*. Sin embargo, la analogía con la teoría constitucional no se consume todavía, pues Fichte reconoce que su argumento es de naturaleza utópica. No obstante, recogiendo la vieja distinción entre federación de pueblos [*Völkerbund*] y Estado de pueblos [*Volkerstaat*], Fichte propone una mera federación, una unión voluntaria destinada a la protección positiva de los Estados miembros, lejos aún de la coacción necesaria para configurar un Estado unitario. Esta federación entiende meramente en el cumplimiento de los contratos de reciprocidad ya mencionados anteriormente. Con ello queda claro que esta federación ejerce el papel de corte internacional de justicia respecto de intereses civiles de los ciudadanos, no sólo en relación con los Estados miembros, sino en relación con aquéllos con los que éstos mantienen una relación de reconocimiento. Su papel en este sentido es administrar justicia y por ello se eleva a máximo intérprete de los contratos interestatales, a máximo tribunal, —siempre guiado por el principio de coherencia y universalización de las sentencias— y a máxima fuerza armada capaz de ejecutarlas.

Aquí acaba la argumentación de Fichte. Ningún otro proceso de integración constitucional, política, económica o cultural está previsto para esta confederación, con lo que aquí también se rompe la analogía con el Estado, convirtiéndose en un mero esqueleto formal. La pobreza de la reflexión fichteana se asienta en la única genealogía de guerra prevista: el incumplimiento de los pactos de reciprocidad respecto al reconocimiento entre los Estados. Jamás se entiende que el origen de la violencia puede proceder justo de las fricciones producidas por los mecanismos de integración interestatal, o por los procesos que son tanto más intensos cuanto más se reconozcan los Estados entre sí. En este sentido, al menos implícitamente, el derecho internacional, incluso en el Fichte de Jena, funciona ya con la idea de Estados cerrados y autárquicos entre los que pueden darse procesos de reconocimiento jurídico, pero no de interacción social o económica, de cooperación mutua o de integración jurídica.

Una organización federal, capaz de neutralizar una infracción siempre relacionada con los derechos de los ciudadanos residentes en un Estado extranjero, de naturaleza prácticamente privada por tanto, debería ponerse en camino de la paz perpetua. Este enunciado sólo poseía verosimilitud desde una clara reducción de las profundas y seculares relaciones entre los Estados. En sí misma, la argumentación de Fichte depende del supuesto normativo básico de que las relaciones interestatales, de los Estados como

tales entre sí, debían ser prácticamente nulas y limitarse *de facto* a las meras relaciones entre los individuos y el Estado extranjero. Por eso no es de extrañar que, tan solo un par de años más tarde, Fichte insistiera en recorrer el camino de la paz internacional mediante la propuesta del Estado comercial cerrado. Una vez más, el equívoco de la filosofía idealista se abría paso de forma rotunda. Pues el Estado máximamente racional, el Estado cerrado, resolvería el viejo problema de las relaciones internacionales pura y simplemente negándolas. Con ello se llegaba a dos cosas extremadamente peligrosas: por una parte, se separaba la razón de un problema como el *nomos* de la tierra, con su exigencia de construcción de un derecho internacional; por otra, se reducía el pensamiento cosmopolita a una previsión mínima de exclusiva relación entre los ciudadanos privados de los diferentes Estados. El pensamiento kantiano, que se había puesto en movimiento para regular los problemas reales de las relaciones entre los Estados europeos, resultaba desplazado del horizonte filosófico por un normativismo abstracto, que no llegaba a hacerse cargo de la realidad profunda en la que dichos Estados vivían.

Llegados aquí vemos realmente el ámbito en el que se despliega el pensamiento de las relaciones internacionales en Fichte. De hecho, debemos reconocer la coherencia de sus planteamientos, uno de los motivos obsesivos del filósofo. Cuando nos elevamos lo suficiente, vemos que su *Derecho natural* pretende revocar, mediante una estrategia racional, la previa sentencia sobre la realidad del Estado, olvidada en el escrito *Sobre la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa*. Allí se decía que los Estados actuales eran producto ciego del azar e instrumentos de la opresión. Las formas clásicas de política internacional, la monarquía universal y el equilibrio europeo, no eran sino expresión adecuada de la misma y perversa monarquía despótica. El Estado del *Derecho natural* de 1796-7 quiere ser ante todo una institución racional, y obtiene su legitimación en el seno de las dimensiones racionales del ser humano. Nada más alejado de este constructo teórico, cerradamente normativo, que hacerse eco de las políticas realmente existentes. Nada más alejado de este Estado racional que la razón de Estado, con la que Fichte *crea* no pactar jamás. Desde esta dimensión *ideal-normativa* del *Derecho natural* conviene leer las previsiones de derecho internacional, que *no van más allá de las previsibles entre Estados racionalmente perfectos*. Al prescindir del momento pragmático regulativo, la filosofía no tiene por qué integrar el principio de realidad. De esta forma, al tiempo que desconoce la realidad cotidiana, la filosofía acredita su carisma y se propone como un medio de salvación sin concesiones ni fisuras.

Desde este punto de vista, en 1797 ya era evidente para Fichte que un Estado bien construido no podría albergar en su seno dimensiones expansivas

o peligrosas para el Estado vecino. Un Estado ideal, seguro de su racionalidad, debía presentar una dinámica muy diferente a la tendencia autoafirmativa perenne de los Estados realmente existentes. Esta pacificación del Estado teóricamente bien ordenado, sobre todo en términos de política exterior, alcanzaría su expresión definitiva en 1800, con *El Estado comercial cerrado*. Pero ya se anticipa en el *Derecho natural* que un Estado bien fundado aspira a una base que no es el azar, ni la opresión, sino la ordenación del trabajo de los hombres sobre un territorio que permita el cumplimiento de las necesidades humanas. No el azar, sino la racionalidad ordenadora de un territorio: éste es el argumento determinante de la propuesta autárquica del Estado cerrado en límites económicos orgánicos. Dicho Estado no puede desear una expansión — motivo central de la vieja política internacional del sistema clásico de Estados — sin introducir con ello un desorden interno. El peligro para el Estado racional procede de la expansión, no de la contención. En este sentido, reducidas al máximo sus relaciones internacionales, no quedan en pie sino los pequeños problemas del ciudadano individual en el territorio de un Estado extranjero. Los problemas internacionales entre Estados bien constituidos sólo podían ser los propios del derecho civil, nunca los que se mueven por las cancillerías de los Estados realmente existentes.

Esta tesis ya se expresa con todas sus letras en *El destino del hombre*, una obra escrita en 1800. «No habrá necesaria y permanentemente relaciones inmediatas entre los Estados como tales, por las que se pudiera llegar a la guerra, sino sólo relaciones entre los individuos extranjeros de un Estado con los de otro». Los conflictos que pueden existir entre los Estados racionalmente constituidos y los Estados irracionales resultan tratados, en *El destino del hombre*, de la manera más sencilla y radical: los Estados justos tienen derecho a suprimir «toda constitución contraria al ideal de la libertad y de la igualdad». La expansión de la libertad entre los Estados vecinos no es sino la expansión del Estado racional. En este momento, Fichte todavía cree factible la expansión de las ideas revolucionarias y entiende la alianza de las potencias racionales como una condición del federalismo que los Estados libres deberán impulsar para luchar contra los despóticos. Si embargo, y esto es importante, la dimensión normativa del Estado, precisa Fichte, no se cumple en Francia. Ésta no es un Estado racional. Para Fichte, tal Estado no existe todavía en parte alguna.

Se puede concluir entonces que las cláusulas de derecho internacional que Fichte tiene en su mano son internamente contradictorias. Por una parte, se hace eco de la exigencia racional del destino del hombre, que aspira a «acumularse en un cuerpo único homogéneo en todas sus partes y uniformemente cultivado» y, por tanto, asume la utopía de una república mundial. Por otra parte, juega con la idea implícita de una ordenación natural en Estados cerra-

dos que torna inviable la idea de la república mundial, pues dichos Estados no tienen de hecho profundas vinculaciones políticas y sociales entre sí, sino que tejen sus relaciones en una confederación coactiva de naturaleza judicial y punitiva, respecto de los conflictos que puedan emerger entre los ciudadanos privados. Ahogada entre estas dos ideas, ambas abstractamente normativas y contradictorias, la realidad política de Europa se escapa entre las manos de Fichte.

La propuesta de Fichte no sirve para pensar la problemática de las relaciones internacionales entre los Estados modernos, sobre todo en una situación tan extremadamente crucial como la que el día postrevolucionario presentaba. En todo caso, con la perspectiva del Estado comercial cerrado, no cabe hablar de nacionalismo económico o de realismo estatalista, como han hecho algunos autores. El Estado comercial no obedece a ninguna razón de Estado, sino a la razón filosófica, en cierto modo contradictoria con otros elementos teóricos de Fichte. Por ejemplo, la idea de nación del *Derecho natural* sólo obedece a la dimensión política de un pueblo, y no coincide con la dimensión cultural, ni lingüística, ni económica del territorio nacional. ¿Cuál es la relación entre estas nociones? Por ahora no se sabe. El déficit analítico de Fichte, que le impide racionalizar la política de la época, no denuncia sino el desprecio del filósofo por la profunda irracionalidad material de los Estados realmente existentes. No hay aquí componenda con la realidad. El abismo entre el Estado racional normativo y la existencia real del Estado no permite mediaciones. Consciente, muy consciente de que seguía la lógica inflexible del Estado del *Derecho natural*, Fichte se puso a escribir *El Estado comercial cerrado*, cuyas consecuencias para el pensamiento político posterior serán profundas y duraderas.

III. LA POLÍTICA INTERNACIONAL EN *EL ESTADO COMERCIAL CERRADO*

1.— *Fichte en Berlín*. No podemos atender aquí a los motivos lejanos que impulsaron a Fichte a poner fin a su aventura académica en Jena. Son demasiado complejos y nos llevarían demasiado tiempo. Mas tampoco podemos pasar por alto el profundo significado de que, finalmente, y tras profundas dudas, se decidiera a acudir a Berlín, la capital del reino de Prusia. De hecho, el filósofo había estado dudando incluso acerca de si solicitar o no la nacionalidad francesa. Si ahora mira hacia Prusia, y si además se presenta en la capital del reino con un libro sobre el Estado racional, es porque se anuncian reformas importantes en las que el filósofo aprecia un campo de intervención. El criterio que dirige esta intervención aspira más a la condensación del abstracto normativismo del *Derecho natural* que al reconocimiento de la realidad.

Mas aunque no podemos ir muy atrás en esta descripción de los avatares personales de Fichte, sí podemos narrar un acontecimiento importante de su vida política, que tuvo lugar justo antes de la publicación de *El Estado comercial cerrado* y que resulta un índice importante de su forma de trabajar. Me estoy refiriendo al proyecto de carta al emperador del Sacro Imperio del año 1799.

Como ya hemos dicho, la consecuencia del profundo normativismo del *Derecho natural* no impedía que el Estado realmente existente dejase de operar, sino que indicaba que Fichte carecía de criterios pragmáticos para intervenir en el curso real de los acontecimientos. El Estado del *Derecho natural* no era en modo alguno Prusia o cualquier otro Estado alemán realmente existente. Pero la aplicación de las categorías normativas a la práctica, al carecer de criterios reales, estaba condenada al oportunismo. En cierto modo, esto es lo que sucede cuando un normativismo demasiado abstracto y exigente entra en relación con una realidad altamente contingente e imprevista. Por todo ello resulta muy fácil suponer que, en un momento dado, Fichte proyectara aplicar sus categorías políticas dentro de las fronteras del *Reich* alemán. Con la mirada del que sale al encuentro del *kairós* cargado de razón, Fichte buscaba esa ocasión. Y creyó encontrarla con motivo de los sucesos de Rastatt, en 1799, cuando los embajadores franceses fueron asesinados, se supone que por esbirros de Austria, rompiendo todas las prácticas del derecho internacional. Avergonzado, el emperador lanzó una misiva pública en la que aseguraba el cumplimiento de todas las leyes tradicionales del derecho de gentes. Fichte creyó que ahí se presentaba la ocasión para una renovación completa del *Reich*. La radicalidad de la razón abstractamente normativa se mostró dispuesta a la intervención en la praxis política. En cierto modo, estamos ante una situación repetida en la historia de la filosofía. El desastre no fue menor. La normatividad idealizada genera a veces tal desesperación que el filósofo cree encontrar su oportunidad en el instante más inoportuno. Queda por decidir si efectivamente la realidad de la época fomentaba algo diferente que la desesperación y la soledad para la filosofía. En el caso de Fichte no cabe duda. Así era.

Todo esto se puede ver muy bien en la carta al Káiser que Erich Fuchs ha editado recientemente y que traduzco aquí⁴.

2.— Carta al Emperador de 1799.

[1r] «El propósito principal es fijar y actuar sobre él [*Kaiser*] públicamente mediante estas manifestaciones. Libertad de prensa. Publicidad de la

4 «Fichtes Briefentwurf «An den Kaiser»». *Tranzendentale Philosophie als System*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982, pág. 313-330.

comunicación y de la administración, con la finalidad de ganar para sí la opinión pública; también reprimir injusticias en las administraciones inferiores.

Todo se puede extraer de estos ejemplos. ¿Qué pasaría si fuera todo reprimido y las cosas nunca salieran a la luz correctamente?

Disposición estructurada. Ordenar el órgano de la opinión pública. No obstante, dejarla también libre. Cada uno se atiene estrictamente a la esfera de los hechos y cada uno sería responsable de esto en relación con la verdad histórica más estricta. En las especialidades de los sabios —lo que corresponde a la universalidad, sin aplicación a la historia— sobre esto se disputará una y otra vez. Cada uno será responsable de las explicaciones que no sean completamente ciertas.

Todo eso conectado con la afirmación de la opinión pública.

Confía tú sólo en la nación alemana. Ella ciertamente tiene una intención justa [*rechtlich gesinnt*]. ¿Qué tiene que hacer un gobierno para tener a su favor la opinión pública de los imparciales? No la de los partidistas, la de los líderes de los partidos furiosos; no la de los salvajes republicanos, sino la de los hombres rectos, que sólo quieren el bien y el derecho.

Ellos tienen que mostrar buena voluntad, amor a la verdad y disposición a ser enseñados. Respeto por algo superior como usted y sus órdenes; por la verdad, por el derecho. Sólo sobre algo único que no depende del arbitrio se puede fundar la opinión pública. Vuestra majestad hace esto. Vuestra majestad lo hará. Faltan sólo los medios, los hombres que la articulen. Aquí tiene un fiel servidor.

La nación alemana es honrada si su *Kaiser* le habla así. Esto hace bueno ser alemán. Miles de corazones palpitan. Permita vuestra majestad que yo lleve estas sensaciones al lenguaje: y espero de vuestra majestad el permiso de hacerlas públicas.

Permita vuestra majestad que las sensaciones que resuenan en miles de corazones se tornen puras para usted.

Desde tristes perspectivas, que tendrían que enturbiar el corazón de un hombre libre y reflexivo, desde los estigmas con los que se ha golpeado a la nación alemana, se levanta de nuevo el alemán. La pregunta inquietante está gloriosamente decidida. Su *Kaiser* la honra respetando su juicio; públicamente reconocerá ante ella que él respeta a todo hombre fiel, a toda moralidad digna de hombre, las leyes del derecho de los pueblos que animan esta pasión y este afecto, y reconocerá dignamente a la nación en tanto que genera esta oportunidad nacional (*Nationalangelegenheit*) al ponerse a sí mismo en cierto sentido delante del tribunal de la nación.

¡Oh *Kaiser*!, cuando así te rebajes, te ensalzarás. Confiere a tu nombre la honra inmortal. Si reconoces que sobre el arbitrio hay algo, una ley eterna según la cual los arbitrios tienen que regirse.

Me alegro en tanto que alegro a todos y ruego por sus días y por su dicha. La buena fama ha sido conquistada seguramente por usted y usted seguirá afirmándola, pues ella es la segura garantía para la inmortalidad en la posteridad».

«Disposición estrictamente lógica del escrito.

El ciudadano tiene que esperar ser regido, no según el arbitrio del particular, sino según los conceptos racionales del derecho. El gobierno los reconocerá como regulativos para su administración. De que esto suceda espera una garantía; el amor a la honra del gobierno. (Por tanto, el público alcanza entonces otra dignidad). Para elevar los conceptos racionales continuamente a una mayor pureza y determinación. Interesar en esto el afán de honra del gobierno. La publicidad se necesita para que incluso las personas más elevadas sean informadas sobre aquello que se realiza en su nombre. Por tanto, la libertad de prensa y de escritura son las condiciones necesarias de un gobierno libre e independiente. Mediante la primera da las leyes, la segunda ofrece las garantías y sólo por ello puede [el gobierno] defender su honra.

Sólo en tal gobierno se puede confiar y solo él domina sobre ciudadanos libres. Obviamente, sin sus desventajas: por tanto, la libertad de prensa tiene que estar bajo una inspección. Principio de esta inspección. Los sabios no deben gobernar ellos mismos, sus resultados no son todavía leyes. Por tanto, 2: el amor a la honra se perdería si da igual que un hombre se comporte bien o mal. Tendría que atenerse por tanto a la estricta verdad de los hechos, sin invenciones y juicios. Ellos quieren sólo ser controlados y juzgados por sus medios. El Estado ejecuta el juicio según las leyes.

[2r] Él ha dado la gran palabra del *Kaiser*: y será mantenida precisamente porque es su palabra.

[4v] Ulterior deliberación, pues la propuesta no me parece todavía fría y suficientemente humilde. Tendría que aparecer la frialdad más total. El calor lo dará de nuevo la elaboración. No se tiene que poder decir que ha sido escrita con entusiasmo.

1.— Satisfacer una necesidad secreta del corazón: ofrecer disculpas. Esto es algo cálido, cordial, lo que no viene bien al público. ¿Pero conviene al *Kaiser*?

2.— Introducir al público en la dignidad del asunto, si este escrito se imprime.

3.— Decir algo al menos públicamente a favor de la libertad de pensar y de escritura. En todo caso se imprimirá: la cuestión es si en esta forma.

El fin fundamental es la publicación y sobre este fin hay que trabajar. Éste sería también el primer plan. La misiva escrita sólo tiene sentido para introducir el impreso con honor y de la manera más decorosa.

Ahora bien, el propósito es extraer el mayor bien posible de esta protesta, incluso para los otros príncipes y atenerse a las consecuencias. Hay que trabajar y disponerlo en el último sentido, y después verterlo en la forma de una carta al *Kaiser*. Sería un monumento del tiempo y debo estudiarlo al máximo.

Sólo la libertad de prensa es la garantía de que se quiere mejorar. Quien no quiera colaborar en nada, ni quiera saber, etcétera.

Porque no sucede según el ciego arbitrio, sino según el derecho y la justicia, por ello se reconoce lo que es justo. Los príncipes no son infalibles, y no actúan a menudo como les gustaría. En todo gobierno se quiere y se desea una garantía. Ésta no puede ser ninguna otra que la opinión pública: honra, el público, el verdadero éforo.

Todo esto lo ha conocido el *Kaiser*. Ha reconocido el principio y ha entregado las garantías.

Será consecuentemente mantenido sólo por la libertad de prensa y de escritura. Con esto puedo tener una señal segura de si puedo o no permanecer en Alemania.

Precisa separación del recurso del abuso. Todos tienen que ser responsables, excepto el *soberano*, y éste sólo delante de la opinión pública y de la posteridad. La historia por tanto tiene que poder ser transmitida con precisión, pero sólo la historia. Las investigaciones tienen que ser genuinas investigaciones y no ser más que eso. Los institutos permanecen bajo la inspección del Estado. Precisamente este informe y la publicidad del mismo sería aquí el mejor medio para demostrar la inocencia de la corte imperial.

Dignidad humana, moralidad, ¿de dónde proceden sino de las investigaciones de los filósofos? Los escritos populares están fácilmente bajo la inspección de los institutos de educación del Estado. Son en cierto modo libros de texto que funcionan según el símbolo...».

3.— *La duda y la ocasión*. Hasta aquí, el proyecto de carta, que Fichte jamás dirigiría a Francisco II, emperador del Imperio romano-germánico hasta el año 1806, en que, por presión de Napoleón, se fundó el imperio austríaco propiamente dicho. Dado que Fichte exige saber si puede o no quedarse en Alemania, se supone que tiene que ver con el tiempo de la polémica del ateísmo, esto es, desde el otoño de 1798 hasta la mitad de 1799. En este sentido, la oportunidad de la publicación de esta carta sólo puede encontrarse en la firma del Congreso de paz de Rastatt (reunido desde finales de 1797 hasta finales de abril de 1799) que debía propiciar un nuevo orden político en Europa tras la paz de Campo Formio, al final de la primera gue-

rra de Coalición (1792-1797). El encuentro resultó frustrado por la convocatoria de la segunda coalición, en marzo-abril de 1799. El *Kaiser* retiró a Metternich de Rastatt y al mismo tiempo aparecieron húsares que asesinaron a los enviados franceses. Los acontecimientos no han sido aclarados. Las órdenes de asesinar a los comisionados franceses debieron de partir del general en jefe austríaco.

Este acontecimiento conmovió a la opinión pública y extendió el sentimiento de que constituía una ofensa al honor de Alemania, pues era un grave atentado al derecho de gentes. Dos cartas muestran cómo este asunto impresionó a Fichte. En la primera, del 10 de mayo de 1799, tras manifestar su voluntad de ir a Suiza primero, o a la orilla izquierda del Rhin, en un pequeño pueblo donde desarrollar su filosofía trascendental, Fichte reconoce que «aunque los principios sobre los que reposan los franceses o las repúblicas formadas según su modelo, son los únicos que convienen a la dignidad de la humanidad, se ha puesto de relieve que, por inconsecuencia de ambas partes, la praxis de los dos partidos opuestos son muy parecidas la una a la otra y que incluso la parte republicana aparece a menudo más dura. En este estado de cosas tendría que considerar una empresa aventurada el confiarme a la república sin que exista la más extrema necesidad. Pero el terrible asunto de Rastatt ha cambiado completamente mi visión de las cosas. El despotismo es ahora consecuente. Mediante las declaraciones rusas por este terrible hecho y mediante todo lo demás, el despotismo se ha puesto ante la absoluta necesidad de reprimir cualquier expresión racional y del sentimiento. Es claro que, de ahora en adelante, sólo la república francesa puede ser la patria del hombre justo».

El 22 de mayo de 1799 escribe al filósofo K.L. Reihnold: «Tengo que presentarte el actual estado de ánimo de mi cabeza y de mi sentimiento con todo corazón, en la medida en que sea capaz de ello. El íntimo rechazo del llamado público culto y de su completa realidad, el desfallecimiento y asco me determinaron a la decisión ya comunicada (en carta del 3 de mayo) de desaparecer completamente durante algunos años. Según mi anterior visión de las cosas, estaba convencido de que el deber exigía esta decisión; en la presente agitación no sería escuchado y la agitación sólo se haría más tremenda. Pero tras un par de años, cuando se interpusiera una cierta distancia, hablaría con tanto más efecto. Ahora pienso de otra manera: no debo callarme. Si callo ahora, nunca más volveré a hablar».

Cuando se comparan las cartas con el proyecto de misiva al *Kaiser*, descubrimos la más tremenda contradicción: por una parte se comprende que el despotismo triunfa. Y sin embargo, al que en privado considera un déspota, pretende escribirle una misiva que le haga paladín de la resurrección de Alemania, al tiempo que garante de la eficacia de su pensamiento, mediante el

respeto escrupuloso de la opinión pública. ¿Cómo fue este cambio posible? Fuchs dice que el motivo de esta transformación debe verse en la «gran palabra del Emperador» Francisco II.

El 6 de junio de 1799 el emperador promulgó en Viena un «Decreto a la muy amada Asamblea general del *Reich* en Regensburg», que Fichte debió de conocer alrededor de 17 de junio de 1799. En esta misiva, el *Kaiser* manifestaba su defensa del derecho de gentes y su «respeto por la dignidad humana, la moralidad y los sagrados principios del derecho de los pueblos», con lo que se distanciaba del asunto Rasttat. A la vez, prometía una investigación objetiva delante de la Asamblea, de todo el público alemán y de toda Europa. Al mismo tiempo, quería considerar esta investigación como una «oportunidad nacional alemana» para impedir que la sospecha recayese sobre el *Reich* completo. Por eso entrega el asunto a la asamblea general del imperio —*allgemeine Reichsversammlung*—, para que ésta lo investigue mediante una comisión.

Este proyecto nunca llegó a cumplirse y Fichte pasó a Berlín donde, integrado en el seno de la Logia Royale York, se dedicó a editar *El Estado comercial cerrado*. Podemos hacer nuestro el *diktum* de un competente comentarista de Fichte, cuando dice que «los escritos políticos de Fichte han surgido de forma azarosa, ocasionados e inspirados por impulsos externos, llevados al papel de forma rápida y llena de pasión». ¿Pero podemos quedarnos en ello? ¿No vemos ya en estos azares una voluntad de intervenir en el curso de los acontecimientos, legitimada desde la, supuestamente, privilegiada posición del filósofo? ¿No es un gesto parecido al de Maquiavelo el que aquí descubrimos? Sin embargo, Fichte no habla desde el crédito de un mejor conocimiento de la técnica política, sino justo a la inversa, desde el monopolio de la razón moral. El filósofo no es un técnico, respecto del cual siempre se puede encontrar uno mejor. Es más bien la referencia inexcusable del poder, si éste ha de tener legitimidad frente a la humanidad. En esta función imprescindible desea insistir Fichte. Aunque para ello tenga que alterar su noción de política justo para distanciarse de un concepto demasiado estrecho y técnico de la misma. En todo caso, vistas las cosas con nuestra distancia, comprendemos que la astucia de los poderes tradicionales, con sus medidos movimientos de cesión y de imposición, siempre encontró prestas las ilusiones oportunistas del filósofo, que salía al paso de lo que se le presentaba como la ocasión nacional. En este sentido, el oportunismo impotente de Fichte era justo el efecto del poder, que así configuraba expectativas de nuevas alianzas entre él y el pensamiento. Los poderes y la filosofía, cada uno por separado, pensaban usarse recíprocamente. Al final la filosofía era siempre la ingenua. Sin duda, Fichte llegó a comprender esto. La carta permaneció en los papeles privados y nunca recibió el nombre del destinatario.

4.— *La transformación de la idea de la política y el problema de Europa.* Aquí comprobamos la especial situación de Fichte. Por una parte, está dispuesto a aprovechar una ocasión tan turbia como el asesinato de unos diplomáticos franceses a manos de los soldados imperiales, y las formalistas declaraciones del *Kaiser* para cubrirse las espaldas ante la opinión pública europea, para iniciar a su vez un movimiento a favor de la libertad de prensa y de escritura en las tierras alemanas, que impulse decididamente un camino hacia la reordenación política del Sacro Imperio. Además, Fichte espera que, tras la aceptación de su escrito por parte de la autoridad del emperador, pueda ponerse al frente de un movimiento político renovador del Imperio, con las suficientes garantías para su seguridad y su persona, hasta ahora muy dudosas. Naturalmente, esta situación sólo puede ser juzgada desde las profundidades de esa alucinación de omnipotencia que a veces nos sorprende en los momentos maníacos. Nada en la realidad apoyaba esa ilusión fichteana. Nada sostenía la idea de que la investigación de los filósofos constituyese la fuente de la que mana la dignidad del género humano. Ninguna razón avalaba la pretensión de Fichte de que la autoridad política distinguiera entre los salvajes republicanos y los filósofos rectos que sólo quieren el bien y el derecho, y en el caso de que la autoridad realizase esta distinción, nada apoyaba la idea de que colocara a Fichte dentro de estos últimos. Sin duda, Fichte debió de sospechar que la ocasión de 1799 no era la destinada a que el alemán se levantara de nuevo dirigido por un gobierno finalmente sometido al control de los sabios-éforos. El monumento del tiempo —no hay que perder de vista la megalomanía de Fichte— debía quedar en un esbozo de carta que jamás vería su destino. Así que Fichte apenas se plegó ante el principio de realidad, se quedó en Prusia y siguió con su trabajo, a la espera de localizar la ocasión verdadera.

Pero frente a esta impotencia real, su trabajo filosófico no abandonó ninguna de las exigencias normativas que imponía su elevado sentido de la sistematicidad filosófica. De hecho, el Estado racional resultaba caracterizado como el Dios de la teología, según una determinación conceptual completa —*Omnitudo determinationis*—, de tal manera que «en parte alguna consiente una indeterminación». Es sabido que la primera consecuencia de esta completa determinación afecta a cada individuo, pues el Estado le impone la obligación concreta de elegir su trabajo. Este paso teórico viene precedido de profundas razones ético-jurídicas, sólidamente asentadas en la filosofía de Fichte, a las que no podemos prestarle más atención. Sólo debemos reconocer que la legalidad constituyente del Estado es impensable sin una organización de trabajo que tenga en cuenta, tanto la totalidad comunitaria, como la dimensión libre de la individualidad que elige su función. El pacto social, con esta perspectiva, constituye un acuerdo que organiza la economía y su único

despliegue posible es la economía política, vale decir, una ciencia política racional basada en la teoría del derecho natural. Con ello Fichte se convertirá en punto de referencia inevitable de los críticos de la Economía política inglesa librecambista y será un lejano inspirador de la escuela de la Economía Nacional, de Schmöller, Wagner, etcétera.

Y sin embargo, Fichte, a la vez que condensa el normativismo, se inclina a dar los primeros pasos hacia la política. La consecuencia es que la política, frente a la imagen problemática que de ella había dado el *Derecho natural*, también debe verse bajo el esquema de la *completa determinación*. En el *Derecho natural* de 1796-7 en modo alguno se reconocía la legalidad propia de la política. Así, por ejemplo, se nos decía: «Cómo deben organizarse las cosas, para que se obtenga con pureza el resultado de la voluntad general, es una cuestión que corresponde a la política, y en modo alguno a la Doctrina del derecho. No obstante, por una razón que evocaremos después, es necesario que con ocasión de esta deliberación tengan lugar grandes asambleas, en todas las plazas». En otro momento, cuando defiende que la nobleza es el único cuerpo de elegibles para desempeñar el poder ejecutivo, subraya que no deben por tanto incidir en el ejercicio de esta elección y manipular la voluntad general. Y añade: «Éste es un punto por el que la constitución debe velar, y la manera de preverlo es una cuestión relativa a la política.» En la política se trata, pues, de los instrumentos concretos para llevar a buen puerto la realización que prescribe el derecho racional. Ésta es prácticamente la definición de la proposición inicial de la tercera sección de la Doctrina del derecho político, *Sobre la Constitución*:

«La ciencia que se ocupa de un Estado particular, determinado por las características contingentes (empíricas), y que considera cuál es la manera más consecuente de realizar la ley jurídica, se llama política. Todas las cuestiones que se integran aquí no tienen nada que ver con nuestra ciencia, la doctrina del derecho, que es puramente *a priori*, y deben ser escrupulosamente distinguidas».

Las cuestiones políticas serían, además de las dichas, las referidas a la organización de la asamblea del pueblo o los procedimientos de votación, la *forma regiminis* (monarquía o aristocracia), la determinación del modo de sucesión, etcétera. Con ello, la política sería una *práctica* de prudencia, apoyada en un saber histórico-sociológico, destinada a aplicar técnica-evolutivamente el derecho ideal.

Pero cuando en 1800 Fichte escribe *El Estado comercial cerrado*, han cambiado muchas cosas. Sobre todo, ha cambiado la voluntad de Fichte de intervenir en la práctica política haciendo llegar al rey de Prusia una serie de medidas concretas de economía política que su autor pretende presentar *como estrictamente racionales*. Comunicar al mundo que lo más profundo de su

pensamiento político surge de una voluntad ordenadora de la realidad histórica a partir de la mera razón: ése es el mensaje central, en mi opinión, de *El Estado comercial cerrado*. Esa voluntad quedaba clara en la dedicatoria de la obra al ministro de Estado del Rey de Prusia, el señor de Struensee: aquí Fichte desea dialogar sobre las relaciones del político especulativo —él mismo— con el político práctico.

La alteración del concepto de la política ya se advierte en el adjetivo que ahora se propone para la actividad política: «especulativo» es siempre en Fichte un discurso *a priori* y racional. Lo que ha sucedido aquí es que la política, como aplicación de las normas de la constitución justa e ideal, encuentra ante sí un campo intermedio de despliegue racional, con anterioridad a que se tengan que considerar circunstancias empíricas y sociológicas de un Estado concreto. Como dice Fichte a Cotta, en agosto de 1800, refiriéndose a *El Estado comercial cerrado*, la obra debe producir «el tránsito de las investigaciones sobre *Derecho natural de la Doctrina de la ciencia*, a la política propia de la misma». Este tránsito, este espacio intermedio, no había sido contemplado en la obra de 1796-7. Que ahora emerja ante su pensamiento se debe sobre todo a la necesidad, casi universalmente sentida, de una profunda reforma de las bases del estado Prusiano y del imperio alemán.

La cuestión de la política racional reside en definir un espacio homogéneo en el que tengan validez empírica y aplicación general los axiomas del derecho natural. Los principios intermedios de la política racional valen «de una manera puramente teórica, en tanto que se preocupan del todo [de ese espacio común] en su más alta universalidad, pero precisamente porque no tienen en cuenta nada concreto». En absoluto se tienen en cuenta las historias empíricas propias de los Estados realmente existentes en este espacio común. Pues bien, ese espacio común es para Fichte Europa. Así se identifica la política racional con aquella que puede aplicarse en general a «los Estados de la gran república europea». La política no especulativa estudiaría posteriormente las desviaciones que habría que introducir en esta política racional para adecuarla a cada Estado particular realmente existente en Europa.

Desde aquí es fácil comprender el índice del libro dedicado a *El Estado comercial cerrado*. Los tres apartados se enfrentan a cada uno de estos niveles de la política europea: el primero define la ordenación racional de la economía de un Estado que se ha cerrado jurídicamente y por eso lleva por título «Lo que es justo en el Estado racional respecto del tráfico comercial»; el segundo libro inicia un motivo vibrante de la producción fichteana subsiguiente: la descripción de la época presente de Europa, como condición general de la aplicación de los ideales políticos racionales. El tercero se pre-

ocupa de la aplicación del Estado económico cerrado justo a los Estados actuales, tal y como han quedado descritos en el segundo libro. Por tanto este libro pretende introducir orientaciones prácticas concretas, si bien generales para los Estados europeos. Éste es el contexto teórico en el que Fichte se enfrenta a cuestiones que alcanzan al destino común de la historia europea.

La omnideterminación jurídica del *Derecho natural* de 1796-7 aspira a convertirse también en omnideterminación económica en 1800. Los hombres deben formar un Estado de comercio cerrado, tal y como ya forman un Estado jurídico cerrado. Ésta es la idea que entra en circulación, llena de futuro, desde luego, por cuanto finalmente refleja una situación que acabará plasmándose en la futura política de una economía nacional, que decidirá para siempre la orientación anti-capitalista del imaginario de Prusia. La cuestión es que esta política económica racional insiste en la definición de fronteras precisas y, con ello, altera todos los procesos de interdependencia económica que Kant había observado en la política internacional moderna. Desde este punto de vista, esta propuesta del Estado comercial cerrado denuncia una dimensión reactiva contra el librecambio. Éste es un hecho importante para el tema que nos ocupa. Como veremos, uno de los motivos de la propuesta de Fichte es combatir el expansionismo económico del librecambismo por la única vía posible en ese tiempo: por la limitación del comercio. Mas, como se puede comprender con facilidad, y como haremos ver en un apartado expreso, Fichte no captó con su ingenuidad teórica hasta qué punto podía ofrecer la clave legitimadora de otra política hegemónica igualmente influyente en la historia europea: la que propone un imperialismo centro-europeo que, sin embargo, no tenía por qué ser precisamente pacífico. En cierto modo esta imprevisión no es culpa de Fichte. Él no podía anticipar las metamorfosis que se habrían de dar en el escenario de la historia europea. La solución fichteana venía dictada por la posibilidad de ejercer una política diferente del imperialismo comercial inglés y del imperialismo territorial francés y tenía su premisa en la posibilidad de una política estrictamente alemana que Prusia podía inaugurar. Pero tras esta propuesta «ingenua», cuya condición es la unidad alemana, realmente ya se puede ver la lógica, sólo la lógica, que llevará a la propuesta de una futura *Großdeutschland*. Si esta propuesta contenía implicaciones territoriales no era por un azar o por la mala voluntad de los hombres, sino por una primera e inicial comprensión del destino que la geografía europea imponía sobre Alemania.

Fichte no puede olvidar que la homogeneidad social —otorgada por un trabajo libre y de igual dignidad— es condición de la constitución política racional. En este sentido, el Estado debe velar para que «todos puedan vivir

de una forma aproximadamente igual». No es un detalle menor que la formación de estamentos signifique un nuevo expediente para sustituir la ordenación tradicional y agotada de los gremios. Esta igualdad sólo se puede conseguir al precio de eliminar el lujo y de ordenar la producción para atender a las necesidades igualitarias de la población. Con ello podemos entender cómo Fichte, al someter su pensamiento económico a la idea nacional, separa dos doctrinas que en su origen histórico son convergentes: la fisiocracia y el librecambismo. Esta separación altera cada uno de los elementos en juego. En la visión fisiócrata de las cosas, la tierra sólo será explotable en condiciones de productividad ascendente, cuando los productos elementales agrarios se sometan a la ley de la oferta y la demanda; es decir, cuando se produzca escasez y utilidad marginal creciente de estos productos. Por tanto, el librecambio funciona sobre el supuesto de la escasez y en cierto modo la promueve: busca el escenario de máxima escasez para colocar allí un producto cuya venta generará la máxima utilidad marginal. De esta manera se forzaría a la máxima producción del mismo, hasta que no sea rentable, etcétera. Fichte elimina el librecambio al partir del supuesto contrario: el comercio sólo existe por el excedente y la abundancia y no tiene funciones de capitalización, sino únicamente de distribución social de las necesidades. Por eso, este comercio tampoco necesita de un cultivo intensivo con fines exclusivos de obtención de utilidad. La producción debe crecer sólo al compás de las necesidades sociales. En la idea de Fichte, por tanto, la única instancia reguladora de la productividad de la tierra es el compromiso de mantener una población manufacturera superior y un mayor comercio cerrado, que reviertan sobre el nivel de vida del propio agricultor en su intercambio con el artesano. Para que este programa organicista se mantenga, será preciso un riguroso control estatal de los sujetos que participan en cada estamento, hasta el punto de que el Estado puede prohibir la incorporación de nuevos miembros a un estamento saturado. La consecuencia a largo plazo más importante de esta política impondría una versión fuerte de la tesis del comercio cerrado: la de que el Estado que ya ha tomado control de las directrices económicas y comerciales debe prohibirse todo comercio con el extranjero. Sobre este esquema funciona la nueva reflexión de Fichte acerca de las relaciones internacionales.

5.— *La historia de Europa: primer ensayo de definición de la época.* La fundamentación de esta versión fuerte de la tesis constituye el objetivo central del resto del libro, y nos permite entrar en el segundo punto de *El Estado comercial Cerrado*, que no es otro que la cuestión de Europa. De este segundo objetivo del libro se extraerán las más importantes consecuencias políticas. En relación con este análisis, Fichte elabora una tesis, cuanto menos curiosa,

acerca de la historia del comercio y de la base cultural que legitima su libertad entre los Estados europeos. Su punto clave es éste: el librecomercio es un residuo de la Edad Media. Incluso podríamos añadir por nuestra parte: es un lejano eco de la idea matriz de Europa, la idea de imperio. Con ello vemos hasta qué punto Fichte, en 1800, ya se anticipaba a lo que habría de ocurrir, al final del Sacro Imperio Romano Germánico.

Durante toda la Edad Media —expresa la tesis—, Europa constituye una única nación sin división estatal, sin constitución, unida por el derecho consuetudinario germano. Su régimen es el que conocemos como feudalismo. Ante la inexistencia de ese orden político propio de los Estados modernos, no se daban las condiciones por las cuales el comercio debía cerrarse. Mas aquella unidad se fue rompiendo lentamente. El Estado moderno es la resultante de esa larga evolución centrada en dos factores: la introducción paulatina del derecho romano, por un lado, y la reforma de la Iglesia, que fue otorgando un poder cada vez mayor a las iglesias nacionales. Sin duda, esta diferenciación eclesiástica tiene serias repercusiones culturales, en la medida en que la Iglesia simboliza la existencia moral de un pueblo. En ese mismo sentido, la diferente interpretación de la Iglesia constituye un elemento moral diferencial y constitutivo de las distintas naciones. Sin embargo, este argumento resulta implícito en el texto, y no adquiere la relevancia que va a conocer tan pronto se inicie el nuevo siglo. Todo este proceso, en resumen, no puede obviar dos hechos, decisivos a los ojos de Fichte: primero, el destino separado de las distintas culturas europeas; segundo, el que los Estados europeos no se han formado de una manera contractual y racional, sino por la escisión azarosa de una única masa de hombres débilmente vinculada por el régimen feudal. Con ello vemos claramente el problema de Fichte: las naciones no coinciden con los Estados actuales. Por ello, las bases de los Estados actuales no pueden ser racionales ni morales, sino azarosas y forzadas, como ya se defendía en los escritos revolucionarios de 1793.

La perspectiva histórica de Fichte le permite establecer, en este horizonte, una conclusión básica para toda política racional: que la división de la nación europea en Estados es obra reciente, incompleta, y desde luego atravesada todavía por rasgos y huellas de la antigua unidad, que fundamentalmente son la idea de Imperio o de Emperador y la práctica del librecomercio. Todo este proceso inacabado y reciente permite unos márgenes de intervención que Fichte cree llegado el momento de aprovechar para consumir el proceso de separación y cierre de las naciones y la erección de los Estados sobre su base. Sobre todo porque el proceso de la destrucción de la antigua unidad se ha verificado con desigual dinamismo sobre el suelo europeo. Francia e Inglaterra lo han desplegado hasta extremos importantes, y Alemania apenas ha hecho otra cosa que padecerlo. De una manera sutil, por tanto, Fichte ya pro-

pone el reto decisivo de Alemania: ponerse a la altura evolutiva de Francia e Inglaterra, y desplegar una parecida capacidad de autoafirmación nacional y estatal. Este reto implicaba una idea básica: abandonar los sueños de Imperio, de reconstrucción de la unidad europea, de los que sólo se habían derivado la fragmentación y el retraso alemanes, para centrarse en la unidad nacional que habría de conducir al futuro Estado.

Lo que finalmente deplora Fichte es una situación de radical mezcla de principios, de la que sólo se deriva desorden. Su propuesta aspira a dotar de principios homogéneos a los ordenamientos socio-políticos de los Estados europeos. Pues, en efecto, los Estados fuertes trabajan cada uno para sí, sin creer en la unidad europea, que sólo es invocada para imponer un libre comercio beneficioso para ellos. Las consecuencias económicas de estos hechos son contempladas con inquietud por Fichte, pues impiden la ordenación justa de la vida política, moral y económica. En efecto, al no formar una unidad política-constitucional europea, ni contar con una autoridad común, la racionalización de ese libre comercio se supone nula. Y como esa misma Europa cristiana considera como propiedades las colonias y las demás partes del mundo, el librecambio apunta a convertirse en un fenómeno de injusticia universal. Ante esta situación potencial, la pregunta clave es: ¿hemos de considerar la constitución estatal de una manera unilateral y limitada, atendiendo únicamente a la ordenación política, o más bien debe permear también todo lo relativo a la economía y a la definición de una propiedad justa? ¿Acaso la construcción de Estados independientes, que consuman el destino de la separación de los pueblos de Europa, no debe significar el final del librecambio? ¿No se ordenaría así la realidad social moderna según principios coherentes? Para aclarar lo dicho, repárese en este texto:

«Hemos llegado a la fuente de la mayor parte de los vicios aún existentes. En la Europa moderna no ha existido durante mucho tiempo ningún Estado. Se está ahora en el intento de formar algunos. La tarea del Estado se ha comprendido hasta ahora sólo unilateralmente y a medias, como una institución para mantener al ciudadano mediante la ley en aquella situación de propiedad en la que se encuentra. El deber más profundo del Estado, el de poner a cada uno en la situación de propiedad que le corresponde, se ha olvidado. Pero esto último es posible únicamente si se suprime la anarquía del mercado, en la misma medida en que se suprime paulatinamente la anarquía política, y el Estado se cierra como estado comercial de la misma manera que está cerrado en su legislación y en su jurisprudencia».

Parece evidente que la creencia básica de Fichte concede al Estado la auténtica y genuina potencia ordenadora de la realidad, una creencia que ya no abandonará a nuestro autor. En esta creencia se funda el derecho del Esta-

do a la mediación universal —si bien instrumental— de todos los aspectos de la existencia humana. Como se ve, estamos lejos ya del individualismo anarquizante defendido hacia 1793. El librecambio, igual que la definición unilateral de derechos y deberes, atenta contra la racionalidad de la historia en la medida en que supone una esfera de acción supra-estatal plenamente entregada al individuo. Pero no conviene olvidar que los intereses morales de una justicia distributiva son los determinantes últimos de la acción racional del Estado. Es la justicia, la forma de vida digna e igual, equilibrada y homogénea, la que exige el cierre del comercio. El republicanismo de Fichte se deja reconocer tras estas premisas, y de él se deriva consecuentemente la inmensa capacidad de intervención del Estado, alentado por su incuestionable legitimidad moral. Las relaciones internacionales son un mero problema secundario, respecto del esta cuestión central de la realización de la justicia según exigencias morales. De esta forma, en el dilema entre progreso económico y justicia como igualdad, Fichte siempre opta por esta última. Su sentido moral de la existencia le dice que por encima de la vida justa no cabe pensar bien alguno. Por lo demás, de todas aquellas medidas que conducen teóricamente a la justicia, Fichte cree que no puede derivarse mal alguno.

De esta manera, Fichte considera que lo más moderno, la fuerza en la que confiaba Kant para potenciar el cosmopolitismo —la cooperación económica entre los Estados—, no es sino un residuo de lo más antiguo, de la Edad Media europea. En el librecambio se percibían acertadamente las raíces medievales del mundo burgués, la funcionalidad del Imperio Germánico para conectar pacíficamente el comercio de la ciudades libres del centro de Europa. Fichte se equivocaba, sin embargo, al creer que este potencial burgués, capitalista y comercial, de corte finalmente internacional, se iba a plegar ante la fuerza de un aparato de Estado, que a fin de cuentas sobrevivía por su créditos. Con ello se hacía injusticia a la fuerza y a la independencia supraestatal de este capitalismo. En este caso, su exigencia de un Estado cerrado implicaba una pretensión inaceptable de reducción de la complejidad histórica de una Europa que había forjado lo mejor de sí en las zonas fronterizas y en las riberas de los ríos o de los mares que unían —y no separaban— a las diferentes naciones.

Sin tener en cuenta estas cuestiones, Fichte insistía: «Todas las instituciones que suponen y permiten el tráfico comercial inmediato de un ciudadano con los ciudadanos de otro Estado, los consideran en el fondo a ambos como ciudadanos de un único Estado, y son residuos y resultados de una constitución hace mucho suprimida; no son sino partes supervivientes de un mundo fenecido. Aquellos sistemas que reclaman libertad de comercio, aquella exigencia de querer comprar y mantener mercados en todo el mundo conocido,

son los de la forma de pensar de nuestros antepasados, para los que valían, transferidos sobre nosotros; los hemos aceptado sin prueba y nos acostumbramos a ellos, por lo que es difícil poner otros en su lugar».

El librecambio procede de una Europa que ya no existe, dice Fichte. Lo trágico del radicalismo de Fichte consiste en que no puede pensar la posibilidad de una Europa nueva y justa. Europa es un asunto de mercaderes, no de la razón moral, parece decir Fichte. Sólo el Estado, con su sistema autorreferencial, y su potencia de intervención racional, puede poner en práctica la justicia moral. Aquella progresión de las relaciones de los Estados entre sí, de crecimiento recíproco mediante la cooperación política y económica, aquel camino regulativo de Kant, se negaba ahora como un mal sueño viejo. Curiosamente, lo nuevo era un sistema basado en el sistema medieval de los gremios. El equívoco estaba cargado de consecuencias. Frente a este ideal de interpenetración, Fichte propone el ideal de la autarquía. Naturalmente, en sí mismo, el sistema ya demuestra sus ideales proteccionistas. El Estado comercial cerrado tiene que movilizar y dinamizar la industria, dado que en todo caso no podrá obtener los productos manufacturados en otro sitio. «Un gobierno que tuviera la idea de cerrar el Estado comercial tendría que haber instaurado e impuesto previamente la fabricación autóctona [*inländische Fabrication*] de todas las manufacturas que se han convertido en necesidad para sus ciudadanos y además la fabricación de todos los productos habituales hasta ahora exigidos para la producción de las fábricas [*zur Verarbeitung durch die Fabriken erforderlichen*], sean originarios o substitutivos, y ambas cosas en la cantidad necesaria para el país».

Naturalmente, los pronósticos de Fichte no se cumplieron. Prusia organizó su Estado, tras la gran derrota de Jena, según los principios del liberalismo económico, que parecía más idóneo para aumentar los recursos impositivos del Estado y activar su productividad mediante paulatinas reformas. Sin embargo, este hecho, reconocido por los analistas, debe ser ponderado. Prusia emprende el camino de liberalismo porque no había progresado en el proceso de unificación política alemana al ritmo que Fichte preveía. Sobre la base de un mero Estado prusiano, sólo cabría ciertamente un crecimiento económico mediante estímulos a la unión aduanera, basados en modelos liberales. Con ello, Prusia, poco a poco, irá dominando el espacio comercial alemán. El modelo autárquico de Fichte quedó aparentemente en el vacío. Sin embargo, el proteccionismo que implicaba volvió a aparecer tan pronto se forjó la unidad de 1871. Weber supo entonces hasta qué punto ese proteccionismo económico, lejos de ser racional y moral, era un instrumento de defensa por parte de los *Junkers* de sus privilegios injustificables. La consecuencia de este proteccionismo agrario fue consi-

derado por Weber como el mayor atentado a la unidad nacional y social alemana. Luego veremos esto más detenidamente. Pero ahora deseo hacer algunas consideraciones, sobre lo ingenuo y lo realista de la propuesta de Fichte.

IV. CONCLUSIÓN. EL DIABLO DE LA UTOPIA

Parece fuera de toda duda, a estas alturas, hasta qué punto Fichte participa de las claves de la literatura utópica. Como es natural, también participa de los peligros del género. El momento diabólico de toda utopía, en tanto propuesta ideal y programa material pleno de contenido respecto de la ordenación real del mundo, comienza a presentarse en la obra fichteana cuando comprendemos que el único camino para llegar al Estado comercial cerrado es el de una política expansionista. Ninguna otra cuestión es decisiva en comparación con ésta. Al fin y al cabo, al reconocer la base irracional de los Estados realmente existentes, Fichte deja las puertas abiertas a una intervención racionalizadora. Al proponer que la meta fundamental es la justicia, el argumento se abre a las instancias morales de la solidaridad depositadas en la existencia de la nación. Fichte no ve tan claro todavía, pero es cuestión de tiempo que de su espíritu se deriven estas consecuencias. En todo caso, la continua apelación al ideal vela el carácter intrínsecamente problemático, incluso a veces violento, de estos procesos. Para él se trata de medidas racionales, con lo que cualquier consideración ulterior sobra. La eliminación del oro como instrumento de cambio, la sustitución por un papel moneda de validez exclusiva en el país, la centralización de la emisión de dinero en la hacienda pública, la fijación estable de su valor en mercancías y de su cantidad circulante, no son sino medidas económicas técnicas que ya dan por supuesto el hecho básico: que el Estado existe. Como tales estarán en vigor en la medida en que el propio Estado goce de una verdadera autonomía económica y pueda sobrevivir cerrado. En este sentido, la confianza extrema en el papel moneda, que tan divertidamente satirizará Goethe en su *Fausto*, parece banal y la propuesta nacionalista de Fichte, al final de la obra, en todo caso excesiva: «Será una nación distinta y completamente nueva. Aquella introducción del dinero nacional es su verdadera creación».

En todo caso sorprende esta apelación al lenguaje-dinero como clave constituyente de la nación, y al cierre económico como su elemento fundador. Sobre todo, estas afirmaciones contrastan en un autor que no tardará mucho en proponer el lenguaje alemán como clave metafísica, como fundamento de la dimensión cultural eterna de la nación. Más allá de los signos y símbolos sensibles de identidad nacional, lo que de veras se abre paso ya en Fichte es

la primacía del problema de la construcción del Estado-nación que aquí, sin otro referente que el de la ordenación económica básica para el Estado moralmente justo, sólo sirve como una fuente continua de críticas al liberalismo en todas sus manifestaciones.

En todo caso, queda la síntesis racional —propia de la política *a priori*—; entre la economía y el Estado se puede construir una nación nueva, ya que la *vieja nación europea*, la vieja unidad, ha quedado rota en Estados imperfectos. Mientras tanto, otra síntesis se anticipa ingenuamente en el horizonte: la que vincula fuertemente el orden social de justicia y la prioridad del principio nacional. La crudeza de los problemas reales se adivina cuando nos hacemos la pregunta decisiva: ¿qué *nación nueva* debe construir la lógica del Estado cerrado? La aplicación concreta de este ideal no tiene todavía un referente preciso. En los *Discursos* lo tendrá. Ahora, en *El Estado comercial cerrado*, parece que Fichte juega con una continua ambigüedad respecto a los límites que debería tener el Estado comercial cerrado y, sobre todo, respecto a la cuestión de si debe reconstruir la unidad de la vieja Europa, o asumir la pluralidad irreductible de las naciones europeas, que parece una imposición del destino.

En el fondo, esta cuestión carece de respuesta en *El Estado comercial cerrado*. Según las previsiones del libro, los límites de la unidad estatal no sólo deben venir marcados por la nación en sentido cultural y ético —consecuencia de la diferenciación de las Iglesias—, sino también por la propia dinámica productiva, sin la que el orden de justicia que la nación reclama no sería viable. La política, en tanto que debe potenciar el Estado cerrado como modelo racional de orden social justo, debe reconocer inevitablemente el carácter condicionante de la economía y someterse a las instancias y necesidades de la producción. Pero también debe levantarse sobre una nación como estructura de solidaridad moral y simbólica. La idea cuajada de destino de un orden socialista *justo por* nacional, y nacional *justo por* socialista, se abre camino aquí, como hemos dicho. Y como todavía veremos, todo esto debe permitir la emergencia de una política antiimperialista, según el viejo pacifismo cosmopolita, capaz de dotar de un sentido a la república de los pueblos que Fichte reclamaba en el *Derecho natural* de 1797. En esta compleja tensión, está realmente la clave para juzgar la peligrosa dimensión política de la propuesta de Fichte.

De hecho, nuestro autor intenta mostrarnos la íntima conexión entre el Estado comercial cerrado y la situación de paz perpetua anhelada por la especie. Y sin embargo, el mecanismo por el que Fichte aspira a conseguir la paz sirve de coartada para la forma fundamental moderna de hacer la guerra en Europa. Vamos a ver este mecanismo porque esconde supuestos de una importancia decisiva.

Fichte había logrado descifrar el carácter expansionista del sistema comercial del libre comercio, pero no percibió la exigencia expansionista de la solución autárquica del sistema comercial cerrado. Y, sin embargo, esta exigencia expansionista se sostiene por un supuesto lleno de destino. Veamos primero la descripción del imperialismo librecambista. En palabras de Fichte: «Un Estado que sigue la situación habitual de comercio y aspira a la hegemonía [*Uebergewicht*] en el comercio mundial [*Welthandel*] mantiene un interés permanente por expandirse más allá de los límites naturales [*über seine natürlichen Grenzen hinaus zu vergrößern*], para aumentar así su comercio y mediante éste su riqueza; aplicará esto, a su vez, a cada nueva conquista, pero ninguna será la última. A un mal siempre le sigue otro; la codicia de tal Estado no conoce límite. Sus vecinos no pueden creer su palabra, porque mantiene un interés por romperla». Ahora veamos la previsión que se dibuja para la propuesta nacionalista: «El Estado de comercio cerrado no puede obtener la mayor ventaja con una expansión por encima de sus *límites naturales*, pues toda la constitución del mismo prevé sólo el territorio dado».

Si he querido citar por extenso las palabras de Fichte es para comprobar ese supuesto del que hablo, el concepto tan extraordinariamente peligroso, que se introduce aquí por primera vez, de *límites naturales*. Es cierto que lo previsto *en la teoría* era lógico. ¿Pero era sensato? Definida una situación de autonomía económica perfectamente ordenada, carecería de sentido expandirse, pues dicha opción crearía una situación de desequilibrio y de confusión. La propia clausura comercial sería una garantía de pacifismo. Sin embargo, ésta era una teoría muy complaciente consigo misma. Al desconocer la lógica autónoma de la vida económica bajo el capitalismo, al considerarla ya racionalmente sometida a los ideales de justicia, Fichte infravalora la propia movilidad ascendente de la producción económica y, con ello, ignora el carácter absolutamente variable de la noción «necesidades de la producción», tales como materias primas, terreno cultivable, vías de comunicación, etcétera. Naturalmente, también olvida el papel último del ejército y, sobre todo, de la marina, para la protección de un comercio cada vez mayor. Finalmente desconoce la dimensión geoestratégica de la expresión «límites naturales». Fichte, que decreta en la teoría la total sumisión de la producción a la atención de las necesidades justas de la población, no ha pensado de manera rigurosa la revolución industrial y la experiencia del maquinismo capitalista, con el desarrollo vertiginoso que provoca. De ahí que piense en una situación económica de estabilidad eternizada. De esta forma, considera que están dadas las condiciones de la utopía pacifista, sin reparar en los costes y en las posibilidades de conquistarlas.

Sin embargo, asumida la condición expansiva y progresiva de la producción, impuesta por el moderno capitalismo industrial —ya no mercantil—, no puede cumplirse uno de los puntos fundamentales del Estado comercial cerrado, a saber, el de contener un «sistema perfecto y cerrado de la producción necesaria». Este sistema cerrado y perfecto es sencillamente imposible, al menos en primera instancia, si se piensa en un sistema industrial perfectamente desplegado. Así comprendemos hasta qué punto Fichte da por sentado el elemento más utópico de su pensamiento, el sometimiento pleno del sistema productivo al ideal de justicia impuesto por el Estado racional, sostenido a su vez por la nación moralmente cohesionada. Jamás presiente Fichte ni la potencia autoafirmadora de la producción capitalista de bienes, ni la potencia autoafirmadora del Estado más allá de sus pretendidos fines morales. Jamás sospecha que una alianza de estas dos potencias, el sistema productivo y el Estado como poder, será tanto más factible cuanto más se distancien ambas del ideal de justicia social.

No obstante, Fichte tenía herramientas conceptuales para levantar al menos la sospecha. Si había algún terreno donde Fichte aplicaba su teoría del obstáculo infinito, éste era en el ámbito del dominio de la Naturaleza, que legitimaba el proceso de producción económica. La actividad económica no era en el fondo sino la realidad de ese dominio, cuyo fin aspiraba a garantizar la supervivencia y la dignidad de los sujetos humanos. Un recuerdo mínimo de aquél análisis teórico, habría llevado a Fichte a considerar la actividad económica dominada por ese veneno del infinito, y por tanto, absolutamente refractaria a su propia curvatura en la clausura del Estado comercial guiado por el ideal de justicia. En el final del *Fausto* Goethe es más coherente, pues intuye que la industria no puede cesar sino cuando transforme la infinita extensión de las aguas oceánicas en apacibles campos de cultivo, aunque para ello tenga que destruir toda la vida inmediata de los afectos, propia de la vida tradicional. Fichte no tuvo noticia de este final.

A partir del incumplimiento de la condición última del organicismo fichteano, se sigue la imposibilidad de las consecuencias previstas. Un sistema de producción que no puede detenerse, ha de caracterizarse por la propia insaciabilidad a la hora de definir sus «límites naturales». Estos serán tan flotantes como las propias exigencias de la producción, siempre en aumento. Reconocer la dimensión infinita de la producción habría implicado reconocer la identidad categorial entre actividad comercial y actividad productiva, lo que a fin de cuentas habría significado reconocer librecambio y producción como dos formas de una única lógica del dominio infinito de la naturaleza. Si bien carente de categorías de la economía política, el pensamiento de Fichte se hallaba provisto de armas conceptuales poderosas, aunque de raíz antropológica, suficientes para entender que toda acción

humana gozaba de la misma tendencia de proyectarse al infinito. Mas un sistema de producción que no puede definir límites naturales, por principio, no puede convertirse en un Estado pacifista: nadie sabe qué materias primas necesitará la producción en un momento dado y, por tanto, qué armas se tendrán que usar para conquistarlas, a fin de salvaguardar la dignidad de los ciudadanos y la justicia conseguida en el seno de un Estado. El mundo entero pasa a ser entonces un futuro motivo de conquista y de necesidad, hipotética o real. Toda la teoría de Fichte se derrumba entonces, dejando en pie sólo la idea de una teoría del espacio vital necesario, que en cada momento histórico podría interpretarse de forma ampliada. Y así, nuestro autor nos dice:

«Siempre ha sido privilegio de los filósofos gemir por las guerras. El autor no las ama más que cualquier otro. Pero cree comprender la inevitabilidad de las mismas en el presente estado de cosas y considera poco idóneo lamentarse sobre lo inevitable. Si la guerra ha de suprimirse, debe antes suprimirse el fundamento de la misma. Cada Estado tiene que alcanzar lo que espera alcanzar por la guerra, lo único que puede proponerse de manera racional: sus límites naturales. A partir de entonces no tiene que buscar nada en un Estado lejano, pues éste no traspasa sus límites naturales ni entra en los límites de otro».

No hay aquí nacionalismo explícitamente cultural ni moral, al menos todavía. La base estructural de la nación, más allá de estos elementos espirituales, acaba siendo la materialidad espacial, la naturalidad de la tierra habitada, la unidad económica visible en el papel moneda. Cuando, en lugar de estas medidas técnicas, se reclamen decisiones geoestratégicas o militares, emergerán en primer plano las dimensiones morales o culturales, los sentimientos de pertenencia común expresados a través de un lenguaje que unifica y vitaliza a un pueblo. Lo que jamás se pone en cuestión es la idea de cierre de todas las dimensiones de la nación en un Estado, idea que estaba ausente por completo del pensamiento cosmopolita kantiano. La racionalidad reclama ahora la heterogeneidad de los espacios nacionales europeos, no su homogeneidad o universalidad. Con ello se inicia un nuevo destino cargado de consecuencias.

La conclusión, en todo caso, es que no hay manera racional de definir los límites económicos naturales de un Estado comercial cerrado. Resulta iluso descartar la guerra como mecanismo decisivo para organizar el espacio productivo, siempre atacado de una carencia endémica de cierre en una producción económica expansiva. De estas evidencias de lucha económica nacional vivirá Weber. Si el origen de la guerra, tal y como explica Fichte, es que, al no poseer cada Estado sus propios límites naturales, cada uno piensa en «redondear» su territorio, entonces la tentación de redondear estará vigente

mientras pueda ser descubierta una nueva materia prima o una nueva fuente de riqueza necesaria para la supuesta autarquía económica. Los límites naturales se desplazarán así al compás de las exigencias productivas.

La «naturaleza de las cosas», a la que Fichte apela como soporte de su teoría, no tiene en verdad realidad alguna: pues se trata más bien de la naturaleza de la producción económica, de una esfera de acción humana que Fichte desconoce totalmente en su lógica autónoma. Decididamente, al poner su programa en la voluntad de «la independencia y la autosuficiencia de la producción», Fichte no sabía hasta qué punto estaba faltando a un elemento básico de la esfera de acción económica: que la producción económica por sí misma nunca es autosuficiente. Pero al no descubrir este axioma —cuando podía hacerlo desde su antropología (Hegel lo establecía por esta fecha, hacia 1803)— su filosofía resulta lastrada con un componente de ambigüedad que la hace inaplicable a nuestra problemática. Si bien Fichte sintió como nosotros la necesidad de regular la producción —el Estado comercial cerrado es el testimonio de ese sentimiento—, al tener un concepto preindustrial de la misma no estaba en condiciones de ofrecer un análisis de los mecanismos para esa limitación, sobre todo cuando no invoca una teoría democrática del poder ni apela a una ética ecológica, y asume sin coartadas una lógica de dominio de la naturaleza.

Todo esto, sin embargo, no fue lo más grave: al no comprender la tremenda potencia de la esfera económica para desarrollar su propia lógica autónoma sin ulteriores coacciones, Fichte puso un veneno dentro del vaso al someter el cierre del territorio a las exigencias productivas. Al pensar que la producción económica podría limitarse mediante el ideal de justicia nacional, Fichte entregó a la economía la primacía en relación con la construcción del Estado, como si lo demás —la paz, sobre todo— se siguiera por añadidura. Al anticipar este gesto marxista, Fichte estaba legitimando la hegemonía de la economía sobre la acción política para épocas en las que la producción, ya desatada y entregada a su propia suerte, devoraría a su paso todo lo que encontrara, dejando el mundo —incluso el mundo político y nacional— convertido en residuo. La apelación ingenua a los límites naturales dejaría de serlo.

Y sin embargo, el diseño final quedaba confuso. ¿Cómo se organizaría Europa en Estados comerciales cerrados? Este problema, que era esencial para conocer la lógica de la producción y del Estado y que, en el fondo, abor-daba el sentido de las relaciones internacionales en la época de la economía nacional, no aparece explícitamente en la obra de 1800. Pero Fichte no ha renunciado *subjetivamente* al momento de Europa ni a la república mundial del cosmopolitismo. Este momento era necesario por la propia exigencia universal de la razón. Sin embargo, debería hacerlo coherente con lo que dicta-

ba el otro principio racional ahora desarrollado: que los Estados debían ser varios y cerrados. La tensión de estos dos axiomas llegará a hacerse consciente en los *Discursos*. Sólo que allí estallarán a plena luz del día tanto los verdaderos elementos del cierre nacional, la moral y la lengua, como los verdaderos elementos de nuevo orden europeo previsto por Fichte, la teoría de Centroeuropa.

CAPÍTULO III

La irrupción de la Nación idealizada en Fichte (1804-1813)

I. EL NUEVO CONTEXTO DEL PENSAMIENTO FICHTEANO: NACIÓN, ESTADO, EUROPA

1.— *La ruina del Sacro Imperio y el contexto histórico del nacionalismo de Fichte.*— Tras la escasa fortuna de *El Estado comercial cerrado*, Fichte se entregó a trabajos de naturaleza especulativa que habían de conducirle a la revisión de su filosofía teórica, la Doctrina de la Ciencia. La neutralidad entre Prusia y Napoleón permitió que los territorios del Norte de Alemania gozaran de aquella estabilidad que finalmente acogió los momentos centrales del clasicismo alemán. Un pensamiento que se había acreditado, sobre todo, en observar el tiempo para descubrir la ocasión de una intervención rotunda, como el de Fichte, apenas pudo encontrar estímulos externos para frecuentar los temas políticos. Sólo con la derrota de Jena, en 1806, y con las graves decisiones que debía encarar el reino de Prusia en relación con su lugar en la nueva Europa que nacía, podía despertarse la creatividad de un hombre que casi siempre se sintió destinado a definir el alma de su época. En relación con esta nueva constelación histórica, sin embargo, el destino se comportó con Fichte de una manera más generosa. Pues la respuesta que nuestro filósofo entregó a la época, bajo la forma de los *Discursos a la nación alemana*, no sólo estaba destinada a ser el primer y más rotundo llamamiento al nacionalismo alemán, sino que debía inspirar cualquier nuevo intento de revitalización de la cohesión nacional entre los alemanes.

El objetivo de este primer epígrafe consiste, por tanto, en brindar el contexto en el que las tesis de los *Discursos a la nación alemana* (1808) se tor-

nan comprensibles y relevantes. El dato básico de este contexto es el siguiente: Napoleón había violado todos los artículos provisionales de la paz perpetua previstos por Kant, junto con todas las reglas del sistema clásico de los Estados; pero también y sobre todo había violado el artículo trascendental del proyecto kantiano *definitivo* de la paz perpetua, esto es, la constitución republicana. Era evidente que la revolución, tras Termidor, no sólo iba a pronunciar una palabra hegemónica — no confederalista —, sino también una palabra cesarista. De hecho, por mucho que él mismo presentara su idea como la realización de la unificación de Europa, Napoleón operó con modelos muy arcaicos, propios de la razón de Estado clásica. Tras violar las reglas del sistema de Estados, aspiró a edificar una monarquía europea de hegemonía francesa mediante una única familia reinante: la Bonaparte. Se trataba desde luego del sueño de Felipe II, del sueño de Luis XIV. Su previsión consistía en que esta monarquía universal se relacionaría entre sí según los pactos de familia de Luis XIV, idea que Napoleón presentó, de una forma ingenua, como sistema federal. Con demasiado talento como militar, pero demasiado iluso como político, Napoleón no se dio cuenta de que este proyecto implicaba pactos con tantas monarquías antiguas que, al final, no era sino un largo abrazo con el enemigo hasta quedar ahogado en sus manos.

En todo caso, en su momento de máximo esplendor, Napoleón logró formar un equilibrio europeo dominado por Francia, con su sistema de Estados cuasifederados, desde Holanda, Bélgica, la Confederación del Rin, la República Helvética, Sajonia, Baviera, los reinos de Lombardía, Nápoles, junto a la neutralización recíproca de Prusia, Austria, y Rusia. Sin duda, esta visión de las cosas era perspicaz, por cuanto entendía que el sistema de la Paz de Westfalia se había roto ya con la guerra austro-prusiana de los Siete Años, una verdad que ninguna cancillería ignoraba. Pero el razonamiento que impulsó a Napoleón a extender los límites de su sistema hegemónico hacia Rusia, mostraba la debilidad de todo orden continental en el que Inglaterra no estuviese implicada. En este sentido, Napoleón no pudo liberar su sistema de equilibrios de la necesidad continua de verificar su propia supremacía militar continental, incompleta sin la derrota de Rusia. En todo caso, y esto es lo que nos interesa, destruyó el sistema de Estados anterior, pero no fue capaz de crear uno nuevo por la fuerza de las armas. La debilidad de la legitimidad militar, que Schiller había subrayado tan agudamente en su *Wallenstein*, se dibujaba en el destino histórico con la rotundidad de los perfiles de la lejana isla de Santa Elena. Esta situación política concreta, preñada de cambios y provisionalidades, fue valorada por la filosofía de la historia como final de una época e inicio de otra.

Cuando leemos el escrito de Hegel *La Constitución Alemana* descubrimos, en su génesis, la tenaz e impotente brega de la filosofía para intervenir

en esta época internamente abierta. En honor a la verdad, debemos decir que Hegel tampoco ganó en penetración a Fichte, pues el diagnóstico diseñado con toda precisión en 1800, a saber, resucitar el cadáver del imperio mediante la creación de un único ejército, ya no era viable. En cierto modo, Hegel había ofrecido esta salida por la más absoluta desesperación, consciente de la impotencia política del *Reich*. Su premisa era que Alemania ya no existía como Estado, pues su constitución carecía de la menor eficacia histórica. Su ingenua creencia fue la de pensar que un país sin constitución puede llegar a configurar un ejército unitario. En cierto modo, el ejército le parecía, no la consecuencia de una buena ordenación estatal, sino el germen de una futura y nueva constitución. Naturalmente, estos pensamientos quedaron sepultados en los papeles personales, sin eficacia histórica alguna. La impotencia de la filosofía se mostraba así claramente en ese gesto, que la reducía a mera expresión privada de angustiosos deseos. Fichte, por su parte y en estas mismas fechas, seguía atascado en un dilema sin salida: por un lado, se alzaba la dura conciencia de que el despotismo —que tan fieramente le perseguía— dominaría enteramente en Alemania si no lo impedía el ejército de Napoleón; por otro lado se le imponía la brutal evidencia de que Napoleón no pensaba en extender la libertad y la democracia, sino la propia organización de su Imperio.

Todavía en los *Caracteres de la Edad Contemporánea*, de 1804, así lo defiende Fichte, la época estaba acabada, consumada, pero nada nuevo afloraba en el horizonte. Las derrotas de Jena y de Auestadt, en 1806, dejaron las cosas claras: significaba el fin, pero justo por eso también el principio. Una nueva posición en la filosofía de la historia se abría paso. Fichte tendría que proteger este germen nuevo de vida luchando, a la vez, contra el despotismo interno y el despotismo externo, contra la censura prusiana y la censura francesa. Realmente, su posición era titánica. Así que, en 1806, derrotado el ejército de Prusia, a punto de desaparecer el reino como Estado, refugiado en Königsberg junto con toda la corte y las arcas vacías del rey, Fichte hizo por fin lo que Hegel había hecho poco después de enfrentarse al *Wallenstein* de Schiller, esto es, leer a Maquiavelo para hallar en la fuerza militar la clave de la fundación del Estado. Y, como filósofo, Fichte comprendió que el problema de Maquiavelo no era, como se ha supuesto, el de las relaciones internacionales o el de la construcción tiránica del Estado, sino el de las dos tareas a la vez y condicionándose recíprocamente: construir la *res publica* en un contexto de guerra internacional. En ambos terrenos simultáneamente era preciso aspirar a la construcción de un *ordine* estable, de un Estado. Ciertamente, había algo común en la época de Maquiavelo y en los inicios del siglo XIX y era la evidencia de la radical excepcionalidad histórica, su insoportable provisionalidad.

La batalla de Jena y los sucesos de 1806, con la ruina institucional del Reich, liberó a Fichte de sus indecisiones sobre Francia y Alemania. Hasta ahora había declarado a sus amigos que los dos partidos en liza (la Francia revolucionaria y las potencias realistas, sobre todo Austria y Rusia) eran *de facto* equivalentes en sus medios y formas de lucha, aunque los principios revolucionarios mantenían para él su dignidad intacta. Su compromiso con Prusia era más bien una apuesta por la neutralidad. En esta palabra, Fichte y Prusia reconocían su afinidad electiva. Pero en 1806 las cosas eran diferentes. La batalla de Jena había mostrado que Napoleón podía ahogar a Prusia con Polonia. Y cuando soltó su cuello, fue para hacer de Prusia un satélite ocupado del que reclamaba incluso sus tropas. La paz de Tilsit entre Napoleón y el zar Alejandro convertía a Prusia en una potencia satélite de Francia y le obligaba a marchar junto con Austria, la vieja enemiga, su única aliada fiable en la nueva situación, si es que quería, realmente, conservar algo de su independencia. Quizás esta situación recién creada permitió la ilusión de que las dos potencias alemanas podían unirse y sentar las bases de una política unitaria, el germen de un nuevo sueño, el de la Gran Alemania, que se abría camino sobre la ruina del fantasma del Imperio largo tiempo agonizante. Ésta fue la política de von Stein, quien reclamaba un retorno de la idea del antiguo Imperio Germánico, cuando ya de hecho se trataba de otra cosa. En este contexto se dictan los *Discursos a la nación alemana*. Pero también en este contexto Fichte leyó a Maquiavelo y escribió el texto sobre la verdadera definición del patriotismo. Por último, en este contexto perfiló una constitución de la república de los alemanes en la que depositó sus pensamientos más propios sobre el futuro Estado alemán. Sin relacionar estas cuatro reflexiones, sin comparar y analizar estas cuatro obras, tan complementarias entre sí, no se puede penetrar en la estructura de su pensamiento ni en el alcance y destino de su nacionalismo.

Conviene decir desde el principio que ni aun entonces, el Estado de Prusia y el filósofo estuvieron juntos. Ni aun entonces el Estado prusiano o sus reformadores, como Clausewitz, dejaron de ver a los patriotas como revolucionarios, ni dejaron de considerar sus proclamas como demasiado parecidas a las de los patriotas franceses de diez años antes. Todos los talentos de la época, sin embargo, estuvieron de acuerdo en algo: era obligado impedir por más tiempo la política entreguista de Prusia, dirigida por un pusilánime Federico Guillermo III y un oportunista como Hardenberg, de quien W. von Humboldt nos ha dejado el retrato canónico. Pues, en el mejor de los casos, dicha política era un tibio doble juego que no dejaría contento ni a Napoleón ni al zar Alejandro. Esa misma política dejaría solos a los austríacos en el desastre de Wagram. En todas estas indecisiones, Prusia jamás dejó de jugar a la razón de Estado: su apuesta fue por ella misma, por su supervivencia como reino patri-

monial y sólo por su supervivencia, entregando cualquier tipo de valor moral, nacional o político a cambio de su interés particular. Con ello, Prusia dejaba bien claro la razón patrimonial última de su legitimidad. Cualquier intento, como el de Vlachos, de reforzar el compromiso de Fichte con Prusia, como si ella fuese aquel Estado verdadero invocado en el *Destino del hombre*, de 1800, cae en la falsedad y en la incoherencia.

El marco decisivo en el que debemos situar la clara irrupción del pensamiento nacionalista, con la propuesta de un poder nacional —*Nationalmacht*— basado en la identificación cultural y lingüística —desde un punto de vista político Fichte ya era nacionalista en 1796-7, dados sus postulados democráticos—, nos lo ofrece la filosofía de la historia con la que interpretó el presente descrito en los párrafos anteriores, a saber, la ruina del Sacro Imperio Romano Germánico. Este contexto no es sorprendente, dado que el Imperio había incorporado siempre a su representación componentes escatológicos. Ahora éstos se reinterpretaban en el contexto de la filosofía de la historia. En todo caso, Fichte entendió que un camino se abría ante el futuro: la elevación de Alemania al nivel evolutivo alcanzado por Francia respecto a la forma de Estado-nación unitario, si bien la nueva nación se mantenía culturalmente heterogénea respecto a los valores nacionales puestos en circulación por la Revolución francesa.

Lo peculiar del pensamiento de Fichte no es la opción claramente nacionalista —que, insisto, es anterior tanto en su pensamiento político democrático, como en su pensamiento religioso y moral—, sino su legitimación cultural desde el discurso de la filosofía de la historia. Este pensamiento es el que domina todas las ambigüedades y decide su sentido. Dentro de este pensamiento global deben entenderse los *Discursos*. Dentro de este esquema global deben entenderse las otras obras de importancia trascendental: el escrito sobre Maquiavelo, por una parte, el escrito sobre la *República de los alemanes* y el escrito sobre *El Patriotismo y su contrario*. Estamos ante un sistema renovado del pensamiento político que pretendía definir tanto las relaciones internacionales, como las cuestiones constitucionales internas, pero que ya no podía dejar de tratar el problema del futuro alemán, una vez destruida la ficción del Sacro Imperio. Sin reparar en la lógica de esta sistemática, resulta imposible captar la lógica de uno de sus elementos, como es el nacionalismo. La filosofía de la historia, como elemento determinante final de sus propuestas, se convierte en el lugar por el que se introduce el *amateurismo* irresponsable del pensamiento en la modernidad.

2.— *La filosofía de la historia y la patria de los europeos*. Por ello, y ante todo, debemos aclarar las premisas de la filosofía de la historia y comprobar cómo los *Discursos* alteran las tesis expuestas unos años antes en los *Carac-*

teres de la edad contemporánea. Ante todo debemos registrar este giro en el pensamiento de Fichte. No se trata de la consciente ampliación de su pensamiento hacia temas con los que antes no se había lidiado, como lo reconoce en *Patriotismo y su contrario*. Lo nuevo es la más intensa conexión sistemática de los problemas. La relación de la temática de la nación con los fundamentos de la Doctrina de la Ciencia sólo se nos propondrá en los *Discursos*, tal y como ha sido señalado con acierto por los últimos analistas del problema. Luego tendremos oportunidad de referirnos a ellos y a este punto. Lo más interesante para nosotros, el punto de partida, la novedad radical, es el matiz que subraya la relación entre los *Caracteres* y los *Discursos* en el seno de la filosofía de la historia: los *Discursos*, escritos en 1808, hablan de un presente que considera la época descrita en los *Caracteres*, escritos en 1805, en plena época de paz con Napoleón, como un pasado esencial.

¿Qué es lo radicalmente nuevo en los *Discursos*? Esa es la pregunta. Pues bien, lo nuevo no es la relación entre cosmopolitismo y patriotismo nacional, que ya tenía diseñada su dialéctica con anterioridad, como vamos a ver; lo radicalmente nuevo no es la teoría del Estado, ni la teoría de las relaciones internacionales, ni la teoría de la guerra. Todos estos temas registran novedades mayores o menores, pero no radicales. Lo nuevo es que, en 1808, el *Reich* alemán está explícitamente destruido y algo nuevo debe emerger en Alemania y en Europa. Lo nuevo no es la alianza de Fichte con la razón de Estado prusiana, que nunca se da plenamente. Ni siquiera un sentido político, moral o religioso de nación, que ya estaba en Fichte en la *Doctrina del Derecho natural* (1796-7), en la *Doctrina de la ética* (1798), o en la *Apelación a la nación alemana* (1799), respectivamente. Lo nuevo, lo radicalmente nuevo, ni siquiera existe, sino que *debe emerger*, con toda la equivocidad de lo que no es ni meramente normativo ni meramente fáctico, sino ambas cosas a la vez. Lo nuevo es una idea de nación, que debe nacer mediada por una nueva teoría de la educación, como clave de una nueva época para Europa y el mundo en el seno de una filosofía de la historia. Lo nuevo y salvador es, ya de por sí, una categoría propia de la filosofía de la historia y supone lo viejo y lo muerto. Lo nuevo anida en lo viejo, pero no es un despliegue natural o inevitable de lo viejo: anida como en un útero, pero necesita de la filosofía como mayéutica y partera.

Radrizzani, en su análisis de estos puntos, no ha reparado lo suficiente en la discontinuidad filosófico-histórica entre los *Caracteres* y los *Discursos*. Es cierto que hay en Fichte, en las dos obras, y antes incluso, una clara tensión entre particularismo y cosmopolitismo. Dicha tensión se resuelve, como es tradicional, desde el momento en que se confiesa el potencial expansivo universal de ese particular que, en cada caso, encarna la racionalidad. Así, en el *Destino del hombre* de 1800 se contempla una expansión del verdadero Esta-

do, tendente a ese cosmopolitismo que constituye el núcleo utópico de la razón. En este sentido, el cosmopolitismo es un imperativo de racionalidad de máximo alcance. El particularismo cumple la exigencia de encarnación concreta de la razón en el mundo sensible. El primero sólo se consigue desplegando el segundo, realizando la razón en portadores idóneos. La vieja síntesis de la república mundial se puede dibujar en el horizonte.

La diferencia a la que deseo aludir es, sin embargo, muy clara. Todavía en los *Caracteres* el juego de estas tensiones se vierte en una filosofía de la historia progresista y lineal, que incluye una representación de Europa como unidad cosmopolita dentro del juego de los particularismos estatales. Unidad cultural europea sobre la que se dispersan los Estados más o menos cerrados: ésta es todavía la visión de 1804-5. El cosmopolitismo no genera aquí una lógica hegemónica, porque el rasgo relevante para esta filosofía progresista y universalista de la historia es la cultura común europea. Así, se nos dice que Europa posee una «cultura comunitaria» y que esta «Europa comunitaria es la única patria verdadera». Podemos reconocer aquí un nacionalismo cultural europeo, *compatible* con el cierre de los diferentes Estados, motivado por el mismo valor de la justicia y forzado por la dimensión económica de la libertad humana.

Frente a esta unidad cultural, los Estados realmente existentes, en *Caracteres*, como en todo la obra anterior, son rebajados a medios azarosos, a formas organizativas insustanciales frente a lo único real: aquella unidad cultural europea y los Estados racionales cerrados que algún día saldrá a la luz. El derecho internacional tradicional, con sus permanentes conflictos, sólo rasga la piel de Europa y no causa heridas profundas. «[Los Estados] pueden perder su independencia política y convertirse en provincias de un Estado extranjero», porque siempre se conserva la forma de vida europea culturalmente homogénea. Sin duda, se trata de una experiencia frecuente en Alemania, donde el *continuum* europeo se hacía valer en todas las relaciones culturales entre ciudadanos de los diferentes Estados. El propio Fichte había dudado mucho tiempo entre ser ciudadano del *Reich* o de la República francesa. Para muchos sólo se trataba de cruzar la orilla de un gran río o de dejarse llevar aguas abajo del Rin. Este paso de un Estado a otro venía posibilitado porque tras las fronteras era posible continuar la vida cultural de forma plena.

Aquí no se habla del Estado desde el punto de vista normativo, sino de los Estados existentes. Lo normativo emerge con la pregunta: «¿cuál es entonces la patria del europeo verdaderamente educado? En general —responde Fichte— es Europa, y en particular es, en cada época, el Estado de Europa que está en lo más alto de la cultura». La hegemonía invocada, que tiene como portador a un Estado, no es la militar, sino la cultural. Y en el terreno de lo cultural, naturalmente, la dimensión política y jurídica es central; se trata de aquel

Estado que reconozca más que ningún otro lo que da a Europa su carácter cultural homogéneo: libertad personal, derecho y ley, libertad de pensamiento, de religión y de opinión. De ahí que, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, lo normativo durante un tiempo estuviera encarnado en Francia, cuando este país se halló al frente de la cultura de la libertad. Pero los *Caracteres* se escriben en una situación *plenamente decepcionada*, en la que Fichte no identifica una fuerza a la que pueda confiar su espíritu europeo.

En todo caso, las tensiones entre lo particular y lo universal son aquí tensiones entre Estado y Europa. El Estado, con sus exigencias internas de justicia, aparece sobredeterminado por el imperativo utópico ineludible de cosmopolitismo. El Estado, se nos dice, queda al servicio del género humano y debe desplegar la homogeneidad europea y finalmente humana. Por su parte, la persona individual, desplegando la cultura interna del Estado, utilizando esta mediación, sirve finalmente al género considerado como todo. Mas la premisa de este planteamiento depende justamente de la existencia de este Estado verdadero, que ya en el *Destino del hombre* se negaba. La normatividad de Fichte es en los *Caracteres* una normatividad sin referencia a lo existente, sin reconciliación con la realidad. Se trataría de la normatividad que se impondría sólo si el Estado comercial cerrado acabara por realizarse tal y como Fichte lo había dibujado, esto es, sólo si una normatividad previa utópica se hubiese cumplido. Como se ve, aquí se despliega el pensamiento de Fichte coherente con la previsión del tercer libro de *El Estado comercial cerrado*, pues en esta situación cada uno de los Estados autosuficientes todavía tendría que impulsar el cosmopolitismo pacífico, por mucho que éste ya significase prácticamente un aislamiento pacífico.

Y. Radrizzani, un joven estudioso de Fichte, olvidando las dimensiones evolutivas del pensamiento de Fichte, considera que los planteamientos de los *Caracteres* siguen vigentes en los *Discursos*. Estructuralmente así es: un imperativo utópico cosmopolita y una inevitable mediación a través de los Estados particulares. Pero en los *Discursos* no se atribuye esta mediación al Estado, que ya no existe, sino a la nación y, para ser precisos, a la nación alemana que busca su Estado. La tensión particularismo-universalismo no es ya la que existiría entre los diferentes Estados nacionales y cerrados, que vivirían sobre una misma nación europea de cultura homogénea, sino la tensión de diferentes naciones-Estados de Europa con culturas propias heterogéneas entre sí, de las que pueden surgir los diferentes Estados normativamente ordenados. Con esta nueva base, el ideal universal de cosmopolitismo queda por definir y falta por saber si se torna viable la república mundial que impone el pensamiento racional pleno del Estado y su condición cosmopolita.

En los *Caracteres*, el ciudadano se entregaba al Estado racional en provecho del género humano; después de 1806, estas apelaciones se abandonan y

el patriota lucha ante todo en y por aquella nación de la que es miembro, quedando el horizonte cosmopolita muy lejano. Ya no se habla de Estado, sino de nación. No se dice que el fin racional esté alcanzado en la medida en que un Estado racional extienda su cultura por Europa entera, sino que se lucha para que tal Estado sea logrado por la nación de la que uno es miembro. Hay ciertamente en los *Discursos* una prevención anti-expansiva, que no existía en los *Caracteres*. Pero sobre todo, en los *Discursos* se avanza más allá de las premisas normativas de los *Caracteres*: puesto que no hay todavía Estado verdadero, patriota es el que lucha para que su nación se eleve al Estado verdadero. Luego podrán atenderse los fines relativos al género humano, que entonces se presentarán alterados desde sus nuevas bases. En todo caso, no se acepta la implicación de que dicho Estado verdadero se extienda por toda Europa, superando sus fronteras nacionales y regenerando así una homogeneidad continental. Cualquier hegemonía continental por parte de un Estado, por muy verdadero que sea, queda excluida de los *Discursos*, en máxima coherencia con el tendencial aislamiento del Estado comercial cerrado. La filosofía de la historia ha dejado de ser lineal. Europa ha dejado de ser homogénea. El progreso ya no es ni puede ser unitario entre las naciones de Europa. La filosofía de la historia, que hasta entonces era un asunto del género humano, ahora integra el dato insuperable de las patrias plurales. El progreso se refracta según sea la esencia propia de cada nación.

La experiencia napoleónica le impide a Fichte creer en el potencial emancipador de los procesos hegemónicos. En los *Discursos*, según una normatividad afín con la del Estado comercial cerrado, Europa se presenta mediada por Estados-nación que controlan su propia fuerza expansiva, que no aceptan un espacio homogéneo común como punto de referencia. Las ambigüedades han desaparecido: nada en la realidad sirve de motor a la razón, salvo los patriotas capaces de construir una nación. La ordenación cosmopolita no implicará ya la superación y anulación de las diferencias nacionales. Éstas quedan como heterogeneidades ontológicas insuperables y sobre esta base debe construirse el nuevo proyecto cosmopolita —cuya racionalidad Fichte no niega. Ahora, sin embargo, las prioridades son otras, pues ante todo se trata de construir el *sujeto político* idóneo para el futuro Estado verdadero. La diferencia es que la educación para ello no será estética e impolítica, como en Schiller, sino una educación estrictamente nacional, moral y política.

El desplazamiento desde una idea de Estado que juega en una Europa como verdadera patria común, hasta la nación-Estado en una Europa de naciones-Estados ontológicamente heterogéneas, resulta cargado de consecuencias. La mediación expansiva en los *Caracteres* era el Estado, en sí mismo una forma racional, y la finalidad cosmopolita, una cultura común a desplegar en Europa por encima de las fronteras. Mas ahora, el Estado-nación

no tiene fronteras azarosas, sino unas muy precisas sobre las que se cierra, y no sólo por razones económicas o jurídicas. La coherencia europea estaba asegurada en los *Caracteres*, por mucho que la época de la pecaminosidad consumada, propia del individualismo egoísta, mostrase los rasgos más negativos de esa cultura común europea y de su Estado más expansivo, Francia. Allí Fichte no había abandonado la meta utópica de «reunificar todos los pueblos en una gran comunidad», bajo la forma de un gobierno republicano. Esta república de los pueblos estaría sostenida por una cultura «zusammengeschmolzen». Esto es: no sería una cultura de nadie en especial, sino mezclada, común, ligeramente refractada en cada lugar con sus variantes propias, en ningún caso idealizadas ni, por tanto, sublimados sus sentimientos de pertenencia. Ningún pueblo está contemplado en los *Caracteres* con una lógica autorreferencial ni autoafirmativa radical. El horizonte espacial europeo quedaba perfectamente situado como punto de reunión cultural. Europa podría ser un conjunto de Estados comerciales y culturales cerrados, pero cada uno de ellos homogéneo en su clausura respecto de los demás. Esta metafórica espacial puede claramente servir a la previsión de las tensiones entre particularidad y cosmopolitismo: el momento progresista, impulsado por el Estado más libre, más racional y cerrado, se expande por las olas de un mismo mar, que refuerza la figura y los avances de la misma cultura. La razón que cierra los Estados es jurídica y económica, pero en sí misma es común a todos los Estados, en virtud de sus necesidades organizativas y administrativas, destinadas a instaurar un orden justo. Al promover la paz y las relaciones estables y mínimas entre los Estados homogéneos y justos, tal cierre tiene una inequívoca relevancia cosmopolita. No existe aquí una filosofía de la historia herderiana, donde cada pueblo es comprendido de forma monádica y donde la noción de progreso se quiebra en lógicas evolutivas propias, diferentes e inconmensurables desde el punto de vista cultural. Este modelo herderiano, por el contrario, estará presente en los *Discursos*.

Los críticos no han visto con claridad que el modelo de un único espacio cultural europeo, propio de los *Caracteres*, es sustituido por otro de naturaleza insuperablemente plural en los *Discursos*. Lo cual no quiere decir que Fichte haya abandonado la referencia utópica a una racionalidad cosmopolita, que relacione y administre justamente aquella pluralidad eterna. De forma consecuente, entre estas dos obras se abre paso una diferente noción de progreso y de filosofía de la historia, junto con un diferente cosmopolitismo ya muy devaluado. Desde luego, este nuevo cosmopolitismo de los *Discursos* —que Fichte sigue contemplando como exigencia racional— no se sitúa sobre la base de una cultura común, ni está explícitamente definido, salvo como ideal de paz. W. Schrader ha insistido en este momento evolutivo desde los *Caracteres* a los *Discursos*. Y ha reconocido, por eso, que en este momento

de los *Discursos* se produce un angostamiento del concepto de nación (*verengten Begriff der Nation*), que en el fondo encierra una idealización y un potencial de sublimación inigualable. Es fácil estar de acuerdo con esta valoración, así como con la tesis a favor de cierta coherencia teórica de Fichte en este asunto, motivada por su filosofía del lenguaje y de la intersubjetividad. Pero aquí no interesa la complejidad sistemática de Fichte. Antes bien, interesa, como ya se ha dicho, la precisa descripción de esta evolución en su contexto histórico-político.

En este sentido, el paso más decisivo del trabajo de Schrader consiste en poner en relación los *Discursos* con la cita de los *Caracteres* según la cual la patria de los europeos es el Estado más evolucionado. Esta cita de los *Caracteres* no cabe en los *Discursos*. Aquí está la clave del segundo Fichte. No se trata de que ahora, en los *Discursos*, lo absoluto llegue a la existencia en la imagen de la nación, y no sólo en la de los individuos. Esta tesis podía ser una consecuencia de las tesis de la *Doctrina de la ciencia Nova methodo*, de 1797-8, o del tratamiento político del *Derecho natural*, tanto como una consecuencia de la *Doctrina de la moral*, de las mismas fechas, pues todas ellas mostraban la necesidad de un reino de los seres espirituales en cuyo seno el individuo se constituye. La diferencia con los *Caracteres* reside en que ya no hay un parámetro cultural común a Europa con el que medir la verdad de un Estado racional. No todo conjunto de seres espirituales, ni toda nación, pueden ser una imagen igualmente precisa de lo absoluto, de lo que popularmente se conoce como Dios.

El cosmopolitismo en los *Discursos* ya no parece implicar una forma estructural de Estado común a todos los pueblos europeos políticamente organizados, sino una constitución política diferente apropiada a la esencia específica de cada nación. Un Estado será racional en relación con la nación que tiene en su base, no en relación con el parámetro común de Europa. A su vez, la racionalidad dependerá ontológicamente de aquella relación que la nación mantenga con lo absoluto o Dios. Lo que no quiere decir que Fichte carezca de una idea de Europa, ni que en esta idea no se integre la referencia cosmopolita vigente en toda idea de razón. Mas la cima de la nación moral ya no es Europa, sino Alemania, y por eso ningún Estado, sino el futuro Estado alemán, puede encontrarse en la cima de esta cultura *europa* ni podrá dejar sentir su efecto a lo largo y ancho de todo el territorio europeo. El siglo XVIII, que había proyectado hasta Prusia y Rusia primero el modelo del Estado francés despótico, y luego el modelo de Estado revolucionario, quedaba atrás con esta tesis.

Las diferencias de las que hablo son muy sutiles, pero aplicadas a los contextos reales se tornan relevantes. Fichte reconoce que ha pasado el momento en que los franceses eran el Estado más civilizado. Ésta es una tesis de

Discursos compatible con el sistema de los *Caracteres*: Los franceses —dirá en 1813, en su escrito *Sobre el Concepto de una guerra verdadera*, pero exponiendo creencias muy anteriores— ya han vertido toda su sangre noble por la libertad y el derecho. Sin embargo, han fracasado en su destino porque «no fue posible su unanimidad sobre el derecho y porque faltaba en la nación entera la condición de una constitución libre capaz de formar una personalidad libre». Se apela aquí a déficits morales enraizados en la sustancia de su propia nación. Consecuentemente con ello, Napoleón estaba ciego para «el destino ético del género humano», pero no hacía sino expresar la falta de espíritu de su nación. De hecho, él, el gran individuo, era la única imagen de lo absoluto para los franceses; mas con él se divinizaban todos los individuos en tanto tales en su dimensión egoísta, desvinculada de la comunidad moral.

De hallarnos todavía en el esquema de los *Caracteres*, deberíamos esperar que, después de Francia, otro Estado se pusiera al frente de Europa y tomara el relevo del progreso del género humano. Pero esta previsión ya no se abre camino en los *Discursos* ni en la obra final de Fichte. Ninguna lógica expansiva omnieuropa se prevé en estas páginas. Pues esta representación hablaría de una misma línea de progreso, de tomar el relevo en una misma serie de valores, de una única referencia nacional europea, que ya no se da. Francia podía quedar atrás por el combate del género humano, según el esquema de los *Caracteres*. Algún otro Estado debía impulsar el mismo progreso. Pero en los *Discursos* no se dice esto. Se dice algo distinto: la homogeneidad europea se rompe para afirmar una tesis de heterogeneidad nacional que condicionará la visión del continente y sus salidas cosmopolitas.

II. LA NUEVA IDEA DE NACIÓN

1.— *Herder y Fichte o la nueva síntesis*. La nueva tesis es una curiosa mezcla de las opiniones de Herder sobre la cultura de los pueblos junto con trazos de la filosofía de la historia ilustrada. Ontológicamente, para Herder, todas las naciones se enraízan culturalmente en la vida originaria y divina de la naturaleza. Pero, desde el punto de la filosofía de la historia ilustrada de Fichte, con su visión gradualista y progresista, no todas las refracciones de lo absoluto tienen el mismo valor. La imagen herderiana de realidades inconmensurables se abre camino, pero en Fichte acaba reuniéndose con la imagen previa del progreso, de corte unidireccional y dotado de la idea implícita de una escala graduada. En su momento herderiano, esta incomensurabilidad entre los pueblos quedaba compensada con la imagen leibniziana de su composibilidad espacial, propia de un pensamiento panteísta. En la cita de Herder de *Cartas para la promoción de la humanidad*, que se suele referir a la tesis fichteana, esta metafórica espacial quedaba muy clara: «El ordenador del

mundo se propuso que, por la seguridad del Todo, cada pueblo y género obtuviera su carácter y su impronta. Los pueblos debían habitar unos *juntos* a otros, sin oprimirse los unos a los otros». La diferencia ontológica entre las culturas, para Fichte, canalizada a través de la idea del progreso, nos rinde, junto a la coexistencia espacial, una imposibilidad precisa, que se refleja en una escala graduada de originariedad o perversión moral. Por mucho que en los dos modelos las naciones tengan como base «la fuente de la vida originaria», en el modelo espacial de Herder cada pueblo mantiene la equidistancia de la vida originaria, y por ella se hace valer la igual dignidad de su cultura. También en Fichte toda *procedencia y lenguaje* (*Abkunft und Sprache*) exige su propia *formación*. Pero en Fichte se abren camino diferencias radicales en relación con esta vida originaria, diferencias que pueden ser medidas y que tienen repercusiones morales y políticas, sobre los modos de vida y de organización estatal de los pueblos. El panteísmo herderiano resulta así matizado por la idea propia de Fichte de la cultura, menos estética y más moral, ordenada en un progreso y gradación en relación con la vida originaria.

Este desplazamiento de metafóricas, desde la espacial hacia la graduada y progresiva, desde una equidistancia respecto a lo originario hacia una diferencia gradual de perfección moral en relación con él, no ha sido observado con claridad, pero constituye la sustancia del texto tantas veces citado: «La naturaleza espiritual sólo puede presentar la esencia de la humanidad en las más diversas graduaciones (*Abstufungen*) en los individuos y en los pueblos. Sólo cuando cada uno de estos últimos, entregado a sí mismo, se desarrolla y se configura de forma adecuada a su peculiaridad, y en cada uno de ellos cada individuo de forma adecuada a su pueblo, entonces emerge el fenómeno de la divinidad en su propio espejo, tal y como debe». La segunda frase, en la que se defiende la autorreferencialidad de los pueblos, responde al modelo de Herder y exige la refracción de los mismos y su incomensurabilidad cultural. La primera, que asume que unos pueblos están más cerca de la divinidad que otros, procede del ilustrado Fichte, y exige una escala graduada para medir el punto en que un pueblo realiza la razón. La segunda frase exige que la autorreferencialidad de los pueblos sea eterna, pues cada uno de ellos posee en su propia cultura el modelo de su propia perfección. La primera exige que todo pueblo, tal y como está constituido, alcanzada su propia perfección, goza de un grado propio y específico en su capacidad de expresar y representar a la naturaleza espiritual universal, lo absoluto o Dios.

¿Cómo pueden medirse entre sí estos dos esquemas de pensamiento? Creo que de la siguiente manera: la autorreferencialidad genera una política de libertad para todos los pueblos, desde el reconocimiento de su diferencia ontológica. Fichte defiende explícitamente esta política que otorgaría a cada pueblo su libertad propia. Pero sólo quien ocupe el vértice de la escala gra-

duada, el pueblo que refleje mejor lo absoluto o Dios, genera una precisa legitimidad para la intervención cosmopolita, pues determina una normatividad que vale para todo el ámbito del espíritu y goza de una superioridad cultural inequívoca. Esta intervención legítima no consiste en homogeneizar Europa respecto a esta cultura nacional más elevada, sino en garantizar el orden y la paz que ha de permitir a cada nación conquistar su propia libertad, adecuada a su propio potencial expresivo de lo divino. Este modelo mixto es la profunda razón de que Fichte haya disgustado a los nacionalistas que, como Adam Müller, denunciaban la dimensión cosmopolita insobornable del idealismo transcendental. Mas también es la razón de que haya escandalizado a los cosmopolitas universalistas, que entienden única la escala graduada del progreso económico, político, cultural y moral, transitable por todos los pueblos y tendente a la fusión de los mismos en el género humano. Fichte, al proponer *de facto* una jerarquización ontológica y moral de las naciones, rompía este modelo ilustrado de cosmopolitismo; pero al poner serios obstáculos a una política expansiva de las naciones, por su heterogeneidad radical, rompía al menos en la teoría con todo nacionalismo abiertamente imperialista.

Por todo ello no puede lanzarse contra Fichte la responsabilidad de patologías históricas que tienen otras causas y otros diagnósticos. Debemos entender lo que *verdaderamente* significa esta apuesta nacionalista de Fichte, cuando pise los terrenos menos sublimados de la reflexión política. Lo decisivo del nacionalismo no es la invocación a la nación: esta invocación forma parte de la época de la revolución y de la constelación propia del pensamiento republicano, y así lo entendieron los poderes tradicionales, napoleónico o prusiano, aquí en connivencia, que siempre rechazaron las propuestas fichteanas como la forma específica de la revolución alemana. Lo decisivo del nacionalismo como ideología consistirá en posponer los valores políticos republicanos como dispensables, frente a las perentorias exigencias culturales y morales de cohesión nacional.

La nación como *pueblo*, como *comunidad*, tiene dimensiones políticas y morales en Fichte desde su sistema de Jena, basadas en aquella dimensión intersubjetiva en la que se constituye el ser humano en diálogo con los otros. Por lo demás, en Fichte siempre ha existido una filosofía de la historia progresista que reconoce una parte de Europa como la vanguardia de los avances morales y jurídicos de la humanidad. Lo peculiar y nuevo de su fase nacionalista consiste, primero, en que se posponen los valores estrictamente políticos, constitucionales e institucionales, y segundo en que aquella formación a la vanguardia del progreso se encarna ahora en una nación ontológicamente definida, que determina desde su cima una gradación de expresiones espirituales inferiores, constitutivas cada una de la heterogeneidad cultural y metafísica de las demás naciones europeas. Las dimensiones institucionales del

progreso jurídico y político ahora ya no son comunes y válidas para toda la nación europea, sino adecuadas a estas heterogeneidades morales y diversas según ellas. El progreso de la civilización, previsto por Kant como propedéutica de una moral universal futura, se refracta en un espejo roto de culturas, en las que anidan destellos más vivos o más apagados de lo absoluto. Esta síntesis de elementos no impide tener una peculiar visión del orden cosmopolita entre las naciones, ni bloquea *toda* idea de Europa; pero hace discutible la dimensión universal del diálogo en el que se constituye el hombre y, por tanto, la dimensión normativa y universal de la razón republicana, que antes exigía homogeneidad para toda la comunidad cultural europea.

Esta tesis de fundamentación ontológica de la nación se complica porque Fichte no resuelve jamás una ambigüedad que recorre los *Discursos*. En efecto, el lector nunca se acaba enterando de si la nación alemana existe o si lo que existe, como refracción de la vida originaria, es su germen y la nación propiamente dicha debe emerger como consecuencia de una nueva educación de ese germen. Hay textos donde se dice una cosa y la otra: que la unidad nacional está aquí y está presente, o que ahora sólo existe como excepción en unos pocos individuos, pero nunca como un yo general o nacional (*allgemeines und nationales Selbst*). Unas veces se reconoce la existencia de la nación, pero se insiste en el peligro extremo en que se encuentra, tal que sólo algo nuevo puede mantener su existencia. Parece que la tesis de fondo es que la nación ha tenido una existencia natural y ahora debe tener un *yo*, una existencia autoconsciente y reflexiva, sin la cual la propia existencia natural se diluiría.

En este mismo sentido, Fichte mantiene otra gama de ambigüedades, que en el fondo son estructurales a todo movimiento nacional. Así, a veces sugiere que este germen es universal, anida en todo pueblo, y sólo en Alemania puede ser desarrollado evolutivamente, y a veces se reconoce que «muy poco de alemán queda ya actualmente entre los alemanes». Resulta evidente que Fichte desea mantener una estrategia capaz de reconciliar el particularismo con el cosmopolitismo, pero sobre todo muestra que la mediación entre ambos extremos pasa por la constitución autoconsciente de la nación alemana, mediación que en sí misma no queda garantizada por ningún elemento natural, sino por la tarea educativa del filósofo.

El problema central de los *Discursos*, entonces, es el problema que amenaza la idealización de la Nación, no es otro que el siguiente: para llegar a una nación alemana autoconsciente se precisa de la mediación de alguna forma de Estado o de poder. El pacto con el diablo del Estado realmente existente —que vive lejos de todas las previsiones normativas— se eleva a condición de salvación nacional. Se trataba de un *credo quia absurdum est* que Fichte no midió ni podía medir. De esta manera, Fichte cae en el dilema central del

momento: o introducir en su esquema la cláusula realista de aliarse con el Estado existente, o dejar su pensamiento en esa abstracción que le reprochaba Clausewitz. Superando la posición de F. Meinecke, que entendía que Fichte deseaba volver a la situación internacional anterior a 1805, debemos mostrar cómo el pensamiento de Fichte es ante todo una apuesta por el futuro. Para entender el diseño de un nuevo orden internacional, todo lo que decimos debe ser complementado, como ha demostrado Schottky, con el escrito dedicado a *La república de los alemanes*. Luego entraremos en esta temática, que implica nada menos que la apuesta de Fichte por una solución «gran alemana», sólo comprensible en 1808. Ahora debo hacer una exposición de la idea del Estado que se abre paso en los *Discursos*, en tanto mediador hacia la nación alemana. Luego veremos qué queda de la previsión cosmopolita y del orden internacional europeo que emerge del pensamiento de Fichte.

2.— *La nación y el Estado ideal en los Discursos*. La estructura principal de los *Discursos* depende de la filosofía de la historia y de un axioma concreto, que caracteriza como pura nada el presente de Europa, y como germen de vida originaria la fidelidad alemana a la lengua nacional germánica. En este contexto, el Estado se presenta en diversos pasajes que registran hasta qué punto Fichte ha vuelto a la temática de 1794, tan querida por Schiller, de una educación para el Estado racional. La premisa común salta a la vista de forma inmediata: la experiencia francesa ha concluido en nada, o más bien en crimen. Fichte repite las viejas tesis propias y de Schiller: «Hay más bien que formar primero y educar a la nación para este Estado. Sólo aquella nación que haya resuelto la tarea de formar al hombre perfecto mediante el ejercicio real, resolverá a continuación también la tarea del Estado perfecto». La filosofía, al desplegar una comprensión comunitaria de la moral, sirve a esta educación, con lo que desaparece la inmediata centralidad de la estética. El círculo schilleriano, que hizo necesario el rodeo de la estética, se obvia mediante un complejo mecanismo que debemos descubrir.

Los trazos de este Estado perfecto, con los argumentos de la denuncia del vigente, son, desde luego, muy cercanos a los postulados antifranceses contemporáneos del *Sturm und Drang*. La valoración del arte político del extranjero, esto es, de Francia, se concreta en una visión mecanicista del Estado que incorpora toda la estructura categorial de la ciencia natural racionalista. Tras mostrar de una manera nítida cómo esta constitución mecanicista, que considera el Estado como un juego de presiones y de cálculos, de movimientos y de intereses individuales, resulta electivamente afín con el régimen monárquico, en la medida en que encuentra en él un primer motor que mantiene el sistema, Fichte reconoce que tal esquema ha llegado a su perfección con Napoleón y, con ello, ha mostrado su agotamiento. «Alcanzado este punto, su

impotencia salta a la vista». En la cima del poder y del movimiento del Estado se ha instalado la inercia individualista, separada de la justicia: la condición de todos los cálculos del sistema de fuerzas escapa a su vez a la calculabilidad. La condición de homogeneidad del sistema estatal reside en la figura heterogénea del soberano absoluto, del emperador.

Lo importante no es que Fichte, que al paso critica a Schelling en todo esto, califique de extranjerismo esta ordenación política monárquica. Lo decisivo es que el propio Fichte comprende que, medidas las cosas con este parámetro, Alemania está evolutivamente atrasada. En Alemania no ha tenido vigencia el modelo de Estado continental diseñado por Luis XIV y llevado a su perfección por Napoleón. Fichte se despreocupa de analizar aquí las causas. No descifra la historia, sino que se limita a reconocer una especie de voluntariedad en el fenómeno del retraso alemán. «Hemos preferido dejar intacto lo antiguo hasta que nos llegue lo que de verdad es perfecto, en vez de cambiar sencillamente la moda antigua por una nueva moda también caduca». El retraso alemán en relación con el proceso de construcción de un Estado moderno se muestra como una *preferencia* de los alemanes. Sin ninguna duda, esta opción se basa en el hecho de que Alemania —obediente a la dimensión orgánica de la vida— es refractaria al espíritu monárquico, entendido como una manifestación más del cosmos mecanicista propio de la cultura francesa.

Una dimensión democrática se percibe en esta exigencia de una genuina política alemana. No un primer motor que escape a la influencia del pueblo, sino «un espíritu firme y seguro como primero y único miembro. Éste es para ella [la nación] el motivo eternamente móvil y vivo que ordena y continuará moviendo la vida de la sociedad». Esta vida social ordenada en un solo espíritu es la base nacional del Estado. Ahí se planta la nación, «la espaciosa llanura» de igualdad que, por sí misma, ya es la última instancia política, la soberana, como ya reclamara el *Derecho natural*. Cumpliendo esta condición nacional, se llegaría al punto más moderno y evolucionado, de tal forma que el Estado alemán no imitaría al francés, mera fase intermedia, sino que se situaría, con una perspectiva de filosofía de la historia, en lo perfecto.

Hablo en condicional, porque todavía no se da este Estado democrático nacional, por mucho que se suponga el germen de su base nacional. Curiosamente, el Estado nacional recién descrito reproduce, en plena modernidad, la forma del Estado de los griegos, la libertad de los antiguos. La forma política perfecta lo es por ser la más originaria. Vemos así cómo los ideales democrático-morales de Fichte no se han alterado ni un ápice: solamente quedan desvinculados de las *instituciones* republicanas clásicas producidas por la Revolución francesa, más sensibles al individualismo que al valor supremo de la cohesión nacional. El desprestigio de la división de poderes acompaña así

desde el principio al desprestigio del individualismo. Fichte, en suma, se niega a aceptar la diferencia entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos que, introducida por Benjamin Constant, sirvió de base primero a la Gironda, luego a la evolución constitucional hacia el Directorio y, después, al Imperio. Para él tal libertad no ocultaba sino un individualismo que reclamaba la protección de un déspota.

Esta vida autónoma y unitaria del pueblo, con sus exigencias democráticas de igualdad y de universalidad, vida que eleva políticamente un pueblo a nación, se alza por encima del Estado y del orden social e institucional, reducidos a portadores y garantes de una «eternidad terrena». El Estado es sólo un medio para mantener esta vida nacional y hacia ella se dirige su teleología interna. Aquí, en la descripción del Estado ideal, no hay ni un atisbo de pacto con la razón de Estado: el mantenimiento de esta paz interna de la nación es el objetivo inmediato del Estado, y este objetivo determina el criterio de selección de los medios de su actuación.

Ante todo, forma parte de este criterio el respeto más escrupuloso por la libertad de cada uno de los que en este Estado deben vivir. Naturalmente, Fichte habla de una representación de esta vida nacional como si ya fuera existente, y como si ya estuviese cumplida la educación política. Desde este punto de vista, la libertad moral y la cohesión de la comunidad sirven a fines nacionales más elevados, «que sobrepasan los del Estado», mero medio de organización de esta vida moral de la nación. Aquí Fichte mantiene su posición de forma constante. El Estado es sólo un medio. Evolutivamente hablando, lo perfecto y lo moderno, a su entender, implica superar al Estado como fin final, como autoafirmación absoluta, tal y como lo entendió Luis XIV. Comprender el Estado como parte del orden de los medios, no del orden de los fines absolutos es, para Fichte, un progreso.

Con esta perspectiva, es de radical importancia comprender la estructura de la guerra legítima y, consiguientemente, la dimensión armada del Estado. Pues si la aspiración suprema del Estado fuese la paz interna, jamás podría reconocerse la necesidad de su dimensión armada. Sólo una meta superior a la paz permite al Estado reunir una fuerza armada. Obviamente, esta meta superior no puede ser la propiedad, la libertad personal, la vida y el bienestar de los individuos; vale decir, la estructura de valores propia de la libertad individualista de los modernos franceses. Como ya viera muy bien Hegel, por estos valores no se da la vida. Mas tampoco se puede legitimar una guerra nacional desde la defensa de la mera razón de Estado como fin en sí mismo. Aquí, en un Estado que es mero medio, no habita la vida originaria ni la decisión originaria, ni un valor supremo capaz de decidir sobre la vida y la muerte de los hombres. La dimensión por la que se va a la guerra tiene que ser la genuinamente soberana, la que toma el lugar de Dios en la Tierra, la que lo

representa. Esta dimensión soberana sólo puede proceder de la estructura de la libertad de los antiguos. Fichte y Hegel estarían aquí de acuerdo.

La cuestión es radical. ¿Quién puede reclamar la vida de un hombre? Pues quien pueda pedirla es el soberano. Quien pueda exigirla es el que tiene «derecho innegable a detentar el poder». Quien pueda demandarla es el auténtico gobierno, por mucho que sea excepcional, constitucionalmente excepcional. Pues cuando esta situación excepcional no se presenta, hay vida burguesa tranquila y apacible, que se gobierna a sí misma. «En tales épocas no se necesita ningún genuino gobierno», dice Fichte. En esas épocas, la vida nacional orgánica camina por su propio pie. Soberanía y gobierno en acto sólo existe cuando se reclama la vida del hombre.

Pues bien, Fichte es muy preciso en su respuesta: sólo la patria puede pedir la vida. Sólo la patria es soberana. Esto implica algo más: el estado de excepción de la patria desvincula al hombre de todas las constituciones vigentes y de todos los gobiernos vigentes. Ahí reside el montante revolucionario de la apelación fichteana al levantamiento nacional. La nación como forma de vida eterna, capaz de producir homogeneidad y entendimiento moral entre sus hijos; la nación como ámbito donde con seguridad y para siempre los hombres se reunirán pacíficamente entre sí: ésta es la realidad que puede reclamar la vida de un hombre. El argumento hace de la nación el único soberano. Fichte, consecuentemente, reclama un verdadero Estado que se someta a este imperativo de la nación. Por esta promesa de vida eterna, de paz interna sobre la tierra, se gobierna, se lucha y se vence en la guerra. Decididamente, para Fichte, sólo por esta fe en una nación idealizada se puede sublimar la guerra en el pecho de los hombres. Sólo así el instinto de supervivencia es derrotado ante un instinto de comunidad sublimado. El Estado no recibe ni aquella idealización ni, por tanto, puede ser fuente de esta sublimación. Por el Estado no se muere, ésta es la posición de Fichte.

Mas esta posición ya había sido ganada en *Derecho natural*: sólo una paz y una cohesión nacional cerraba la construcción del Estado como mecanismo de contratos basados en la confianza y la no violencia. Este supuesto funcionaba incluso respecto de la institución de los éforos, genuinos y últimos representantes político-morales del pueblo. Sólo una sociedad puesta en el camino regular de la paz, sólo una nación puede ser la base de un Estado. Pero justo por eso el Estado no puede ser sino una «administración de curso pacífico habitual». El Estado no es *para sí*, sino para esta vida unitaria. Con ello, Fichte avanza reflexivamente sobre la Revolución francesa: ésta no ha sido capaz de configurar una genuina comunidad nacional, ni de neutralizar la guerra civil. Por eso el Estado y su ejército ha debido emerger como elemento pacificador interno, y de esta manera se ha tenido que reforzar y armar como comunidad *artificial* de paz, porque no había comunidad *nacional* de

paz. Por eso no ha logrado emerger de ella un Estado nacional, sino un Estado que aplasta con su peso las diferencias sociales, produciendo una apariencia de paz, en tanto cese de la violencia explícita. De la Revolución francesa ha surgido una *pax*, un final de las hostilidades, pero no una *Friede*, un orden justo y libre. El veredicto fichteano así adquiere una base histórica. Justamente esta falta de vida nacional, que se manifestó con Enrique IV como guerra civil religiosa, en Luis XIII como la Fronza, y con la Revolución como enfrentamiento entre jacobinos, girondinos y realistas, determinó que el Estado francés, un mero medio, se elevara a comunidad soberana.

En Alemania, el aparente retraso evolutivo en la forma del Estado se convierte, para Fichte, en un síntoma de algo positivo: aquí no fue necesario desplegar un aparato fuerte porque existió una vida nacional real sin violencia. Por eso no fue precisa la intervención pacificadora del Estado. Considerada como un valor en sí, convenientemente autonomizada, la vida nacional tenía un forma propia, impolítica si se quiere, en la idea de Imperio como federación, cuyo derecho a existir no estaba garantizado por ningún estatuto internacional, sino por el «derecho vivo de todos los espíritus», que entendían el *Reich* como ámbito pacífico de vida cultural y de libre despliegue de su personalidad. Ninguno de sus múltiples Estados pudo autoafirmarse nunca hasta el punto de poner en tela de juicio esta dimensión nacional del *Reich*, sino que tuvo que limitar su política ante la pervivencia de esta comunidad supraestatal, cuya libertad no podía ser puesta en peligro por intermediario alguno.

Así Fichte, en un verdadero alarde hermenéutico, reinterpreta instituciones que representaban un claro atraso político desde el punto de vista del Estado francés, como índice de un progreso moral, desde el punto de vista del orden nacional. Lo perfecto, el punto evolutivo último, es que esta vida nacional internamente pacificada, revitalizada y conservada, puede dotarse ahora, en una situación excepcional, de la forma de un Estado verdadero. Fichte, por tanto, diseña una utopía organizativa que no es consciente de la contradicción entre las formas comunitarias de la nación y las societarias del Estado, la primera basada en el modelo de la comunidad (*Gemeinschaft*) y la segunda en el modelo de la sociedad (*Gesellschaft*), más cercana a la primera a la *res publica* de los antiguos y más próxima la segunda a la libertad de los modernos.

Con ello, antes de Tönnies y Weber, descubrimos que Fichte pidió lo imposible al reclamar una síntesis inédita: elevar Alemania a la altura del Estado moderno —«encontrar lo que ellos conocen como únicamente apetecible»—, pero, al mismo tiempo, mantener aquella relación entre nación y Estado que existía en la época del Sacro Imperio, con su profunda vida cultural, anclada en una comprensión liberal y responsable del individuo pendiente de su formación, y sostenida por un poder estatal mínimo. Cierto, la vida nacional era el fin superior de la vida de los Estados. ¿Pero cómo se

podría mantener esta relación de jerarquía si se llegaba a un Estado unitario, a un *poder nacional*? La vida nacional, representada por la *federación del Imperio*, encarnaba un valor moral superior, cuya garantía era tanto la impotencia política como la libertad de los pequeños Estados alemanes. ¿Pero lo seguiría siendo cuando existiera un Estado unitario y fuerte? Ciertamente, cabía una posibilidad, en el plano de la teoría, si se mantenía este Estado ideal mínimo anclado en una genuina democracia, en una sobria homogeneidad social, en una efectiva libertad e igualdad, en una vida comunitaria nacional plena, más como auto-organización de la nación que como superestructura de un poder autónomo inclinado a la autoafirmación hegemónica. Los ensayos de Humboldt para limitar el poder del Estado tenían este sentido. Incluso el texto de Hegel, plasmado en su escrito sobre la Constitución de Alemania, de 1800, con su ecuación entre Estado y Ejército garante de la paz, se orienta a esa finalidad, a saber, dejar libre el curso de la vida de la nación, como si el Estado pudiera ser mínimo desde el momento en que cuenta con un buen ejército, o como si la existencia del ejército no implicase un gran aparato administrativo auxiliar. El futuro, en el diseño ideal del filósofo, podía acariciarse así. Fichte no es culpable de esto, como no lo son otros tantos que propusieron modelos ideales. Pero sí era culpable por no ver el presente, esto es, por no apreciar las fuerzas concretas que le distanciaban de ese modelo ideal.

III. LA NACIÓN Y EL SISTEMA DE LOS ESTADOS

1.— *La nueva situación del sistema de Estados*. Lo que Fichte no vio, lo que Fichte no quiso o no pudo ver, fue que la relación entre los diferentes Estados alemanes y el viejo *Reich* se había alterado sustancialmente respecto de la paz de Westfalia, hasta entrar en un camino sin retorno. Y lo había hecho ya desde aquel momento en que, en la periferia del *Reich*, emergió el Estado de Prusia, muy claramente formado según los valores del Estado francés y siempre inclinado a la autoafirmación expansiva, desde que Federico II invadiera Silesia, nada más subir al trono. Desde este mismo momento, la relación de los reinos de Austria y de Prusia con los territorios del Imperio debía transformarse. Los pequeños Estados alemanes no podían convertirse sino en lo que ya se había visto en la guerra de los Siete años entre Prusia y Austria: la arena donde se debía dilucidar la hegemonía de uno de estos dos grandes Estados.

Fichte no consideró jamás a estos Estados como soberanos, en el sentido de representantes de la nación. Cuando habló con desprecio de la forma de organización estatal extranjera para referirse a Francia, no quiso añadir que esta forma evolutiva también se enraizaba en el territorio del *Reich* —en Berlín o en Viena— de una forma tan profunda como en Versalles. Con desconocer

la estructura de estos dos grandes Estados alemanes, con seguir hablando sin matices sólo de la pluralidad de los pequeños Estados del *Reich*, anclados en su vida cultural y apolítica, no se conseguía nada. Quizás así el modelo ideal de la nación brillaba más, pero no se reconciliaba con la realidad. Esta miopía de Fichte, incapaz de ver a lo lejos, resultó fatal.

Es cierto, sin embargo, que la estrecha mirada de Fichte estaba muy marcada por los sucesos del día. En el momento en que Fichte escribe, lo que tiene a la vista es que la nación alemana está sin genuino Estado, por mucho que sobrevivan algunos en condiciones muy precarias, casi diríamos moribundas, como la Prusia de 1807. Austria no estaba menos derrotada. Éste es el presente del que Fichte habla. El peligro inminente en aquellos años, en verdad, no consistía en que un Estado alemán expansivo emergiese como hegemónico y reunificase el Imperio bajo su monarquía patrimonial, bloqueando la posibilidad de una *república de los pueblos*, más acorde con la constitución ancestral alemana. ¿De dónde podía emerger este peligro en 1808? ¿De una Austria católica, humillada y aislada, juguete de Napoleón? ¿De una Prusia reducida a sus posesiones originarias, al Ducado de Magdeburgo y a la Prusia oriental y con las arcas vacías, dirigida por un rey errante y arruinado? El peligro en aquellos días no era una unificación alemana hecha según la razón de Estado, sino la desaparición de los Estados soberanos alemanes, o su traspaso a dinastías extranjeras. El peligro estaba, tanto ante los ojos de Fichte como ante los ojos de los patriotas españoles, en la pérdida de la independencia. Puesto que Fichte no ve Estados independientes poderosos, exige que los ciudadanos alemanes sin Estado se otorguen uno, que se liberen de la tutoría de los nobles que han usurpado la dimensión pública y lleguen a la mayoría política de edad.

Sólo los gobernados y los ciudadanos pueden levantarse para darse un Estado. La previsión de reproducir la razón de Estado no puede entrar en los planes de Fichte porque la manifiesta impotencia y ruina de Prusia dejaba milagrosamente abierto el espacio del estado de excepción en el que podía emerger la nueva soberanía de la nación. Y sin embargo, fue un error de valoración. El Estado prusiano parecía no existir, pero existía. Su razón de ser era lo suficientemente obstinada y fuerte como para superar aquella emergencia. Fichte no la valoró bien. No se dio cuenta de que Napoleón no tenía otra lógica que la razón de Estado y que, en esta lógica, Prusia y Austria tenían por el momento su sitio asegurado. Mas si esto era así, el problema no era la ruina de Prusia o de Austria. El problema real consistía en que, triunfara quien triunfara en aquella situación, fuera quien fuera, sería un Estado patrimonial y se atendería a la razón de Estado, incluso en el tratamiento que debía dar al vencido. Y esto significaba dos cosas: primero, que el Estado vencedor, siempre anclado en una legitimidad patrimonial, jamás integraría la óptica de la

razón nacional, intrínsecamente revolucionaria y democrática. Segundo, que incluso según la razón de Estado de sus enemigos, Prusia tendría siempre una función en el Este europeo. El modelo francés no estaba desarraigado de Alemania, ni los soberanos alemanes habían preferido una forma de organización política más primitiva y originaria. Al contrario, imitaban demasiado conscientemente el modelo francés como para esquivar sus mismos excesos expansivos y hegemónicos.

2.— *Los Discursos y el Estado real: el pacto con el diablo.* El diseño de Fichte tenía que chocar con la realidad tan pronto se hiciese exactamente la pregunta de Schiller: ¿quién debe dirigir la realización de este plan ideal, en el cual se unía la vida nacional y la vida estatal? Alemania no era un *poder nacional*. Sólo podía serlo si se abría paso una *educación nacional*. ¿Quién es el sujeto moderno capaz de impulsar esta educación nacional? En un momento determinado, Fichte describe agudamente cómo la alta educación alemana era fruto de la libre estructura de las ciudades imperiales. Pero este bello fruto de la libertad y del afán de saber no estaba conforme con las necesidades democráticas de la nueva educación nacional. Así que cuando Fichte se enfrenta a la realización de su proyecto, acaba reconociendo que sólo un Estado realmente existente tiene recursos y estructuras suficientes para desplegar la educación nacional capaz de servir de base al Estado-nación ideal del futuro. La tensión entre la razón de los Estados alemanes realmente existentes y el futuro Estado nacional pasaba así a primer plano. Sin embargo, Fichte a veces se oculta la tensión y el peligro que conlleva, a saber, que la educación nacional impulsada por un Estado concreto estaría claramente sometida a sus intereses particulares de poder.

Cuando al comienzo del Discurso XI anuncia que «hacia el Estado en primer lugar tendríamos que dirigir nuestras miradas expectantes», finalmente olvida que ese Estado nacional no existe y que en todo caso es un asunto de futuro. El existente, por el contrario, no tiene representación nacional ni posiblemente reconoce intereses nacionales. Así que el problema es exactamente el mismo del patriotismo y el cosmopolitismo, que por cierto se vuelve a confesar en la misma página, sólo que a un nivel intraalemán. ¿Cómo la educación impulsada por un Estado particular puede devenir la educación nacional propia de un futuro Estado alemán? El círculo schilleriano se reproduce, pero se nos prohíbe la salida estética, que en el fondo describía al menos el territorio de lo impolítico, dominante en la vida nacional alemana ancestral. Ahora Fichte reconoce que un problema político —la educación— sólo puede resolverse mediante un expediente político, el Estado. Pero no se precisan los problemas derivados de ello. Sobre todo, no se concreta hasta qué punto esta confianza en uno de los Estados realmente existentes, de corte monárquico y

legitimidad tradicional, atentaba no sólo contra una genuina reunificación alemana, sino también contra la futura *república de los pueblos*, ni se establecen los mecanismos que podían disolver este obvio peligro.

Lejos de prever estos problemas, Fichte se concentra en un asunto si se quiere menor. Para él, la dificultad de su proyecto se deriva del hecho de que el Estado moderno no se ha preocupado esencialmente de una educación nacional. Fichte propone argumentos genuinos, pero que ya habían penetrado en todos los reformadores y en el mismo Estado prusiano, desde Federico II, en el sentido de que sólo una organización del saber y de la educación podía sostener una competencia entre los Estados europeos. Las reformas educativas de Napoleón en ese sentido, y ya antes del Directorio, fueron pioneras en Europa continental. No obstante, éste era una argumento de doble filo: el Estado realmente asumiría toda educación que lo hiciera competitivo, como finalmente ocurrió, pero esto sólo indirectamente tenía que ver con una educación nacional, en el sentido moral y cultural de Fichte. En la transacción se juega el argumento fichteano toda su viabilidad. Existe, desde luego, negociación, reconocimiento de la razón de Estado existente: de otra manera no hay recursos para la educación. Pero no se concretan las contraprestaciones, no se asegura el futuro de la *república de los pueblos*, no se garantiza que esta educación sea auténticamente democrática y homogénea, como requiere su dimensión nacional, ni se afirma su dimensión cultural, como requiere su componente moral.

El tenor de los argumentos de Fichte es el siguiente: «En cuanto a las dudas sobre la capacidad de sufragar los gastos de una educación nacional, habría que convencerle de que él [Estado], con este único gasto, atenderá a casi todos los demás de la forma más económica, y de que en cuanto acepte éste, pronto se convertirá en su único gasto importante». La estructura de la astucia de la razón es visible: se le pide al Estado que acepte la educación nacional. Mas no por su valor de fin en sí —a pesar de que lo tiene para Fichte—, sino por la dimensión económica con que se solucionan los demás fines del Estado. Estos fines no se ponen en tela de juicio: sólo se afirma que la educación nacional es el medio más barato para solucionarlos. Como sucede siempre con la astucia de la razón, el seductor será finalmente el seducido.

Veamos ahora los gastos del Estado que serían más baratos con la nueva educación. Ante todo el ejército nacional. Con humor señala Fichte los resultados de los ejércitos regulares prusianos, contruidos con esmero desde Federico I y destruidos en Jena con suma facilidad. Con una elipsis, señala a su trabajo inédito sobre Maquiavelo y avanza inmediatamente hacia su fin: «El Estado que implante en su territorio la educación nacional propuesta por nosotros, no necesitará ningún ejército especial, sino que a partir del momento en que una generación juvenil se haya formado en ella, tendrá en sus miembros un ejército como no se ha visto nunca». Las previsiones de los teóricos

de la Academia de Artillería de la Francia monárquica coinciden con las previsiones de la filosofía, aunque la mediación no es la revolución nacional inmediata, sino la educación estatal capaz de fomentar el sentido de la pertenencia nacional.

La educación nacional, fin en sí mismo, deja de serlo y se convierte en un medio muy económico para determinadas tareas del Estado. Ahora, para hacerla atractiva al poder estatal, Fichte la convierte en un instrumento fiable, capaz de colocar al Estado que la ponga en práctica al nivel evolutivo de la Francia revolucionaria. Así, y ante todo, las dos potencias tendrían un ejército nacional. Las previsiones obtenidas por Guibert en 1773 se reproducen en Fichte. «El Estado podrá llamarlos y ponerlos en pie de guerra siempre que quiera». La educación nacional, nacida para sostener un ámbito nacional de paz, se convierte, en manos del Estado realmente existente que la quiera implantar, en un instrumento de docilidad bélica. Lo mismo sucede, por lo demás, con la otra gran dimensión competitiva de la modernidad: la economía nacional. Comparadas con estas dos ventajas, la simplificación de la estructura judicial y administrativa es menor. Pero Fichte también las señala. Así, el Estado no sólo se cierra primero en el ámbito jurídico, luego en el económico y después en el cultural: todo se completa cuando se cierra militarmente con su ejército nacional.

No estamos ante una política de servilismo hacia el Estado existente. Es una política de astucia de la razón que el Estado prusiano, por ejemplo, aceptaría a pequeñas dosis y a un ritmo muy lento, para impedir que se produjese lo que Fichte anhelaba, el levantamiento democrático nacional. Fichte es consciente de que el Estado será engañado si cree que, dinamizando la educación nacional, podrá mantener las estructuras despóticas. El Estado puede a su vez creer que la educación nacional, en sus manos, será un medio infalible de autoafirmación en medio de la competencia con los demás Estados europeos, sobre todo si logra neutralizar los aspectos democráticos y políticamente nacionales de la misma.

No es preciso decir que este pulso lo ganó el más fuerte. Pero hasta 1848 fue un pulso, no una entrega ni una claudicación, como lo ha demostrado la obra de Koselleck, como de hecho lo demuestra la obra de Hegel. En todo caso, dicho pacto fue necesario a los ojos de Fichte porque el único medio para impulsar esta educación nacional era el Estado. Sin embargo, fue un pacto con el diablo, de cuyos peligros el propio Fichte es pascalianamente consciente en un momento dado. Nada tendría que decir —concluye— a quien, de forma escrupulosa, considerase que estamos ante un «ensayo atrevido con la humanidad, que puede salir bien o mal». Pero esta posibilidad queda neutralizada por dos motivos, que en el fondo son dos idealizaciones muy propias de Fichte: primero, que el ensayo es necesario respecto a este momento de la

filosofía de la historia; segundo, que los medios propuestos son infalibles, en tanto derivados de la propia filosofía.

Pero estas dos idealizaciones encierran y encubren un desplazamiento importante del tema, que implica una metamorfosis de la comprensión del Estado. Pues lo hasta ahora dicho tenía que ver con la emergencia de un Estado ideal desde la nación. Ahora el proceso se invierte, en un gesto cargado de destino: ahora se trata de la formación de una nación a partir de un proceso promovido por un Estado. La tragedia de la historia de Alemania, como la de buena parte de los pueblos de Europa, y entre ellos España, reside en que durante mucho tiempo se consideró que estos dos procesos eran equivalentes, siendo radicalmente distintos según fuese la dirección de los mismos. No es lo mismo una nación que forma un Estado, como en las Cortes de Cádiz de 1812, que un Estado que acaba formando una identidad nacional, con su papel asimilista, homogeneizador e ideológico, como sucedió con el liberalismo doctrinario de nuestro siglo XIX. Fichte ha diseñado todo su taller, en los *Discursos*, para encaminarse hacia el primer proceso, en sí mismo revolucionario, en sí mismo democrático, en sí mismo universalista, de una nación que se levanta hasta formar un Estado democrático y normativamente fundado. Pero acaba estableciendo un pacto con el Estado realmente existente, reacio a todo argumento normativo, que conduce al segundo proceso, al Estado que construye una conciencia nacional con la educación y con la propaganda, y cuya meta final es el aumento de su poder. Incapaz de comprender que la educación que pone en marcha un Estado, que no representa por sí mismo a la nación, jamás puede ser una educación nacional, ni podrá dirigirse a los fines de la nación, sino del propio Estado, Fichte transfiere al Estado realmente existente la dimensión de soberanía fuerte, entregada en exclusiva a la nación en las páginas anteriores.

Así, tras proponer que el soberano es la patria, la dimensión nacional de un pueblo, ahora se llega a la conclusión práctica de que el soberano regente y germinal es el Estado que ponga en marcha la educación nacional. «El Estado, regente supremo de los asuntos humanos, y tutor de los menores, únicamente responsable ante Dios y su conciencia, tiene perfecto derecho a obligar a estos últimos a su salvación». Una vez se nos dijo, en estas mismas páginas, que los gobernados debían dejar atrás a su tutores. Ahora el Estado realmente existente se convierte en tutor. Antes la nación era la única fuerza que tenía derecho a reclamar la vida de los súbditos; ahora lo es también el Estado que lucha por la hegemonía alemana. Antes la nación era la única responsable ante la historia y representante en la tierra de Dios; ahora es responsable el Estado que aspire a formarla a su imagen y semejanza. Aquí ya se identifican nación y Estado, pero el proceso no lo dirige la nación, sino el Estado. Los ciudadanos que fueran educados por ese Estado, creerían estar dispuestos a ir a las armas por la patria nacional, pero de hecho darían su vida por un Estado y sus

elites de poder. El Estado ideal y el existente reducen sus distancias sin que se vean cumplidas las exigencias normativas del primero. Quien pierde finalmente es la filosofía, no el Estado.

¿Cómo intenta resolver Fichte esta problemática, demasiado evidente como para no percibirla? De una forma curiosa, a saber, valorando como virtud el viejo retraso alemán. Las apelaciones a la pluralidad de los Estados alemanes no implican, como quiso F. Meinecke, que Fichte mantenga el ideal del regreso a la pequeña política de Estados (*Kleinstaaterei*) alemana anterior a 1806. El ideal de los *Discursos* es el de un Estado nacional. Las apelaciones a la pluralidad de Estados tienen como objetivo neutralizar el peligro de que la educación nacional genere un Estado hegemónico. La pluralidad de Estados es para Fichte un seguro contra la construcción del Estado nación desde la hegemonía de un solo Estado monárquico. Aquí, una vez más, se equivocó.

Para que ningún Estado particular se confunda con la nación, para que la educación sea educación nacional, «todos los Estados alemanes, cada uno por sí, e independientemente de todos los demás, deben emprender esta tarea». Los dilemas de la astucia de la razón, como suele suceder, se resuelven con un subrayado de la normatividad, que ahora ya opera en el vacío. En efecto, nadie podía garantizar que todos los Estados se pusieran de acuerdo en una única educación nacional. Como en otras ocasiones, la problemática interna de la realidad política alemana, compleja e internamente impotente, que dificulta de forma radical los planes de Fichte, se eleva a virtud, a condición de no ser ulteriormente cuestionada. Así, es una suerte que haya Estados alemanes diferentes e independientes. Una vez más, los restos de atraso se convierten en aliados del nuevo progreso.

El motivo resulta evidente: esta pluralidad condena a todos los Estados a una competencia entre ellos y no a una tranquila autosuficiencia. De esta forma, Fichte cree que todos adoptarán la educación nacional por la situación de ventaja que les confiere respecto de la competencia interalemana e internacional. Pero esta competencia no debería excluir la guerra entre ellos, tan admirablemente facilitada por el ejército nacional que produce la nueva educación. Las paradojas se suceden así. El valor pacífico de la nación puede verse quebrado por la educación al servicio de la competencia entre los Estados alemanes. Estos podían resolver sus disputas hegemónicas intra-alemanas sirviéndose de una educación nacional. El sentido restringido de lo nacional sería así indistinguible de la propaganda de un Estado particular, pues éste no podría acceder sino a una interpretación sesgada de la compleja herencia cultural nacional previa, con tal de mostrarse como el genuino representante, frente a los demás, del futuro Estado alemán.

¿Para qué seguir? Sin duda, Fichte pensaba que sólo la filosofía poseía una retórica capaz de mover a los espíritus y no quiso saber nada de la retó-

rica del Estado y de la propaganda de masas. El hecho sustantivo es que desde el momento en que se pacta con la razón de Estado en general, no con este o aquel Estado, sino con el Estado realmente existente, lo nacional adquiere un matiz que no posee cuando, en el paréntesis revolucionario de la excepcionalidad, se inician los momentos constituyentes impulsados por la espontaneidad popular. Cualquier cosa que se pusiera en 1808 en las manos de un Estado era un medio de autoafirmación competitiva en la batalla entre los Estados. Asumida esta dimensión competitiva, carece de sentido una previsión como la que Fichte dibuja: «Está claro que aquel de entre los Estados alemanes que inicie esta tarea, ganará la primacía (*Vorrang*) en respeto, amor, agradecimiento del todo, de tal manera que se elevará como el supremo benefactor y el fundador de la nación».

Esta visión ingenua olvida que en la batalla intra-alemana de los Estados, esta primacía fundadora de la nación sólo sería posible si antes se gozaba de la hegemonía militar y económica. Cuando, en una previsión muy sensata de lo que acabará pasando con la educación prusiana, Fichte anuncia que «de su seno saldrán los libros de texto y los primeros maestros que luego serán prestados a los demás», resulta inevitable preguntarnos si esta benevolente operación de préstamo de libros produjo amor y consideración. Las páginas admirables en las que Thomas Mann narra cómo el pequeño Hanno Buddenbrook experimenta el cambio de la costumbres pedagógicas, tras la unificación de la enseñanza alemana según pautas prusianas, en 1871, nos da la respuesta.

En todo caso, la tensión se genera aquí entre el primero que implante la educación nacional y los demás, entre el fundador de la nación y la nación entera. Plantear así las cosas implica olvidar una realidad muy visible y sencilla, a saber, que la competencia de los Estados estaría regida por relaciones de poder, no por consideraciones nacionales. No satisfecho con iniciar la dinámica de la astucia de la razón pactando con el Estado, Fichte se muestra dispuesto, en caso de que el Estado no acuda a su obligación, a ofrecer un pacto a los «grandes terratenientes que podrían erigir en sus propiedades dichos centros educativos para los hijos de sus servidores». ¡Los *Junkers* del este del río Elba como tutores de los intereses de la educación nacional! Cuando leemos las páginas de la conferencia inaugural de su cátedra de Friburgo, escrita por Max Weber en 1895, y dedicada a la cuestión agraria y el papel de los *Junkers* en el *Reich* unificado, llegaremos al desenlace real de estos procesos históricos y a una oportuna conciencia de los mismos. Sin embargo, hay algo de penetrante en esta propuesta de Fichte, algo que reconoce la tremenda fuerza de resistencia de la aristocracia prusiana y su peso sobre el destino alemán.

Más lucido acerca del sentido de esta influencia, Weber hará de la lucha contra esta nobleza prusiana la lucha política de su vida. Con esta perspectiva, la propuesta de Fichte es inexcusable. Quien cantara en estas mismas

páginas la cultura burguesa de las ciudades libres, quien hiciera de la cultura de la ciudad la esencia de la alemanidad, está dispuesto a reconocer al peor enemigo de esta cultura burguesa —y de la cultura nacional *tout court*—, a los nobles terratenientes prusianos, el papel de tutores de la educación nacional. Contra la perspicacia de Fichte jugaba el carácter honestamente luterano de aquella nobleza, sin duda alguna una garantía para el filósofo. Pero aquel luteranismo no había evolucionado al compás de su posterior racionalización filosófica. En todo caso, se jugaba aquí un desplazamiento del liderazgo social, desde las fuerzas burguesas de las grandes ciudades comerciales, vértebra de Europa, al residual y resistente feudalismo prusiano, que jamás haría pactos con las libertades democráticas. Al no comprender la radical oposición entre estas dos fuerzas, Fichte permaneció ciego ante los procesos contemporáneos alemanes. Hegel, aquel admirador de Richelieu, y de su lucha sin contemplaciones contra la nobleza, vio muy claro aquí. Mas tenían que llegar los tiempos de Weber para tomar conciencia precisa de las consecuencias de este desaguisado histórico, producido por la impotencia, por la rigidez y por la desesperación de una clase social que, finalmente, sumió en la impotencia, rigidez y desesperación a un pueblo entero.

3.— *Estado alemán y Europa en los Discursos*. Este escenario de competición interna entre los Estados de la nación alemana, se complica cuando, en el Discurso XIV, Fichte se enfrenta al tema de las relaciones internacionales, y sobre todo al tema de *Centroeuropa*. La clave de este problema es muy clara: Alemania es el muro divisorio de la estirpes latinas y de las estirpes eslavas. Esta misma representación incorpora un equilibrio de carácter normativo. El análisis de Fichte es aquí muy fino. Considera que, efectivamente, hasta ahora había existido una política de equilibrio en Europa determinada por dos factores: la competencia económica mutua y el botín colonial a repartir. Desde esta premisa se impone la conclusión de que este equilibrio beneficia a Inglaterra, que domina el medio fundamental de este *cosmos*: la hegemonía de los mares. El equilibrio en el continente es *de facto* un orden dominado por la hegemonía del mar. Pues bien, según su representación de Europa, Fichte reclama un segundo medio de equilibrio, ahora continental y basado en la tierra. Alemania puede reclamarlo con legitimidad, ya que no ha entrado en el botín colonial, ni puede sostener un sistema de equilibrios basado en la periferia marítima de Inglaterra.

Nada es inocente aquí. La aguda conciencia de Fichte le obliga a introducir a la nación eslava —Rusia— como elemento de equilibrio continental, al otro extremo de Francia, la cabeza de la romanidad. Según esta perspectiva, la lógica del continente recupera su protagonismo. La razón profunda de esta propuesta sería incomprensible sin la dimensión realmente continental de la

política napoleónica. De hecho, su lógica quedaba clara en aquellos días, cuando una Francia aliada con Rusia soñaba con impedir el comercio inglés, bloqueando el Mar del Norte, por Dinamarca, o el Báltico por Prusia, por una parte, y el mar Negro, en caso de llegar Rusia al Mediterráneo, como le prometía Napoleón en la paz de Tilsit, por otra. Una Francia aliada con Rusia podía amenazar así el comercio británico, llevando la ruina a todo el comercio continental, en último extremo dependiente de aquél. Pero también podía presionar los límites oriental y occidental de Alemania hasta el punto de asfixiar su propio futuro político.

Aquí el discurso de Fichte roza la realidad. Pues a pesar de la paz de Tilsit, Fichte parece comprender que Francia y Rusia están condenadas a guerrear sencillamente porque entre ellos no hay ninguna fuerza que detenga sus aspiraciones continentales. De hecho, en el momento en que estas dos potencias temibles despejaban sus planes, Alemania no era sino un territorio en el que se parapetaban para una guerra entre ellos. La posición de Prusia, de hecho, no era sino la de un camino de paso, que podía declararse aliada de Francia, según los tratados posteriores a la batalla de Jena, o del zar Alejandro, según aconsejaban al rey los ministros York o von Stein. El de Prusia era un destino ciertamente marcado por la geografía.

Así que Fichte estaba en lo cierto: «Si por lo menos Alemania hubiese permanecido unida en una voluntad y fuerza comunes, la firme muralla de los alemanes en el centro de Europa les habría impedido enfrentarse unos con otros, aquí se habría mantenido la paz, y los alemanes, junto con una parte de los restantes países europeos, se habrían mantenido tranquilos y en bienestar». La paz de Westfalia y el orden continental que produjo, dirigido por la astucia de los permanentes planes de Richelieu y de Mazarino, bloqueó esta posibilidad. Es verdad innegable lo que Fichte describe como consecuencia: «Toda ruptura de equilibrio tenía que ser restablecida en dicha nación [Alemania], totalmente ajena al origen de estas situaciones». Los Estados alemanes fueron la moneda de cambio de este equilibrio.

Mas Fichte, que sigue aquí a Rousseau¹, olvida en su análisis una novedad radical respecto del siglo XVII: que aquella política de equilibrio entre Francia y Austria, en el sistema ideado por Richelieu, no se hizo contando con

1 «Este sistema de equilibrio tiene otro apoyo más sólido aún, como es el cuerpo germánico situado casi en el centro de Europa, respecto del cual están todas las demás partes, y que quizás sirve mucho más para mantener a los miembros vecinos más que a los propios: cuerpo al que temen los extranjeros por su extensión, por el número y el valor de sus pueblos, pero útil a todos por su constitución que, privándole de la voluntad y de los medios de conquistar nada, hace de él el botín de los conquistadores. A pesar de los defectos de la constitución de este imperio, es cierto que, en tanto subsista, jamás se romperá el equilibrio de Europa, ningún poderoso habrá de temer ser destronado por otro y quizás el Tratado de Westfalia sea entre nosotros y para siempre la base del sistema político». Rousseau, *Oeuvres*, Ed. de Musset-Pastay, vol. 5, pp. 418-19.

Rusia como potencia del este de Europa, sino con Turquía al sur y Suecia al norte. Cuando emerge Rusia como potencia, la situación cambia totalmente y ésta es la esencia del sistema del siglo XVIII hasta Napoleón. Fichte, de hecho, describe una situación genéricamente verdadera, pero en los detalles vieja, pues opera como si en el fondo se diera una variación accidental del equilibrio europeo definido en los tratados de Westfalia y Utrech. Pero esta valoración no hace justicia a los cambios históricos esenciales que, mientras tanto, habrían tenido lugar. Pues desde el momento en que Rusia sustituye a Turquía como periferia oriental del sistema de Estados europeos, puede presionar con más fuerza a todo el sistema e intervenir con más libertad de acción que Turquía. Ciertamente que los dos son enemigos naturales de Austria. Pero Turquía sólo podía presionar la frontera sur de Austria, por mucho que penetrara hasta Viena. Rusia, por el contrario, podía presionar desde la frontera norte, y por tanto sustituir con ventaja también la vieja posición geoestratégica de Suecia.

Aquí emerge Prusia como factor que, a mediados del siglo XVIII, rompe el viejo sistema de Estados del siglo XVII. Al principio de su expansión, como aliado de Rusia, Prusia puede hostigar la frontera norte de Austria y limitar sus aspiraciones hacia Polonia, cerrándole su paso al Báltico. Ésta es la lógica de los tres repartos de Polonia: que Austria no se expandiera en esta dirección dominando a la vez el Mediterráneo, el Mar Negro y el Báltico. A partir de este momento, de la consolidación de Prusia como potencia del Norte frente a Austria, el juego de contrapesos de los pequeños Estados alemanes ya podía redundar *en beneficio de un Estado alemán, lo que no sucedía realmente en el sistema de Westfalia*. Sin la entrada de Rusia en el escenario europeo, esta dimensión de la política prusiana no se entendería: sólo Rusia estaba interesada en impedir la expansión austríaca por el norte, sólo ella entregó Silesia a Prusia, sólo ella repartió Polonia con Prusia para rodear a Austria, y sólo la presión del zar Alejandro determinó a Napoleón a conservar Prusia en 1806. Aquí residía el núcleo de la razón de Estado prusiana y este núcleo, y no la razón nacional, le impidió desaparecer en aquella época angustiosa para la legitimidad patrimonial, en la que las armas decretaban el final y el origen de las dinastías.

Así que Prusia ya era la beneficiaria de la tradicional situación alemana de división en pequeños Estados, como se vio claramente cuando Napoleón no le quitó Hannover ni la destruyó como reino. Por tanto, Fichte no repara hasta qué punto su propuesta de nuevo equilibrio exige valorar la política de las relaciones entre Austria y Prusia. No pudo verlo porque, para él, Prusia sólo existía en apariencia como Estado independiente. Sin tener en cuenta la profunda verdad geoestratégica de Prusia y su juego en el sistema nuevo de equilibrios, lo que le ofrecía su profunda razón de ser, todas las invocaciones de Fichte para la unión de los alemanes entre sí, claras en el Discurso XIV, de

hecho no podían significar otra cosa que la unión de Prusia y de Austria. Desde cierto punto de vista, era ésta una unión nacional, cierto, mas contraria a la razón de Estado de ambas potencias, que representaban también a la Europa culturalmente dividida por las guerras civiles de religión, por mucho que Fichte no lo reconozca así.

Fichte habló aquí como un diletante. La firme unión nacional de Prusia y Austria habría significado inmediatamente la retirada del favor ruso a Prusia. Sin ese favor, Prusia habría sido entregada a Napoleón sin consideración alguna. El temeroso Federico Guillermo III lo entendió así y se mantuvo aislado, porque aislado tenía una oportunidad de sobrevivir cuando los Estados volvieran a reconocer la profunda lógica territorial de la ordenación del sistema completo. Lo que Fichte no quiso ver es que también los Estados alemanes pertenecían a esta «Europa dividida e injusta», y que también ellos tenían que producir una unidad nacional sobre una muy resistente diferencia estatal basada en una legitimidad radicalmente ajena a la soberanía popular.

La idea de un nuevo equilibrio europeo basado en la unidad nacional alemana, pensada por Fichte, chocaba con la idea de una lucha hegemónica entre las dos potencias alemanas que podían aspirar a beneficiarse de la destrucción de Imperio. Pero también chocaba con otras realidades propias de la modernidad y con las que Fichte no quería reconciliarse. Pues esta organización de Europa en tres bloques: el occidental, el oriental y el eje centroeuropeo alemán, implicaba la perfección del Estado comercial cerrado, que Fichte recupera de la experiencia del Bloqueo Continental, sin prever su radical fracaso, sin reparar ni un solo instante en que los reformadores prusianos, con Stein a la cabeza, e incluso el conservador Hardenberg, ya habían asumido la estrategia de Adam Smith de la libertad de comercio como herramienta decisiva de la competencia entre los Estados. En todo caso, pese al desconocimiento de la realidad política, de la realidad comercial, de la realidad geoestratégica, la idea de Fichte está cargada de futuro, si se toma como índice de profundas aspiraciones y de esquemas nacionalistas seductores por su simplificación y su orden aparente.

Con todo, Fichte prevé una nueva noción de equilibrio que le permite hablar de la salvación de Europa. Se trata de la salvación alemana y «a través de ella, de la de toda Europa» —dice al pie de la letra—, pero sin caer en el modelo napoleónico de la monarquía universal, que implicaría una destrucción de la idea de nación. En verdad, Fichte ofrece la independencia a las demás naciones de Europa y una garantía de su libertad, con la previsión de una influencia recíproca futura, una vez que Francia se desvincule de su presente imperial.

Tenemos aquí un modelo ideal de tres grandes ejes que atraviesan Europa de Norte a Sur, lo que implica el rechazo de la solución pequeño-alemana,

justamente anclada en la separación entre una potencia alemana del Norte con acceso al Báltico (Prusia) y la potencia alemana del Sur con acceso al Mediterráneo (Austria), como siempre quiso la razón de Estado de Inglaterra, Francia y Rusia. En la previsión, Francia podía gozar de su libertad moderna anclada en la soberanía del individuo, de su constitución monárquica, mecanicista y centralista; por su parte, Rusia podía subsistir con su despotismo eslavo. Ambas eran formas de libertad apropiadas a su imperfecta capacidad de reflejar lo divino en el hombre. Alemania, en la espina dorsal de Europa, con su republicanismo, con la libertad propia de los que no han perdido el contacto con el origen, con su idea nacional de Estado, garantizaría el desarrollo pacífico de los extremos oriental y occidental y dejaría sentir lentamente su influencia cosmopolita y pacifista. Los tres Estados cerrados podrían vivir en paz, pues Alemania lo garantizaba. Con ellos vemos qué orden internacional implicaba esta paz, sostenida prácticamente por la ausencia de verdaderas relaciones entre los Estados.

En esta representación idealizada se daban cita el particularismo, la incomensurabilidad y la autorreferencialidad de las naciones, ordenadas sobre el cierre jurídico, político y económico de sus territorios; pero también su diálogo pacífico como clave de las nuevas relaciones cosmopolitas. El único problema, el único desajuste, consiste en que Fichte ofrece una idea nueva de equilibrio no hegemónico sin contar con el ejecutor real de la idea: el Estado patrimonial. La nueva vida de Europa que reclamaba no era factible dentro de la inercia histórica de los Estados. Para estos sólo existía una cosa: conservar el poder o la muerte. El nuevo comienzo propuesto por Fichte era esa muerte. Resultaba evidente que los Estados no se dejarían engañar. Pero estaban dispuestos a tantear aquella parte de sus razonamientos que, a la larga, pudieran ser interesantes para su propio desarrollo evolutivo.

IV. LA GRAN ALEMANIA Y EUROPA

1.— *Maquiavelo y la ambigüedad de Fichte*. De hecho, Fichte sabía de la razón de Estado más de lo que dejaba traslucir en sus *Discursos*. Había estudiado el momento fundacional de esta razón al hilo de su ensayo sobre Maquiavelo. Que no tenga presentes los resultados de dicho estudio en el texto apasionado de sus *Discursos* caracteriza de una forma precisa la meticulosidad con la que Fichte organizaba su economía comunicativa. Hay aquí una especie de división de trabajo, que entrega a estos *Discursos* la retórica encendida del patriotismo, mientras se reserva para la publicación especializada, o para el consejo del príncipe, el tratamiento de los *arcana* conquistados en el estudio de Maquiavelo.

Es muy curioso que, como fruto de esta división de trabajo teórico, el republicano Fichte acabará convirtiéndose en una herramienta fundamental del proceso de nacionalización del Estado patrimonial prusiano. Naturalmente, la exigencia de un Estado para la Nación alemana alejó a estos *Discursos*, y a su autor, de cualquier reconocimiento oficial. De hecho, su posición era confusa e internamente ambigua, lo que no suele ser buena recomendación para los gabinetes oficiales. Relegando el Estado republicano ante la nación, formada por un sentimiento sublimado de pertenencia moral, lingüística y cultural, Fichte se entregaba a un juego subrepticio de sustituciones. Primero el Estado era un mero medio y la nación un fin; luego la educación de la nación pasaba a ser un medio nacional y después se rebajaba a mero medio estatal al servicio de cualquiera de los Estados alemanes. Lo más peligroso de todo es que, en cada una de estas sustituciones, el sentido del Estado era diferente. Al principio se trataba del poder al servicio de una nación idealizada, todavía inexistente y futura; después se trató de un Estado existente y real que usaba la nación como medio, que aquel Estado debía moldear y emplear a su medida. Esto es lo que acabó sucediendo, porque el Estado realmente existente era una potencia tendencialmente absoluta y no estaba dispuesta a dejar de serlo.

Lo que determinó la posición de Fichte en el escrito sobre Maquiavelo, hasta brindarle sus rasgos más personales, y hacerla interesante para nosotros, no fue la renovación del sentido cuasi-religioso de la guerra, derivado del valor sagrado de la libertad y de la cultura, ya antes asumido por los revolucionarios en 1793. Lo peculiar fue que ese viejo sentido religioso de la guerra nacional se actualizó en el contexto de la razón de un Estado, consolidada desde hacía al menos un siglo, y ahora representada por Prusia. De esta forma, Fichte puso en manos del Estado patrimonial moderno energías antiguas, propias de una religiosidad secularizada a través de una metafísica moral. Esta conjunción determinó el nuevo sentido de la guerra y de la paz y definió una nueva relación del Estado con el hombre. Contra lo previsto por Kant, esta nueva relación no subrayó la dependencia del Estado respecto de la sociedad civil, ni significó una profundización en sus bases republicanas, aspectos que sólo en 1797 se dieron de forma teóricamente completa en el pensamiento de Fichte. Al contrario, la nueva previsión aumentó la capacidad de influencia del Estado sobre la sociedad, ahora con la excusa de una construcción nacional que se hacía sobre la nación, pero no por la nación.

Fichte, aunque ignorante de las implicaciones futuras de su posición, era perfectamente consciente de aquella diferencia entre su propia época y la época de Maquiavelo, todavía en el alba de la razón de Estado. De hecho, un talento práctico, como el de Federico II, había insistido en esa diferencia en

su escrito contra Maquiavelo, cuya objeción final consiste no en la moralina que continuamente vierte Voltaire sobre el texto, sino en el realismo político del joven rey que denuncia la intransferible antigüedad del pensamiento político del Florentino. En su recepción de Maquiavelo, un trabajo importante por tantos motivos, reconoce Fichte que el Estado ya goza de un territorio internamente pacificado y ordenado. La cuestión central reside en la persistencia de cierta forma de política internacional. En efecto, en la actualidad, Fichte aprecia algo así como una transferencia a las relaciones internacionales de las categorías de la guerra civil religiosa, tras la que se forjó la razón de Estado en el siglo XVII. Dicha transferencia impedía el avance de las estructuras confederalistas previstas por Kant. La Revolución francesa, con la sublimación de su propia guerra como lucha por la liberación de la Humanidad, ofrecía el modelo de esta transferencia. La guerra entre Estados fue aquí por primera vez propuesta como guerra civil moral. En todo caso, la consecuencia de esta resacralización de la guerra fue que, de la misma manera que los combatientes de las luchas religiosas civiles se empeñan en una batalla a muerte, porque en ella está en juego la salvación en el sentido más fuerte del término, ahora, el Estado, identificado con las causas nacionales, y asentado en los valores sagrados y sublimados de independencia y de cultura propias, se empeñaba en una lucha a muerte con otros Estados, despertando en los hombres el mismo sentido de lo eterno, que llega hasta los escritos de Simmel y de tantos otros sobre el problema de la guerra, con motivo de la primera contienda mundial.

Por lo que a nosotros se refiere, la renovación de las energías cuasi-religiosas motivada por la sublimación de la idea de pertenencia nacional, en el seno de un Estado idealizado, tuvo un efecto letal en la disolución del derecho tradicional de gentes. Pues dejó de considerar al enemigo como un *justus hostes* y —como ya había hecho en el siglo XVII— pudo exigir su destrucción en tanto mal absoluto, como peligro para la propia existencia de las dimensiones sagradas de los hombres.

La igualdad que impera en el esquema «amigo y enemigo» propio del derecho de gentes, se desplazó así a la igualdad asimétrica de la guerra religiosa entre realidades irreductiblemente heterogéneas. Los dos enemigos se caracterizan de la misma manera formal, pero con una simetría negativa. Al ser mal absoluto y bien absoluto, lo que un enemigo dice de sí no puede decirlo el enemigo de él, como sucedía en el esquema clásico de la guerra. Frente a la igualdad de derechos de los combatientes, propia de la mitología de la razón de Estado clásica, se alza el esquema gnóstico del bien y del mal absolutos, de la razón de Estado idealizada, con sus exigencias de entrega sublimadas. Schiller desplegó este drama en su revisión de la vida de Juana de Arco en *La Doncella de Orleáns*.

Ya he dicho que Alemania no fue pionera en este peligroso desplazamiento, como a su manera testimonia la oferta kantiana de confederalización de la política internacional. De hecho, la renovación de las energías salvadoras, y su expresión en la guerra, partió de la propia expansión revolucionaria, que ya consideró a los Estados del antiguo régimen condenados por la razón, la historia y la moral. La paganización de la razón de Estado, obra del siglo XVII, y que de hecho funda la representación cultural del clasicismo francés y de su tragedia, resultó destruida en manos de la religiosidad moral de la Ilustración y del Idealismo alemán. De esta manera, se pusieron en circulación energías morales cuya proliferación imparable no podía monopolizar el expansionismo imperialista de Francia. Antes bien, esta forma expansiva de la pertenencia a comunidades idealizadas, autodefinidas como portadoras del bien moral, se puso también al servicio de otros Estados. De hecho, la razón del Estado patrimonial dominaba el proceso y, a la postre, fue el único sujeto real de los procesos históricos.

En este sentido, la experiencia de la transferencia de estructuras revolucionario-morales desde la Francia republicana a la Prusia monárquica, demostró varias cosas: primero, la imparable expansión del protagonismo de las masas desde la Revolución; segundo, la resistencia feroz de las legitimidades tradicionales y patrimoniales y, tercero, la inevitable necesidad de que la razón social se diera bajo la forma del Estado. Estos elementos se reclamaban recíprocamente. Sólo para la forma Estado era relevante la existencia de masas, pues hacia ellas tenía que dirigirse tarde o temprano el Estado que quisiera subsistir. Pero al no promover la homogeneidad republicana como forma de Estado, al insistir en la legitimidad patrimonial del Antiguo Régimen, Europa se condenó al enfrentamiento de Estados idealizados bajo formas culturales y morales absolutas. Sólo una alteración profunda de la subjetividad de las poblaciones, mediante una educación nacional que para Fichte, sin duda, significaba otra cosa; sólo mediante un proceso dirigido a sublimar determinados sentimientos de pertenencia y a idealizar diferentes aspectos de la herencia cultural, hasta situarlos más allá de toda crítica, podía ponerlas al servicio de una administración que ellas no fundaban, y ocultar así el camuflaje de la razón de Estado patrimonial bajo el ropaje de Estado nacional.

Todo esto era fácilmente previsible por parte de Fichte, a poco que hubiera reflexionado sobre sus propias posiciones en el ensayo sobre Maquiavelo. Pues si bien en todos sus escritos partía de la nación que buscaba el Estado, aquí, en este ensayo, parte del Estado y analiza su realidad como sujeto político. Cuando Fichte aplica las tesis de Maquiavelo a la política internacional del momento, ya sabe perfectamente que la clave del asunto reside en la existencia misma del Estado, cuya seguridad tiene que promover toda política. A

nivel internacional, la autoafirmación del Estado es el valor absoluto. Sin embargo, Fichte no se pregunta jamás qué pasa, si esto es así, con la nación. Para él, la legitimación de esta autoafirmación del Estado pasa por afirmar y compartir la hostilidad universal propia de la previsión hobbesiana. Aquí Fichte se aleja de todos los modelos establecidos por la racionalidad política desde el siglo XVII, modelos que en el fondo querían sacar las relaciones internacionales del momento salvaje que conoció Maquiavelo.

Ni avances hacia la reconstrucción del *Reich* como poder de arbitraje, ni instauración de una autoridad absoluta internacional, ni limitación calculada de la guerra, ni federalismo: la guerra entre Estados es considerada como guerra indefinida, no neutralizable por instancia alguna: «La guerra [es] continua entre Estados. [...] Jamás puede reinar un derecho cierto y definido». Kant quedaba definitivamente superado. Primero sublimada desde la óptica de la defensa de la nación, luego realista en el contexto de las relaciones internacionales entre los Estados, la guerra en Fichte ya es potencialmente una guerra continua que no es incompatible con la teoría del equilibrio entre Alemania, Francia y Rusia, pero que jamás puede eliminar sus puntos de fricción. Fichte apenas compara estas dos comprensiones de la guerra, la sublimada y la realista. Jamás descubre entonces la debilidad de la propia base doctrinal.

2.— *La innovación de Fichte*. Desde el punto de vista de las relaciones internacionales, esta visión de las cosas era parcialmente tradicional. En sí misma, parte de la previsión del derecho de gentes clásico, cuyo supuesto de «política de poder» (*Machtpolitik*) Fichte no hace sino enunciar. La premisa de esta política la expuso ya Grocio, al proponer su concepto no discriminatorio de guerra: la justicia no forma parte de la definición de guerra. Fichte reconoce ahora, de forma consecuente, el fracaso de la previsiones racionalistas de su *Derecho natural*: el Estado en lucha con otros «no encuentra a ningún juez a quien recurrir».

Lo nuevo, lo radicalmente nuevo en la posición de Fichte frente al sistema clásico de Estados, lo que rompe su vieja lógica, es que, desde la premisa idealista del Estado identificado con tareas nacionales, la consecuencia de la guerra no se limita al reconocimiento del Estado o a la alteración de sus límites o su riqueza: puede implicar su disolución. Es más: siempre en el límite se juega con la disolución del Estado, que se ve igualmente como disolución de la nación. Quien no lucha en este juego, hasta el final, en el fondo dice lo siguiente: «No quiero tener absolutamente nada, ni siquiera quiero existir». Parece que Fichte piensa en la experiencia de Prusia entre 1806 y 1814, como vimos. La razón de la superficialidad de su análisis residía en que las guerras napoleónicas ya no eran guerras nacionales, sino guerras tradicionales que

podían alterar el equilibrio europeo, pero que continuaban con su lógica tradicional. Por eso, y paradójicamente, la racionalización del espacio europeo, resultante del sentido militar de Napoleón y del zar Alejandro, decidió que Prusia, sin ejército, sin hacienda, sin moral y sin nación, sobreviviera como Estado. Al esperar justo esto, el rey de Prusia manifestó un sentido de las cosas más profundo que el filósofo Fichte.

Así que nuestro idealista optó por otras condiciones de posibilidad de la paz, no por las kantianas. Frente a la necesidad de avanzar hacia una homogeneidad republicana de Estados, capaz de asumir políticas de confederalización, Fichte, olvidando todo elemento normativo en relación con la constitución interna del Estado, suponiendo que la nación ya cumplía una normatividad plena por su propia facticidad existencial, propone el concepto mucho más mecánico de «Paz armada», sostenida por una movilización límite y constante de todas las energías estatales. La tesis dice: «No se crea que, si todos los príncipes pensasen así, y obrasen según las reglas establecidas, habría en Europa una guerra sin fin. Al contrario, puesto que nadie piensa en comenzar la guerra si no lo hace con ventaja, y todos están siempre interesados y atentos a no conceder a nadie ventaja alguna, una espada mantendrá la calma y le seguirá una paz duradera que sólo podría ser interrumpida por acontecimientos ocasionales, tales como revoluciones, disputas de sucesión, etcétera». Federico II lo había dicho mucho mejor: la propia espada desnuda mantiene envainada la del vecino.

Ésta era de hecho la idea que regulaba la sistemática del equilibrio europeo. Pero ahora Fichte hablaba de Estados idealizados por su relación con la nación, y se dirigía a combatientes con sentimientos sublimados por su pertenencia nacional, que en la guerra no veían el peligro, como antes, de la mera pérdida de la posesión patrimonial, sino la ruina existencial de su comunidad cultural y vital. A esta paz armada servía la educación nacional. En este nuevo contexto, la mera idea de paz perpetua implicaba la tensión permanente hacia la guerra como seguridad fundamental de la paz. Invocar la paz era siempre un anticipo de la guerra. La realidad del Estado se separaba así de la moral universalista. Esta batalla entre amigos y enemigos totales reclamaba un moral nacional propia y exclusiva —como antes suponía una religión— capaz de sostener una continua autoafirmación y, llegado el momento, recomendar el martirio y el sacrificio.

Los procesos europeos guiados por la razón de Estado asentada en las energías cuasi-religiosas del nacionalismo, capaces de propiciar una guerra dirigida a la destrucción del Estado-nación enemigo, ya han cosechado toda la experiencia de que eran capaces. Pero las semillas estaban allí, en el principio de la guerra civil europea post-revolucionaria, cuando se rompió el supuesto con el que Kant jugaba, a saber, la existencia de categorías políticas

republicanas homogéneas, todavía no sepultadas por la reducción nacionalista. A la postre, esta reducción se presentó como el último recurso de supervivencia del Estado del Antiguo Régimen frente a los retos de la nueva política contemporánea. Desde el principio, los servidores de la razón de Estado eligieron, de todos los componentes del republicanismo fichteano, el elemento nacional como única garantía de implicación de la población en una guerra total en la defensa de su Estado. Cuando veamos cómo recibe Clausewitz las categorías de Fichte entenderemos plenamente lo que quiero decir.

3.— *El sentido de* La república de los alemanes. Durante todo este tiempo, Fichte no pierde de vista su meta: la construcción de un Estado nacional unitario que reúna los territorios del *Reich* alemán. Situado en el momento germinal de la historia contemporánea alemana, en el punto de cruz de todos sus destinos, Fichte escribe al mismo tiempo el ensayo sobre Maquiavelo y el fragmento editado por Johann Hermann Fichte bajo el título de *Fragmentos de una obra política incompleta* y que debía llamarse realmente *La república de los alemanes*. Este fragmento sale de su pluma en mayo/junio de 1807, siendo así que el artículo sobre Maquiavelo se edita en el primer volumen de *Vesta*, de junio del mismo año, y que todavía el 23 de mayo está corrigiendo las pruebas de imprenta.

Es muy significativo que estas dos direcciones de la reflexión política de nuestro autor se hayan desplegado en estas fechas y de una forma tan convergente. Es muy significativo que, mientras Fichte analiza la figura del florentino según la cuestión de la razón de Estado y de las relaciones internacionales, propone un esquema de constitución para Alemania bajo el nombre de *Republik* que sirve de base teórica implícita y secreta a los *Discursos*. Es muy significativo que las cuestiones de política internacional avancen al unísono con las cuestiones de política interior, y bajo el rótulo de república, esto es, con la idea de realizar el pensamiento republicano del secretario de Florencia. Sin esta dimensión constitucional es imposible valorar la recepción de Maquiavelo, como si ésta quedara limitada a la política internacional. Pero todavía hay algo más: esta dimensión constitucional de su pensamiento, ahora, y sólo en este escrito, implica claramente una decisión respecto de la política intra-alemana.

Tenemos así tres cuestiones decisivas y relacionadas entre sí: teoría constitucional, política intra-alemana y política internacional. El espacio que configuran estas tres dimensiones resulta esencialmente afín al cosmos italiano que conoce Maquiavelo: un olvido cada vez más decisivo de la política clásica republicana, con su *virtù* nacional; una fragmentación del territorio nacional de los italianos en múltiples Estados, todos ellos sometidos a la lógica expansiva de los grandes vecinos y a la rivalidad recíproca, y una política

internacional entregada a la lógica de la guerra y el intervencionismo de potencias aspirantes al dominio hegemónico sobre Europa.

Ludwig Dehio ha demostrado que esta semejanza estructural no es azarosa. Es la manifestación de la misma dinámica de la razón de Estado, que se aferra a su lógica interna de construcción de hegemonía —en la que el equilibrio es el estado de excepción y de impotencia— en todos los episodios decisivos de la historia europea, con la tozudez del retorno de lo mismo, desde las aspiraciones hegemónicas españoles bajo Carlos V y Felipe II, hasta las aspiraciones hegemónicas de Hitler, pasando por las aspiraciones de Luis XIV o de Napoleón. En cierto modo, pocas veces tendrá tanto sentido decir que aquí estamos no ante un azar, sino ante el destino de Europa, que ahora parece quebrarse por primera vez.

Cuando se alcanza la conciencia precisa de la correlación de estas tres dimensiones del problema, podemos proceder a una comparación de las posiciones fichteanas en los *Discursos* con las propuestas vertidas en este borrador poco estudiado sobre *La república de los alemanes*. Ya Meinecke había observado que en los *Discursos*, Fichte no apuesta de una manera decidida por el Estado unitario, por lo que no se abre camino una previsión diferente del regreso al Imperio anterior a 1806. En cierto modo, la unidad de los alemanes le aparece a Fichte suficientemente garantizada por la unidad del espíritu, dice Meinecke. Schottky, un estudioso de la teoría moderna del Estado cuya pérdida hemos lamentado recientemente, ha demostrado que esto es correcto para el *Discurso* 8 y 9. La unidad nacional parece no implicar en los *Discursos* un Estado nacional. Schottky ha llamado la atención sobre esta apariencia y ha explicado los pasajes donde Fichte parece aceptar la *multitud de pequeños Estados* como concesiones a la susceptibilidad de los poderes particularistas realmente existentes. En este sentido, a corto y medio plazo, Fichte creía que sólo «la colaboración de los patriotas con las autoridades de un único Estado podría encarrilar o preparar la liberación de la soberanía extranjera». Meinecke se dejó llevar por las apariencias, cuando ya tenía, al menos en parte, el texto de *La república de los alemanes*. Pero en cierto modo fue sensible a la ambigüedad del texto de los *Discursos*, que deriva, no de la autocensura, sino de la ambigüedad del sujeto que debía impulsar la construcción del Estado nacional. No cabe duda de que los *Discursos* apuntan a este Estado.

Fichte no defiende claramente un Estado nación unitario en los *Discursos* porque, como vimos, no sabe claramente cómo avanzar hacia él ni cuál de los Estados se pondrá en camino de la construcción nacional. De hecho, en el texto previo de 1807, comprende la dificultad de llevar a la práctica sus planes de manera inmediata, pero también se muestra confiado en que su mera visión, creencia y esperanza reciba ya un cierto «principio de realidad efecti-

va» con sólo exponerla con claridad. Por mucho que haya decidido dar a su contribución sobre *La república de los alemanes*, finalmente no editada, el rango de literatura utópica y visionaria, cuyo título completo es «La república de los alemanes en el comienzo del siglo XXII, bajo sus cinco gobernadores imperiales», resulta evidente que esta forma literaria otorga al autor la plena libertad para exponer sus puntos de vista. Quizás el escrito debía de salir anónimo, desafiando así a la censura, que tan duramente presionó sobre los *Discursos*. Pero de entrada, esta libertad no es mera expresión de deseos, sino de pensamientos. El Estado-nación unitario no era sino el reconocimiento de una triple unidad nacional que ya estaba claramente fundada en la filosofía de Fichte: la jurídica, la económica y la cultural, tal y como se había propuesto desde el *Derecho Natural* hasta los *Discursos*, pasando por *El Estado Comercial Cerrado*. Esta lógica, por muy indefinidas que dejara sus fronteras, resultaba internamente opuesta a la pluralidad insensata de los Estados alemanes del viejo *Reich*. Sólo faltaba la unidad estatal y hacia ella camina Fichte en este escrito.

4.— *La estructura de La república de los alemanes*. De este escrito pudo sorprender a Meinecke, más que su forma utópica, la estructura misma su composición. Según sabemos ahora por las citas de Schottky, el primer capítulo debía tratar de la educación o de la religión. A partir de la educación debían seguirse sin más las instituciones. El primer capítulo debía dividirse en epígrafes: un informe previo, una exposición de los principios generales, luego la religión y por último la educación. Todos estos temas podemos vincularlos a los *Discursos*. Luego vendrían las estructuras política y jurídica de la república, de lo que no se dice una palabra en los *Discursos*.

El capítulo de la religión y de la educación, dedicado sobre todo al lenguaje, determina el criterio de lo alemán y apenas nos ofrece nada que no sepamos respecto a lo que se dijo ya en los *Discursos*. Alemán es todo el que sabe alemán y observa la religión cristiana supraconfesional, en tanto «religión ciudadana universal, que acompañe y sancione los tratados estatales», de tal forma que supere la división de ritos, y que se mezcle con la vida ciudadano-estatal. Judíos o polacos deben elegir entre su religión e idioma y entonces deberán marchar a Rusia o a Palestina, o integrarse en esta religión y cultura. Opera así el principio de la unidad de Iglesia —en sentido no institucional, sino confesional—, de la cultura y del Estado. Pero jamás opera el criterio de unidad racial. Todas estas posiciones religiosas, morales y culturales se pueden reconstruir por extenso a partir de otros textos de Fichte. Por eso debemos referirnos ya a los temas institucionales.

En efecto, si en los *Discursos* Fichte había trabajado en la configuración de un equilibrio territorial continental, ahora podemos concretar este pensa-

miento. En los *Discursos* se habló de una manera muy clara de los límites del *Reich* como límites del uso de su lengua alemana. En *La república de los alemanes* vemos que se afirma el mismo principio, pero ahora muestra su ambigüedad, por lo demás ya presente en los *Discursos*, tan pronto se asocia al principio territorial. Aquí, en el texto sin publicar, la cuestión no es decidir hasta dónde llega la lengua, sino más bien hasta dónde puede llegar. La cuestión de los límites del Estado —que es de lo que se trata— tiene una importancia central en este sentido. Basta recordar que el cierre de fronteras es de una necesidad perentoria para el Estado racional. Cuando Fichte se pregunta: «¿Debo expulsar [del *Reich*] a los pobres venecianos? ¿Echaré mano a Trieste?», y se contesta: «Pienso que sí», no está considerando la lengua como criterio de frontera, sino la frontera con el criterio del equilibrio europeo. Éste no es un asunto de cierre cultural nacional o de cierre económico comercial. Es razón geopolítica de Estado, previsora razón de Estado en relación con el futuro equilibrio de Europa y con el futuro Estado unitario. A las fronteras jurídicas del Estado racional, a las económicas del Estado comercial cerrado, deben superponerse, por razones culturales, las fronteras lingüísticas y, por razones geoestratégicas de equilibrio, las fronteras territoriales. Pero sólo éstas últimas ofrecen la razón determinante ahora. Pues la lengua puede desplazarse con los hombres, pero las fronteras geopolíticamente seguras o interesantes, no.

Como ya vimos, Alemania debía ocupar el centro de Europa, pero ahora el centro de Europa incluye dos nombres muy concretos: Trieste y Venecia. Ahora las razones son geoestratégicas, dependientes de un profundo reconocimiento de los *arcana* estatales y de lo que se está jugando en 1807: el futuro *Reich* debe tener salida al Mar del Norte y al Báltico, tanto como al Mediterráneo: «Gibraltar tendría que ser alemán», concluye Fichte exagerando el sentido claro de lo que quiere decir: el acceso alemán al Mediterráneo. Un sistema de canales debía vincular el Rin con el Adriático a través del Danubio, por una parte; y el mar del Norte con el Báltico por otro sistema de canales entre el Main, el Weser y el Elba, por otra. Esto no es contradictorio con la renuncia a posesiones ultramarinas para Alemania, ni con la renuncia a entrar en el mercado mundial. Lo que aquí se asegura es el Estado comercial cerrado estratégicamente defendido como Estado continental centroeuropeo, fiel de la balanza de la nueva Europa. Pero que la república disponga de colonias e islas con una población de salvajes se reconoce en el texto. Con ello se formaría la república como un centro de política exterior de primer rango. Las regiones que deben formar esta nueva república son las propias de los patriotas de la época: es la *Großdeutschland*, que hace del Rin un río alemán, no una frontera alemana; que incorpora Holanda, y que iría desde el Weichsel hasta el Escalda, desde Eider hasta Trieste. Integraría también los

Países Bajos Austríacos, con lo que aseguraría a la vez las bocas del Rin y las costas del Adriático. Fichte, que exige una forma unitaria de organización, es aquí menos federalista que otros teóricos alemanes y que la propia tradición germánica.

¿Es la influencia de la *política de poder* impulsada por Napoleón, como quiere Schottky, lo que aquí se deja entrever? Claro que sí. Pero coherente con la idea de equilibrio de los *Discursos*, que supone un fuerte Estado francés a Occidente y un fuerte Estado ruso a Oriente. Alemania, en todo caso, debe asumir la forma organizativa del Estado unitario, capaz de jugar en este fiel de la balanza europea. De ahí la necesidad de una organización militar que se base en este axioma, que también será el de Hegel: «La nación será mantenida militarmente», a fin de que «la guerra tenga que realizarse sobre suelo extraño», en las fronteras del sistema. Naturalmente, aquí se alza, rotunda, la convergencia con Maquiavelo.

R. Schottky ha defendido que «un Estado de tal dimensión hubiera sido difícil de encajar en cualquier sistema de equilibrio europeo», por mucho que éste y no otro fuera el interés de Fichte. En todo caso, impondría una paz, si bien una paz claramente alemana, que atentaría contra Inglaterra ante todo. Mas en todo caso, en el límite, ésta era una propuesta coherente con todo lo que Fichte había escrito anteriormente sobre el cierre del Estado. Es verdad que ni Prusia ni Austria podían asumir esta política. Pero también era verdad que no podían dejar de pensar, en su acción de Estado, sobre la posibilidad recogida en la propuesta fichteana, la una como su deseo final, la otra como su mayor peligro. Que Hardenberg, von Humboldt y von Stein se preocuparan de armonizar una unificación de Alemania con el equilibrio de Europa no significaba que renunciaban al sueño de Fichte, sino sólo que, como Bismarck, sabían que Alemania sólo llegaría a unirse si posponía la hostilidad de los dos grandes enemigos que rodeaban sus fronteras hasta el momento en que declararles la guerra ya fuera demasiado peligroso para ellos. Por lo demás, y de forma consecuente, Metternich se preocupó ante todo de que Austria no se quedara sola ante Prusia y Rusia.

Así que lo que diferenciaba el pensamiento de Fichte del pensamiento de los grandes reformadores de Prusia no era la meta, sino el hecho de que éstos, además, querían saber cómo se llegaba a la meta sin poner en peligro su propio Estado, con su soberanía predemocrática, para ellos el único poder que podía impulsar aquella unificación. Este camino pasaba por una política de equilibrios. En todo caso, para Fichte, este concepto de equilibrio constituía un sin sentido, una mera ilusión o ideología y, sobre todo, un quimera peligrosa para los alemanes. Esto es lo que defiende en el *Discurso XIII*. Alemania tendría que ser el «sol en el punto medio del mundo»: no como una parte del sistema de balances, sino como un masivo sobrepeso, como natural punto central.

Como Ernst Moriz Arndt en *La patria de los Alemanes*, al proponer que «su patria tiene que ser más grande», Fichte reclama ahora que debe llegar «allí hasta donde alcancen el habla alemana». La manera en que Fichte quiere dar forma a esta posición central de Alemania es sencilla, pero significativa: se trataría de forjar una cadena de pueblos donde los alemanes ejercerían un protectorado. «Italianos, magiars, serbios, croatas, y más todavía griegos, tienen protección alemana», concluye. Sin duda, esta posición daría a los alemanes un «inmenso poder en sus manos», como reconoce en los *Discursos*. Al destino esencial de los alemanes corresponde «ofrecer a todos los demás pueblos europeos las garantías de que ellos puedan avanzar, según su propia manera, hacia sus metas comunes».

Debe suponerse que la forma en que los alemanes recorren la suya propia depende de su peculiar y más elevada cultura. Sólo ellos, con su talante moral superior, estarán en condiciones de comprenderse a sí mismos y de comprender a todos los demás pueblos europeos. El sueño hermenéutico de Herder, *de facto*, no desaparece. Mas la garantía de este crecimiento propio de cada cultura ya no es su apoyo en la inextirpable raíz divina, que hundía a cada pueblo en el seno de una naturaleza interpretada al modo panteísta, sino la paz germana. «Su país [el de los alemanes], el más educado. Seguridad de su independencia. Garantía para otros pueblos, sin limitación, para desarrollarse según su carácter nacional», dice *La república de los alemanes*, en plena convergencia con los *Discursos*. En todo caso, la formación completa sólo es posible como formación nacional que, entre los alemanes, es sobre todo el patriotismo del amor a la ciencia. La hermenéutica de las culturas ajenas es, según esta perspectiva, una tarea de la paz canalizada por el estudio, vocación profunda de Alemania. El profundo gesto de W. von Humboldt, el gran conocedor de lenguas extranjeras, obtiene aquí su más precisa interpretación.

5.— *El constitucionalismo de La república de los alemanes*. «El *Reich* es la liga de los hombres libres [*der Bund der Freien*]» reza la divisa definitiva del republicanismo de Fichte, según escribió en 1813. Siendo muy escueta, la consigna dice mucho, pero sugiere mucho más, porque calla lo que era habitual decir en aquel tiempo. La dimensión federal del Estado alemán constituía un punto esencial de la tradición política germana. Mas Fichte no habla aquí de liga de los Estados, sea cual sea su forma. Dice «liga de los hombres libres», con lo que proclama el potencial disolvente de la libertad moderna respecto a todos los Estados que componían el antiguo *Reich*. El sujeto político de la futura federación no es otro que el ser humano libre, en modo alguno los restos del feudalismo. Consecuentemente, el Estado alemán del futuro debe ser unitario y en su base debe residir la homogeneidad ciudadana de los alemanes libres.

Sean cuales sean las razones de su rechazo de la fórmula federal, cabe suponer que Fichte comprende, con suma agudeza, que el momento del feudalismo y de la particularidad ha pasado. Seguir anclado en este feudalismo elevado a organización política, en tanto patrimonialismo, implicaría un retraso respecto a las formas del Estado francés, mucho más evolucionado en su capacidad de ordenar la sociedad y de reclamar sus energías. De eso se trataba: de poner a Alemania a la altura de la moderna evolución estatal francesa. Sólo que el modelo ya no era la constitución jacobina de 1793, sino la estructura estatal unitaria producida por la figura de Napoleón.

El modelo de Estado unitario no implica, desde luego, centralismo. Esto es verdad. Por mucho que se imite el modelo francés, hay disposiciones constitutivas de la historia que limitan el proceso de la imitación. Alemania es la nación de las ciudades, no la nación de una gran corte. El proceso de autonomización de las pequeñas comunidades no ha chocado en Alemania con la presión secular de una gran estructura monárquica. Todo esto obliga a que la administración autonómica de las provincias y comunas sea mayor que en Francia. Cada una de estas instancias autónomas, además, tiene su ciudad ordenadora: la ciudad del lugar (*Ortsstadt*), la capital de comarca, (*Kreisstadt*), la capital del Estado (*Landstadt*), y finalmente la capital del Reich (*Reichsstadt*) constituyen un tejido urbano sin parangón en Europa, desde luego. Esta red, legitimada racionalmente, es lo importante. Por eso no debemos engañarnos. Las provincias del *Reich* no son los pequeños y antiguos Estados alemanes. Hay aquí una voluntad de intervención semejante a la que distribuye Francia en departamentos y prefecturas, y la legitimidad es la misma: la mirada racional de la unidad del Estado, que no siempre es considerada con la diversidad histórica. Así, por ejemplo, la capital no debe recaer ni en Berlín ni en Viena, ni en Múnich, ni en Dresde; sino en Magdeburgo, el corazón de Prusia: está en el centro de la república y muy bien vinculada por un futuro sistema de canales y de ríos. Así, Fichte reclama aceleradamente decisiones racionales que, en los demás Estados europeos, sólo se fueron imponiendo con el ritmo lento de los procesos históricos.

Para el Fichte de 1807, el concepto de república excluye radicalmente el de monarquía. Ahora no podemos interesarnos por el genuino problema que emerge de aquí, a saber, el de sustituir una legitimidad patrimonial por una legitimidad democrática y sus formas de reconocimiento. Sólo nos interesa el brusco giro que Fichte imprime a su pensamiento. Para entenderlo debemos referirnos un momento al *Derecho natural* de 1796: allí no había contradicción en que el poder ejecutivo del Estado lo ejerciera un monarca hereditario. En el borrador de 1807 se niega toda validez al principio dinástico y, sin embargo, se fortalece la cima del ejecutivo: se trata del *Protektor* [*Langvogt*]

elegido de forma vitalicia, a la vez comandante en jefe de las tropas y dotado de un poder ilimitado en la conducción de la guerra.

El modelo del dictador cesarista, legitimado militarmente, aparece en el horizonte, justo entre la vieja sombra que proyecta Wallenstein y el claro día de la figura de Napoleón. Una vez más, la mimesis de Francia es radical en la teoría, aunque en la práctica acabará tejiéndose con una desviación del modelo que se descubrirá en el juego de tensiones entre Bismarck y el emperador, el primero sostenido por la legitimidad diplomático-militar, el segundo por la patrimonial. Como en la tragedia de Schiller, sin embargo, tragedia premonitória, también en la historia el caudillo militar perderá la batalla frente al *Kaiser* dinástico. Pero Fichte no tiene tanta conciencia de las tensiones internas al poder como el dramaturgo. Su protector no es el comisario de un cuerpo político ya constituido, un brazo dotado de funciones limitadas y claramente establecidas en el texto de una constitución o encargadas por una institución soberana. Mas tampoco es un dictador soberano, que establece por sí mismo la constitución y funda la forma de existencia política de un pueblo. La complejidad del ordenamiento constitucional de Fichte procede del mismo modelo que tiene en cuenta para su propuesta. En todo caso, el protector es la instancia decisiva última en las *medidas del ejecutivo*, aunque pueda escuchar a un órgano colaborador en las tareas del poder ejecutivo, el «pequeño consejo». Denunciando levemente que la raíz de su legitimidad reside en la ciencia, este protector elige, de entre los doctos oficiales (*gelehrten Offiziere*) a los mariscales de campo, mientras que aquel cuerpo de oficiales mismo tiene su propio derecho para elegir a los rangos inferiores. Ciencia y guerra se vinculan indisolublemente, desde la máxima instancia ejecutiva hasta la última magistratura.

La voluntad de atenerse a los viejos esquemas del eforato de su *Derecho natural*, y siempre en la línea de revitalizar las instituciones republicanas, aconseja a Fichte proponer que este protector esté sometido a un cuerpo censor. Además, en determinados casos importantes, debe decidir junto con el consejo: en la declaración de la guerra, en los tratados de paz, en la federación con otros Estados, en la fundación de colonias, así como en el cambio de leyes fundamentales. Así vemos que no se trata, realmente, de un dictador soberano. De hecho, estamos ante una teoría de doble soberanía, donde el ejecutivo hereditario ha sido sustituido por el caudillo militar científicamente sostenido por un cuerpo de oficiales y de censores que unifican las tareas de los éforos definidos en 1797. Aunque el título de protector venga de Cromwell y aunque se encuentre ya en el escrito sobre Napoleón de otoño de 1806, o en la *Deliberación sobre temas políticos*, de abril de 1807, igualmente relacionado con Napoleón, el referente analógico central apunta al *Princeps* de Augusto. Por mucho que la terminología refleje la elevación de Napoleón a

Protector des Rheinbundes, el 12 de julio de 1806, se trata de un modelo constitucional formalmente republicano, en el que *potestas* corresponde a un Senado reclutado de entre los doctos, mientras que el príncipe ejecutivo acaba siempre sostenido por su *imperium* personal, como conductor del ejército y entregado al mantenimiento de la unidad del Estado.

En todo caso, en la medida en que Napoleón también procuró imitar el modelo del principado, las referencias aquí se amontonan. De hecho, el régimen de Augusto procuraba a Napoleón el modelo ideal para transformar una república en un régimen monocrático. Como ya había previsto sagazmente Diderot, la futura revolución debía recorrer en un tiempo vertiginoso la evolución secular de Roma desde la república al imperio. Fichte, como todos los intelectuales de la época, se mantuvo muy atento a esta evolución. Sabemos que en enero de 1800 Fichte dijo a su editor Cotta que ha comenzado una «crítica de la constitución francesa más reciente». La semejanza entre la posición del protector y la del primer cónsul, en la constitución francesa de 1802, también puede acreditarse. Pero no es la única. Los cónsules franceses eran elegidos por el senado, mientras el protector era formalmente elegido por los cónsules como primero de ellos. Este punto no lo mantiene Fichte, desde luego, que en la cima del sistema coloca una legitimidad heterogénea al senado. En este punto, Fichte ya se sitúa entre el consulado y el imperio. En esta misma medida, el protector gana su autoridad por sí mismo, pero no la traspassa a sus herederos, como pretende el imperio de Napoleón en 1804.

Teniendo en cuenta estas analogías se puede comprender la propuesta de Fichte con rigor. El punto más delicado es la existencia de un consejo amplio y uno reducido, como órganos de representación. El reducido se forma según el procedimiento de cooptación, que reclama a sus miembros entre los que pertenecen al consejo amplio. El consejo reducido juega como una comisión consular, mientras que el consejo amplio es un senado propiamente dicho. El consejo reducido constituye una magistratura que tiene funciones ejecutivas, como hemos visto, ya estén basadas en el derecho de co-decisión junto con el protector, o en el de ser meramente oído por éste. Las competencias del consejo amplio son claramente constituyentes, como corresponde a un senado. «El consejo amplio funcionaría en relación con “la existencia de la constitución”; el reducido para desplegarla».

Por tanto, el consejo amplio sería un cuerpo de notables y el reducido una comisión elegida de entre ellos por cooptación. La legitimidad democrática final se consigue desde el momento en que los notables del consejo amplio han sido elegidos a su vez por el pueblo, «por elecciones en diversos escalones». Todo parece reproducir el modelo francés. De un derecho de elección universal, igual, directo libre y secreto no se habla en ningún sitio. Por lo demás, los electores estarían predeterminados por un colegio de expertos del

que no se dice nada más. Este consejo de los notables quizás sea una imitación de la constitución del consulado de 1799: allí, los ciudadanos del común elegían a los notables comunales. Estos elegían a los notables del departamento, que a su vez elegían a los notables estatales. Esto es quizá lo que quería decir Fichte con su propuesta de la elección en diversos escalones, que debían corresponder a los diversos niveles administrativos. Sólo entre la lista de notables podría elegirse también aquellos miembros que acabarían formando los dos otros poderes, el tribunado de los censores, que tanto recuerda a los éforos, y el cuerpo propiamente legislativo.

En todo caso, Fichte asume como vemos una división de poderes, lo que había rechazado en 1796-7. De hecho, una vez más, la clave está en el modelo de la doble soberanía, que inspira todo su sistema constitucional. Así las cosas, el sistema del poder ejecutivo podría definirse como de caudillo militar acompañado de séquito de notables, cuya legitimación última sería la aristocracia de la ciencia, en el sentido altamente moral que Fichte concede a esta institución, lejos de todo positivismo. En la legislación debía tomar parte decisiva una asamblea de los representantes del pueblo, el consejo amplio o senado, por encima e independiente del ejecutivo. Aquí se recuperaban las bases republicanas, que imponían su definición del *Reich* como liga de los hombres libres. Von Stein, cuando hable de una «representación nacional universal [*allgemeinen Nationalrepresentation*]» en Prusia, no recibirá la idea de Hegel, sino quizás de Fichte. De esta forma, en cada provincia, junto al *delegado* del protector, debe haber un *delegado* del senado o consejo amplio, como una doble administración que «se observa recíprocamente». En esta administración rige el postulado de «*checks and balances*». Los conflictos entre las dos partes, una que representa al ejecutivo y otra que representa a la soberanía popular, siguiendo la indicación de Maquiavelo, no son vistos como un fenómeno negativo.

Además de los consejos censor, del consejo reducido y de la asamblea, hay colegios profesionales de expertos y gremios: agricultores, manufactureros, educadores, juristas, militares, religiosos, etcétera, que anticipan el futuro problema de los estamentos, cuya introducción era perfectamente coherente con las premisas del Estado comercial cerrado. Como es obligado, los colegios podían tener dimensiones nacionales y provinciales. El sistema se cierra con sentido cuando descubrimos la relevancia constitucional de estos dirigentes corporativos. El protector nombra a sus presidentes y estos son al mismo tiempo miembros del consejo reducido. De hecho se trata de su cohorte de doctos y oficiales, con lo que el caudillo del ejército tiene también en sus manos la dirección de la economía. Nombrados por el protector, surgen de estos colegios los ministros y mandatarios. Tarea de los colegios profesionales es, por una parte, el «cuidado» de la vida pública, última metamorfosis

de la censura, clave moral de la vida política del republicanismo, y, por otra, la elaboración de las propuestas de leyes. Como vemos, la lógica de Fichte se hunde hasta el fondo en la ambigüedad. Un Estado rebajado a mero medio de la nación cultural, acaba teniendo en sus manos las claves totales de la vida de esta propia nación a la que se dispone a conformar y salvar.

Las propuestas concretas de esta constitución sobre la ordenación de la economía son una mera continuación de las ideas de 1797 y 1800. Suelo y subsuelo son propiedades del Estado, mientras que el usufructo para los cultivadores es vitalicio y sin derecho de herencia. Hay una economía planificada que se sitúa entre los viejos esquemas medievales y los nuevos esquemas intervencionistas: el Estado tiene que conceder licencia para la actividad económica y ésta debe producir lo suficiente para el mantenimiento de la vida. Los comercios extranjeros quedan prohibidos y el comercio interno se mantiene en manos privadas, pero tan regulado que hay unidad de precios y los comerciantes tienen que dar cuentas anuales de sus negocios. Sólo circula el dinero del Estado.

La política penal es especialmente dura para los que no atienden a los deberes militares. La pena de muerte es aceptada sólo para los desertores y los que no obedecen las órdenes. Los traidores serán deportados a las islas con los salvajes. El azote es prohibido incluso para los soldados. Los divorciados y los adúlteros son castigados con la expulsión de la comunidad, pérdida de derecho civiles y de estatuto social, y son usados por el Estado para los servicios inferiores.

Fichte propone la creación de un cuerpo de censores para el control de otros pecados carnales, independientemente de los jueces, pues aquéllos, como los antepasados romanos, pueden poner multas que permanecen secretas. Aquí encontramos de nuevo el paralelo con los éforos de 1796. La censura tiene una importante significación política y bajo su inspección está «la clase política entera en relación con el ejercicio de todas las funciones públicas», incluso la de enseñanza. Estos censores pueden comunicar en secreto sus críticas al protector, y si el conflicto entre unos y otro se hace público, y el protector es encontrado culpable, puede incluso perder su puesto. Si el protector sale victorioso de este proceso de Estado, los censores se exiliarían. Con ello se reproducen las diferencias entre el regente y los éforos de 1796.

Fichte se mantiene fiel a sus ideas. Pero no es capaz de percibir hasta qué punto se transforman, cuando se inscriben en el contexto de la formación de un Estado unitario. Efectivamente, tan pronto entra en escena la problemática de la ética, Fichte recuerda su valor absoluto. Pero cuando esta exigencia ética se despliega dentro de un Estado fuerte, deja de existir como autovinculación a principios, para convertirse en una coacción externa. Así, Fichte acaba haciendo del Estado —que siempre trabaja coactivamente— no sólo un

instituto jurídico, sino al mismo tiempo una comunidad ética de los ciudadanos y de los educadores éticos. Con ello pervierte al mismo tiempo la ética y el derecho. De esta forma, el Estado no sólo se cierra jurídica, económica, militar y culturalmente. También se cierra éticamente. Todos estos cierres se colocan bajo el inmenso paraguas de la nación como principio totalizante. El Estado entonces, justo por estar al servicio de la nación totalizante, recibe la herencia de esta totalidad. Argumentalmente, Hegel depende de estos planteamientos y los llevará a sus extremas consecuencias.

El republicanismo nacionalista muestra entonces todos sus atractivos y sus peligros. Consciente de la importancia de una homogeneidad nacional, Fichte dedica a la cuestión social más atención que al sistema económico. Por una parte reclama el dominio de una «igualdad universal [*allgemeine Gleichheit*]», lo que significa que los «hombres [sean] educados de forma global (*allseitig*) con igualdad total de las familias». No hay nobleza: todos los niños disfrutan de la misma educación y tienen las mismas posibilidades de ascenso social. De entrada, se repite el gesto romano, evocado por Maquiavelo. Así, dice Fichte, como si recordara un viejo orgullo germano, que «todo ciudadano alemán» es ante todo «soldado y labrador». «La desigualdad de los individuos, cada uno en particular, se determina sólo por el talento o por el destino». Hay igualdad de oportunidades. No se trata de una sociedad feudal, sino de una sociedad nacional organizada de forma estamental-profesional [*berufsständisch*]. La selección para los puestos de mayor rango depende de los profesores y educadores, que tienen la capacidad fundamental de juicio.

Cinco estamentos se destacan en esta sociedad: «agricultores, artesanos, comerciantes, educadores y funcionarios». Respecto a los enseñantes y profesores, una parte son los *doctos* y los escritores: son los educadores continuos y mantenedores de la nación adulta. «Sus privilegios son muy grandes». Todos los escritores significativos y los doctos tendrían que pertenecer al consejo amplio. En 1813 todavía se extraerán con más rigor las consecuencias de legitimidad que supone la nueva ciencia: entonces se dejará el poder soberano y legítimo [*Herrschermacht*] en manos del estamento de los educadores, donde cristalizarán «los verdaderos señores supremos (*wahren Oberherren*)», portadores de la comprensión de las cosas válida para su época.

La previsión de Fichte acerca de cómo realizar esta constitución ideal, que situaría a Alemania a la altura constitucional de Francia, puede ser registrada en esta frase: «No podemos saber si, de repente, como por un milagro, estos príncipes y esta nobleza, considerando que ellos mismos están necesitados de dirección y por tanto son completamente incapaces de conducir a la nación, y condescendiendo con un propio movimiento a la igualdad con todos, presten sus brazos voluntariamente a la nueva organización; o si la nación misma, como sacudida por una descarga eléctrica, y favorecida por las circunstancias,

se organizará prescindiendo de las buenas maneras de aquella y de los elementos menos honrados de las mencionadas clases». Esto es: Fichte ignoraba si sus ideas se habrían de realizar mediante una revolución o mediante una reforma desde arriba. En todo caso, se trataría de un milagro. Lo que para un hombre es un milagro cuando reclama que la historia se realice de repente ante sus ojos, bien puede ser un proceso viable para aquel que tiene la paciencia de esperar. Hegel se especializó en esa mirada a largo plazo, la que puede lanzar el espíritu del mundo sobre el tiempo. Cuando los consejeros de Prusia se hagan esta misma pregunta, al menos tendrán claro qué camino tomar. Ellos nunca creyeron en los milagros. Su decisión era el sometimiento de los príncipes incapaces de hacer avanzar a la nación alemana. Pero al mismo tiempo, su opción era la reforma para evitar la revolución. Esta historia la ha contado R. Koselleck. En la medida en que los inicios de esta historia tengan que ver con Fichte, ya tendremos ocasión de referirnos a ellos en el último capítulo.

En todo caso, por lo que respecta a Fichte, hemos visto claramente la evolución de sus planteamientos, tanto como la profunda unidad de sus esquemas básicos. Sin perder de vista jamás sus exigencias normativas, consciente o inconscientemente, Fichte reclamó siempre para el Estado una base nacional, esto es, una sociedad homogénea que se organizara sobre el mismo sentido de la moral, sobre el mismo sentido de la religión, en tanto ética concreta, sobre el mismo sentido de la economía y el trabajo, o sobre el mismo sentido de la cultura identificada por la tradición y la lengua. Siempre consideró que esta sociedad reclamaba la libertad y la igualdad para sí, y de forma bastante cercana a la evolución de las situaciones históricas, forjó diferentes formas institucionales para ordenarla como Estado.

Ahora bien, en la medida en que esta sociedad nacional pasó a representar valores absolutos y heterogéneos frente a otras naciones europeas, Fichte fue alterando sus puntos de vista en relación con los radicales planteamientos cosmopolitas iniciales y fue entregando las relaciones entre los Estados a la violencia del realismo político. Llegó a considerar la guerra nacional como una variante de la guerra sagrada y a proponer la necesidad de dotar a la nación alemana de una forma política unitaria y quasi-republicana capaz de intervenir en la definición de un orden geoestratégico europeo estable. En cierto modo, la clave de la tesis republicana propiamente dicha exigía la homogeneidad entre representantes y representados, de tal forma que cualquiera de los segundos puede ser parte de los primeros. Vemos que esta condición no se cumple en Fichte, que en cierto modo concede a los representantes ejecutivos y legislativos un carisma racional heterogéneo a los hombres libres, y que éstos se ven obligados a reconocer. En este sentido, Fichte defendería, por decirlo con la terminología weberiana, un carisma

autoritario de la razón, incompatible con la idea republicana. Con ello, su noción de democracia es claramente peculiar, pues integra una división estatal por profesiones y estatuto social que resulta ajena a la razón moderna. En todo caso, y en otros orden de cosas, la categoría de Centroeuropa debe reconocer en él su primer teórico. Sin ninguna duda, desde el punto de vista internacional, hay mucho de exagerado y también de intolerable en la propuesta de Fichte. Sobre todo resulta brutal su apreciación de los pequeños pueblos centroeuropeos no alemanes, que pasarían a llevar una vida histórica protegida por el Estado alemán, y cuya única función sería servir de colchón en las fronteras con la cabeza de la romanidad y la cabeza del eslavismo. Pero, curiosamente, Fichte jamás cree entregarse a una visión hegemónica de los grandes bloques europeos y, de la forma más ingenua, cree seguir afincado en su idea última de un *equilibrio* europeo en el que la gran Alemania jugaría de fiel de la balanza.

A pesar de toda su precisión teórica y de su exigencia racional de la coherencia, la filosofía política de Fichte no podía dejar de dar bandazos desde unas pretensiones normativas irrenunciables hasta la búsqueda de los poderes fácticos e históricos capaces de realizar sus estrategias. En estos bandazos Fichte buscó la ocasión de movilizar a su pueblo al mismo nivel que la Revolución había movilizado al pueblo francés, sin embarcarlo conscientemente en una nueva oleada hegemónica ni educarlo en el cosmopolitismo confederal kantiano. Sin embargo, a él le animaba la creencia de que la mayor profundidad moral de la sociedad alemana, animada por sentimientos comunitarios más sólidos y no contaminada por la política cínica de un gran Estado como la Francia monárquica y absolutista, acabaría por dotar a este levantamiento nacional de unas exigencias de igualdad, de justicia y de cultura desconocidas hasta la fecha en la historia. Cuando miramos atrás descubrimos que las propuestas de Fichte encerraban algunas semejanzas concretas con otras que posteriormente se presentaron con todo el aspecto de lo monstruoso e inhumano. Así eran, por ejemplo, la autoconciencia de superioridad moral como elemento nacional alemán, la necesidad de un protectorado para los pequeños Estados no alemanes del centro de Europa, la heterogeneidad cultural entre las naciones europeas, la necesidad de organizar un área de influencia alemana bajo el pensamiento regulador del «espacio vital», etcétera.

Pero no podemos dejar de pensar que la condición última de todo su planteamiento era una firme creencia democrática, basada en la libertad y la igualdad de todos los hombres y la aceptación de diferencias exclusivamente debidas al mérito contraído en la realización de funciones sociales orgánicas. Aquí, la misma razón moral que sostenía su nacionalismo, sostenía su idea de comunidad social profundamente libre, igualitaria, antifeudal, pero en la que

el individuo tenía que encontrar su lugar funcional desde el punto de vista económico, social y político. En este sentido, su sentido democrático nunca aspiró a fundar una *institución* política según las ideas republicanas, basada en la división de poderes emanados de la soberanía popular y fundadas en la idea de representación pura. En cierto modo, las diferencias de trabajo social implicaban para él diferencias de aspiraciones políticas, intolerables para Kant.

En todo caso, la propuesta de Fichte nunca triunfó. Alemania no tuvo nunca una revolución democrática, si hemos de exceptuar el régimen de Weimar, demasiado debilitado por circunstancias de política interior y exterior como para que pudiera dar resultado. Podemos preguntarnos cuál hubiera sido el destino de haber gozado en su momento Alemania de una revolución democrática y si su suerte hubiera sido muy diferente de la que hemos conocido de haber logrado construir una sociedad moderna, sin las perturbaciones producidas por el enquistamiento de elementos procedentes de la sociedad feudal. No ha sido el éxito de Fichte lo que ha determinado la historia posterior de Alemania, por mucho que Fichte fuera usado hasta la saciedad de forma espuria. El centro de su pensamiento nacional, que implicaba una revolución democrática antifeudal, no se cumplió jamás, y sin este núcleo, todas sus demás propuestas parciales podían fácilmente degenerar. Por eso podemos decir que más bien fue su fracaso lo que determinó ese destino trágico de Alemania. Finalmente, su filosofía no acabó encontrando la forma de reconciliarse con los poderes políticos reales. Como vamos a ver inmediatamente, esta reconciliación, impulsada por Clausewitz, y centrada alrededor del pensamiento de la guerra, ya no pudo esquivar la tentación de entregarse poco a poco al pensamiento de la hegemonía, que en Fichte apenas había apuntado. Entonces muchas de sus ideas, arrancadas de su suelo democrático, se transformaron radicalmente. Este resultado fue favorecido porque de hecho Fichte, al no usar la base democrática de su pensamiento para fundar un verdadero Estado republicano, sembró ideas que no eran contradictorias con formas de Estado autoritarias. Así se formó un nacionalismo de Estado que marcó el destino hasta 1945. Pero ya se trataba de un uso espurio de la filosofía por parte de un poder al que ésta, inútilmente, trató de transformar y legitimar.

V. CONCLUSIÓN

Es muy curioso que el republicano Fichte acabara convirtiéndose en una herramienta fundamental para la nacionalización del Estado prusiano. Pero no debería sorprendernos su posición en este proceso. De hecho, su tesis no es sino la sublimación de una de las apelaciones de Kant a la naturaleza de las cosas. Cuando, en el llamado Suplemento Primero a *Hacia la paz Perpetua*,

Kant analiza el antiguo fenómeno de los imperios, asume el carácter racional y natural del Estado frente al carácter inevitablemente despótico y belicista del imperio como monarquía universal. «Es el deseo de todo Estado —o de su príncipe— alcanzar la paz perpetua conquistando el mundo entero. Pero la naturaleza quiere otra cosa. Se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y mantenerlo separados: la diferencia de los idiomas y de las religiones». Hasta aquí el sobrio espíritu de Kant.

La base doctrinal de Fichte en los *Discursos a la nación alemana* queda agotada con esta tesis. Idioma alemán y religión cristiana idealizados, en una indisoluble unidad, garantizada con argumentos metafísicos, fue lo que lanzó Fichte contra Napoleón. Él no las entiende como potencias naturales, como dioses plurales refractarios al monoteísmo político, como hace Kant, sino como expresiones encarnadas, únicas y vivas, absolutas e idealizadas, de la razón pura, superiores a la mediación estatal y exigentes de su propio Estado. Visto con los ojos de un kantiano, era como si Fichte creyera que la trágica impotencia histórica de la razón pura desapareciese cuando dejase de vivir distribuida entre los individuos, cuando estuviera representada por el vicario único de la nación. Carece de sentido detenernos en la fundamentación metafísica con la que Fichte reprodujo, al hilo de estas idealizaciones, las antiguas razones y sinrazones de las luchas religiosas europeas. Lo decisivo fue que la lucha nacional acabó heredando el *pathos* de lucha religiosa con el que se inauguró la modernidad europea, hacia el siglo XVI y a lo largo de todo el siglo XVII.

Sin embargo, lo que determinó la posición de Fichte, hasta brindarle sus rasgos más personales, y lo que la torna interesante para nosotros, no fue la renovación del sentido cuasi-religioso de la guerra, derivado del valor sagrado de la libertad y de la cultura, ya antes asumido por los revolucionarios franceses en 1793. Lo peculiar fue que ese viejo sentido religioso de la guerra, pensado por él para otros contextos, sólo se actualizó y se empleó a la postre en el contexto de una razón de Estado consolidada desde hacía al menos dos siglos y que él, de forma obstinada, siempre despreció como un fruto irracional del azar. De esta forma, Fichte puso en manos del Estado moderno energías antiguas, propias de una religiosidad secularizada por una metafísica de amplio contenido moral, sentimental, cultural y humano. Esta conjunción, que obligó a las ideas filosóficas a jugar en un espacio que la filosofía no controlaba, determinó el nuevo sentido de la guerra y de la paz y definió una nueva relación del Estado con el hombre que, contra lo previsto por Kant, no implicó una nueva relación dependiente del Estado respecto a su sociedad civil, ni una profundización en la bases republicanas, ni una discriminación profunda de libertades personales y sociales compatibles con la vida

estatal, sino un aumento del despotismo estatal ahora armado con formas muy refinadas de propaganda cultural y moral.

Fichte, aunque incapaz de calcular las consecuencias de su doctrina, fue perfectamente consciente de la diferencia central entre su época y la época de la modernidad inicial. En su recepción de Maquiavelo, reconoce que el Estado ya es un territorio internamente pacificado y ordenado. Por eso debería haber sido consciente de que la filosofía necesitaba implicarse en la reforma republicana del Estado y en la construcción de una genuina sociedad moderna, antes de identificarse en cualquier medida con los Estados patrimoniales o de ofrecerle ideas autoritarias, que por muy racionales que fueran, en sus manos podían ser peligrosas. Una de estas ideas implicó la transferencia de las categorías de la guerra justa, una categoría de la guerra religiosa, en la que se forjó la razón de Estado en su primera etapa del siglo XVI y XVII, a la política internacional, como guerra entre naciones. Con esta transferencia, en el fondo, se justificaba masivas exigencias de poder del Estado, ahora sujeto necesario para dirigir esta nueva guerra. Con ello se mantenía intacta la estructura de legitimación del Estado tradicional, se impedía el avance de las estructuras confederalistas previstas por Kant, y se concedía la prioridad a la ordenación de las energías humanas y económicas y a la intervención en un contexto de guerra internacional.

Cierto que ni Fichte, ni Alemania, fueron los primeros en realizar este nuevo trasvase de categorías desde la esfera religiosa a la esfera política. La Revolución francesa, con la sublimación de su propia guerra como guerra de liberación de la humanidad, fue por delante en este proceso. La guerra entre Estados fue interpretada como guerra moral en 1793. En todo caso, la consecuencia de esta resacralización de la guerra fue que, de la misma manera que los combatientes de las luchas religiosas civiles modernas se empeñaron en combate a muerte porque en ella estaba en juego la salvación de su alma, ahora, el Estado, representante de la nación y sostenido por las energías nacionales, defensor de los valores sagrados de independencia y de cultura propias, se empeña en una lucha a muerte con otros Estados nacionales.

Por lo que a nuestro tema se refiere, la renovación de las energías casi religiosas en el seno del Estado idealizado por su base nacional tuvo un efecto letal en la disolución del derecho tradicional de gentes. La guerra internacional, a diferencia de las guerras que condujeron los Estados modernos, dejó de considerar al enemigo como un *justus hostes*, y pudo exigir su destrucción en tanto mal absoluto, como peligro para la propia existencia de las dimensiones sagradas de los hombres, exactamente igual que las guerras civiles anteriores a la introducción del sistema de los Estados, inicialmente pacificador. Con ello el Estado, desvinculado de las tareas de pacificación interna, que ya se

daba por supuesta con la pertenencia nacional, pudo entregarse al espacio tradicional de la guerra, las relaciones entre Estados, con otras nuevas bases.

La igualdad que impera entre los enemigos en el esquema del derecho clásico internacional, se desplazó así a la igualdad asimétrica de la guerra religiosa, en la que ahora se enfrentan el bien y el mal. Mientras que en la guerra tradicional el enemigo es enemigo sin más, en la nueva guerra, moralmente discriminada, el enemigo es malo y perverso. Que esta guerra se diera entre potencias europeas de bases culturales indiscutiblemente comunes no reducía la violencia de la guerra, sino antes bien la elevaba a los términos propios de la guerra civil. Frente a la igualdad de derechos, propia de la mitología de la razón de Estado clásica, se alzó finalmente el esquema gnóstico del bien y del mal absolutos, de esa sublimada razón de Estado contemporáneo que nos lleva a la idea de la guerra del 1914.

Ya he dicho que Fichte no fue pionero en este peligroso desplazamiento. Alemania sólo dio ese paso cuando la guerra revolucionaria, ya convertida en guerra imperialista, destruyó en 1806 el Sacro Imperio Romano Germánico. Al proponer su teoría nacional y su nueva visión de la guerra, Fichte creía estar renovando republicanamente el *Reich* alemán, y poniendo las bases para superar los viejos Estados, que él mismo, en su escrito sobre Maquiavelo, había considerado sólidos. De hecho, la razón de Estado dominaba todo el proceso y, a la postre, fue el único sujeto real de los procesos históricos y el único que supo sacar provecho de las nuevas teorías puestas en circulación por la filosofía.

En este sentido, la experiencia de la transferencia de estructuras revolucionarias-morales desde la Francia republicana a la estatista Prusia demostró dos cosas contradictorias: primero, la imparable expansión de la potencialidad sentimental de la revolución, con sus exigencias democráticas elementales (que jamás se dieron en la plenitud institucional de las provisiones republicanas), pero también con su oferta de renovación moral y casi escatológica de la vida; segundo, la inevitable necesidad de que ese conglomerado de elementos, finalmente acumulados en la idea de nación, acabara siendo administrado a su favor por los Estados patrimoniales que sobrevivieron a la revolución. Hegel intentó hacer coherente esta contradicción, con escaso éxito. La fuerza del Estado real, al no promover ni la homogeneidad republicana ni la legitimidad democrática, siguió condenando a Europa al enfrentamiento de Estados, ahora en guerras idealizadas a través de ideas morales-nacionales dotadas de un valor absoluto. En todo caso, estos procesos confirmaban las provisiones kantianas y demostraban que la razón pura promueve conflictos que por sí misma no puede controlar ni resolver, haciendo inevitable el reconocimiento de la razón técnica e impura del derecho estatal, de las instituciones de la política, del ejercicio de la prudencia, todo ello

limitado por exigencias de fundamentación jusnaturalista. Todos estos elementos, procedentes de la razón republicana, desaparecieron de la escena política, como hemos visto.

Cuando Fichte aplica las tesis de Maquiavelo a la política internacional, ya sabe perfectamente que el nuevo gestor de la política es el Estado, cuya seguridad incondicional tiene que promover toda política exterior. A nivel internacional, reconocerá, la autoafirmación del Estado es el valor absoluto. La legitimación de esta autoafirmación pasa por suponer la hostilidad universal entre los Estados. Fichte, al regresar a Maquiavelo, se aleja de todos los modelos establecidos por la racionalidad política desde el siglo XVII y XVIII, tanto para los escenarios internos como internacionales, que Kant deseaba transformar, pero no eliminar. Y sin embargo, en este contexto, en el que no significaba nada la genuina idea política de nación, con sus implicaciones democráticas y republicanas, Fichte sigue hablando como si tras ese Estado fuera a emerger la realidad nacional. Esta consideración, que concedía al Estado valor por el mero hecho de ser un orden nacional, le exoneraba también de la normatividad republicana. Fichte concede así la posibilidad de que el Estado disfrute de los beneficios de la nación —la participación económica intensa, la leva masiva, y la guerra idealizada— mucho antes de reconocerle sus derechos políticos. Sublimada por la óptica de la defensa de la nación futura, realista en el contexto de las relaciones internacionales, la guerra en Fichte ya se asienta en esta forma híbrida de la gran guerra del 1914, guerra nacional, por una parte, y guerra clásica, dirigida por un soberano patrimonial y tradicional, por otra. También allí un monarca absoluto usó a la nación antes de concederle derechos políticos democráticos y de fundar instituciones republicanas. Pero curiosamente, esta noción de guerra, en el fondo moralmente connotada, también justificaba la resentida lógica del Tratado de Versalles, tratado cuyas cláusulas, prácticamente en su totalidad, estaban prohibidas por el sistema clásico de la razón de Estado.

No en vano la obra de Fichte fue la más invocada en aquella para Europa trágica fecha de 1914. En verdad, esta invocación obedecía a muy antiguas raíces. Al final del proceso, en todo caso, su idea de la guerra finalmente se impuso como un apriori en la mirada de todos los actores durante el siglo XIX y la primera mitad del XX. Es verdad que Fichte optó en *Los discursos a la nación alemana* por una tesis de equilibrio europeo, y en este sentido parecía responder a exigencias de paz. Pero esta propuesta jugaba dentro de un cosmos muy lejano de las previsiones kantianas. Frente a la necesidad de avanzar hacia una homogeneidad republicana de Estados, capaz de asumir políticas de confederalización basadas en la cooperación económica, científica y cultural, Fichte, propone el cierre total de los diversos Estados-nación,

que ahora se relacionan según el concepto mucho más mecánico de paz armada y sometida a la lógica de la tensión permanente, capaz de reclamar una continua movilización de las poblaciones. Esta afinidad electiva entre el pensamiento de la nación y el pensamiento de la guerra es lo que vamos a ver ahora.

CAPÍTULO IV

De Clausewitz a Jünger: El destino de la afinidad electiva entre nacionalismo y guerra

I. EL DIFÍCIL EQUILIBRIO DE CLAUSEWITZ

1.— *Clausewitz lector de Fichte*. En el ensayo dedicado a Maquiavelo, Fichte había destruido todos los principios de la política kantiana. Eliminada toda cooperación internacional, elevó la guerra a factor único de las relaciones interestatales. Su invocación para que surgiera un «profundo conocedor de la cuestión militar» a fin de que estudiase el tema de forma adecuada, encontró los serenos oídos de Karl von Clausewitz, del que sabemos que, en su texto *Sobre los bienpensantes filósofos alemanes*, escrito en 1808, demostraba haber prestado cierta atención a los pensadores de su país. Cuando leemos en él la cita que sigue, no podemos dejar de recordar los ecos de la vieja consigna idealista que reclamaba la unidad indisoluble de la filosofía y la acción. «La filosofía presuntuosa —dice— que intenta elevarnos muy por encima de las actividades diarias para que podamos escapar a su presión y eliminar toda resistencia interna a ellas, merece nuestro desprecio y burla. [...] Las generaciones no existen para contemplar el mundo; al luchar constantemente por lograr objetivos racionales constituyen el mundo». De hecho, estos ecos idealistas no son ilusiones nuestras, pues las relaciones entre el joven militar y la filosofía fueron reales. Tras estudiar con el kantiano Johann G. C. Kiesewetter, un célebre corresponsal de Kant y comentarista de la *Crítica del Juicio*, del que tomó el militar su teoría del juicio de la reflexión y del genio, que luego aplicará al estudio de la guerra, Clausewitz

conectó con la obra de Fichte después de la famosa batalla de Jena. Desde Königsberg, hacia donde se replegaban los patriotas prusianos, Clausewitz envió la carta anónima a Fichte sobre su escrito acerca de Maquiavelo. Luego, hacia 1811, ambos coincidirían en la «Christlich-Deutsch Tischgesellschaft», una sociedad patriótica de las que abundaban en la época. Hoy se acepta que los *Discursos a la nación alemana* de Fichte están en el origen del desesperado *Memorandum* de febrero de 1812, que Clausewitz enviaría al rey de Prusia para convencerle de que convoque a los alemanes a una guerra popular contra Napoleón, con quien, desestimando las voces de los patriotas, acababa de pactar.

Los oídos de Clausewitz prestaron atención a Fichte, por tanto. Pero la lectura de los textos de Fichte se hizo con la lógica de un servidor del Estado que, como Prusia, desplegaría una aguda conciencia de que debía su existencia ante todo a su ejército. Anclado en este supuesto, la inteligencia de Clausewitz se mostró especialmente aguda, carente de prejuicios y llena de ambición de servicio. Si algo caracteriza la serena mente del militar, es su voluntad de objetividad, hasta el punto de que Julien Freund pudo hablar de él como dibujante del ideal-tipo de la guerra, por decirlo en los términos propios de la metodología de Max Weber. Como todas las grandes inteligencias de la época, Clausewitz intentó acreditar la suya ante el público mediante su voluntad de hacerse con la clave verdadera de la Revolución francesa. Una buena interpretación del gran hecho de 1789 era para todos la condición para una acertada previsión sobre el futuro del propio país.

Al reflexionar sobre la guerra revolucionaria francesa, este militar, que casi nunca combatió en el frente de batalla, encontró que la clave de su éxito residía en su capacidad de movilizar poblaciones hasta ahora reacias a marchar hacia los campos de batalla. Por tanto, fue plenamente consciente de que, en el futuro y en época de guerra, la existencia del Estado, en último extremo, dependería de su base nacional y de la identificación de la población con su *ratio* y con su causa. Situado en la línea de frontera que separaba la vieja y la nueva guerra, Clausewitz comprendió que el destino de la guerra del futuro dependía de aceptar como meta la destrucción de la existencia *política* del enemigo. Mientras que existiese una organización política mínima de la nación, era posible el esfuerzo hercúleo que habían demostrado los franceses, guiados por la pasión nacional. A esta decantación del destino, Clausewitz la llamó «la restauración del verdadero espíritu de la guerra». Como vemos, se trataba de una forma implícita de invocar el viejo espíritu republicano de las *poleis* griegas o de Roma. En ese regreso a la forma antigua de la guerra, la Revolución francesa había operado como una verdadera *revolutio*.

Las categorías de Clausewitz —y ha sido señalado muchas veces— otorgan un carácter abstracto a parte de su pensamiento. Por eso será difícil com-

prenderlas sin referirlas a la filosofía de la época. Por mucho que nos parezca rara esta ósmosis entre dos campos que, mientras tanto, han llegado a ser radicalmente distantes, como la filosofía y la el arte de la guerra, debemos pensar que a finales del siglo XVIII y principios del XIX, el ejército, sobre todo en Prusia, albergaba a personalidades inquietas, representativas de los espectros más activos de la sociedad y todavía poco dominadas por un excesivo espíritu de especialización. Por eso fue posible el diálogo entre Clausewitz y Fichte.

De hecho, la noción de guerra absoluta puede ser entendida como un modelo especulativo *ideal*, construido con la voluntad de interpretar de forma adecuada la guerra *real*. Carl Schmitt ha visto perfectamente que la clave de toda la obra de Clausewitz reside en la relación entre teoría y praxis, aunque no ha podido analizar con todo el cuidado hasta qué punto esta relación puede ser compleja y difícil. En todo caso, cuando Clausewitz analiza la estructura de la guerra absoluta, especula; entonces la filosofía se deja ver por todos los poros de su obra. Luego, sin embargo, deberá mostrar cómo esta especulación entra en tensión con las duras realidades de la vida y con los azares de la dirección de las campañas militares.

El punto de partida de la filosofía de Fichte, ese duelo extremo entre el Yo y el No-Yo que se cierra en una continua acción recíproca, en Clausewitz se convierte en la acción recíproca entre dos combatientes, cada uno de los cuales asume una lógica radical que jamás pierde de vista la previsión de una situación extrema en la dirección de su lucha. Tenemos aquí una primera nota. Lo que Fichte, a partir de las categorías procedentes de la metafísica y de la moral, deduce de aquel enfrentamiento entre la subjetividad y el obstáculo que le opone la realidad natural, entre las fuerzas del espíritu y la materia mecánica, su lector Clausewitz lo aplica a la subjetividad de los combatientes, que entran en una dialéctica de efectos recíprocos, en la que la filosofía ejerce sus previsiones. De esta manera, Clausewitz está en condiciones de pensar la dimensión subjetiva y humana de la guerra como el elemento definitivo y central. «Estimulando las energías individuales se consigue infinitamente más que recurriendo a las formas artificiales [de la guerra]», dice en la carta a Fichte nuestro teórico del arte de la guerra.

Así, utilizando el modelo dialéctico y la expresión patética de Fichte, mirando las cosas según la razón de Estado que dirige todo el proceso, Clausewitz insiste en que la vinculación política del súbdito con el Estado debe poseer la fuerza capaz de «movilizar las energías de todos los soldados hasta el mayor grado posible». Esta premisa, para el lúcido Clausewitz, significa que la guerra depende de premisas políticas determinadas y que no es un arte o una técnica autónoma, mecánica, sin espíritu, como la vieja guerra de movimientos sobre un escenario limitado. Por eso sólo existirá una guerra llena de

espíritu cuando esté dirigida por una política de espíritu. Para dotar a la política de espíritu el mejor medio es la pasión nacional. Si este espíritu nacional prendiese en un Estado hasta la autoafirmación absoluta de su existencia, entonces la guerra efectiva se desplegaría con sus dimensiones subjetivas óptimas y, de esta forma, estaría en condiciones de aproximarse al modelo ideal de guerra absoluta.

Para entender a Clausewitz es preciso distinguir entre esta lógica abstracta de la guerra y la situación de guerra real. Como Fernández de Vega ha mostrado, esta diferencia de niveles determina el método de su pensamiento. Luego nos dedicaremos a la conexión entre ambas lógicas y al problema de la política como mediación. Lo relevante ahora es que, cuando Clausewitz especula, las palabras adquieren todas un tinte fichteano inocultable. Cuando, al final de *Sobre la guerra*, Clausewitz sistematiza su pensamiento, las formas de la nueva filosofía se dejan sentir. Aquí se trata de partir desde «el primer y más importante principio fundamental [*Grundsatz*]», dice Clausewitz, casi como si estuviera al inicio del sistema filosófico de Fichte, al comienzo de la *Grundlage* de 1794, la obra inaugural del idealismo. Y continúa: «El primer y más importante principio fundamental a observar [...], es el de poner a nuestra disposición con el supremo esfuerzo [*mit der höchsten Anstrengung*] todas las fuerzas que nos son dadas. Cualquier moderación nos alejaría de nuestro objetivo. [...] El efecto moral de estas acciones tiene un valor infinito. Todos confían en el éxito; es el mejor medio para elevar rápidamente la moral de la nación». La palabra suprema de la subjetividad transcendental fichteana, la noción de autodeterminación [*Selbstbestimmung*] se aplica a ese nuevo sujeto que, por una forzatura retórica, ha recibido la herencia de la filosofía moral del idealismo: la nación. Moral —palabra que curiosamente pasará al lenguaje castrense en expresiones como «la moral de la tropa» y a la que Clausewitz dedica importantes páginas de su magno libro— quiere decir ahora fuerza de la subjetividad guerrera que lucha por la nación. El esfuerzo ante el obstáculo, que Fichte reclamaba frente a la naturaleza, se despliega ahora por el campo de batalla. La estructura polar del pensamiento de Fichte, que avanza en relaciones recíprocas, se mantiene aquí, presidida igualmente por continuas invocaciones al rigor lógico. Espíritu es la capacidad subjetiva de asumir la necesidad de esta lucha y su dimensión potencialmente absoluta. La finalidad de todo este vocabulario apunta a otra vieja palabra de la filosofía idealista: *Selbstständigkeit*, independencia. Mas ya no es un atributo civil de los ciudadanos, de los hombres que persiguen su ideal de vida, sino de la nación y del Estado, en su capacidad de ponerse a prueba en una lucha a muerte. La *Gewissen* fichteana como fortaleza o valor moral ahora se aplica para designar la certeza en el éxito del combatiente.

¿Para qué seguir? El nuevo sujeto militar reproduce, a lo largo de la construcción ideal y abstracta de la guerra absoluta, no sólo el orden dialéctico extremadamente lógico y consecuente de Fichte, sino el sujeto entusiasta de su filosofía moral. La razón de ello hay que buscarla en el hecho de que la nación ha asumido las categorías propias del sujeto transcendental de la filosofía moral, movimiento consumado ya por Fichte en los *Discursos a la nación alemana*. El Estado desaparece *aparentemente* de la escena, pero sólo porque permanentemente se supone en la trastienda, como organización política de la nación, como el brazo incuestionado e invisible que opera decidido. Y así, la guerra, mediante la misma radicalidad del pensar que ya vimos en Fichte, se libera de los viejos condicionamientos de su concepto. Mas la filosofía no debía iniciar su camino meramente para elevarse al concepto, sino para proyectar el concepto sobre la realidad. No era mera teoría, sino que debía apuntar a la praxis. El camino por el que la guerra real resulta iluminada desde el concepto ideal de guerra absoluta es el problema que nos interesa ahora.

2.— *La ambigüedad de la guerra y el problema de la soberanía*. No será el que sigue el último comentario que se escriba sobre el profundo sentido de la frase más famosa de Clausewitz «La guerra es la política por otros medios». Dicha frase, con la que se inicia el §24 del primer capítulo del libro, reza así: «La guerra es la continuación de la política por otros medios». Es sabido que se trata de una frase compleja y enigmática. Mas, como punto de partida, resulta al menos evidente que denota la voluntad de encajar la guerra, en tanto fenómeno meramente militar, dentro de la realidad compleja de la política. Ya vimos, en todo caso, que la pasión nacional era una pasión política y que ella ofrecía a la guerra el fondo subjetivo adecuado. Pero en todo caso, la política no es sólo pasión nacional, sino que tiene dimensiones institucionales claras, en las que reposa su dimensión inteligente.

La naturaleza política de la guerra, su dependencia de fuerzas nacionales populares e institucionales políticas, sin embargo, entra en tensión con el otro rasgo de la guerra, el de su elementalidad, que sólo tiende a obedecer su propia lógica interna y a radicalizarse al extremo. En la mediación que va desde el concepto de guerra absoluta a la facticidad de la guerra real, se subraya, por una parte, la dependencia de la política, mas, por otra, se reconoce su tendencia a seguir su propia lógica autónoma.

Como ha señalado Raymond Aron en su libro dedicado a nuestro autor, «de la tensión entre los dos principios resulta la división histórica entre las dos escuelas de interpretación y de pensamiento, cada una de las cuales se reclama seguidora de uno de estos principios». Así, unos reclamarán el sometimiento de la guerra a la política y otros defenderán la autonomía de la gue-

rra y la libertad de que se despliegue exclusivamente entregada a su lógica interna. La síntesis se obtiene cuando nos damos cuenta de que estamos en un proceso de mediación, por el cual la lógica absoluta de la guerra puede cumplirse con más o menos intensidad y perfección en la realidad. Clausewitz es muy claro: la lógica absoluta de la guerra no sería menos lógica política. No es verdad, como ha defendido Philonenko, que Clausewitz deje su obra internamente inacabada en este aspecto. Brillante analista de la lógica interna de la guerra, Clausewitz ha pensado el proceso de mediación entre la guerra y la política con la misma radicalidad lógica. Si no siempre fue entendido no es por un demérito personal. Es que hay un momento central, por él perfectamente registrado, en el que el rigor de la lógica desaparece, en el que el modelo ideal no tiene una aplicación unívoca a la realidad. Pues en la aplicación de la idea o del concepto a la realidad, la lógica tiene su fin, tiene que reconocer su impotencia y entregarse al éxito del buen sentido y del buen juicio. Éste, sin embargo, siempre es individual, particular, irrepetible, sometido a la frialdad del cálculo de probabilidades. Para cada acto de juicio se reclama una jugada del genio de la guerra, que conoce de cerca los límites de la razón en la circunstancia azarosa en que se mueve la guerra real.

Aquí la estructura del pensamiento de Clausewitz está a mitad de camino entre el romanticismo y la filosofía crítica, como corresponde a un discípulo de un buen conocedor de la *Crítica del Juicio* de Kant. El concepto ideal y la realidad de la guerra se enfrentan como dos polos que la actividad de la crítica intenta reunir, pero que sólo el genio puede ajustar con su juicio creador. La mediación del sentido común, propia de la política y de Kant, no es despreciada. Sólo que se reconoce finita, falible. El genio militar, con su capacidad de intuir el todo de las operaciones, viene así a aumentar la gama de genios literarios, artísticos, religiosos o filosóficos. Pero este ajuste genial no es plena irracionalidad, sino que se levanta sobre el perfecto conocimiento y cumplimiento de los imperativos lógicos. Mas también está dominado por ciertos peligros que no son enteramente previsibles y que tarde o temprano era inevitable que se presentaran.

Que éste es el pensamiento de Clausewitz se puede comprobar en un capítulo muy poco analizado de su libro, el V del Libro II, curiosamente titulado «Crítica». Allí, con plena lucidez, reconoce que no hay aplicación mecánica o técnica del concepto o de la regla de la guerra ideal al caso de la guerra real. Con pleno sentido kantiano, Clausewitz afirma que «la crítica es la aplicación de verdades teóricas a acontecimientos reales y, de este modo, no sólo acerca esas verdades a la vida, sino que la inteligencia se acostumbra más a ellas, gracias a la aplicación repetida. En consecuencia, juzgamos necesario establecer el punto de vista de la crítica, junto con el de la teoría». La conclusión de este capítulo es bien simple: la pretensión de una teoría perfecta, y una crí-

tica que supiera decidir la aplicación del concepto a cada caso dado, es una quimera. «Por el contrario —dice con ejemplar agudeza—, es mucho más probable que la crítica deje por completo de alcanzar su objetivo si se convierte en una aplicación mecánica de la teoría». Así que es preciso limitar la universalidad y la verdad absoluta de la teoría, con la finalidad de que surja claramente la necesidad teórica del estudio de los casos particulares. Las verdades teóricas son meras referencias regulativas del juicio, orientan en la consideración del caso particular y permiten la virtud del discernimiento. En este sentido, la crítica, como luego dirá Max Weber, debe proponer las formas en las que la realidad concreta se distancia del modelo ideal, para así apreciar selectivamente las circunstancias perturbadoras, azarosas e imprevistas en el curso teórico de la acción. Pero finalmente todo depende de la capacidad de juicio, que se hace cargo del todo de la situación, y que por eso se puede llamar juicio intuitivo, en una de las categorías más apasionantes de Kant, aquella con la que se pretendía racionalizar al máximo la subjetividad del genio. Clausewitz, al final de este capítulo, necesariamente acaba reconociendo este mismo concepto. Pero desde luego, despojado de connotaciones irracionalistas y románticas, que tanto debían perturbar en el futuro estos temas. «El examen crítico no es otra cosa que la deliberación que habría precedido a la acción. [...] De otro modo no proporcionaría a la crítica acceso a las cosas de la vida», concluye, antes de dar paso al estudio de los ejemplos, como exigía la capacidad de juzgar reflexiva de Kant.

Pero todo esto no altera el principio de la dirección política de la guerra. Al contrario, la reafirma, al reclamar un radical cumplimiento de todas las instancias de la racionalidad práctica. Y sin embargo, una vez más, la filosofía, esta vez la de Clausewitz, no pudo controlar su propia recepción. De hecho, en el futuro del siglo XX, y dejando aparte las tensiones entre los diferentes funcionarios e instituciones políticas implicadas en la guerra, o los análisis empíricos acerca de lo mejor en circunstancias concretas, o la decisión de hasta qué punto realizar la lógica absoluta de la guerra en una guerra dada, aquella tensión entre la guerra absoluta y la política apunta conceptualmente a determinar la máxima dirección del Estado, la autoridad suprema. Carl Schmitt, que ha definido con precisión la época del siglo XIX como un laberinto de legitimidades —popular, militar o tradicional— no ha extraído la consecuencia última que los planteamientos de Clausewitz tienen sobre el problema de la soberanía. Toda la ambigüedad reside ahí: ¿la nación es un medio para la guerra —para la soberanía militar— o la guerra es medio para la existencia de la nación —soberanía política—? Pero si afirmamos la soberanía militar, ¿quién debe dirigirla, el soberano tradicional que asume la función de caudillo militar, o el caudillo militar que asume la función de soberano? No hablamos sólo de la figura de Wallenstein, tal y como la dibujara Schiller en

sus dilemas. Hablamos también del príncipe Bismarck y de las tensiones de su política en relación con el *Kaiser* Guillermo I. En todo caso, si la guerra es radicalmente absoluta, su lógica será la soberana y su capacidad de usar la nación plena. Si la guerra posee una lógica política, la nación es el soberano y la guerra es sólo una forma racional limitada e instrumental para garantizar su existencia política. En todo caso, en el vértice de las cuestiones, se trata de decidir si el soberano conduce el ejército o si el conductor del ejército es el soberano. En todo caso, Clausewitz jamás pregunta —no estaba en su horizonte— por la relación entre la guerra y la soberanía. Para él la cuestión no se plantea porque la dirección política siempre le resulta incondicional. Pero en el fondo, ése será el problema secreto que su libro legue al futuro, futuro cargado de destino, por cuanto la propia Prusia se veía a sí misma sostenida por un soberano *que al mismo tiempo dirigía la política y la guerra*.

En efecto, y para demostrar la relevancia histórica del dilema que había originado Clausewitz, todavía Max Weber, entre 1914 y 1918, exigirá que se entienda la primera gran guerra europea como un mero medio, racional y limitado de garantizar la existencia de la nación, y no como una lucha absoluta, capaz de poner en peligro el propio futuro político de Alemania. Ahora bien, para rebajar la guerra a un medio limitado de asegurar la existencia nacional, se imponía, como condición indispensable, no sólo el rechazo de la guerra absoluta —sobre todo de la guerra submarina impulsada por Tirpitz—, sino la afirmación de una soberanía nacional que retirara la dirección política de la guerra al propio *Kaiser* y que erigiera un poder políticamente responsable ante el parlamento y el gobierno, por encima del cuartel general del Estado Mayor. Al no identificarse una dirección política separada de la dirección militar, todas las ambigüedades de la guerra absoluta, imprevistas por Clausewitz y por el sistema prusiano, estaban destinadas a estallar.

Y sin embargo, sea cual sea la voluntad de Clausewitz —mostrar la distancia infranqueable entre la guerra absoluta y la guerra real, o mostrar cómo es posible que la guerra real se aproxime al máximo a la guerra absoluta— lo decisivo es que mientras que la guerra está atravesada por una tendencia a tornarse absoluta, la política, como su elemento condicionante, incluida aquí la economía, no podrá escapar a una tensión dominada por el juego de fuerzas de lo circunstancial y concreto. Esto es todavía más claro cuando la soberanía, en sentido tradicional, unifica la dirección militar y la política. Entonces la política difícilmente puede generar elemento alguno que detenga la conversión de la guerra en absoluta. Pero si además el soberano político-militar se comprende a sí mismo como genio, sin las exigencias de racionalidad práctica, deliberativa y crítica, sin las virtudes de la inteligencia, entonces todo está perdido. Pues una mala política siempre acabará decantando las decisiones a favor de la guerra absoluta. Lo decisivo en este desajuste reside en que mientras que la

guerra posee una lógica normativa interna inequívoca —que aspira a realizar la voluntad absoluta de autoafirmación—, la política se orienta por un juego de fuerzas disperso, inseguro, históricamente condicionado. La guerra tiende a ser absoluta, pero la política, cuanto más compleja y deliberativa, tanto menos rotunda parece. Mientras que la guerra absoluta siempre estaba dispuesta a liberarse de todos los elementos normativos ajenos, la política aparecía condicionada por multitud de ellos, poco afines con el esfuerzo supremo que la guerra absoluta reclama. En este punto, se torna evidente que la política, por mucho que inicialmente condicione la guerra, al no poseer una lógica absoluta tan clara, bien pronto se puede ver devorada por la mayor potencia y coherencia del planteamiento absoluto de la guerra, exponiendo a la destrucción total la existencia política de un pueblo. Así que, para facilitar la dirección de la guerra absoluta, pronto será normal apelar a la necesidad de una política absoluta afín. La otra posibilidad será que una dirección subordinada de la guerra podrá escudarse fácilmente en el hecho de estar sometida a un poder político limitado, para así justificar la derrota o la lentitud de los éxitos. Esta tensión no la ha regulado Clausewitz, pero al menos ha colocado a la posteridad, y sobre todo a su propio país, ante el dilema expreso. De hecho, como veremos, la trágica historia de Alemania es incomprensible sin este dilema y sin la decisión a favor de una dirección soberana y plenamente militar de la guerra, tras el fracaso de la Primera guerra mundial.

En todo caso, Clausewitz no reflexionó sobre un detalle decisivo. La tendencia absoluta de la guerra era electivamente afín a una subjetividad que de antiguo aspiraba a ser absoluta; a un sujeto que en modo alguno era especulativo, sino muy real; un sujeto que se había ido formando sin rival: el propio Estado surgido de la Revolución francesa y al que ahora todos los demás Estados querían imitar. Ya no se estaba ante la comprensión del Estado como poder finito y limitado, cauto y previsor. La permanente disposición del Estado a expresar su incondicionada voluntad de autoafirmación, con todos los medios al alcance, incluido ahora la pasión nacional, era el supuesto que hacía posible liberar la lógica absoluta de la guerra. De hecho, ésta será la nueva definición del Estado, lejana ya de la definición clásica, pero afín a la moderna definición de la guerra: una institución capaz de dejar clara su voluntad de autoafirmación o muerte. Verdaderamente, con esta voluntad, la inclinación de la guerra a convertirse en guerra absoluta se tornaba evidente. Ya no era un mero pensamiento abstracto y especulativo, sino una posibilidad real encarnada en la tierra por un sujeto real. Por eso el problema de la guerra estaba destinado a chocar, inevitablemente, con el de la soberanía. En este sentido, Bismarck será el último representante de esta tradición, propia de la razón de Estado clásica, que hace de la guerra un cálculo muy preciso de cautelas y riesgos. Sin duda Bismarck usó de la guerra con medida. Pero su idea de Esta-

do finalmente no pudo resistir la presión del soberano tradicional, del *Kaiser*, para ocupar la zona de soberanía que reclamaba la guerra absoluta.

Aron está en lo cierto cuando se opone a la mera inversión de la máxima de Clausewitz, a la tesis que diría que «la política es la guerra por otros medios». Lo propio de la guerra es la violencia, y no toda política es violenta. Sin embargo, cuando se da la voluntad de autoafirmación absoluta, propia del Estado que emerge tras la Revolución francesa, el ser entero del Estado se torna violencia. Es más, tras la Revolución, el Estado se comprendió a sí mismo endémicamente situado en una situación de violencia, en el escenario de guerra que la aventura napoleónica había dibujado sobre la tierra europea. La guerra entonces dejó de ser la política del Estado dirigida y canalizada por medio de la violencia, para convertirse en la expresión absoluta de la violencia que el Estado continuamente veía en su ser.

Naturalmente, no queremos decir que el Estado, desde un punto de vista conceptual, sea constitutivamente mera autoafirmación absoluta. Al contrario, en el seno mismo de cualquier concepto normativo del Estado ya existe la autolimitación. Pero en el contexto de Clausewitz, al definir una guerra absoluta, el Estado reclamó el centro de poder absoluto capaz de dirigirla de forma coherente con su lógica interna. Por esta mediación de la categoría de una guerra absoluta, el Estado del siglo XIX y primer tercio del XX no sólo heredó las exigencias de poder del Estado patrimonial tradicional y despótico, sino que las aumentó, tras el ejemplo del Estado revolucionario. Por eso, a lo largo del este tiempo, el Estado, en su sentido republicano normativo, capaz de autolimitarse en su pretensión de valor absoluto, no podía triunfar en modo alguno, siendo sustituido por la mera apelación a la pasión nacional, como base subjetiva de esa nueva guerra. Sólo en este contexto del Estado, que de nuevo pretendía ser absoluto, era relevante el concepto de guerra absoluta. En este contexto, el paso de la guerra absoluta, como mero pensamiento abstracto, a la guerra real, como movilización nacional, representaba un problema serio y significativo que iba a dominar la vida del Estado. La pregunta entonces relevante era sencillamente ésta: ¿qué condiciones subjetivas deberá cumplir el Estado para aproximarse a realizar la guerra absoluta? Esta pregunta, que por sí misma desvela una importante cuestión de los procesos contemporáneos, se la planteó el propio Clausewitz y se la contestó. Y por eso su obra es un destino para Europa y, sobre todo, para su patria.

3.— *Los dilemas de Clausewitz y el destino de Prusia*. Hasta ahora hemos planteado el dilema entre la política y la guerra, pero no lo hemos resuelto. Hemos señalado, ante todo, que el dilema no se generaba en un espacio abstracto, sino en un escenario dominado por profundas tensiones y fuerzas que buscaban configurar afinidades electivas con el postulado de la guerra abso-

luta. La lógica de las abstracciones filosóficas en algún momento se hunde en la realidad. En este sentido, no debemos olvidar de qué tipo de realidad estamos hablando como contexto en el que se abrió camino el pensamiento de la guerra absoluta.

La realidad, en este momento histórico, era el Estado prusiano, de clara legitimidad patrimonial y militar, inicialmente alejado de toda referencia normativa republicana. Ni los reformadores sociales, con el barón de Stein a la cabeza, ni los juristas, desde Svarez, ni los filósofos claramente republicanos, como Kant, lograron construir una sociedad civil capaz de arruinar los residuos del orden feudal, ni de imponer una comprensión política y republicana de la nación. Cuando el soberano de aquel Estado se vio ante la revolución burguesa de 1848 en Berlín, otorgó provisionalmente una constitución, que pronto dejó en papel mojado. A partir de 1848, Prusia se embarcó en la lucha por la hegemonía inter-alemana, y se dispuso a dejar sentado ante Austria su radical superioridad social y militar. Con ello podemos decir que se alejó de las exigencias democráticas y constitucionalistas de los liberales nacionalistas del *Vormärz* para siempre.

Este punto no lo debemos perder nunca de vista, pues a la postre será decisivo para analizar nuestro tema. Como veremos, la cuestión de la relación entre la política y la guerra no se puede resolver *a priori*, sino que ella misma es también una cuestión política. La decisión entre la soberanía del militar o del político no se resuelve conceptualmente, sino en el campo de la lucha política. El primado de la política o de la guerra es a su vez un asunto que se debe dilucidar en el terreno de las fuerzas históricas y, por eso, depende de la realidad concreta que determina la lógica de la política. Que la guerra realizara su potencial absoluto dependía, entonces, de la fuerza de la política democrática para limitar la inclinación del soberano tradicional a configurar una soberanía absoluta. El veredicto de la historia dice que la legitimidad de un Estado absoluto —esté fundada de forma patrimonial o carismática— no tiene la fuerza suficiente para limitar la lógica absoluta de la guerra. Nos dice, además, que aquella legitimidad obtuvo en el concepto de guerra absoluta, sostenida por la pasión nacional, su mayor coartada para imponerse frente a toda voluntad de división responsable de poderes. Y así, tras duras tensiones, finalmente irresueltas en la Primera guerra mundial, entre la voluntad decidida de impulsar una guerra absoluta y la de condicionarla desde una lógica de los valores superiores de la existencia política de un pueblo y de una comunidad de pueblos, se acabó imponiendo, con el régimen nazi, una soberanía radical capaz de asumir una forma de guerra radical. Entonces, este viaje común de la soberanía y de la guerra recibió el calificativo de total. En la Primera gran guerra, efectivamente, fuerzas sociales, económicas y políticas impidieron que Alemania se entregara a la guerra absoluta. Pero la fuerza

terrible de los dilemas genera tragedias porque, de hecho, abre caminos sin salida mucho antes de que los hombres se vean corriendo por ellos. El III Reich, ya con su Estado total, se creyó capaz de alcanzar la movilización total de la pasión nacional correspondiente a la guerra total. Parecía lo mismo que en Clausewitz, pero de hecho era diferente y lo contrario. Erich Ludendorff lo dijo de forma clara en su *De la guerra total*: «Todas las teorías de Clausewitz deben ser sustituidas».

Y lo fueron. Veamos estas tesis más detenidamente. Para ello debemos partir claramente de un hecho: la guerra absoluta es un concepto ideal que señala una lógica abstracta de fuerzas dejadas a su libre inclinación, en un espacio vacío de política, donde no se tienen en cuenta resistencias de ningún tipo ajenas a la lógica de la guerra. Su presupuesto no es otro que el aislamiento teórico y la separación del mundo, la ruptura de la continuidad del tiempo en un acto único, eso que Clausewitz llamó la decisión única y completa. Aquí no se tiene en cuenta la situación política anterior o posterior, sino sólo la voluntad de lucha que no conoce límites. Aquí no se puede recurrir a un principio moderador de la lógica interna de la guerra. Los límites dependen de la situación fáctica, del escenario real en el que la guerra se realiza. Estos condicionantes son, ante todo, nuestro poder; luego, el del adversario; posteriormente, los aliados, nuestro carácter nacional y el del adversario, etcétera. Repárese en que, para la dirección de la guerra, no se alza aquí ningún límite normativo o jurídico, como vimos en Kant. La contradicción inicial de la guerra, que no ha escapado a los ojos de Clausewitz, como confiesa al final de su gran libro, reside en la tensión entre su concepto absoluto y la desnuda facticidad de la guerra real. En esa tensión operaba el juicio responsable, que decidía llevar la guerra hasta un punto dado, hasta un grado en la escala de la guerra absoluta. Esta es la decisión del poder político, que ha de tener en cuenta la prolongación de su política en tiempo de paz, cuando acabe la guerra. Esta meta y orientación política más allá de la guerra ofrece a ésta su más profunda lógica. Con el tiempo, al hilo de la guerra submarina de los años finales de la Primera contienda mundial, sin embargo, se olvidó esta diferencia. La guerra absoluta se convirtió en una exigencia absoluta y se desestimaron o minusvaloraron sus condicionantes reales políticos. Nunca nadie fue capaz de imaginar, planificar o pensar qué futuro político tendría Alemania tras una guerra submarina total. Naturalmente, esta confusión significó, en términos filosóficos, y no sólo filosóficos, la pérdida de todo juicio.

Desde el principio, en la lógica de la mediación entre el carácter ideal de la guerra absoluta y la facticidad de las fuerzas reales, se alza el concepto de «escalada». Así que la pregunta acerca de cómo la realidad se ajustará en grado máximo al concepto absoluto de la guerra, de hecho, se convierte en la pregunta de cómo un beligerante estará en condiciones de mantener una

escalada militar, sin entrar en el colapso total y poner en peligro la existencia política misma de la nación. A través de este concepto de escalada, que implica una graduación, la guerra absoluta deja de convertirse en un sueño utópico y asume el papel de un ideal regulativo de la praxis real. Entre el abismo del concepto ideal y la realidad se teje el puente graduado de la escalada. Quien pueda construir durante más tiempo y más intensamente esta escala, ése se acercará más al concepto límite de guerra absoluta y estará en condiciones de ganar. La política condicionante de la guerra, en este sentido, sería la capacidad de juicio prudente capaz de decidir acerca del límite de la escalada. El soberano político decidirá qué recursos pone en manos de la lógica de la guerra. Pero si se olvida el carácter de mero ideal regulativo de la guerra absoluta y ésta se alza como una exigencia que es preciso realizar a toda costa, «con un elemento de hostilidad completamente desenfrenado», entonces el militar decidirá qué recursos toma de la sociedad y en este gesto se elevará a la soberanía política *de facto* de su pueblo. Erich Ludendorff, ayudante del mariscal P. B. Hindenburg, y verdadero cerebro del cuartel general alemán, atento lector de Clausewitz, cayó en esta concepción cuando culpó a los banqueros y a los comerciantes de no haber puesto su riqueza a disposición de la estrategia militar. De esta manera, no sólo sentenció la muerte de W. Rathenau, el presidente de la Siemens, sino que forjó la idea de una guerra total.

No cabe la menor duda de lo que Clausewitz pensaba realmente. Para él, la guerra independiente en su concepto jamás se tornaba independiente en la realidad. Los textos del cap. I del Libro VIII, en este sentido son definitivos. Podemos citar como ejemplo éste: «La guerra no es más que una parte de las relaciones políticas y, por consiguiente, en absoluto algo independiente». La contradicción interna de la guerra dependía de su doble carácter de idealidad absoluta y de realidad dependiente. Una época ilustrada y todavía prudente, como la que veía el alba del siglo XIX, no podía confundir ambas cosas. Los tiempos de ofuscación y de exaltación posteriores, sí. Pero tampoco cabe la menor duda de que Clausewitz se preocupó de una cuestión que, sin alterar su comprensión de las cosas, la forzaba al extremo. Su finalidad verdadera era contestar esta pregunta: ¿qué política se debía impulsar para aproximarse tanto como fuera posible al carácter absoluto de la guerra? El resultado de esta forzatura *política* tiene que ver con la problemática del Estado y la configuración de una nación a la medida de sus posibilidades.

La guerra real puede recorrer su escalada hacia la guerra absoluta según Clausewitz sólo por un camino: la configuración de una política absoluta. De esta forma, el militar asume la obviedad: la guerra absoluta deviene *tanto más* real cuanto más electivamente afín con ella sea la política que la condiciona, esto es, cuanto más sea ella también una política absoluta. Sin ninguna duda,

resuenan en Clausewitz los ecos de la política clásica, y por absoluta se entiende una política encaminada incondicionalmente hacia la grandeza, la palabra clave de la política moderna en la medida en que imita instintivamente la política romana antigua. La lectura del segundo libro de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo había puesto de nuevo esta palabra en circulación. «Si la guerra se somete a la política, tomará de forma natural su carácter. Si la política es grandiosa y poderosa, la guerra lo será también y podrá incluso alcanzar las cimas de las que adquiere *su forma absoluta*». Vemos así que Clausewitz, al invocar la política absoluta, recuerda a los antiguos. En modo alguno estaba en condiciones de anticipar la menor noticia de lo que podía entenderse por política absoluta en la época de la técnica.

Es verdad que la vieja fórmula de la política de *grandezza*, propia de la teoría de Maquiavelo, estaba indisolublemente vinculada a la guerra popular y a los ejércitos de milicias ciudadanas, según el modelo romano. Así, no es de extrañar que cuando Clausewitz dibuja de una forma más precisa las condiciones reales para tal política de potencia, acaba escribiendo este texto, donde ya entra plenamente en juego la herencia de Fichte y, con ella, la centralidad de la palabra nación: «Cuanto más grandiosos y poderosos son los motivos de la guerra, *más afectan a la existencia misma de la nación*, más violenta es la tensión que precede a la guerra y más se conforma la guerra a su forma abstracta» Así que la política no es siempre inversamente proporcional a la guerra abstracta y absoluta. Al contrario. Cuanto más destino se juegue en la guerra, más necesaria es la dirección política. La política nacional, si afecta a la existencia misma de la nación, y si ofrece un motivo grandioso, como sería su independencia política —Clausewitz tiene muy presente la lucha contra Napoleón, y entre otras la lucha impulsada en España—, puede hacer realidad la forma abstracta de la guerra absoluta y puede garantizar el proceso de escalada que sirve de mediación. En todo caso, la subjetividad —la nación— capaz de avanzar a una guerra absoluta debía comprenderse como absoluta si había de servir a una política tal. Aquí, en el ámbito de la guerra, descubrimos la mediación fundamental que nos lleva desde la nación como realidad cultural, propia de la cosmovisión liberal inicial, hasta la nación absoluta, como instancia comunitaria existencial cuyo destino político envuelve la vida y la muerte de todos sus miembros. Mediante esta idealización, los instintos de pertenencia nacional podían sublimarse hasta reclamar el sacrificio último, anulando el instinto de supervivencia de los hombres. La verosimilitud de las ideas de Clausewitz, sin embargo, reside en un sencillo hecho. La guerra por la independencia, tan cercana y deseada, entregaba una interpretación evidente de lo que eran «motivos grandiosos y poderosos de guerra». Esta interpretación, sin embargo, ya había dejado de ser tan eviden-

te en los motivos de la guerra de 1914. En todo caso, de lo que no cabe duda es de que Alemania percibía una cierta continuidad entre las ideas de 1814 y las de 1914. Mas esta percepción era falsa. Esta sensación de continuidad ocultaba muchas decisiones y profundas transformaciones de las ideas puestas en circulación por Clausewitz.

No hay que pensar, ni por un momento, que Clausewitz fuese ignorante del peligroso terreno en el que se movía. La mirada sutil de este militar, plena de objetividad, como ya he dicho, penetró en la paradoja en la que se introducía su pensamiento, persiguiendo la lógica especulativa de la filosofía. Pues su premisa era que la guerra dependía de la política. Después asumía que la política puede aspirar a la guerra absoluta mediante una estrategia de escalada. Ulteriormente reconoció que si la política es nacional, y si la nación se encuentra en peligro existencial, se puede llegar a realizar la guerra absoluta. Por último, no desconocía que esta política nacional sólo era posible mediante una compleja sublimación pasional que olvidaba no sólo la lucha de la ilustración contra el fanatismo, sino también los viejos controles cosmopolitas, anclados en la vigencia del derecho de gentes, del derecho internacional y de la homogeneidad religiosa final de los pueblos europeos. Aquí estaba la paradoja. Pues la violenta sublimación pasional de la nación entendida como instancia absoluta, obligaba a romper con aquellos controles y despertaba dimensiones de la subjetividad radicalmente contrarias a la política clásica, tal y como el propio Clausewitz la entendía, a saber, como ejercicio de la reflexión, del juicio, de la crítica y de la deliberación. Así que procurando someter la guerra absoluta a la política se llegaba al resultado inverso, a saber, a someter la política a la guerra y a destruir toda virtud política propiamente dicha. En verdad, Clausewitz reconocía que en muchos casos se podría excitar las pasiones y las emociones hostiles de los combatientes mucho más allá de sus intenciones hostiles. Si esto se diera, sería difícil mantenerlos en la vida política y en la decisión racional. Aquí, sin embargo, él se dejó llevar por el prejuicio ilustrado de que estos tiempos, propios de los salvajes y de los imperios antiguos, de la barbarie en suma, ya no volverían sobre el suelo civilizado de Europa. Sólo tendría que pasar el espacio de una generación para que de nuevo la barbarie fuese reclamada por la época.

Aquí Clausewitz llega a los límites de su pensamiento y a los límites de su propuesta. Sostenido por este prejuicio prosigue su argumentación ideal. Pero al pensamiento rara vez le está dado anticipar el futuro real. Por mucho que el libro concluya con una reafirmación de la dependencia política de la guerra, por mucho que asuma que las grandes líneas de la guerra siempre debían ser fijadas por el gabinete, por un organismo político y no militar, por mucho que concluya que la política es el espíritu de la guerra, jamás extrae la consecuencia lógica que se deriva de poner en duda la fortaleza de las costumbres civili-

zadas en Europa. De hecho, él habría debido reconocer que en el espíritu de la política nacionalista, con sus pasiones populares literalmente fanáticas, —necesarias para la política de grandeza capaz de aspirar a la guerra absoluta— anida la autodestrucción de la vía política. Frente a este peligro, Clausewitz levanta palabras que nos descubren de hecho un comprensible y sincero anhelo de resurrección política para un pueblo humillado por casi tres siglos de guerras sobre sus espaldas. Mas esta apelación a la revolución republicana era lo que su rey quería evitar, en 1814, en aquel momento oportuno de la historia, como otro rey, Fernando VII, lo evitó en España. Desde entonces estos dos pueblos se vieron obligados a compartir de forma secreta tragedias estructurales en cierto modo comunes.

Clausewitz no se engaña respecto a su situación. Hombre de objetividad, expuso la verdad que los tiempos reclamaban; pero la verdad envejece y el uso que hace el futuro de ella puede ser la mayor mentira. A la tesis anteriormente expuesta, en la que se anticipa la paradoja de que la pasión nacional necesaria para la guerra absoluta lleva a la muerte de la política, sigue esta otra, acertada como descripción, pero fallida como previsión de futuro, a saber, que la mayoría de las veces la existencia de emociones tan poderosas implicaría también la existencia de un *plan político grandioso* en armonía con ellas. Aquí el optimismo ilustrado se descubre tras la retórica de la armonía preestablecida entre sentimiento y razón, entre naturaleza y libertad. Justamente, lo que apreciarán los más profundos analistas de la guerra de 1914, como ese Max Weber tenso y dolido, será lo que Clausewitz apenas considera un caso extremo en su texto, esto es, la existencia de sentimientos y emociones poderosas, hiperestésicas, neuróticas, sin la existencia de plan racional alguno. Finalmente, ese caso extremo, que él dibujó a la perfección, acabó dándose en Europa apenas un siglo después: «Que el punto de vista político debiera desaparecer por completo tan pronto iniciada una guerra, sólo sería concebible si las guerras fueran luchas de vida o muerte, originadas en el odio puro. Tal y como son las guerras en realidad...». Desgraciadamente, las futuras guerras iban a ser así en la realidad.

La armonía preestablecida no nos parece hoy una buena cobertura frente al papel autodestructor de la política nacionalista. De hecho, este *plan político grandioso*, capaz de excitar las pasiones nacionales de 1814, no podía ser otro que la emergencia de un Estado republicano, hasta cierto punto semejante al que se había visto nacer en Francia, aunque mejor pensado en su voluntad de limitar el poder despótico. La retórica en cierto modo recordaba aquí los entusiasmos de Kant en el texto sobre la Revolución francesa. La opción que Clausewitz no atisba, la que de hecho iba a ser verdaderamente contemporánea, implicaba la posibilidad de excitar la pasión nacional sin la compensación de un plan sublime o grandioso, ni republicano ni democrático.

co, en armonía con ella. La eclosión nacional revolucionaria de Francia, capaz de mostrar al mundo cómo se construía un Estado republicano, no se iba a repetir. Ahora, desde el primer tercio del siglo XIX, la pasión nacional iba a excitarse poco a poco para servir a la potencia de un Estado que no se había decidido por la legitimidad plenamente democrática, que mantenía la legitimidad tradicional, y que, tras el gobierno de Bismarck, sin un plan racional ordenado, avanzó gradualmente hacia una escalada que debía aproximar a Prusia a la realización plena de la guerra absoluta.

Así que, según los propios resultados del pensamiento de Clausewitz, no estaba tan clara la primacía de la política sobre la guerra absoluta. Después de todo, la pregunta decisiva, la que el propio Clausewitz se plantea, a saber: «En la elaboración de un plan de guerra, el punto de vista político, ¿debe desaparecer delante del punto de vista militar, [...] o bien el punto de vista político debe imponerse, subordinando el punto de vista militar?», no tenía una respuesta unánime. Dependía no sólo de la fiebre de la pasión nacional, sino también de la fortaleza de la política como dirección racional de la vida del Estado, que Clausewitz daba por supuesta. Pues en un momento dado, sin esta dirección racional, la mera pasión nacional cegaba las vías políticas y entregaba a los militares — e incluso a alguien todavía más disfuncional, a los ídolos carismáticos del afecto y de la pasión de las masas — la soberanía de la decisión. Mas la pasión nacional era necesaria para cualquier guerra que deseara aproximarse con éxito a la guerra absoluta. Lo que nadie recordó en 1914 de Clausewitz era justamente esto, que una pasión nacional sin plan podía tornarse peligrosísima y autodestructiva. Del profundo pensamiento de aquel militar se seguía sobre todo una tesis política: que cuanto más intensa fuese la pasión nacional, más firme, sólida y racional tenía que ser la dirección política. El II *Reich* alemán no fue capaz de cumplir con esta exigencia de equilibrio salvo con Bismarck. Pero, como Max Weber recordará, su protagonismo político omnímodo no tuvo sucesor, entre otras cosas, porque él mismo se encargó de hacerlo imposible, debilitando todas las fuerzas políticas que habrían podido ser candidatas al relevo de su liderazgo.

Cualquiera que sepa algo de lo ocurrido en Alemania a partir de la retirada de Bismarck de la dirección política comprende que allí se dieron los peores escenarios posibles, teniendo en cuenta la previsiones de Clausewitz. Bajo la cobertura jurídica de un Estado *de facto* patrimonial, no sólo se produjo una calculada escalada de la pasión nacional. El soberano político se autorrepresentó frente a su pueblo como general en jefe de su ejército, un gesto que sólo encubría la realidad inversa: que el gabinete de los generales era el genuino soberano irresponsable. No fue un destino extraño el que depositó el libro de Clausewitz en las manos de Ludendorff, no fue la fortuna ciega la que transformó el concepto de guerra absoluta en el de guerra total, ni fue un azar el

que llevó a Hindenburg a la presidencia del *Reich*. Tampoco iba descaminado el general Kurt von Schleicher, antiguo colaborador de Ludendorff, cuando preparaba su solución autoritaria, militar y tradicional, para salir del caos de la república de Weimar, ni fue un accidente que en la «noche de los cuchillos largos» Hitler ordenara la muerte de quien había preparado una alternativa a su asalto al poder. Desde siempre, el soberano real de Prusia no había sido otro que el rey al frente de su ejército, y von Schleicher quería repetir el modelo con un presidente de la república como Hindenburg, o él mismo u otro *Kaiser*. Para entonces ni siquiera esta versión tradicional del Estado autoritario fue posible. Entonces se cumplió lo más profundo y terrible del diagnóstico de Clausewitz. Cuando la derrota de 1918 destruyó a la vez el Estado patrimonial y la soberanía del ejército, la pasión nacional, impulsada por las humillaciones innecesarias con las que la Francia vencedora de la guerra mostró su resentimiento, liberada por los canales de la propaganda de masas, dio alas a una política autodestructiva. Entonces no brilló la crítica serena ni franca para analizar las causas de la derrota. Entonces, como vamos a ver, no se leyó aquel pasaje de Clausewitz, quizás el más lúcido de todos: «Cuando la gente se refiere, como hace a menudo, a la influencia perjudicial de la política en la dirección de la guerra, dice realmente algo muy diferente de lo que se propone decir. No es esta influencia, sino la política misma, la que debiera ser censurada y culpada. Si la política es justa, es decir, si logra sus fines, sólo podrá afectar a la guerra favorablemente, en el sentido de esa política. Allí donde la influencia se desvía del fin, la causa ha de buscarse sólo en una política equivocada» Tras la Primera guerra, sin embargo, sólo unos pocos asumieron que la política del *Kaiser* había sido equivocada y estos pocos fueron declarados traidores por la propaganda. Por el contrario, en lugar de culpar a *aquella* política, se culpó de la derrota a la política entera, y en lugar de mejorarla, se suprimió. Ludendorff ya invirtió la tesis final de Clausewitz: «La guerra y la política sirven ambas a la conservación del pueblo. Pero la guerra representa la suprema expresión de voluntad de vida de la raza. Y por ello la política debe servir a la guerra», concluyó todavía en 1935. Para entonces, sin embargo, el Alto estado mayor se sometió a la decisión política soberana de un hombre como Hitler, sostenido por el más extremo carisma autoritario, afectivo y plenamente irracional. Pero esta decisión política absoluta al servicio de una guerra total no sólo implicaba el crimen sobre millones de inocentes, sino también —lo primero es también un aspecto de lo segundo— el suicidio de su propio pueblo.

Lo más peculiar de todo es que Clausewitz podía comprender que tan pronto la guerra real aspirase a realizar la guerra absoluta, y movilizase la pasión nacional, la soberanía acabaría perteneciendo al caudillo militar. De hecho, ésta era la enseñanza de Napoleón, que Clausewitz conocía bien. Pues

Napoleón había despertado «la violencia primitiva de la guerra, la había liberado de toda restricción convencional, de tal forma que explotara en toda su fuerza natural. La causa era la participación del pueblo en este gran asunto de Estado, que procedía en parte de los efectos de la Revolución francesa sobre los asuntos interiores del país, y en parte de la actitud amenazadora de los franceses respecto de todas las naciones». En efecto, Napoleón había recorrido algunos escalones de la guerra absoluta, por ejemplo, al implicar a poblaciones civiles en la guerra, mediante el bloqueo continental. Por lo demás, había usado la pasión nacional que estallara en 1789. Él mismo había coronado con el título imperial la soberanía conquistada por el talento militar. En una guerra siempre expansiva había autodestruido su soberanía finalmente en Rusia. Si no fue posible que su figura se repitiera en Francia, quizás se lo debamos, a pesar de todo, a que la Revolución había roto para siempre con el Estado absoluto, y su reparto de tierras con la pasión nacional colectiva, de tal forma que ya no quedaba sujeto político alguno electivamente afín con una guerra absoluta. Mas aquí estaba la diferencia fundamental con Alemania. Allí el Estado seguía sin decidirse por una legitimidad tradicional, democrática o militar. La posibilidad de una síntesis entre la dimensión absoluta del monarca, la pasión nacional y la escalada hacia la guerra absoluta era real sobre el suelo de Prusia. Pero lo que no podía prever Clausewitz en esta evolución era que la propia pasión nacional de las masas definiera, en la orgía de irracionalidad suprema, al propio soberano. Entonces, destruida la vía política, la guerra absoluta no podía ser sino autodestrucción.

4.— *Guerra y Estado*. Por eso, la clave para comprender el problema de la guerra, y el fracaso de las previsiones cosmopolitas kantianas, está escondida en el enquistamiento de la comprensión prusiana del Estado, en su indecisión para asumir formas sociales y políticas constitucionales, republicanas y democráticas, en el mantenimiento de la soberanía política y militar en la figura de su monarca. Tras la autolimitación de toda política expansiva practicada por Bismarck, el monarca, entregado a una falsa política de grandeza, no sólo tendía a interpretar la situación internacional en continuidad con la amarga experiencia de las guerras napoleónicas, sino que se dispuso a impulsar una política de expansión hegemónica, sin rumbo cierto.

En este contexto, la nueva comprensión de la guerra total no retiró un ápice de su valor a la vieja tesis kantiana de que todos los procesos de paz deben partir de Estados dotados de una constitución republicana, capaz de comprenderse como destinados a una política de cooperación cuasi federal. Como es obvio, le confiere antes bien su valor entero. Sólo el rechazo de la condición fundamental de la paz puede implicar la amenaza perenne de la guerra. Es obvio: Kant habla de un Estado republicano y Clausewitz, por

mucho que hable de política como visión global del interés general, de «la representación de todos los intereses de la comunidad entera», sólo tiene enfrente un Estado como poder personal. La condición de posibilidad de la paz dependía entonces de la normatividad republicana que un Estado pudiera integrar y del espacio internacional de homogeneidad política en el que jugara. No cualquier Estado puede llevar una política cosmopolita en sentido kantiano, pero tampoco cualquier Estado puede emprender una guerra total. En este sentido, no es la guerra en sí misma la que tiende a convertirse en una guerra total. Sólo cierto tipo de Estado, separándose de un espacio internacional homogéneo, y de un futuro compartido con otros pueblos, permite la emergencia y la decisión sobre una guerra total.

Desde el momento en que Clausewitz escribe su texto, hasta el momento en que se cumplen sus peores diagnósticos, se produce en todo caso una inversión decisiva, que conviene señalar. Clausewitz, como los afrancesados españoles, escribe ante el espectáculo de miseria que observa por doquier, resultado de las guerras napoleónicas y del atraso prusiano. Superar esta situación es el gran problema de la época postrevolucionaria y de los reformadores prusianos. Clausewitz ha escrito su discurso sobre la guerra frente a la problemática de la reforma del Estado de Prusia. Su voluntad era poner a Prusia como Estado a la altura de Francia. Por lo demás, alrededor de este punto giraban sus comentarios sobre la Revolución francesa. Para él, la decrepitud de Prusia residía en la máquina del gobierno, no en la sociedad en su conjunto. La actividad de la nación, dice, marchaba en orden. El Estado prusiano, sin embargo, era deficitario en sus instituciones. En sentido convergente, su diagnóstico sobre la Revolución francesa indicaba que, en este acontecimiento, la nación y el Estado no habían separado su suerte. Este mérito no se debía a la sociedad francesa, que no era más dinámica que la alemana, sino a la parte del Estado, mucho más funcional y ordenado. El nuevo Estado francés revolucionario todavía aumentaba las distancias que lo separaban evolutivamente del Estado alemán del Antiguo régimen. Y esto era así porque, invocando la soberanía de la nación en él delegada, el Estado invadía la sociedad burguesa y la modelaba con radical energía hasta hacerla propicia a sus intereses. Con una perspectiva histórica más amplia, como la que ordenará la mirada de A. de Tocqueville, ésta era una característica evolutiva del Estado francés desde J. Bodino, al menos. Mas ahora, con la movilización nacional, llegaba a su cenit. En todo caso, la sociedad burguesa francesa tenía, desde Enrique IV, una clara dimensión estatal o pública. De hecho había sido establecida en sus derechos por el Estado y no podía enfrascarse en sus intereses privados ante una aristocracia siempre acechante, sino compartir la suerte del Estado que la había instituido.

Sin ninguna duda, el régimen salido de la revolución, tanto para Clausewitz como para Humboldt, se podía definir como un despotismo moderno, aún más radical que el clásico. Su carácter central, a saber, desconocer todo límite para la acción del Estado, se contraponen al Antiguo Régimen, con su pluralidad de poderes. Por ello, Humboldt, escandalizado, se verá obligado a diseñar sus límites en una conocida serie de artículos escritos al pie mismo de las jornadas revolucionarias. Y sin embargo, aunque insensible a la dimensión democratizante de la revolución, y en una apuesta cruzada, Clausewitz entendió que aquel Estado francés era más eficaz para producir energías radicales, capaces de movilizar a una sociedad para asegurar su existencia política frente a los avatares de una guerra no deseada.

Desde esta perspectiva, el caso francés demostraba que la estructura de la sociedad moderna podía ser dirigida por el Estado de tal forma que se dispusiera favorablemente para embarcarse en el nuevo tipo de guerra. Sólo era preciso para ello presentar la causa estatal como causa nacional. Éste era el expediente para elevar el valor del Estado hasta hacerlo absoluto, al vincular su suerte al destino existencial de la nación. Por lo tanto, la guerra moderna se convierte en absoluta por la tendencia del Estado a verse a sí mismo como instrumento imprescindible para garantizar la existencia de la nación. En esta pretensión de Clausewitz, la sociedad, a la postre reducida a nación, debía acompañar la política del Estado, reconociendo que compartía inseparablemente su destino.

En todo este análisis, el supuesto que juega un papel determinante es la conciencia del retraso de Prusia y de Alemania frente a Francia. Para no estar a merced de una nueva oleada hegemónica francesa, se debía fortalecer el Estado con las categorías procedentes de los reformadores. Aquí se daba una certera apreciación de lo que había sucedido en Francia desde 1793 hasta Napoleón, pero no de lo que sucedería en el futuro. Francia, en efecto, agotaba su capacidad de producir oleadas hegemónicas europeas con Napoleón. Pronto Prusia y Alemania estarían muy por encima de Francia en el terreno económico, militar y científico, y sin embargo las categorías no fueron abandonadas. Lejos, entonces, de servir a la estrategia defensiva de ponerse a cubierto de un vecino belicoso y expansivo, aquellas categorías sirvieron para producir una propia expansión del poder del II *Reich*. La pasión nacional entonces compensó entre las masas la inexistencia de un verdadero régimen constitucional. De hecho, Clausewitz, analizando sólo la forma de la guerra, no detectaba la resistencia de poderosas fuerzas sociales que en Francia luchaban por una constitución basada en la llamada por B. Constant «libertad de los modernos», muy poco nacional y mucho más individualista. Fichte sí lo vio claro al denunciar a Francia como la potencia que había instaurado la corrupción del individualismo. Lo que interesaba a estos reformadores —cada uno en

su terreno, militar, político o jurídico— era si Alemania podía tener algún día su glorioso 1793, no si Francia estaba en condiciones de repetirlo. Pues si Alemania llegaba a tener su 1793, nadie podría poner en peligro su independencia y su esplendor.

Tocqueville tenía razón y Clausewitz se la hubiera concedido sin vacilaciones: lo que emergía de la Revolución francesa sólo podía valorarse, en términos clásicos, como despotismo. Pero ese despotismo, compensado por un individualismo radical, hacía inviable una identificación total entre la sociedad y el Estado, y bloqueaba toda sincera autoafirmación de la nación y del Estado hasta la muerte. Los Estados Unidos de América ofrecían el paradigma de la nueva forma de vida. La forma de tal despotismo pseudo-democrático se tornó evidente a todos con el cesarismo de Napoleón III, un soberano ridículo que asumía la representación del Estado con la condición de permitir que la sociedad se enriqueciese tranquilamente. Clausewitz, y los demás reformadores prusianos, no estaban interesados en acertar con su juicio sobre el futuro de Francia. Estaban mucho más interesados, como es natural, en diseñar el diagnóstico que podría interesar a Prusia. Al tener una idea del enemigo, que se había quedado fijada en los sucesos de 1793 y en la expansión imperialista napoleónica, al asumir la conexión inseparable entre esta movilización nacional y la dinámica expansiva del Imperio francés, aquellos jamás consideraron prioritario reducir el poder del monarca desde premisas republicanas y constitucionales. Sólo comprendieron que si compaginaban aquel poder central con un nacionalismo anti-individualista, se generaría un Estado fuerte en el interior y en el exterior, frente al cual el régimen francés no tendría posibilidades de convertirse en la amenaza secular.

Así, los reformadores prusianos entendieron que sin una intervención decidida en la sociedad, tendente a su reforma nacional, un Estado rodeado de enemigos como Prusia no podría defenderse con todas sus energías. Pero esta reforma no debería hacerse mediante la violencia revolucionaria ni mediante un nacionalismo republicano integral. Desde el principio, la apelación a la razón pura moral que expresó la Revolución francesa, apareció a los ojos de Clausewitz como la astucia de un viejo Estado que, bajo esa instancia ideal, escondía la misma razón absoluta de siempre. De esta manera, los reformadores de Prusia, que entendieron su tarea como un reto para ponerse a la altura evolutiva de Francia, convirtieron el Estado en una potencia creciente sobre su territorio y así impusieron paulatinamente su plena intervención en la sociedad —como por otra parte había legitimado la filosofía— hasta diseñarla como nación, sin gestos revolucionarios y sin rupturas con la soberanía patrimonial tradicional. Aquel Estado, en todo caso, nunca construyó una sociedad nacional verdaderamente moderna, sin estamentos y sin representaciones políticas parciales y especiales y, coherentemente, tampoco quiso des-

prenderse de su legitimidad en último extremo patrimonial, militar y tradicional.

Ésta es la estrategia del nacionalismo estatal prusiano, de esa nación tardía, por decirlo con Plessner, impulsado por un Estado menor y periférico en constante autoafirmación durante todo el siglo XVIII, que no supo tomar las riendas de sí mismo cuando una política de reformas, en el seno de una estrategia de defensa tradicional, se invirtió hasta convertirse en una política de intervención, en el seno de una estrategia de expansión y de hegemonía. En la medida en que esto se produjo, el argumento de la guerra, con su tendencia interna hacia una escalada absoluta, siempre se dibujó en el horizonte, despreciando las posibilidades cooperativas con otros Estados, profundizando en la excitación de la pasión nacional, subrayando la heterogeneidad política y cultural de Alemania con la Europa occidental y negándose a una reforma constitucional que habría racionalizado su vida política. Al final, el Estado, arrastrando ya muchas tragedias, se convirtió en total, que es la mejor manera de ponerse en el camino de la autodestrucción. La guerra total no fue entonces, como no lo es nunca, un fenómeno aislado: estuvo siempre ligada a una forma de Estado y fue tan total como la política que lo construyó y lo destruyó.

Lo que no puede olvidarse es que esta evolución del Estado prusiano y alemán, finalmente, se erigió sobre el abandono de la premisa republicana y europeísta, sobre el desconocimiento de las profundas realidades supranacionales y supraestatales, no sólo económicas, sino también jurídicas, políticas, sociales y culturales. Este hecho pasó desapercibido a Clausewitz, que no era un demócrata en sentido moderno, como no lo eran Niebuhr, ni Hardenberg, ni Stein. Pero luego estos componentes no sólo fueron ignorados, sino que fueron atacados con un voluntarismo que apostó por una heterogeneidad radical frente a las naciones europeas como condición de cohesión nacional alemana. De esta forma, el nacionalismo sin constitucionalismo dirigido por el Estado ya estaba preparado para sustituir al republicanismo normativo kantiano. Los reformadores intentaron una sociedad afín al Estado moderno, con la voluntad de eliminar las diferencias estamentales y así crear un terreno económicamente liberado de trabas feudales e impulsado por la iniciativa estatal. Hacia finales del siglo XIX, sin embargo, esa liberalización no había logrado destruir los privilegios proteccionistas de la nobleza, aunque, impulsada por el Estado unificado, produjo un desarrollo industrial sin precedentes que transformó radicalmente un país agrario. La formación de un proletariado urbano y formalmente revolucionario, produjo una necesidad de protección en las clases burguesas que fortaleció la legitimidad tradicional y militar del *Reich* y otorgó un nuevo papel protector a la nobleza. En una sociedad escindida entre una burguesía temerosa, la palabrería revolucionaria y finalmente

sin creencias democráticas del Partido Socialdemócrata, un movimiento católico a la defensiva y una nobleza obstinada en no perder sus privilegios, la idea nacional era lo único que podía ofrecer una mínima cohesión. La inmensa eficacia de una burocracia reconocida por su objetividad y rigor, fuese en la administración civil o en la militar, eran el símbolo externo de esa mínima cohesión nacional. El único punto de homogeneidad social que tal desarrollo produjo, sin embargo, fue la creación de una masa nacional sin instituciones republicanas, desarraigada de las formas tradicionales de cultura e incapaz de controlar no sólo sus propios procesos y sus conflictos, sino también la forma en la que el poder político los intentaba resolver.

Con la mirada que busca describir los movimientos a largo plazo, aquella percepción prusiana del proceso francés de construcción de un Estado nacional se mostró interesadamente equivocada. Tras la revolución, la sociedad francesa había triunfado sobre el Estado, como lo prueba el que los franceses, como nación, no volvieran a levantarse en masa para defender a su Estado, aunque sí para atacarlo y destruirlo tan pronto atentara contra las conquistas sociales de la revolución burguesa, como ocurrió en 1831 o en 1848. La Gironda, con la consigna de la libertad de los modernos, fue la vencedora definitiva de la revolución desde Termidor. Ningún conservadurismo reaccionario, desde Bonald hasta Murrás, podrá forjar un nuevo nacionalismo francés capaz de fundar otra oleada hegemónica europea, pues tal nacionalismo ya sólo podía ser radicalmente anti-moderno y no tenía idea universal alguna que invocar.

En este sentido, la sociedad francesa que emergió del Estado revolucionario se mostró interesada en bloquear los mecanismos de guerra absoluta. Esta tesis se puede comprobar leyendo los relatos de Maupassant sobre la invasión alemana en 1871, saludada por los pequeños burgueses como esencial para mantener el orden. Los ciudadanos ya no estuvieron dispuestos a seguir una apuesta radical que pusiera en peligro su estatuto social burgués. Se dice que uno de los generales de Napoleón, ya en el palacio de Fontaineblau, exclamó, tras exigir la abdicación del Emperador: «¡Pero es que se pensaba que por darnos honores compraba el derecho a dejarnos matar por él!». Si esto lo pensaba uno de aquellos generales, no hay que mencionar lo que pensaban los burgueses y banqueros, o los labradores que ahora eran propietarios de tierras. De hecho, el Estado francés contó con la poca disposición de su ciudadanos al sacrificio nacional, tal y como quedó claro en la Segunda Guerra. El ejemplo alemán permite entender que Prusia, en el intento de superar evolutivamente a los franceses, con la idea de hacer frente también a la amenaza rusa en Oriente, extremó el ensayo, siguiendo su propio diagnóstico, y avanzó hacia un Estado total, sin las contrapartidas políticas, sociales e institucionales del republicanismo revolucionario, con las que jamás se permitió veleida-

des. Por mucho que ese republicanismo fuese imperfecto en Francia, al menos cumplió a la perfección una previsión: la burguesía francesa pudo mostrar un resentimiento casi infinito, pero ya nunca más fue realmente belicista como para dominar Europa. La estrategia hegemónica contemporánea, tras los ensayos de Richelieu y Napoleón, ya no pasaría por Francia.

Es verdad que el objetivo preciso de Clausewitz fue estrictamente funcional. Sin una comprensión normativa de la política moderna, su voluntad de establecer una cámara de representantes según el modelo inglés, ya criticado por Kant, no suponía voluntad democrática alguna, sino un rasgo más de mimetismo respecto del sistema de Adam Smith. Desde luego, no debía parecerse en nada a la Asamblea francesa, que asumió coherentemente tareas de justicia distributiva. Se trataba para él de una maquinaria administrativa más afinada. Aquí, Clausewitz estuvo por detrás de Fichte, que reclamó siempre un Estado con rasgos democráticos. Pero la creencia básica de ambos apostaba por una teoría del equilibrio entre los Estados europeos, en la que de hecho Clausewitz es un antecedente de Bismarck. Fichte entendió por su parte la idea de equilibrio de otra manera: jamás se resignó a la idea de una pequeña Alemania.

La idea, en este sentido, era fácil de comprender. El viejo equilibrio de los Estados debería complementarse por el equilibrio de las pasiones nacionales. Una vez más todos se engañaron. Pues la razón última de la propuesta de Clausewitz, incluso en 1830, a saber: que la pasión nacional francesa amenazaba con destruir este mismo equilibrio, ya no era efectiva. Así que la puesta en marcha de una pasión nacional alemana ya de hecho era un elemento de desequilibrio. Los nacionalistas franceses posteriores fueron sobre todo contrarrevolucionarios, conscientes de que la revolución, extendiendo el individualismo liberal, bloqueaba la idea de grandeza de la nación y sus misiones eternas, en el fondo definidas desde Richelieu y desde el perenne y más antiguo galicanismo. Esta fuerza reaccionaria, en todo caso, no podía ya dominar el Estado francés, porque no podía dominar la sociedad burguesa. El camino kantiano, buscar un equilibrio mediante una paulatina interpenetración de intereses económicos y financieros, un creciente desarme recíproco de la pasión nacional, una mayor homogeneidad constitucional y cultural, en suma, mediante una política confederalizante, se olvidó radicalmente. La tesis más profunda de Kant, que sólo la confederalización abre el camino hacia el genuino, fundado y razonable equilibrio, no se iba a redescubrir hasta mucho más tarde.

Quizá por eso, ni Clausewitz, ni los demás reformadores, incluyendo aquí la política de equilibrio bismarckiana, sensata en las relaciones exteriores e insensata en los asuntos internos, previeron jamás que el uso de esta pasión nacional entre los alemanes, inicialmente defensiva frente al exceso revolu-

cionario del imperio francés, pasara a convertirse en una plataforma para políticas expansionistas en manos de un Estado reducido en política, tras la experiencia de Bismarck, a la persona soberana del *Kaiser*. Curiosamente, el Estado francés tras la clausura del ciclo revolucionario no era, ni podía ser, un Estado total. Sólo un Estado, como Prusia, que se había propuesto construir desde arriba y con criterios funcionales una sociedad moderna, albergaba en sí el germen de la dinámica que había de conducirle al Estado total, para movilizar finalmente la nación a su favor.

Francia, en la gran Revolución, fue más bien una nación que se propuso construir un Estado. Cuando lo tuvo, la nación se entregó a su vida burguesa, quizás la más burguesa de todas las vidas de Europa, siempre a la defensiva para proteger sus conquistas sociales. El proceso fue el inverso en Prusia. Allí el Estado quiso tener una sociedad funcionalmente diseñada para su expansión, y luego movilizó paulatinamente ideas nacionales a su medida, ideas que en casi todos los sentidos chocaban con su propias bases culturales. Se puede decir con rotundidad que la emergencia del nacionalismo entregado al Estado iba en contra de las grandes tradiciones alemanas y significaba la fractura central de su propia vida cultural. En todo caso, esta fractura fue posible por un elemento tradicional, el apoliticismo del luteranismo alemán, que dejaba la política en manos del regente sin querer darse cuenta de que, mientras tanto, la política se había convertido en algo que afectaba a la totalidad de la vida del ser humano. Por eso, Prusia no dejó a la nación alemana reposar en su vida burguesa, ni aplicar con plenitud sus categorías culturales básicas, definidas ya desde la Reforma (sobre todo la independencia personal y civil, la libre crítica, el valor absoluto de la conciencia y la responsabilidad personal), para la construcción de una vida política autónoma. Al contrario: Prusia penetró la nación mediante la limitada ideología de una innovadora y peculiar cultura burocrática, ofreciendo una compensación historicista y romántica, que seleccionaba drásticamente su propio patrimonio cultural y dejaba en la sombra las bases normativas de su tradición ilustrada kantiana.

El equilibrio europeo que pretendía Clausewitz, en todo caso, basado en un Estado capaz de someter la sociedad a sus fines, y atravesado por una pasión nacional que coherentemente aspiraba a la solución gran-alemana, tendía endémicamente al desequilibrio internacional. Sólo hay equilibrio que tiende al equilibrio si es dirigido por potencias limitadas y cooperativas. Por tanto, era el poder del Estado el que debía limitarse mediante estrategias internacionales dirigidas por otros fines. Para eso resultaba necesario asegurar un equilibrio interno entre Estado y sociedad, sobre la hegemonía de ésta; vale decir, era necesario asegurar el momento republicano del Estado: *societas civilis sive res publica*. Además, era preciso ordenar Europa sobre este cons-

titucionalismo homogéneo. Prusia no quiso asumir este momento, consciente del peligro revolucionario que implicaba la afirmación de esta *societas civilis* en relación con la *ratio* social del Antiguo Régimen, en la que todavía se apoyaba su aparato estatal. Aquí el abandono de las premisas del republicanismo fue trágico. De este abandono se quiso hacer, sin embargo, una virtud. Se supuso que la ventaja en la lucha internacional siempre estaría de parte de la realidad nacional más intensamente sentida, dirigida por el Estado más cercano a disfrutar un poder absoluto. Éste era desde luego un efecto óptico que dos guerras se encargaron de disolver.

La inercia de la sociedad burguesa a la hora de defender sus posiciones impidió que el Estado francés pusiera a su servicio la totalidad del cuerpo social. La sociedad alemana, sin una organización política fuerte y racional, no fue capaz de resistir la presión del Estado, primero astutamente manejada por personajes como Hardenberg o Bismarck, y luego demencialmente dirigida por Guillermo II, bajo el chantaje de que resistir esta presión era un gesto traidor a la nación entera y de entreguismo al enemigo. No tenemos que recordar aquí las acusaciones de Thomas Mann contra Heinrich Mann, ni las acusaciones de los nazis contra ambos. En su germen mismo, aquella dinámica preludiaba el Estado totalitario. Fortalecida tras 1871, Prusia, que jamás había sido un Estado-nación, por fin se lanzó a emplear la idea nacional, cuando ya servía inequívocamente al Estado y cuando los liberales, que siempre habían asumido una afinidad entre nacionalismo, federalismo y republicanismo constitucional, ya no eran sino nacional-liberales, ilusamente convencidos de que la idea de nación de Bismarck era la suya. Las tensiones entre Weber y la generación de sus mayores demostraba que los más lúcidos liberales no se dejaban engañar. Pero éstos en modo alguno se hacían ilusiones sobre su capacidad y su fuerza para invertir el rumbo de la política de su país. Su tragedia fue así doble. Primero la personal, que sumió sus vidas en la tensión y la esterilidad práctica; luego la de su propio pueblo, que no pudieron impedir.

II. LA RUPTURA DEL EQUILIBRIO DE CLAUSEWITZ: DE LA GUERRA ABSOLUTA A LA GUERRA TOTAL

1.— *La senda perdida de Max Weber*. Entre el año 1871, que ve florecer el talento intacto de Nietzsche, y 1932, año en el que el belicoso Jünger publica su libro sobre la figura de *El trabajador*, apenas se alza la generación de Max Weber y Walter Rathenau, que mueren, quizás prematuramente, en los primeros años veinte de este siglo. Desde aquella reunificación alemana a la reunificación alemana de hoy, se puede reconstruir la peripecia histórica europea con sólo estos nombres. En muchos aspectos, estos hombres confi-

guran una sola línea, y muchos de sus temas preferidos están secretamente unidos por un cosmos de influencias convergentes. También sucede así en el tema de la guerra. Profeta de grandes hecatombes y movimientos humanos, Nietzsche acostumbró los ánimos y las sensibilidades a las tragedias que habrían de venir. Pero esta parte de la historia es la más contada. Es también la más exagerada, quizás hasta lo grotesco. Sin embargo, hay una lógica concreta, que testifica el momento en que la guerra nacional absoluta se transforma en guerra total. El paso de los pocos años que va desde Max Weber a Ernst Jünger permite verificar esa lógica con rigor, pues los pasos se dieron con radical autoconciencia de los actores.

Desde las reflexiones de Weber, que clama por una dirección racional de los asuntos estatales en los terrenos de las realidades económica, constitucional, política, militar y social, y que en la situación bélica entre 1914 y 1918 no tiene otro diagnóstico que el de la más absoluta desesperación, hasta las reflexiones de Jünger en *La movilización total* o *El Trabajador*, van muy pocos años, pero en ellos se toma la decisión central respecto a los hechos que aquí nos interesan, a saber, respecto a la transformación de la guerra, sometida a la política tal y como la que había diseñado Clausewitz, en guerra total, tal y como figura ya en el título de la obra más famosa de Ludendorff, el lugarteniente del mariscal Hindenburg, héroe del frente oriental durante la Iª Gran guerra, y futuro presidente de la República de Weimar. En estos años se produce una interpretación de la evolución política de Prusia, de la Primera guerra y de la forma de preparar la Segunda que muestra claramente el final de un proceso histórico que pretende olvidar las certezas de Clausewitz. El fruto de este cierre histórico llevaría a descubrir de nuevo el valor de la palabra kantiana depositada en el opúsculo sobre la paz perpetua.

En efecto, Weber consideró la guerra de 1914 de una manera compleja. Primero, y ante todo, era para él una guerra en la que intervenía la pasión nacional, con su exigencia de honor y de respeto para Alemania. Segundo, y aunque Weber no estaba dispuesto a conceder los excesos de los literatos como Thomas Mann, que sublimaban los elementos de la *Kultur* alemana hasta convertir la guerra en un episodio metafísico, reconocía que también era una guerra con elementos culturales, sobre todo en lo que afectaba a la cosmovisión que inspiraba al enemigo ruso, fuese zarista o bolchevique. Claro que también era una guerra económica y una guerra por prestigio del Estado, pero a Weber ambos elementos le parecían claramente negociables, sobre todo si se hubiese laborado por una política franca de colaboración con Gran Bretaña. Por eso, y a pesar de todo, Weber seguía pensando que la guerra formaba parte de la racionalidad del Estado, y en este sentido era para él una contienda clásica en la que se debían calcular las consecuencias para el futuro de la existencia de Alemania como pueblo entre los pueblos europeos.

Ardiente partidario de que se definiera una política clara en cuyo ámbito la guerra tuviera un sentido, Weber pensaba que la catástrofe era necesaria desde el mismo momento en que la impericia política del *Kaiser* se dejó atrapar en un juego de alianzas en el que Alemania finalmente no podía contar más que con la ayuda de Austria. Conocedor de la vieja relación histórica entre el *Reich* y la monarquía hermana, Weber sabía que aquello era exactamente lo mismo que estar solo. Así que cuando comprendió, desde el principio, que aquella guerra no podía saldarse con una victoria, consideró que el objetivo fundamental de la dirección política debía ser una paz honrosa, que asegurara las fronteras alemanas sin anexiones, que permitiera edificar un régimen constitucional y que no produjese heridas profundas que impidieran al Estado alemán resultante de la paz alinearse con las potencias occidentales, sobre todo con Gran Bretaña y con los Estados Unidos, de cuya cercanía diplomática Alemania jamás debía haber salido. En este sentido se opuso radicalmente a la expansión sin freno de la guerra submarina, pues, con pleno acierto, consideraba que esta decisión impediría una correcta política de alianzas por mucho tiempo.

No puede ser nuestro tema exponer al detalle la posición de Max Weber. Ya ha sido hecho de forma exhaustiva por W. Mommsen, en su famoso libro *Max Weber y la política alemana*, y apenas podríamos añadir nada sobre este punto. Ahora bien, sí que conviene analizar cómo se interpretó por parte de elementos del estado mayor, y por parte de literatos de éxito vinculados a él, este intento racional de limitar la guerra, esta voluntad de impedir una escalada que, de llevarse a cabo, para Weber, atentaba contra el punto decisivo y el valor básico de toda su vida política, a saber, el futuro político del pueblo alemán. Para comprender esta interpretación de la derrota que finalmente se impuso, para identificar el origen de esta decisión a favor de la guerra total, tenemos que dirigirnos al autor de *El Trabajador*, pues Jünger, en contra de Weber, es el heredero del prusianismo, el heredero de las virtudes militares del estado mayor, el intérprete más eficaz de la explicación que de la derrota dieron las fuerzas tradicionales del *Reich*. Todos sus análisis proceden de un diagnóstico de los sucesos de la Primera Guerra mundial directamente opuestos a los de Weber.

2.— *El valor de Jünger como testigo*. Puedo identificar con facilidad la razón de los homenajes a Ernst Jünger, e incluso puedo explicar la atención que se le profesa en los medios de comunicación. Alguien que se ha equivocado tan profundamente en su vida debe ser universalmente honrado, para que no se quede solo en una aventura personal que apenas se puede calificar de otra manera que de tremenda. Mediante este honroso ingreso en la mediocre sociedad democrática, con esa toga propia de la corporación de los doc-

tores por la causa del honor, el otrora campeón del genio, de la jerarquía, del lanzallamas, el denostador del espíritu burgués, el campeón de la lucha contra la democracia, rodeado de los espíritus mediocres que forjan el tiempo presente —aquí entramos casi todos, en esa lista de los políticos, diputados, rectores, decanos, jefes de departamentos universitarios, editores, traductores, glosistas, estudiosos, etcétera—, se torna un poco su igual y así se pueden olvidar sus peligrosas tesis de juventud y madurez. En estos actos, se destaparon las emociones, se generó admiración por la salud de hierro del antiguo portador de la cruz de hierro, se dispararon todos los rasgos de la sentimentalidad burguesa, y finalmente se pudo entonar el *gaudeamus igitur*, la canción por la unidad de la humanidad, por los valores de la civilización. He ahí, como un nuevo *homo sacer*, al antiguo amigo de Hitler, al antiguo cantor del espíritu de la guerra, al capitán del ejército invasor de París, un conversador exquisito en sus lujosos salones, y finalmente un anarquista solitario, sombra de Hölderlin, homenajeado por los representantes del *statu quo* que, sin rencor alguno, celebran su extraordinaria vida.

En él se celebra la tragedia del siglo y, por eso, cabe desvincular dicha experiencia de su portador concreto y personal. Digámoslo con toda seriedad: Jünger es el mejor símbolo del camino absurdo de este siglo y sobre él se acumuló todo el extraño prestigio de los supervivientes, destinado finalmente a servir a la posteridad para el estudio de las matanzas a las que sobrevivieron. Resulta fácil pensar que el error que en él se celebró no fue sólo *su error*, sino el error de todo un tiempo que, cuando sobrevive en la imagen de un anciano vigoroso, presenta al fin y al cabo su mejor rostro.

Cuando no es la persona de Jünger lo que tenemos delante, sino su obra, nuestra comprensión cambia de matiz y se torna más austera. No hay sentimentalidad. Desde la inexcusable objetividad de la crítica, debemos reprimir, si algo, la extrañeza que sentimos por su época y por su segura, indubitable participación en la misma. En todo caso, aquí debemos aplicarnos sobre todo a la identificación de la condición de lo que nos parece inaceptable. Mientras esta condición no quede clara, nada se ha dicho, nada se ha homenajeado. La decencia no pudo homenajear en Jünger una pretendida verdad. Debemos ante todo reconocer también el error y, por cierto, igualmente el error que produjo su propio error. En cierto modo este ensayo no es sino una genealogía del mismo.

3.— *El superviviente de la tempestad de acero*. La base de la legitimidad de toda la posición de Jünger, tal y como se registra en ese librito que aquí vamos a estudiar, dedicado a la *Movilización total*, se centra en la supervivencia de una guerra. Hay aquí una diferencia respecto de Weber. Cuando abrimos *Parlamento y gobierno*, el conjunto de escritos weberianos destina-

do a ofrecer a la nueva Alemania su base republicana y constitucional tras la derrota, reconocemos la consecuencia inevitable de la disposición de todo un pueblo a dar la vida por la nación. Ese efecto no es otro que la necesidad de una radical democratización del *Reich*. ¿Quién negará el voto a quien dio la sangre? Ésta es la sencillez del argumento de Weber, un argumento cuya fuerza se remonta a 1789. El carisma de la guerra moderna impone una interpretación antiautoritaria y democrática de la dignidad política. Al fin y al cabo, todo soldado recibe la gracia de la lucha por la nación, así que todo soldado recibe la gracia de la ciudadanía. La soberanía del hecho de la guerra — pues entregar la vida es el trascendental de todas las demás decisiones — genera en Weber una definición de la soberanía política, que en este caso, no puede sino ser democrática. Con un detalle ulterior: puesto que en esta guerra — siempre la de 1914 — se ha luchado y trabajado, los soldados y los trabajadores son la base efectivamente nacional de una decisión democrática soberana. Son, por fin, la nación que funda un Estado, la revolución alemana ciertamente. Los revolucionarios como E. Toller lo dijeron con toda claridad: «En el presente sólo nos queda Weber»¹.

Cuando analizamos de cerca el ensayo de Jünger dedicado a analizar el dolor, encontramos que se extraen consecuencias de la guerra que también fundan la nueva soberanía, pero sobre otros fundamentos. Sin ninguna duda, *Sobre el dolor* debe ser leído página con página con *El Trabajador*. Ambos textos dibujan la nueva figura del sujeto soberano que reduce cualquier valor sustancial del ser humano a mera funcionalidad. Mientras que en el gran ensayo de 1932 se diseña la relación del trabajador con el Estado, en el pequeño

1 «La juventud se abraza a Max Weber, atraída por su personalidad y por su rectitud intelectual. Weber detesta todo romanticismo estatal, ataca a Maurenbrecher y con él a los profesores alemanes que, a fuerza de puras sartas de embustes, no ven la realidad. ¿De qué serviría ganar la propia alma si la nación se atrofia? El imperio alemán es un Estado autoritario y el pueblo no tiene influencia alguna en la formación de la voluntad estatal. Es preciso que desaparezca la legislación electoral prusiana de tipo estamental, es necesario erradicar el dominio del funcionariado, parlamentarizar el gobierno y democratizar las instituciones estatales. Todas las cuestiones culturales, opina Weber, se verán influidas por el modo en que la guerra termine»; en Ernst Toller, *Una juventud en Alemania*, Muchnik Editores, 1987, Barcelona, pág. 73. Y más adelante, en la pág. 74: «Sólo queda una cosa: el regalo de la relación humana. Queda Richard Dehmel. Queda Max Weber. En el transcurso de las discusiones vespertinas se revela la naturaleza combativa de este sabio, el cual pone al desnudo las lacras del imperio con palabras vivas que hacen peligrar su propia libertad y su propia vida. El mal mayor lo ven en el *Kaiser* y califica a Guillermo II de pisaverde diletante. “Cuando termine la guerra, dice, me pondré a insultar al *Kaiser* hasta que me instruya un proceso, y luego se verán obligados a declarar bajo juramento los estadistas responsables, Büllow, Bethmann-Hollweg y Tirpitz”. Estas palabras valerosas hacen que los jóvenes vean con claridad lo que los separa de él. Los jóvenes quieren algo más que cargarse al *Kaiser*, quieren otra cosa que no es una mera reforma de la legislación electoral. Quieren edificar un nuevo fundamento. Creen que la transformación del orden externo transforma asimismo al hombre».

ensayo sobre el dolor, alrededor de la categoría de la construcción orgánica, se allanan algunos de los rasgos del nuevo sujeto, en un análisis antropológico lleno de ilusiones nietzscheanas. Entonces comprobamos que el único fundamento para esta nueva antropología es la sublimación de la guerra de 1914, o mejor, la sublimación de los rasgos de los supervivientes, o incluso más precisamente, la sublimación de los rasgos del superviviente Ernst Jünger. Entonces comprendemos hasta dónde puede llegar el fanatismo de la pasión nacional en la época de la técnica.

4.— *El nuevo hombre*. Pero todo esto no es relevante, como tampoco lo es que Jünger, discípulo de Nietzsche aquí, utilice la relación con el dolor como lo definitorio de una nueva raza. El mito del hombre blanco como el ser que siente el miedo de forma perenne, el hombre histérico de Nietzsche, se abre paso como punto de partida de estos análisis, hoy tan estrafalarios. La excesiva dependencia del hombre occidental respecto de su interioridad, aquella capacidad de auto-análisis de la que el romanticismo hizo el objeto preferido de su arte, debe abandonarse. Cuando se consiga, siempre según Jünger, emergerá una nueva aristocracia. Para estos nuevos hombres, los sucesos de la vida inmanente de la conciencia ya no serán la propiedad del sujeto, sino un orden natural de sucesos orgánicos de los que el hombre será mero observador. La propuesta de Jünger queda identificada: lanzar sobre las masas la frialdad de la mirada irónica de la experiencia estética. El temido dolor no tiene lugar en ellos, sino en una plataforma objetiva que es el cuerpo, pero que ya no es *mi cuerpo*. Cuando este hombre ve correr la sangre por su cuerpo, es como el espectador que en el circo ve correr la sangre de un gladiador. Como los mártires cristianos en el momento de morir, los nuevos hombres ya estarán ausentes de la carne que un instante después será cadáver. Éste es el sujeto que Jünger propone como nuevo y él compara su virtud con la frialdad del anatomista, al vivir ya extrañado radicalmente de su dimensión corpórea. El universo gnóstico, que proponía el modelo de hombre *pneumático*, lo aventuró dos milenios antes: Cristo miraba su cuerpo como un ser ficticio, un cuerpo aparente y distante.

Así que el banco de pruebas para reconocer esta raza nueva es la guerra. Sin embargo, sabemos que la guerra es una forma más de la figura del trabajador. Como veremos, esta tesis tiene varios significados. El más elemental nos ofrece la ocasión para descubrir estos sujetos que se relacionan con su cuerpo como con un objeto ajeno, que viven instalados en lo que Jünger llama «segunda conciencia». Podemos dejar a un lado la brutal estrategia de considerar que sólo en el Walhalla estos hombres tendrán una relación humana con su cuerpo, cuando ya sea la suya una corporeidad resplandeciente. Estos hombres, naturalmente, no pueden dejar de sentir dolor corporal. Este

hecho natural no puede evitarse. Mas pueden dejar de sentirlo *como propio*. Una nueva ley se impone: cuanta más objetivación del dolor, más dolor puede soportarse. Con ello se desvela la finalidad del nuevo *ethos*, contrario a la lente de aumento que ya detectara y lamentara Nietzsche entre los contemporáneos. Ahora se trata más bien de la lente distante de un Julio César. Lo que esta nueva raza de hombres tiene prohibido es recoger el dolor del cuerpo en su alma. Estos hombres no se permiten el dolor anímico. Jünger lo ha dicho de una manera clara: este dolor anímico sólo podría generarse por la «omisión del sacrificio». Por eso, quien lo siente, quien no está dispuesto al sacrificio, ese renegado, revela una inferioridad de rango. Al fin y al cabo, el dolor que alguien es capaz de soportar define el rango de su personalidad. El dolor anímico no es una experiencia para el nuevo hombre, porque éste tiene asegurada la interpretación de su dolor.

Todo estos razonamientos pueden ser deslumbrantes en una época de extrema desesperación. Frente al hedonismo, el afán de seguridad, el egoísmo obtuso de las clases burguesas del primer siglo XX, todo esto quizás fuese refrescante, y celebra un espíritu de objetividad que se hacía muy necesario tras la emergencia del esteticismo romántico de lo interesante, precursor del narcisismo de las masas consumidoras. En su estadio de enunciado abstracto, la fortaleza ante el dolor, la objetivación de su curso, recuerda las viejas recetas estoicas. Como ellas, todo en el ensayo de Jünger parece apuntar a una vieja meta: la distancia respecto del dolor está al servicio del dominio del cuerpo. La clave del asunto está en la compensación que todo sacrificio encierra. Si negamos las energías de la subjetividad que antes se entregaran al registro perenne del dolor, ¿a qué la entregamos finalmente? ¿Cuál es el valor del sacrificio?

5.— *¿A quién sirve el sacrificio?* No se puede contestar esta pregunta mientras no se tenga claro el rango de los valores existentes y, finalmente, el valor soberano. En la sociedad burguesa, «el cuerpo es idéntico al valor» e incluso es el valor soberano, que desplaza el dolor hacia la periferia de la vida. Los textos de Jünger, en este sentido, incluyen un elemento crítico de nuestra cultura, basada en la publicidad del mercado como administración económica del placer. Evidentemente, ninguna cultura elevada se puede organizar sobre esta miserable base. Quizás tenga razón Jünger, al reconocer que la única cultura posible sobre este valor soberano del cuerpo es la del Estado de bienestar, ese profundo error de la cultura democrática presente, también obsesionada ella con la mera administración económica de los votos. ¿Mas cuál es el valor soberano para Jünger?

Podemos darle la razón a Jünger en relación con su tesis de que una cultura que no quiera reconocer el dolor se aleja de los elementos de la vida.

Podemos reconocer en estos elementos una garantía de la finitud humana, los límites infranqueables del principio de realidad, el final de la ilusión de la omnipotencia de nuestros deseos. De esta forma, Jünger se opone con razón a la pretensión narcisista moderna de cumplimiento perenne del deseo. Pero esto es una cosa y otra es que la elementalidad de la vida —y el dolor entre sus notas— deba recordarse bajo las formas de la disciplina, la mortificación o la «aceración».

Hay aquí, precisamente aquí, un *quid pro quod* propio de un pensador que tiene demasiado presente el escenario de la guerra, el descubrimiento del carro blindado. Pues el recuerdo de la elementalidad de la vida es ante todo un método para la resignación y la renuncia equilibradora, tal y como se da en Goethe. Con las técnicas clásicas de objetivación del dolor, el hombre aprendió a descubrir la finitud de su individualidad frente al ingente poder de la realidad. La presencia del dolor, real o ficticio, generaba una propedéutica capaz de asumir el incumplimiento de los deseos y, en último extremo, la muerte. Así organizaba el trabajo del duelo una subjetividad ilustrada, consciente de su finitud. Pero el recuerdo del dolor, y su dominio mediante la disciplina y demás procedimientos rígidos, no tiene en Jünger esta funcionalidad, ni sirve al conocimiento o a la elaboración del duelo. No sirve a la contemplación y a la renuncia, sino a la *movilización total*. El sacrificio es sacrificio interpretado porque se entrega a la movilización total. No tiene como finalidad extraer la evidencia de que la vida siempre escapa al control de la conciencia y del sujeto, sino al contrario, asegurar la disponibilidad de la vida, «estar a cualquier hora en condiciones de lanzarla al combate en el sentido de un orden superior». ¿Pero por qué es necesaria la movilización total?

Los planteamientos de Jünger acerca de la objetivación del dolor y la doble conciencia —una conciencia del dolor que se torna ajena al sujeto, instalado a su vez en una conciencia superior que pone el cuerpo entero al servicio de la intención—, reducen el cuerpo al rango de *instrumento*, más allá de la tradicional comprensión de la persona como unidad pasional. Con ello, el cuerpo del hombre se torna máquina, carne disciplinada por la que los procesos naturales cruzan con la indiferencia con que viven en los minerales. El cuerpo ya no es casa, sino *cosa* del hombre. De ahí que, finalmente, el hombre proyecta sobre sí una escisión que lo adecúa de forma plena al orden técnico movilizado. Naturalmente, para que la técnica triunfe se deben neutralizar todos los fenómenos, alejarlos de la moral. Todo el espacio que la moral abandona, lo llena la táctica y la estrategia. Pero por mucho que Jünger haya reclamado que lo esencial no es el *para qué* luchamos, sino *cómo* luchamos, no podemos eliminar la pregunta finalista, de la misma manera que la máquina no puede ignorar la cuestión de su función. Así que volvemos a lo

mismo: el sacrificio no es un orden inmanente de la vida, sino una decisión *funcional* en relación con un fin superior, una concentración de vida que a la postre es condición de la eficacia. ¿Pero para qué debe el aprendizaje del dolor demostrar su eficacia? ¿Para qué deben impulsarse tipos humanos de acero, como el propio Jünger reclama, mediante la técnicas psicofísicas, mediante la crueldad del aprendizaje? ¿Para qué se debe rebajar el ser humano a máquina? No basta afirmar que vivir significa matar, como dice Jünger, sin que ninguno de sus críticos levante un leve comentario en sus eruditos estudios. Sean como sean la vida y la muerte, queremos saber para qué son. La pregunta acerca del valor soberano sigue sin resolverse apelando a la movilización total. Y mientras no se aclare esta cuestión, nada está dicho.

6.— *Construcción orgánica*. No en vano habló Jünger del dolor como táctica. Pero la táctica sirve al discurso militar. Recordemos, por lo demás, que el propio Jünger llamó a su método el propio del «entrenamiento militar». El rasgo básico de estos hombres, al menos en la fase de su existencia terrena, no eterna, antes de transfigurar su cuerpo en el paraíso, consiste en formar parte de una «construcción orgánica», concepto que el traductor-annotador de Jünger al español no podía dejar de iluminar. Así, con un sentido de la oportunidad extremado, cita una página del diario *Pasados los setenta* donde Jünger habla, muy apropiadamente, de las suntuosidades y del bienestar geométrico de las formas marinas como construcciones orgánicas. Ese bienestar geométrico de las conchas, experimentado el 8 de junio de 1970, en Las Palmas, es muy parecido, desde luego al que describe en 1934, para caracterizar al nuevo hombre que mira su cuerpo con objetividad encerrado en un carro de combate: «Un piloto encerrado en su pequeña cabina (...) podemos considerarlo a la vez como un miembro técnico del proyectil y como su inteligencia propiamente dicha».

Hagámonos a la idea: el molusco en su concha es como el piloto suicida. Sólo que el cuerpo del «kamikaze», el equivalente a la pulpa del molusco, forma parte de la táctica, de la máquina, del objeto disponible, no para la supervivencia de ese caracol humano, sino para cumplir la orden superior. Como se ve, la analogía es perfecta. Al menos, el narcisismo romántico, que hace del cuerpo el espacio donde reina el deseo de un yo, el espejo en el que aspira a reflejarse, se rompe. En el cuerpo humano no se mira nadie. Como espacio donde manda el dolor, el cuerpo se ha separado, no de la voluntad, como proponía Schopenhauer, sino de los fines y de las intenciones de un yo que lo reúne. Al devenir parte de una máquina, esta construcción que recibe el calificativo de orgánica se ajusta perfectamente a la intención de la inteligencia. La cuestión, sin embargo, es que dicha inteligencia no es la del propio ser humano propietario de su cuerpo, sino del que diseña la táctica a la que sirve

la construcción orgánica. La «superioridad» de un tipo humano, que sirve a esa táctica de forma tan obediente y silenciosa como la máquina, reposa en un *ethos* que, no sin triunfalismo, Jünger llama supremo.

Estos tipos, hombres pero también más que hombres, se mueven con sus cuerpos dentro de las poleas de las máquinas con aquella flexibilidad que el mejor Chaplin dibujaría con humilde y fino humor en *Tiempos modernos*. Pero en el *film*, la flexibilidad humana, consecuencia de su extrema insignificancia, garantiza tanto el atropello que sufre el hombre ante la dentadura de la máquina, como el final triunfo del pequeño héroe, que, como Jonás, sale ileso del vientre de la ballena y por fin puede comerse un humilde bocadillo en paz, a los pies del complejo Leviatán. Pero en el texto de Jünger, estos hombres no sólo deben separarse de toda sentimentalidad. En la medida en que están allí instalados en el fórcex de un cuerpo ajeno, deben renunciar a su libertad individual. Los juegos de palabras de *El Trabajador*, en los que se diferencia cuidadosamente entre individuo (malo) y persona (bueno, porque representa un tipo), pueden quedar en la sombra. La libertad se pierde y se desdeña, como algo propio del burgués. En el pequeño relato de Chaplin, la libertad es algo distinto: una frágil conversación con el compañero, una mirada serena a la vida que pasa, una radical prohibición de tocar a un hombre, porque en todo pecho vive un drama sagrado, un dolor que exige respeto.

Pero esta mirada es ajena a Jünger, en quien la pasión nacional que pusiera en circulación Clausewitz, como base del ejército, culmina en una alteración antropológica sostenida por la bárbara impasividad del autómatas. Por eso, cuando recordamos las indecisiones del texto de Clausewitz, comprendemos que, de hecho, todo este comentario está pendiente de la palabra final. Hasta ahora hemos hablado de instrumento, de táctica, de estrategia, de sacrificio. Nos ha quedado pendiente la pregunta por el valor soberano: una pregunta que no se han planteado los críticos estéticos de Jünger, que pasan por sus textos sobre la guerra como ley natural sin inmutarse. Sorprende todavía más esta ausencia, por cuanto el problema del valor soberano, que pone en marcha la movilización de la raza de trabajadores, no es otro que el de la decisión. La lectura de Carl Schmitt por parte de Jünger resulta aquí transparente. El soberano decide. Y aquí, no sólo es importante la forma del soberano, sino su identificación.

En una página central, Jünger se lamenta: «En vano buscará la mirada, sin embargo, alturas superiores al puro proceso del orden y equipamiento bélico, alturas sustraídas a toda duda. Lo que caracteriza indudablemente a los actores es, antes bien, la nivelación de los viejos cultos, la esterilidad de las culturas, la mezquina mediocridad». Cuando Jünger, en las múltiples reediciones de su obra, se enfrenta a estos textos, tiende a degradarlos como si poseyesen

un mero valor histórico, frente al hipotético valor esencial de otros. No discutiremos aquí la ligereza con que uno puede desprenderse de la piel de lo meramente histórico. En todo caso, el texto de Jünger pretende ser un diagnóstico del tiempo presente, y, por tanto, asume que su valor depende de la agudeza para reconocerlo. De hecho, lo esencial del ensayo sobre el dolor reside en la caracterización del aquel tiempo como una transición.

7.— *La decisión y el diagnóstico.* Es aquí donde Jünger deja de ser un mero esteta, que, como diría un crítico benevolente, «prueba de las diferentes corrientes artísticas sin quedarse en ninguna de ellas», para convertirse en un escritor político, que hace propuestas políticas, propugna soluciones políticas y esgrime argumentos políticos. Por muchas distancias que el Jünger posterior haya expresado respecto de su obra, aquí no estamos sólo ante un escritor. Lo que reclama Jünger es una decisión, la solución de una ambigüedad, la salida de una situación intermedia insoportable. Estas calificaciones tienen un único referente: la República de Weimar, reciente cadáver desde 1933. De hecho, esta caracterización era la típica de Carl Schmitt. Así que el valor histórico del texto escrito en 1934 depende de su directa voluntad de definir un soberano, de producir una decisión que ya no puede ser democrática. Y sin embargo, no se trata sólo de eso. Jünger se embarca en la definición del soberano a partir de un ajuste de cuentas con el pasado y de una reflexión sobre las causas de la derrota de la guerra de 1914-1918. Aquí, en esta reflexión, es donde Clausewitz no sólo fue invertido, malinterpretado, apartado, sino esencialmente olvidado.

No vendría mal reconocer que, también aquí, la Gran guerra del 14 es el punto de referencia, el acontecimiento significativo, el «más grande e influyente de nuestro tiempo». Aquella guerra, y no la República de Weimar, como en el caso de Schmitt, describe el auténtico ámbito de la indecisión. Con este origen, que revela fielmente las fuerzas en juego, las ambigüedades de la República de Weimar son meramente secundarias frente a otras que ya proceden de las cuestiones de Clausewitz. Pues bien, la indecisión de la guerra, que costó la victoria a Alemania, fue no llegar a la movilización total. Rathenau, el encargado de la economía alemana de guerra, no la llevó a término. Quizás este juicio lo compartía el *freikorps* que lo asesinó. Quizás sólo tenga un valor histórico, pero alguien preguntó a von Salomon lo que sigue al enterarse de esta muerte: «¿Por qué no ha tenido el valor de decir que Rathenau fue asesinado porque era judío?» Aquí recomendamos la lectura del monumental *Los lenguajes totalitarios* de Jean Pierre Faye, sobre todo a los críticos estéticos de Jünger.

En todo caso, en la página que Jünger le dedica públicamente a aquel hombre excepcional, lanza una sibilina acusación de traición. El hombre que se

encargaba de la movilización alemana ya había dicho que el *Reich* no podía ganar aquella guerra porque iba en contra del espíritu del mundo. Con aquella frase, Rathenau confesaba que, al dirigir la economía de guerra, trabajaba a su pesar en contra del sentido de la historia. De esta manera, compartía el destino de Weber, a saber, apoyar una guerra en la que no creía ni podía creer.

Para Jünger, sin embargo, lo importante es que aquella movilización impulsada a medias por Rathenau no había penetrado en el núcleo del ser humano, no había impulsado aquella transformación antropológica anteriormente definida. Aquí se nos descubre la capacidad propia del soberano: provocar una movilización total capaz de penetrar en el núcleo del hombre y transformarlo en trabajador al servicio de la guerra total. Weber veía las cosas al revés: quienes sí habían alterado su humilde núcleo humano fueron los soldados y los trabajadores, con los sufrimientos y las desgracias de una guerra sin antecedentes. Éstos deben convertirse para Weber en el único soberano. Para Jünger, por el contrario, sólo la revolución heroica nacionalista estaría en condiciones de proponer un sujeto soberano para transformar a los hombres en trabajadores y soldados impasibles.

Pero veamos el asunto un poco más de cerca, para comprobar hasta qué punto aquí se dilucida un destino iniciado un siglo largo antes. Para Jünger, las fuerzas soberanas bajo el mandato del *Kaiser* eran las mismas que las fuerzas soberanas de la República de Weimar. La continuidad histórica de estas fuerzas es radical y *prepararon la derrota de 1918 tanto como luego organizaron la República*, y todo ello con la única finalidad egoísta de salvarse. Posibilitaron una movilización parcial, incompleta, apegada a los valores europeos, limitada por la comprensión patrimonial del poder y del dinero. Siendo electivamente afines entre sí la figura del *Kaiser* y del burgués, era inviable reclamar del *Kaiser* que respondiera de forma coherente a las exigencias de Ludendorff para la movilización total. Así que a lo mejor el demócrata Rathenau tenía razón y Alemania no podía ganar aquella guerra porque su espíritu, su espíritu burgués, representado en la figura de su *Kaiser*, le impedía cumplir la exigencia de una movilización total, de la cual sin embargo no tuvieron necesidad los Estados Unidos. Históricamente, parece evidente que la miopía de Jünger le impide ver una contradicción tras otra. Aquí Weber fue más sutil, al considerar que una guerra sólo se gana si no pone en tensión el sistema social entero. Incapaz de entender la implicación entre la democracia y la guerra moderna, Jünger insiste en llegar a la movilización total según el sistema de los planes quinquenales rusos, o el sistema de Italia, que deberían ser imitados «por todos los países en que estén vivas unas pretensiones mundiales».

La tesis del año 30 es por tanto muy sencilla: la postguerra es el espacio finito de la movilización total, para llegar a alcanzar las últimas posibilidades

de lo que Rathenau dejó a mitad, dados los intereses secretos a los que él servía y que, naturalmente, no podían ser alemanes. Para ello, se debe invertir la previsión de Clausewitz. Es preciso, por tanto, poner todo el aparato productivo al servicio del estado mayor central, eliminar la diferencia entre soldado y trabajador, entre trabajo y ejército. La política desaparece. La guerra se conduce por sí misma y sin límites. Para Jünger se trata de realizar lo que ya ha impulsado Occidente, pero de forma absolutamente radical. No debemos extrañarnos. Weber pensó lo mismo: si Alemania quería tener un papel mundial, era preciso estar a la altura de los tiempos y superar lo que ya había hecho Occidente, pero con rigor democrático parlamentario y con responsabilidad política presidencialista. Jünger no se interesa por esto: el reto es la industrialización plena al servicio del ejército soberano. Para Weber esto significaba —tuvo la decencia de decírselo en la cara a Ludendorff— la industrialización plena al servicio de la irresponsabilidad de unos funcionarios militares.

Mas para cumplir esta potencialidad, para hacer pasar la guerra absoluta teórica de Clausewitz a guerra total, se debía dejar atrás el siglo XIX definitivamente, y sobre todo la comprensión patrimonialista del poder del *Kaiser*. «La movilización parcial corresponde a la esencia de la monarquía». Las preguntas del ensayo *Sobre el dolor* adquieren aquí valor histórico, demasiado histórico y dicen: ¿Qué soberano puede sustituir al *Kaiser*?, ¿quién garantizará la movilización total?, ¿qué soberano animará la evolución del prusianismo, que Jünger reconoció expresamente en *El Trabajador*? Ante todo, alguien que sepa separarse del espíritu, del dinero, del pueblo. El artista Rathenau, el banquero e industrial Rathenau, el demócrata Rathenau, no podía ser ese hombre. Finalmente, la monarquía incorporaba una razón de Estado, patriarcal y romántica, que debía abandonarse. Werner Sombart lo había dicho de otra manera, igualmente equivocada. Los héroes soldados habían sido traicionados por los comerciantes burgueses. Jünger lo repetirá. Ahora llegaba el momento de que en las manos de los héroes se depositase la fortuna de los comerciantes.

8.— *La palabra mágica*. ¿Pero a favor de quién? Ya tenemos definida la construcción orgánica, la insensibilidad al dolor, la disposición al sacrificio, la jerarquía interna de las personas y los tipos, la estructura férrea de una voluntad forjada en la disciplina moderna de la propaganda, de la radio y del cine; ya tenemos organizada la sociedad según el ejército prusiano, «poderoso baluarte de la valoración heroica»; ya se han vestido todos los hombres con el uniforme de la técnica y se ha reconocido el carácter universal del servicio militar. ¿Dónde acaba la jerarquía de la construcción orgánica? ¿Quién es el soberano? ¿Cómo se accede a él, si atrás queda la provisional neutralidad de

la técnica? Jünger, que ha valorado muy enfáticamente la inexcusabilidad de la decisión suprema, no puede dejar de darnos su palabra sobre esta cuestión.

Ante todo, sabemos que el papel correspondiente a la masa —una ilusión óptica, una magnitud aparente con infundadas pretensiones de poder, según lo demuestra su comportamiento ante una buena construcción orgánica, como por ejemplo la de un hombre al frente de un nido de ametralladoras— no es otro que la aclamación. ¿Pero qué se aclama? ¿Qué hay más allá de la voluntad, la obediencia, la disciplina? ¿Qué emerge cuando estamos en la última fase del nihilismo? Todo esta estructura de fe sin contenido, de disciplina sin legitimación, de instrumento sin fin, alcanza su sentido y su visibilidad, su figura y su forma en las dos páginas finales del ensayo sobre el dolor. Allí, tras afirmar que ya hemos atravesado el lado de la obediencia, la instrucción, la disciplina y la voluntad, queda el lado más allá de la línea, más allá del nihilismo. Y ese lado, ¿qué es?

Siento decepcionar al lector, pero debo citar las palabras de Jünger en toda su literalidad: «Nunca hubo presupuestos más favorables que ahora para la palabra mágica que otorga su sentido a la virtud de las hormigas —una virtud que no hay que tener en poco— y que es superior a la voluntad pura». Esta palabra mágica, que también llama «profecía», y que en *El Trabajador* recibió el nombre de *misión*, es la base del orden venidero, y en relación con ella definimos la situación histórica como mera transición. Lo más importante es que esta palabra mágica, centro de la legitimidad del poder que se quiere construir, fuente de su derecho, se halla más allá de la línea del nihilismo, y apunta a la estructura metafísica respecto a la cual la capacidad de soportar dolor es sólo una impronta negativa. En todo caso, de esta palabra mágica debe derivarse para toda persona singular la necesidad de participar en el equipamiento bélico. Pues esa palabra mágica suele «preceder a la erección de nuevos estandartes del general en jefe».

No. General en jefe no es la palabra mágica. Por mucho que esa palabra venga a sustituir al *Kaiser* o soberano burgués tradicional, no es la palabra definitiva. ¿Pero cuál entonces? No deseo jugar con el lector a un relato de *suspense*, pero el caso es que el punto de apoyo del nuevo *ordo ab integro* no aparece allí donde, sin embargo, se deja oír su alabanza. Para adivinar el contenido de la palabra mágica y soberana debemos arriesgar inferencias. El arte de escribir de Jünger, aunque no viene precisamente motivado por la persecución, también usa de las líneas quebradas, apela a la complicidad con los lectores favorables y se oculta como pocos al lector bien dispuesto. Pero en relación con la palabra soberana no cabe, a pesar de todo, la menor duda. Es una palabra antigua, y su relación con la soberanía es más bien convencional. Esa palabra menciona el Estado. Pero ahora no el Estado patrimonial de un *Kaiser* burgués, que se ha demostrado incapaz de la movilización total. El

nuevo Estado será el soberano capaz de impulsarla. Y a su vez, quien prometa la palabra mágica realizará el Estado.

De hecho, el Estado, en la cima de los sistemas jerárquicos, es el único sujeto propiamente dicho. Construcción orgánica de todas las construcciones orgánicas, todos los cuerpos son instrumentos para él. Él y sólo él presta intención a todas las demás voluntades disciplinadas y reclama los ingentes sacrificios. En otros puntos se deja bien claro que el trabajador es una construcción orgánica de la razón de Estado, y que «el Estado aparece como el portador del carácter total del trabajo». Pero cuando nos preguntamos cuál es la esencia de este Estado, Jünger contesta rotundo: «La única puerta que ha de dejarse abierta es la del poder». La palabra mágica parece que está dicha. Pero ya estaba dicha cuando se optó, desde los albores del siglo XIX, por la *Machtspolitik*.

Jünger, el esteta, el solo escritor, ha reclamado que la movilización total y el hombre impasible al dolor sólo tienen sentido por un Estado total. Cuando analiza la estructura de dicho Estado, Jünger distingue entre voluntad y hombre total. Las categorías reciben así una subterránea coherencia. Los órdenes de la voluntad son ahora meramente los que conforman una burocracia total. Antes se caracterizaban por la disciplina, la jerarquía, el sacrificio. El punto es que la voluntad por sí sola no ordena nada verdaderamente. Necesita un contenido al que servir. En otra página se invoca la magia y la profecía como revelación de este contenido. En *El Trabajador* la magia era esa unidad de la sangre y el espíritu que hace irresistible la palabra. Ahora, la magia y la profecía necesarias para que surja el Estado total depende al menos de un *hombre total*. Aquí está el nuevo soberano.

No debemos engañarnos. Jünger no es un nietzscheano. Ha superado a Nietzsche. Su tesis no es la voluntad de poder, pues con esta expresión, que en sí misma confiesa su carencia, todavía estamos en la línea de acá de la negatividad y no rozamos la positividad de la magia y de la soberanía. Entre la voluntad de poder y el poder real y legítimo tiene que darse una representación de una figura soberana: el Trabajador. La palabra de Jünger, la palabra de la magia por excelencia, es poder, no voluntad. El hombre total, el soberano que supone un Estado total, ya tiene que tener algo más que voluntad de poder. Tiene que poseerlo y ejercerlo. En este sentido, en una nota de autor, mucho más francas que las notas del traductor español, Jünger deja clara su posición. «El *pathos* de la distancia no es la característica del poder, sino de la voluntad del poder». El hombre total, cima del Estado total, posee no el *pathos*, sino la distancia, que es la condición de la dominación real.

¿Describe Jünger o valora? Naturalmente, describe. Pero no sólo eso. También considera que describe el destino y deja caer que no sólo no se pue-

de escapar a él, sino que, además, conviene tomárselo con la radicalidad de las cosas serias. A todos estos procesos Jünger no sólo presta sus ojos. También está dispuesto a prestarle sus brazos, a intervenir en su cumplimiento. El propio Jünger, en el prólogo de 1963, define su actitud de 1934 no sólo como el esfuerzo por captar los acontecimientos, sino también por saludarlos. Es la suya una profecía, pero también una implicación personal para que se cumpla. Es verdad que ese hombre total, esa magia y ese poder no están decididos en Alemania, en 1934, y es verdad que el dios que lance la palabra mágica —Jünger también espera dioses, como Heidegger— se acerca a la época a su propio ritmo, sin contar con los esfuerzos humanos. Incluso puede ser verdad, según esta teoría descriptivo-afirmativa, que resultaba preciso excluir a ciertos candidatos para ocupar la plaza vacía del poder, como por ejemplo a los líderes democráticos burgueses, e incluso a los portadores de la cruz gamada. Comentando estos textos, nuestro traductor anotador dice: «El lector que sitúe el párrafo anterior en el momento de su publicación (1934), podrá ver en él un ataque frontal y explícito a los métodos y la sustancia del nacionalsocialismo». Es posible que esta vez nuestro traductor tenga razón. Al fin de cuentas, el nacionalsocialismo no podía comprenderse como heredero del prusianismo, bajo todos los aspectos. Jünger, con Neumann, puede efectivamente decir que la molienda nazi acabó con el Estado nacional que finalmente Prusia había intentado levantar. Que Jünger mirara por encima del hombro a los nazis resulta evidente, una actitud muy extendida sobre todo entre los militares prusianos. Pero esto no califica por sí misma a la propuesta de Jünger.

Es más, al rechazar la legitimación democrática del Estado, al considerar gastada la legitimidad patrimonial, ante este vacío conceptual que reduce el Estado a poder y el poder a magia que ordena todas las cadenas burocráticas, Jünger estaba bloqueando una palabra programática y positiva. En todo caso, su propuesta era suficientemente parecida a la palabra nazi. De hecho, su propia visión abstracta de la soberanía sólo dibujaba una plaza vacía que llenaría el primero que, con absoluta distancia, asumiera las convenientes cuotas de crueldad exigidas por Jünger. Es verdad que jamás ninguno de los implicados en esta teoría pensó en un viejo cabo austríaco como portador de la palabra mágica. Ludendorff, el héroe del Este, lanzó la mayor maldición sobre Hitler y supo anticipar la ruina en la que hundiría a Alemania. Pero resulta evidente que con las doctrinas de Jünger no sólo no se podía frenar el ascenso de Hitler al poder, sino que incluso se facilitaba. Para mucha gente, desde luego, se trataba de posiciones análogas, que sólo podrían diferenciarse mediante un pedante análisis de textos, como este que aquí ofrecemos. Finalmente, la única legitimidad que Jünger anunciaba era la propia del caudillo militar, del general en jefe, de cuya cohorte se sabía de antemano miembro relevante.

Aquí estaba la clave de su contradicción. Pues él había reclamado la movilización total como la estructura del tiempo de paz, del tiempo de postguerra que preparaba la guerra inevitable. Pero en tiempos de paz no se produce legitimidad militar alguna. En 1932, Hitler todavía no había vencido su pulso con el cuartel general, parapetado tras el presidente Hindenburg y organizado alrededor de Kurt von Schleicher, quizás él sí el innombrado general en jefe, que pactaba en secreto con el presidente de Prusia, el socialista Braun, y con los sindicatos obreros, para anticiparse con un golpe de Estado «legal» al asalto hitleriano al poder. Al fin y al cabo, Jünger quería mostrar la poderosa mano metálica del nuevo Leviatán. Hitler sólo construyó un Behemoth. Pero en aquellos días, ¿quién podía pararse en estos distingos eruditos y mitológicos?

Pero si todo esto era verdad, ¿podía creer Jünger que de este entorno de conspiración y de camarilla, alrededor de un viejo mariscal de campo enfermo y disminuido en su capacidad política, si es que alguna vez la tuvo, podría emerger la palabra mágica que iluminara la decisión soberana? ¿De verdad creía que, en caso de que esa palabra fuese pronunciada, aunque saliera de la garganta de un general en jefe, iba a detener ese otro ejército miserable, antiheroico, poseído por la crueldad elemental, reclutado entre el lumpemproletariado, que Hitler había puesto en movimiento? De hecho, aquí se equivocó tanto el autor como nuestro traductor-annotador. Pues estas milicias de matones a sueldo con las que Hitler organizó su dictadura de la calle no tenían como finalidad «garantizar los derechos democráticos de expresión, reunión y manifestación» [¡sic!], sino conquistar la soberanía del Estado. Sobre ellas, sobre su violencia, y no sobre palabras mágicas, se iba a levantar el hombre total del Estado total de la movilización total que conduciría a la guerra total. Y desde luego estas milicias no eran iguales que los tímidos servicios de orden socialdemócratas. Aquí nuestro traductor anota: «Jünger se refiere aquí a las «milicias» (grupos armados de asalto y de combate) que los diversos partidos políticos —el comunista, el socialista y el nacionalsocialista— crearon en la República de Weimar para proteger sus propias actividades o perturbar las del adversario». ¿Realmente fue así? Dejémoslo. En todo caso, el hombre total quiso que la misma «Noche de los cuchillos largos» en que estas milicias nacionalsocialistas se autopurgaron, también fuera asesinado el militar que había aspirado a ser General en jefe, von Schleicher. Entonces se erigieron estandartes. Jünger pasó a ser capitán del ejército del nuevo caudillo militar.

Podemos mirar hacia atrás tanto como podemos mirar hacia adelante. Muchos de los fenómenos que Jünger describió quizás se hayan acentuado: el hedonismo de las masas, la movilización del trabajo, la destrucción de la tierra, la proyección del dolor a la periferia de la vida, la neutralización de la

presencia de la muerte. Todo esto es verdad. Pero ese tipo humano acerado, dotado de una doble conciencia, dispuesto a relacionarse con la máquina como un organismo en su caparazón, apenas aparece a nivel masivo. El duro entrenamiento psicofísico apenas alcanza más allá de los candidatos a pilotar los artefactos espaciales. En todo caso, ¿es una base teórica suficiente para asentar un prestigio como el de Jünger? Yo no debo juzgarlo. El aura que reconozco en este hombre es moral y sagrada. En él pudimos ver todavía al hombre que se equivocó, a la Europa que se equivocó, a la política y al pueblo que se equivocaron. Por eso leemos con mucha atención su obra: para saber cuál es la senda de este error y de aquel terror. Hay mucho de luminoso en su destino. El que había reclamado una figura en la que se hiciera visible la época, acabó cumpliendo él mismo ese papel. Mas para nosotros no puede ser la figura de lo que él quiso, sino de lo que no quiso, de la sencilla humanidad del siglo XX, llena de sufrimientos y de tragedias tras los estandartes de un general en jefe sin otra razón tras de sí que la violenta magia del poder.

CAPÍTULO V

Conclusión

1.— *De nuevo: Nación que forma un Estado, Estado que forma nación.* Que el republicanismo ilustrado kantiano fracasó durante casi dos siglos no es un secreto. Incluso podemos decir que el mismo Kant habría podido prever su fracaso, como lo hizo Diderot, porque no todos los Estados iban a conocer el mismo despliegue de la sociedad civil o la experiencia revolucionaria. Sin embargo, el punto importante no reside en esta más bien trivial comparación entre las previsiones normativas y los hechos históricos. Más decisivos son los procesos por los que el viejo Estado, lejos de las previsiones republicanas, pudo ejercer, bajo las condiciones sociales de la contemporaneidad, un nuevo y verdadero papel hegemónico e interventor. Para ello, el Estado tuvo que ser refractario a la normatividad republicana, y escapar a su base democrática, a la división de poderes y a su lógica de servicio a la sociedad civil, para proponerse como servidor de una idea moral y cultural absoluta personificada en un sujeto sublimado, la nación. Así, el Estado dejó de ser un esquema ordenador y auxiliar de la estructura social, sometido a la crítica de los ciudadanos activos, para convertirse en el único sujeto político, ávido de la entrega de unos hombres convertidos en súbditos, aunque recompensados con el sentimiento protector de la pertenencia a la nación. Para la nueva función directiva del Estado, la reducción de la *res publica* a nación resultó un instrumento imprescindible.

Así, el proceso por el que el Estado actuó como realidad tendencialmente absoluta, tuvo que coincidir con un proceso ideológico en el que se impuso su autocomprensión, aceptada por los súbditos, como herramienta al servicio del valor absoluto de la nación. Ya estamos lejos de la función pacificadora que el Estado ejerció en el siglo XVII, o de la función dinamizadora de la socie-

dad civil, que emprendiera a lo largo del siglo XVIII. Estamos en un universo en el que las actitudes pasionales y fanáticas, que hasta aquel momento habían servido de refugio para formas extremas de comprender la vida religiosa, se proyectaron sobre los asuntos de la política.

¿Cómo y dónde pudo triunfar esta idealización del Estado, que no sólo contravenía su pasado pragmático y técnico de mero mecanismo, sino también la crítica que a su forma despótica le había dedicado la razón ilustrada? ¿Cómo, en medio del terreno de unas ideas que le habían sido hostiles, y frente a la oleada crítica del republicanismo, pudo triunfar un Estado despótico, que además reclamó el poder de vida y muerte sobre *todos* sus súbditos? ¿Cómo un Estado tradicional, de legitimidad patrimonial, llegó a conquistar un poder mágico sobre sus poblaciones nacionales, más profundo y fuerte que el del Estado democrático? Contestar estas preguntas supone responder a la cuestión de cómo una previsión de la paz perpetua se convirtió en la realidad de una guerra total. A este problema hemos atendido en este ensayo, mostrando que este proceso fue posible por una comprensión idealizada de la nación impulsada desde el poder y destinada en último extremo a fundar un tipo más poderoso de guerra.

La estrategia de esa autoafirmación del Estado fue la evangélica de auto-rebajarse a mero medio de salvación: él era el único instrumento que podía defender el contenido sagrado de la nación, como forma moral y cultural propia, inconmensurable y absoluta de la existencia de un pueblo. Para que este proceso se consumara, la nación tuvo que recibir, según la metafísica y la filosofía de la historia, una compleja idealización que, a la postre, sólo sirvió para desplegar el poder del Estado.

Para servir a esta meta, la nueva forma de la guerra tuvo que ser experimentada y pensada como guerra nacional y absoluta, con lo que las energías de pertenencia a la nación tuvieron que ser radicalmente sublimadas. En lugar de la previsión confederal, que hacía de la paz un aliado del republicanismo, la guerra total fue el fenómeno parejo del nacionalismo heterogéneo. Podemos decir, por tanto, que el nacionalismo es la forma disminuida del republicanismo —ya lo fue en 1793, en Francia— y que en esa disminución se juega su afinidad electiva con el belicismo, pues con ella pierde toda capacidad de limitar el poder instituido, que así se torna desmedido. En todo caso, de todas las complejas premisas del republicanismo político, el Estado tradicional que sobrevive a la contemporaneidad sólo movilizó la relativa a la guerra nacional.

De esta forma, el Estado rompió con astucia la síntesis inseparable que *debía* haber existido siempre entre republicanismo y nacionalismo. En este sentido, redujo la sustancia política de la nación —tal y como se había concebido en el momento inicial de la Revolución francesa— y unió sus destinos

absolutos como *Machtstaat* a la posibilidad de movilizar militarmente a la nación entera, sin movilizarla democráticamente. ¿Cómo le fue posible al Estado tradicional consumir este proceso, sin ceder un ápice respecto de las formas republicanas constitucionales? Ésta es la pregunta clave que la filosofía de Kant no podía en modo alguno considerar, pero que hizo fracasar sus previsiones normativas sin paliativos.

En el fondo, aquel proceso fue posible porque el Estado legitimó su continuo aumento de poder al convencer a sus sociedades de que se vivía en peligro endémico de guerra civil y de guerra internacional. El poder fuerte y patrimonial del soberano militarmente activo, como los reyes de Prusia a lo largo del siglo XIX, fue una exigencia también de las capas burguesas, para quienes el republicanismo, ya en manos de los pensadores del movimiento obrero, había aumentado sus exigencias normativas en el terreno de lo económico y social. Consciente de ser imprescindible para esas clases políticamente inmaduras, el soberano tradicional les rindió el último servicio al perturbar la conciencia de la clase obrera con la conciencia nacional. Finalmente, la guerra internacional fue el mejor antídoto contra la guerra civil, pero ambas anidaban en la misma constelación política, refractaria a una genuina democratización de la sociedad y del Estado. Todo esto se vio claro en la ruina del II *Reich* y en el origen de la República de Weimar.

Naturalmente estos peligros eran tanto mayores cuanto más poder acumulaba sobre sí el Estado tradicional. Así que el Estado legitimó su política en un peligroso círculo vicioso que le condenaba a una escalada continua de energías y de movilizaciones. Al no aplicar las bases normativas de la división de poderes, se vio embarcado en las políticas de rearme que el propio Kant había previsto cargadas de amenazas para la totalidad del sistema y del propio Estado. A la postre, el *dictum* estoico de que el destino conduce a los que quieren y arrastra a los que no quieren, se cumplió tanto como la previsión romana de Diderot acerca de la emergencia de un César tras la revolución inminente.

En todo caso, mientras que en la Revolución francesa fue la nación la que dio forma a un Estado, en los procesos políticos que hemos invocado, en y tras las guerras de Napoleón, en los demás sistemas políticos continentales, lo que finalmente sería invocado como nación constituyó una representación moldeada por un Estado real con la finalidad de asegurarse su capacidad de entrar en una cada vez más cercana guerra total. La forma contemporánea del viejo Estado absoluto, dotado de base nacional, fue el Estado total. En este sentido, el proceso de construcción nacional alemana fue dirigido por el Estado prusiano, con un ritmo lento y en un proceso a medio plazo, consciente de que no podía ni ceder a las reivindicaciones democráticas, ni sostenerse sin la implicación de la totalidad de la población. La lógica del

proceso, si bien sepultada en ambigüedades, fue despertada por Fichte, como hemos visto.

2.— *Divinidades absolutas*. Cuando, intentando llevar más allá nuestra conclusión, reflexionamos sobre las condiciones de posibilidad de estos procesos, descubrimos que sólo se abrieron camino por la reedición de ciertas divinidades absolutas, que el discreto pensamiento ilustrado y crítico había procurado disolver. Esto tuvo que ver con una transformación de la subjetividad que implicaba el abandono de las instancias de una razón finita y se entregaba a una razón idealizada. Fichte, como vimos, también está en el origen de esa transformación. Pero este paso tenía más antiguos ancestros.

Desde el principio del sistema de Estados, había existido una serie de estructuras normativas supra-estatales que componían una homogeneidad de valores. Durante mucho tiempo, este marco homogéneo regulaba la guerra y le ponía límites. Estos valores culturales, sin ninguna duda cristianos, no estaban en el tablero para discriminar entre las potencias hostiles. Al contrario, garantizaban el estatuto digno de estas potencias y, por tanto, regulaban ciertos derechos que en todo caso debían respetarse. Al ser cristianos, los enemigos europeos no podían combatirse hasta la muerte. Jamás se podía esgrimir que uno de los contendientes dejase de ser cristiano por declarar la guerra a otro.

Éste fue el beneficioso efecto de la idea medieval de imperio, vigente luego en el sistema clásico de Estados. Al ser el cristianismo algo común, ninguno de los bandos tenía derecho a erigirse en juez del otro. Las cuestiones en litigio pasaban a ser intereses profanos, limitados y moralmente neutros, y no obligaban a arriesgar la existencia completa de los combatientes ni de los pueblos. Las invocaciones tradicionales a la paz entre los Estados europeos, de hecho, preparaban la guerra en relación con enemigos externos, heterogéneos cultural o religiosamente. Incluso Saint Pière, en su ensayo de paz perpetua, invoca estos enemigos con su nombre: turcos, corsarios, tártaros. Naturalmente, nadie o muy pocos estaban interesados en estos llamamientos durante el siglo XVII o XVIII. Por eso, y de forma muy consciente, cuando se realice el Congreso de Viena, el cristianismo se presentará de nuevo como la fuerza restauradora básica del viejo orden internacional. De hecho, las tres potencias inicialmente firmantes redefinen el *nomos* del Imperio con la idea de equilibrio europeo, eliminado la hegemonía francesa, y concediéndosela a los representantes de las tres grandes confesiones cristianas: la Prusia luterana, la Rusia ortodoxa y la Austria católica. Después de todo, la división ideada por Fichte, y que dividía Europa en tres grandes zonas, románica, germana y eslava, resultaba más equilibrada y menos hipócrita, y también más geoestratégica, que ésta ideada por Metternich.

Antes de la Revolución francesa, el cristianismo, así entendido, se había convertido en un puro referente del derecho de gentes. Intra-estatalmente válido sólo en la esfera de la religión privada, en relación con el sistema de Estados se convertía en una instancia que garantizaba el *statu quo* del sistema entero. Sin embargo, el difícil equilibrio inicial entre la razón privada, religiosamente formada, y la razón de Estado, neutra desde el punto de vista religioso y entregada al control del *pragma* pagano del poder, acabó inclinándose en favor del Estado. La religión desarmada no pudo oponer nada a este poder, y sólo el heredero de la conciencia religiosa, la filosofía moral, dispuso de procedimientos para rearmar a la crítica contra el despotismo clásico.

Como resulta evidente, esta re-ocupación por parte de la moral del antiguo espacio crítico y público de la religión, pronto se convirtió en un general atentado contra el *statu quo* de los Estados patrimoniales, sobre todo en el asunto de la relación entre gobernantes y gobernados. Desde el punto de vista interno al Estado, la primacía de la razón moral, y el jusnaturalismo que puso en circulación, alteró las estructuras de legitimidad tradicional y reclamó, de una u otra forma, la nueva legitimidad republicana. Pero la moral ilustrada, universalista y homogénea, también vino a invadir el marco de toda Europa, y se mostró capaz de refundar un sentido de comunidad internacional que antaño ofreciera la matriz cristiana del imperio. Aquella invasión se canalizó mediante la potencia expansiva de los ideales revolucionarios franceses.

Este proceso de refundación moral de la realidad del Estado, tanto respecto de sus súbditos, como respecto de sus otros vecinos, cuando operó en situación de guerra, se transformó en una absolutización de la razón moral que no potenció neutralizaciones de conflictos, sino que produjo discriminaciones más radicales de los mismos. En la medida en que reactivó la crítica, la razón moral no dio por sentada ni la bondad de las estructuras sociales ni la bondad de los órdenes políticos del continente. Antes bien, identificada por sus portadores intelectuales radicales en su forma absoluta y pura, permitió refundar el universalismo cristiano como universalismo moral, que debía abrirse paso frente a un radical enemigo, caracterizado como mal absoluto, identificado por las divisiones sociales entre ricos y pobres y por el despotismo propio de la sociedad feudal. En el Estado del siglo XVII, efectivamente, nadie que no fuera un profesional de la milicia podía arriesgar la vida, pero a finales del siglo XVIII se podía morir por el bien moral, que así delataba la huella de su procedencia religiosa. La guerra comenzó a ser total, antes de que el Estado emergiera como poder total, cuando la razón moral, como poder puro, olvidando la potencia finita con la que Kant la había caracterizado, se hizo norma absoluta con la que juzgar todos los fenómenos del orden políti-

co y social, cultural y económico. Esta invasión de la esfera de la política por una razón moral absoluta fue la última causa subjetiva de todo el movimiento contemporáneo, la causa última que recordó a los hombres que existían potencias absolutas y que podían ponerse de nuevo en recirculación.

De este modo resurgió, con la potencia pura de la razón moral, el modo de guerra civil religiosa que ya había conocido Europa en el siglo XVI, con su voluntad de exterminio. Ciertamente, como dijo Montesquieu, «L'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement». Pero jamás invocó el despotismo clásico la guerra de exterminio o la guerra absoluta. En su denuncia completa del Estado despótico, Robespierre retiró al Estado la condición de genuino sujeto de derecho y se lo entregó a la humanidad entera. Naturalmente, lo hizo desde la soberanía de un Estado. Así que la guerra contra la Primera Coalición, de hecho, fue una guerra entre Estados, pero *en la representación* de los actores revolucionarios fue una guerra civil entre facciones morales de la humanidad, la pura y la impura. Era lógico que los vencidos, iluminados por Fichte, se vieran como los portadores de un nuevo sujeto absoluto y salvador, la nación alemana. Andando el siglo XX, el proletariado, con sus ideales de justicia social, tomando la antorcha de estos valores absolutos, cayó en esta misma trampa: juzgar los intereses de la humanidad desde el dominio soberano de un Estado.

Esta nueva situación fue la que acabó con la indiferencia moral de los combatientes respecto de la causa de la guerra, tal y como se dio en el sistema del siglo XVII y XVIII, y permitió la identificación pasional y subjetiva de los combatientes con la causa, que determinará la forma de la guerra total. La Revolución francesa, la revolución nacional y la revolución proletaria rompieron la homogeneidad moral del pensamiento republicano y del sistema de derecho de gentes europeo y forzaron a una nueva comprensión que asoció al Estado y a sus enemigos con ideas enfrentadas de bondad y de maldad.

Pero tras la nación, la razón y la clase siempre estuvo el Estado. El Estado acabó siendo instancia absoluta en Prusia al procurarse una base nacional sin seguir el camino francés, tan caótico y disuasorio, en la fundación republicana del Estado moderno. La coartada perfecta que apoyó este camino propio de Prusia fue que se presentó como un esfuerzo para detener la expansión del Estado francés, evidente a todo el mundo en la afirmación revolucionaria inicial. El enemigo de lo que parecía una instancia absoluta no podía ser sino absoluto. Este modelo persistió hasta entrado el siglo XX porque las ideas morales de la Revolución francesa fueron heredadas por las ideas morales de la Revolución proletaria, con lo que el republicanismo siempre fue visto por la razón de Estado tradicional como el caballo de Troya de otra revolución que, para entonces, ya asustaba también a las capas burguesas. Mientras esto sucediera, dominada Europa por una guerra civil que en último extremo

enfrentaba a potencias morales absolutas, el pacifismo kantiano no tendría oportunidad.

La guerra llegó a ser total, en todo caso, cuando el Estado llegó a ser total. En Francia esto se produjo sólo en el chispazo revolucionario. Prusia, desde el momento en que inició y dirigió los procesos de modernidad alemana, desde el momento en que supo mantener la soberanía patrimonial del *Kaiser* y transformarla en soberanía nacional, puso a la sociedad entera a su servicio y así acabó convirtiendo en constante el proceso que en Francia sólo se dio durante el periodo revolucionario. La condición de posibilidad histórica de la estrategia prusiana fue su voluntad de esquivar situaciones revolucionarias semejantes a las francesas. Así, jamás se desarmó a la nobleza, sino que se canalizaron sus reclamaciones entregándole un papel militar y económico. Esto es lo que Arno Mayer ha llamado la subsistencia del Antiguo Régimen, sin percibir que, más allá de la persistencia, se trata de un fenómeno muy nuevo. Así, tampoco se mantuvo de forma radical el principio de libre empresa, sino que se dirigieron y se protegieron ramas de la producción desde el Estado, creando en ellas un proletariado que asumiría con fuerza la ideología nacionalista cuando fuese preciso. Y frente a estas dos clases, que pujaban reactiva o revolucionariamente, se creó finalmente la gran burocracia prusiana, que nunca se vio como proletariado y que jugó equilibrando las demandas sociales mediante una fidelidad radical al Estado. De esta forma, la nación jamás fue activa salvo por la mediación del Estado. Ausente la sociedad civil plena, la premisa republicana fue destruida. No se dio jamás una oportunidad en Alemania para ese contrato que Kant llamó «Estado jurídico», capaz de fundar una sociedad moderna políticamente activa y responsable.

Y cuando la revolución de 1848 concluyera en un fiasco, con la nación y el republicanismo acabó también la filosofía idealista. El caso es que todo lo que Fichte había diseñado como armas de la nación, pasaron a ser armas del Estado. Así, la *Realpolitik* prusiana quedó libre de toda crítica y, sin peligro serio de revolución ni de republicanismo, avanzó hacia la unidad nacional pequeño alemana por la fuerza de su ejército. Finalmente, en 1914, el Estado prusiano pudo usar a la nación no sólo para lanzarla contra Francia, sino para conquistar una hegemonía europea que ya era inviable desde tiempos de Napoleón.

Cuando este Estado prusiano, en el que ya estaba implicada toda la sociedad, necesitó de la guerra, ésta, presentada como movilización de la nación, no tuvo más remedio que caracterizarse con el *pathos* de las guerras de religión. Y cuando finalmente, tras la Primera guerra, y con el gesto del más ruin resentimiento, se juzgó a Alemania según la categoría de la humanidad, de la que había sido previamente excluida por decreto de los vencedores, y desde instancias judiciales internacionales que no eran confederales, entonces

no se logró sino aumentar la heterogeneidad moral-nacional con una herida que no podía sino crecer hasta adquirir las proporciones de la locura y de la pérdida del juicio, en una insistencia suicida en los viejos errores que, curiosamente, algunos presentaron como un nuevo comienzo y una resurrección nacional. Y así, sólo tras experimentar a dónde llevan las consecuencias de hacer dioses absolutos de demiurgos secundarios, sean estos la moral, la nación o el Estado, los principios finitos de Kant pueden tener una oportunidad dirigiendo procesos republicanos y confederales al menos sobre la península de Europa.

3.— *Otra razón a la altura del presente.* Hemos visto que la nación se usó como elemento dinamizador y movilizador de pasiones y afectos de dimensiones masivas. Jamás se usó como una exigencia jurídica de darse recíprocamente iguales derechos en un pacto político fundador de poderes finitos y separados. Así, la nación abandonó su dimensión republicana, normativa y pacífica, y se entregó como un objeto idóneo para las técnicas de propaganda de masas dirigida desde el poder del Estado. De esta manera, la nación se convirtió en desnuda facticidad, en una materia pasiva y moldeable desde el poder, no en un sujeto político activo y ordenado.

El problema, sin embargo, es que la nación propiamente dicha sólo puede ser sujeto político, desnudo e inmediato, en situaciones excepcionales, como los momentos revolucionarios, que estallan cuando la desgracia colectiva alcanza a la inmensa mayoría de los ciudadanos y la desesperación extrema de unos es seguida por la decepción, la indiferencia y el silencioso apoyo de otros. El reto que se presenta ante la nación en estos momentos inmediatos es el de dotarse de instituciones republicanas fundadas en la división de poderes. Ante este reto, la Revolución francesa, inducida por sus propias diferencias internas y por la presión internacional, fracasó.

Quizás sea prudente decir que la causa de este fracaso fuese que la sociedad civil tuvo que asumir prematuramente en Francia tareas de auto-organización política, sin contar con las fuerzas proporcionales para dicha tarea. Al forzar el ritmo de la historia, obligada por la bancarrota del Antiguo Régimen, la sociedad civil no pudo neutralizar la hostilidad de las castas nobles ni de los poderes tradicionales, que en Inglaterra, y ante una presión burguesa más general y positiva, habían mostrado una capacidad de adaptación considerable y exclusiva.

La historia es conocida. La Revolución vino demasiado pronto. La sociedad civil que la padeció no pudo limitar el poder del nuevo Estado emergente y heredero del clásico. Ésta fue la evidencia de todos los testigos de la época. Pero una vez estallada, el destino no querido se adueñó de la situación. Y aquella sociedad civil en su versión clásica, que se preparaba para ser

res publica, ya no volvería a encontrar en la historia contemporánea la capacidad de liderazgo. En su lugar, el Estado-poder dominó de forma plena, con sus aliados nobles y burgueses, armado con el largo brazo de sus funcionarios fieles, y sostenido por masas de súbditos arrebatados por la pasión nacional y de trabajadores escindidos entre retóricas revolucionarias y evidentes sentimientos nacionales. Al no ser capaz de poner en práctica sus propias normas, las únicas que podían recomponer un consenso capaz de limitar los poderes absolutos, al fracasar en su potencia política, la sociedad civil vio disminuida igualmente su potencia social, su diversidad, su libertad y autonomía. Bajo la cubierta proteccionista que le ofrecía el Estado, sin embargo, escondía formidables intereses de intervención sobre ella, con la consiguiente uniformización. Este territorio social desvalido fue el propicio para que germinaran y crecieran las potencias absolutas de las que hemos hablado, la nación, la guerra, el Estado.

Hoy, cuando reflexionamos sobre estos dos siglos de experiencia europea, comprendemos que tenemos que neutralizar todo discurso sostenido por apelaciones a valores absolutos. Desde luego, debemos saber que estos valores absolutos, explícita o implícitamente, aspiran a rechazar toda división de poderes. Si los poderes han de ser finitos, los valores a los que sirven también. Esto no es caer en el relativismo. Al contrario, cada valor, cada instancia a la que el hombre se entrega en su acción social, tiene su propia lógica, su propio fin, que no puede someterse a otro ni reducirse en función de otro. Pero todas estas instancias, la moral, la religiosa, la nacional, la estatal, la económica o cualquier otra, son finitas. La administración que hagamos de ellas no puede implicar el sacrificio radical de unas en favor de las otras. Esa administración será nuestro propio asunto, y será posible en la medida en que nuestra sociedad sea compleja y libre.

Esta concentración de toda la existencia humana en una esfera única de acción o de valor, como si en ella residiera la salvación, es la actitud que no podemos heredar. Sin embargo, en el límite, fue la actitud que soportó y entregó su base a la experiencia de la nación y de la guerra. Pues un valor absoluto, sea cual sea, el económico, el estatal, el nacional o el religioso, convenientemente idealizado por el hombre, no produce a su alrededor más que violencia y guerra absoluta. En el fondo, esta afiliación a un valor absoluto colma el vacío que dejó la vieja filiación a un Dios omnipotente capaz de resucitarnos, que finalmente no ha producido sino desmedidas expectativas de salvación y de sentido. Esa violencia en el alma, que pone la vida entera en función de un valor, consecuencia de no haber resuelto la decepción de la promesa de salvación cristiana, y de no aceptar la inevitable presencia del mal en el mundo, todo eso que Max Weber llamó desencanto, es lo que necesita cura. No tanto para desplegar un conformismo, a todos luces inaceptable; sino

para ensayar lo más difícil, esto es, ser capaz de cargar con el mal finito y reducirlo a los límites de lo tolerable.

Ese alma, ese sujeto, prudente y complejo, es el que puede retomar hoy las exigencias republicanas, puestas entre paréntesis desde la larga y amarga época que comienza con la Revolución francesa y llega hasta 1945, para algunos europeos, y hasta 1989 para otros. Ahora es cuando se vuelven significativas las previsiones de aquella generación de ilustrados de toda Europa, desde la lejana Königsberg hasta la periférica España, que soñaron con la capacidad de continua perfección de la sociedad civil ordenada de forma republicana. Su propuesta, que jamás perdió de vista al Estado, se torna ahora para nosotros mucho más inteligente que las de los actores revolucionarios y reaccionarios, en la medida en que no impone una encarnación de la razón moral, ni exige la división gnóstica del mundo, sino que entrega al Estado, dotado de poderes limitados y plurales, el proceso de confederación y de mediación cosmopolita. Kant jamás concedió una instancia en la que se encarnase la razón pura. Ningún fenómeno pasó a ser para él portador de un valor absoluto. El Estado nunca fue visto como una instancia absoluta, ni la moral sustituyó jamás al despliegue institucional del derecho en la formación de los poderes públicos. Al rechazar la potencia inmaculada de la razón pura, al declararla mera estructura formal, se empeñó en una solución histórica, y no escatológica, de los problemas: el *logos* era para él un conjunto de principios sólidos que regulaban situaciones materiales conflictivas. En cierto sentido, la razón formal e impura de Kant, paradójicamente más famoso como filósofo de la razón pura, sigue interpelando al presente, pues ofrece los principios sobre los que tallar un consenso básico y común a toda la sociedad, como ha mostrado la obra de Rawls.

Finalmente, y esta es mi conclusión, un alma prudente, capaz de atender a diferentes valores y esferas de acción por la fuerza vinculante de su valor interno y finito, por ser cada uno manifestación de una dimensión del deseo y de la dicha humana, sólo crece en una sociedad civil libre y compleja, que acumula saberes y tradiciones y que exige, vigila y custodia la división de poderes de un Estado republicano, única garantía de su libertad y de su futuro.

Nota Bibliográfica

Cito las obras de Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, *Comienzo verosímil de la historia humana*, *Teoría y Práctica*, *Hacia la paz perpetua* y *Metafísica del Derecho* por las traducciones más frecuentes de la Editorial Tecnos de Madrid, en su colección Clásicos del Pensamiento Político, en diferentes años, en traducción de R. Aramayo, Joaquín Abellán, Adela Cortina y Jesús Conil. A veces altero la traducción.

La cita de Condorcet procede del *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, editado por A. Torres del Moral en la Editorial Nacional de Madrid, en el año 1980 y se halla en las páginas 242-3.

Sobre Kant he usado entre otras cosas los colectivos *Individuo e Historia* editado por R.R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos, publicado por la casa Paidós de Barcelona, en 1995; y *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, editado por Colcha Roldán y R. R. Aramayo, en Tecnos de Madrid, 1996, y que nos ofrece un amplio muestrario de trabajos sobre *Hacia la paz perpetua*. Los ensayos de Alan Ruiz sobre Sieyès y Kant se hallan en el cuaderno 4 de *Kant-Studien* del año 1997, en sus páginas 446-453 y en el volumen, central en su totalidad, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, editado por François Furet y Mona Ozuf, Oxford-Paris, 1989, que se debe leer en relación con nuestro tema sobre todo en las páginas 269-70. Hay otros trabajos del mismo autor en los *Cahiers d'Etudes germaniques* 4, 1980, 147-153, y 5 1981, págs. 119-153; en los *Cahiers d'histoire littéraire comparée*, 8/9, 1985, págs. 205-222. También son útiles los artículos de F. Oncina, «La leyenda jacobina del republicanismo kantiano: Fichte y Maguncia», en el colectivo *Saber y Conciencia*, editado en Granada, en 1995, y que ocupa sus páginas 333-353. Naturalmente, no cito mis propias investigaciones sobre Kant.

En relación con Fichte, las cosas están como sigue. Cito la *Reseña sobre la paz perpetua* de Fichte por la traducida de F. Oncina, editada en la revista *Daimon*, de la Universidad de Murcia, en 1994, n. 9, págs. 376-381. También es útil el ensayo del mismo Oncina sobre el tema, en el mismo número, en las páginas 323-339. El *Derecho Natural* de 1796-7, lo cito por nuestra propia edición en el Centro de Estudios Constitucionales, en Madrid, 1994, y cuyo título completo es *Derecho Natural según el fundamento de la doctrina de la ciencia*. *La carta al Emperador* ha sido editada por Fuch, en el volumen colectivo *Tranzendentale Philosophie als System*, de la casa Meiner, de Hamburgo, en 1982, y ocupa las páginas 313-330. *El Estado Comercial Cerrado* está editado en Tecnos, Madrid, pero yo traduzco directamente de la *Samtliche Werke* del autor, en cuyo volumen III se halla este libro. Lo mismo sucede con los demás textos de Fichte, que traduzco siempre directamente. Así, existe una edición del *Destino del Hombre*, en la editorial Espasa Calpe; *Los caracteres de la edad contemporánea* se editó en la Revista de Occidente y los *Discursos a la nación alemana* en la Editora nacional. El escrito *Sobre Maquiavelo* está editado en Tecnos, en la misma colección anterior, junto con otros escritos, por lo que el volumen lleva por título *Defensa de la libertad de pensar*, de 1986, preparado por Oncina.

La bibliografía sobre Fichte es infinita. He usado sobre todo Zwi Batscha, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, editado en Bonn, 1968; muy sencillo y claro es Joachim Widmann, *J.G. Fichte*, Berlin, 1982. A Hans Hirsch le debemos un notable ensayo, «Fichtes Beitrag zur Theorie der Planwirtschaft», en *Der Transzendente Gedanke*, op.cit. pág. 220 ss. Para una adecuada recepción del *Estado Comercial Cerrado*, se debe referir el lector al trabajo de A. Verzar, *Das Autonome Subjekt und der Vernunftsstaat, Eine systematische-historische Untersuchung zu Fichtes GHS. vom 1800*, Bouvier, Bonn, 1979, sobre todo las páginas 137 y ss. y las 191 ss. Este pequeño tratado de Fichte sobre el cierre del Estado fue muy estudiado en el origen de la Escuela de Economía Nacional alemana. Ya Schmoller, el maestro de Max Weber, le prestó atención en su trabajo «J. G. Fichte. Eine Studie aus dem Gebiet der Ethik und der Nationalökonomie» (1864-65), editado en el volumen *Zur Literaturgeschichte der Staats und Sozialwissenschaften*, Leipzig, 1888, págs. 50-84. Sobre el tema concreto del trabajo cf. *Fichtes Idee der Arbeit*, de Peter Coulmas Hamburg, 1939. La exégesis nacionalsocialista sobre esta obra ha sido muy extensa. Cf. Hardt, R., «Fichtes GHS in Lichte nationalsozialistischer Wirtschaftspolitik», en *Die deutsche Volkswirtschaft. Nationalsozialistischer Wirtschaftsdienst*, 6, 11, Berlin, 1937, pág. 370 ss. Bruhin, A. *Die Fichte'sche Idee des GHS in ihrer Bedeutung für die nationalsozialistische Wirtschaftsordnung*. Inaugural Dissertation. Berlin, 1943. Sin duda esta recepción estaba preparada por la mera-

mente nacionalista, ya vigente en la Primera Gran Guerra. Cf. K. Diel, *Deutschland als Geschlossener Handelsstaat im Weltkriege*, Rede, Stuttgart, 1916. Hensel, P., «Fichtes GHS und seine Bedeutung für unsere Zeit», *Der Panther*, 4,1, H. April, 1916, Leipzig.

Para el concepto de Política en Fichte, cf. Pierre-Philippe Druet «Le Problème du regime politique chez Fichte: Métaphysique et Empirie»; y Karl Hahn, «Fichtes Politikbegriff», ambos en *Der Transzendental Gedanke*, op. cit. págs. 190-203 y 204-214 respectivamente. Para las relaciones de Fichte con la Masonería, cf. Klaus Hammacher, «Fichte und die Freimaurerei», en *Fichte Studien*, 2, págs. 138-160. Para la relación con el *Estado Comercial Cerrado*, cf. pág. 147. Ahora se pueden ver los escritos de Fichte sobre la masonería en la editorial Akal, editados por Faustino Oncina, en 1997. Sobre las relaciones de Fichte con las teorías económicas contemporáneas debe verse H. Sieveking, «Fichte und Sozialökonomie», en *Monasschrift für Soziologie*, 1, Leipzig, 1909, págs. 1-25 y Kurt Scholz, *J.G. Fichtes «Staatssozialismus». Eine historisch-systematische Studie zur Entstehungsgeschichte des staats- und wirtschaftssoziologischen Denken in Deutschland, unter besonderes Berücksichtigung seines sozialpolitischen Gehaltes*, Diss. Köln, 1955. El Estado Comercial ha sido definido por M. Buhr como «ensayo de una sistema de una dictadura pequeño burguesa, para la consecución de una sociedad de pequeños propietarios con la máxima igualdad posible», en *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie J.G. Fichtes und die Französische Revolution*, Berlin, 1965, pág. 91. Para otras cuestiones, cf. Werner Krause, «Fichtes ökonomische Anschauungen im "Geschlossenen Handelsstaat"», en *Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200 Geburtstag J.G. Fichtes*. Ed. M. Burh, Berlin, 1962 (págs. 224-240), concretamente, pág. 232. Sobre los temas de la oposición entre el pensamiento de Fichte y la formación de una ética ecológica, cf. el trabajo de Helmut Girndt, «Über den Umgang mit der empfindungsfähigen Natur nach J.G. Fichte», *Transzendentalphilosophie als System*, op. cit. págs. 134-146.

Muy importante, si bien sea desde un punto de vista polémico, es el libro de George Vlachos, *Fédéralisme et raison de'Etat dans la pensée international de Fichte*. París. Edition A. Pedone. 1948. El artículo de I. Radrizzani, al que me refiero, es «Ist Fichte modell des Kosmopolitismus pluralistisch? *Fichte Studien*, II, 1993, págs. 7-19. El de G. Schrader lleva por título «Nation, Weltbürgertum und Synthesis der Geisterwelt». *Fichte Studien*, 2, y cito la pág. 28. La cita de Herder se encontrará en su *Werke*, en la edición de Supham vol. XVIII, pág. 236. Para la cuestión de la recepción de Maquiavelo en Alemania conviene ver A. Elkan, «Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu beginn des 19 Jahrhunderts». *Historische Zeitschrift*, CXIX, n. 3. 1919, págs. 428-430. El libro de Meinecke al que me refiero es *Weltbür-*

gerium und Nationalstaat. München und Berlin, 1915, págs. 109-11, que tiene edición en inglés, con el título *Cosmopolitanism and the National State*, Princepton, U.P. 1970, sobre todo pág. 79. El ensayo de Schotky que cito es «Fichtes Nationalstattsgedanke», *Fichte Studien*, 2, pág. 114 ss y ahí se edita completo el manuscrito de *La república de los alemanes*.

Para Clausewitz, cito *Sobre la Guerra* por la edición de W. de Setaro, publicada en Mar Océano de Buenos Aires y ahora compendiada en Labor de Bogotá, publicada en 1994. Sobre el gran teórico debe verse Peter Paret, *Clausewitz y el Estado*, del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, verdaderamente exhaustivo y donde el lector puede encontrar otros textos importantes y relevantes. Otros textos de Clausewitz se pueden ver en M. L. Steinhauser, *Carl von Clausewitz, de la Revolution à la Restauration, Écrits et lettres*. Gallimard, Paris, 1976, sobre todo págs. 400-46. El trabajo de José Fernández de Vega es *Carl von Clausewitz. Guerra, Política, Filosofía*, de la editorial Almagesto, Buenos Aires, sin fecha. El libro de R. Aron se titula sencillamente *Clausewitz*, y he utilizado la edición italiana de Il Mulino, Bologna, 1990, sobre todo las páginas 100-114. Cito a B. Constant en su libro *Escritos Políticos*, editado por el Centro de Estudio Constitucionales, Madrid, 1989, págs. 130-1.

Las obras de Jünger están al alcance de todos en Tusquest de Barcelona, traducidas por Andrés Sánchez Pascual. *El trabajador* se editó en 1990 y *Sobre el Dolor* en 1996. Un ensayo sobre el problema de la guerra es el de Enrique Ocaña, *Duelo e Historia*, en Alfonso el Magnánimo de Valencia, 1996. Hay una cita de *Der Kampf als inneres Erlebnis* que se encuentra en *Samtliche Werke*, volumen 7, pág. 74. Los críticos estéticos de Jünger prefiero no citarlos por su nombre.

En general, debo mucho a *Economía y Sociedad*, de Max Weber, sobre todo al capítulo IX, así como al libro de Stefan Breuer, *Burocracia y Carisma*, editado en la editorial valenciana Alfons el Magnanim, en 1996, donde se desarrolla la teoría weberiana de las diversas formas del carisma de la razón moderna. Recomendando las páginas 46 ss. Muy interesante para conocer los constantes déficits financieros del Estado francés es el libro de Hans Jonas, *El proceso de Civilización*, en el Fondo de cultura económica de México, sobre todo las páginas 332-382.

Para la tesis general del libro me he basado en R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, de la casa alemana Klett Cotta, de Stuttgart, cuya segunda edición es de 1981 y donde se defiende la tesis del fracaso de los reformadores prusianos para organizar una sociedad civil coherente. Para otros libros sobre reformadores alemanes, se puede ver Barthold C. Witte, *Barthold Georg Niebuhr, una vida entre la política y la ciencia*, Alfa, Buenos Aires, s/f; Para Svarez y la reforma del código prusiano, se debe ver Maxi-

miliano Hernández, *La crítica de la razón pura como proceso civil*, leída en la Universidad de Salamanca, 1993, págs. 312-341.

Para las relaciones internacionales del sistema clásico de Estados he tenido en cuenta el texto igualmente clásico de Ranke, *Pueblos y Estados en la Europa moderna*, editado en México, 1984, de obligada lectura todavía y sin el que no sería posible entender la política exterior de Bismarck. Conviene seguir la evolución de la escuela de Ranke en el libro de L. Dehio, *Gleichgewicht oder Hegemonie*. Krefled, Scherpe, 1948. Existe una reedición de 1996. También he tenido en cuenta el libro de Carl Schmitt, *El nomos de la Tierra*, editado por el Centro de Estudios Constitucionales en el ya lejano 1955. También se deja leer con provecho el texto de Schmitt *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, editado por primera vez en Berlín, en 1938 y que tiene una segunda edición en 1988, sobre todo las páginas 10, 12 y 15-6.

Útil en general es la obra de Domenico Losurdo, *La comunità, la morte, la guerra*, editado en 1993 por la casa Bolingheri, de Génova. Fundamental sigue siendo su *La Catastrofe de la Germania e l'immagine de Hegel*, en la casa Guerini, Bologna, 1987. Importante para las notas acerca de los diferentes regímenes revolucionarios franceses, Godechot, J. *Les Institution de la France sous la révolution et l'empire*. Paris, 1968, págs. 564-570.